

Tolle, lege:
per una didattica narrativa della Bibbia
di Luciano Zappella

Indice

1. Perché la Bibbia a scuola

- 1.1. Lo scenario: il libro assente
- 1.2. La posta in gioco culturale e didattica

2. Lo statuto epistemologico: testo sacro su libro profano

- 2.1. La Bibbia come testo ispirato
- 2.2. La Bibbia come testo secolare
- 2.3. La Bibbia come testo narrativo

3. Entrare nella Bibbia

- 3.1. Forma e contenuto
 - 3.1.1. La biblioteca: il nome e la cosa
 - 3.1.2. Il canone
 - 3.1.3. Le lingue
- 3.2. Strategie di scrittura
 - 3.2.1. Autorialità e autorevolezza
 - 3.2.2. La retorica biblica e i generi letterari
 - 3.2.3. La narratività
- 3.3. Strategie di lettura

4. Uscire dalla Bibbia

- 4.1. La Scrittura come ri-scrittura
- 4.2. La storia degli effetti (*Wirkungsgeschichte*)
- 4.3. I motivi fondamentali della Bibbia

5. Per una didattica narrativa della Bibbia

- 5.1. Perché la Bibbia a scuola
- 5.2. Gli obiettivi
 - 5.2.1. Finalità
 - 5.2.2. Obiettivi
- 5.3. La metodologia
 - 5.3.1. Le precondizioni
 - 5.3.2. Tra disciplinarietà e interdisciplinarietà
 - 5.3.3. Una didattica narrativa
- 5.4. I contenuti

BIBLIOGRAFIA

- 1. *Bibbia: introduzioni generali (non specialistiche)*
- 2. *Bibbia e didattica*
- 3. *Narratologia, retorica e ermeneutica biblica*
- 4. *La Bibbia nella cultura e nella letteratura*

1. PERCHÉ LA BIBBIA A SCUOLA

1.1. *Lo scenario: il libro assente*

«Grande codice dell'Occidente», «giacimento biblico», «libro-mondo», «grammatica dell'esistenza», «testo dell'essere nella storia e dell'esserci della storia», «specchio dell'invisibile volto di Dio» L'elenco delle definizioni, più o meno evocative, potrebbe continuare. Il fatto stesso che di pochi altri testi siano state fornite tante definizioni quanto della Bibbia¹ denuncia la sua pregnanza culturale e religiosa.

Presente come testo germinativo nella cultura, nell'arte, nelle letterature, nella riflessione filosofica e politica, nelle tradizioni religiose, la Bibbia è però assente dalla prassi scolastica italiana (ed europea)², sebbene da un recente sondaggio risulti che il 74% degli intervistati ritenga necessario insegnarla nelle scuole³.

1.2. *La posta in gioco culturale e didattica*

«Il primo linguaggio dell'anima fu la lirica. E di qui cominciai il mio corso. La distinsi, secondo il contenuto, in religiosa, eroica ed amorosa. Toccai della lirica greca e romana, riserbando la trattazione a un corso speciale. Mi fermai molto sulla lirica ebraica, esaminando in ispecie il libro di Giobbe, il canto di Mosè dopo il passaggio del mar Rosso, i *Salmi* di Davide, la *Cantica* di Salomone, i Canti dei profeti, specialmente d'Isaia. Avevo sete di cose nuove, e quello studio era per me nuovissimo. Non avevo letto mai la Bibbia, e i giovani neppure. Con quella indifferenza mescolata di disprezzo, che allora si sentiva per le cose religiose, la Bibbia, come parola di Dio, moveva il sarcasmo. Nella nostra immaginazione c'erano il catechismo e le preghiere che ci sforzavano a recitare nelle Congregazioni, e la Bibbia entrava nel nostro disgusto di tutti i sacri riti. Lessi non so dove meraviglie di quel libro, come documento di alta eloquenza, e tirato dall'argomento delle mie lezioni, gittai l'occhio sopra il Libro di Giobbe. Rimasi atterrito. Non trovavo nella mia erudizione classica niente comparabile a quella grandezza. Portai le mie impressioni calde calde nella scuola. Avevo già fatto una lezione sopra l'origine del male e il significato di quel libro, e fu udita con molta attenzione. Ma quando lessi il libro tutto intero, la mia emozione e la mia ammirazione guadagnarono tutti. Preso l'aire, c'immergemmo in quegli studi. Furono molto gustati la *Cantica*; un *Salmo* di Davide, dove dalla contemplazione delle cose create si argomenta la potenza e la grandezza del Creatore; e qualche *Treno* di Geremia. Era per noi come un viaggio in terre ignote e lontane dai nostri usi. Con esagerazione di neofiti, dimenticammo i nostri classici, fino Omero, e per parecchi mesi non si udì altro che Bibbia. C'era non so che di solenne e di religioso nella nostra impressione, che alzava gli animi. Chiamammo questo sentimento il divino, e intendevamo sotto questa parola tutto ciò che di puro e di grande è nella coscienza. Mi meraviglio come nelle nostre scuole, dove si fanno leggere tante cose frivole, non sia penetrata un'antologia biblica, attissima a tener vivo il sentimento religioso, ch'è lo stesso sentimento morale nel suo senso più elevato. Staccare l'uomo da sé, e disporlo al sacrificio per tutti gl'ideali umani, la scienza, la libertà, la patria, questo è la morale, questo è la religione, e questo è l'imitazione di Cristo. Le mie impressioni erano vivaci, perché sincere, e partecipate da quella brava gioventù. Io non cercavo le frasi per fare effetto e per eccitare applausi; essi se ne accorgevano, sapevano che a me era più grato il loro raccoglimento che il loro battimano. Volevo la serietà delle impressioni. “Cosa mi fanno i vostri ap-

¹ Ci serviamo di questo termine per indicare, descrittivamente, l'unità costituita da *TaNak* e da Nuovo Testamento. Quando il contesto lo richiede useremo un'onomastica più specifica. Ove non diversamente indicato, le citazioni dal testo biblico sono tratte dalla versione *Nuova Riveduta*, Società Biblica di Ginevra 2004.

² I motivi di tale assenza sono già stati indicati a suo tempo in: Comitato Bibbia cultura scuola (a cura), *Bibbia: il libro assente*, Marietti, Casale Monferrato 1993.

³ Promossa da mons. Vincenzo Paglia, presidente della Federazione biblica cattolica, e condotta dal sociologo Luca Diotallevi, l'indagine si è svolta in nove nazioni (Regno Unito, Olanda, Germania, Francia, Spagna, Italia, Polonia, Russia europea e Stati Uniti). Cfr. l'esito del sondaggio su www.sanpaolo.org/fc/0818fc/0818fc87.htm (consultato il 20 maggio 2008).

plausi, quando, usciti di qua, non resta che un vaniloquio? No, la scuola dee essere la vita; e quella lezione è bella, che vi avrà resi migliori”. La scuola era il riflesso della mia anima, e rassomigliava più a una chiesa che a un teatro.»⁴

Così diceva il più volte ministro dell’Istruzione Francesco De Sanctis, con osservazioni che la distanza temporale non ha logorato. In tempi più recenti, nel 2000, un altro ministro della Pubblica Istruzione, Tullio De Mauro, auspicava addirittura che la Bibbia fosse adottata come libro di testo scolastico, sostenendo che «dal punto di vista didattico la Bibbia è una bomba conoscitiva»⁵. Qualche tempo prima Umberto Eco, su un settimanale non di nicchia, si chiedeva: «Perché i ragazzi debbono sapere tutto degli dei di Omero e pochissimo di Mosè? Perché debbono conoscere la *Divina Commedia* e non il *Cantico dei Cantici* (anche perché senza Salomone non si capisce Dante)?»⁶

Eppure, a dispetto di così autorevoli affermazioni, non si può certo dire che nel dibattito culturale contemporaneo e nella prassi scolastica la Bibbia goda di buona salute. Tra la Scilla del fondamentalismo laicistico e la Cariddi del (neo)confessionalismo religioso, si fa ancora molta fatica a rendersi conto che la Bibbia, nella sua peculiarità di *testo rivelato* (e quindi fondamento della fede individuale e collettiva) e di *testo secolare* (e quindi fondamento dell’ethos e della cultura occidentali), è prodotto culturale in duplice senso: in quanto è nata in una cultura specifica (semitica ed ellenistico-romana) e in quanto genera cultura⁷.

Essa ha dunque rilevanza culturale in quanto testo religioso, ma, proprio in quanto testo religioso, non può sottrarsi ad un approccio culturale. Certo, non può essere ridotta a mero testo culturale, ma è del tutto legittimo un approccio culturale. In questo senso, il rapporto tra fede e cultura non va inteso in senso antitetico, ma complementare: la parola che si fa carne è la grande sfida che bisogna cercare di far comprendere. Dal punto di vista epistemologico bisogna partire da questa peculiarità: nella Bibbia il linguaggio della fede si dice con il linguaggio umano. Questo spiega perché la Bibbia sia *anche* un grande testo letterario, filosofico e civile e perché come tale vada affrontato.

Torneremo tra poco sullo statuto di «classico» del testo biblico (→ § 2). Per ora basti citare le osservazioni di Roberto Vignolo: «A fronte della Bibbia come Libro della Chiesa, bisognerebbe tematizzare l’attuale precomprensione della *Bibbia come classico*, ovvero come libro che trascende i confini di una tradizione particolare (di produzione e di fruizione) cui pure resta indissolubilmente legato, in quanto possiede un valore veritativo e un’efficacia universali sempre nuovamente apprezzabili. Interpretare un classico è riconoscere ad un’opera la rivendicazione di verità permanente e pertinente per ogni generazione successiva»⁸.

⁴ F. De Sanctis, *La giovinezza: frammento autobiografico* (cap. XXVI “La lirica”), Garzanti, Milano 1981, pp. 192-193. Iniziata nel 1881 (due anni prima della morte), l’opera fu pubblicata postuma nel 1889 da Pasquale Villari.

⁵ Intervista a *Famiglia cristiana* del 10 settembre 2000.

⁶ Trattasi di una “Bustina di Minerva” apparsa su *L’Espresso* del 10 settembre 1989.

⁷ Si veda il suggestivo quadro offerto da A. Paul, *La Bible et l’Occident. De la bibliothèque d’Alexandrie à la culture européenne*, Bayard, Paris 2007.

⁸ R. Vignolo, *Metodologia, ermeneutica e statuto teologico del testo biblico*, in: G. Angelini (a cura), *La rivelazione at-testata. La Bibbia tra testo e teologia* (Studi in onore del card. Carlo Maria Martini per il 70° compleanno), Editrice Glossa, Milano 1998, pp. 13-37 (la cit. è a p. 30).

2. LO STATUTO EPISTEMOLOGICO: TESTO SACRO SU LIBRO PROFANO

2.1. La Bibbia come testo ispirato

Trattare la Bibbia come un testo letterario è legittimo a patto che non si dimentichi la sua natura di testo religioso, un dato di fatto che non basta presupporre e poi consegnare all'irrelevanza, ma che bisogna tener ben presente in sede esegetica ed ermeneutica⁹. Se è vero infatti che ogni libro della Bibbia (e la Bibbia nella sua pluralità testuale: → § 3.1) è un testo letterario, è altrettanto vero che non ogni testo letterario è una "Bibbia"; certo, anche il testo letterario è frutto di ispirazione e, per certi versi, di rivelazione, ma certamente non avanza, come fa invece la Bibbia, la pretesa di essere *testo ispirato* e *rivelato* da Dio.

La Bibbia contiene la Parola di Dio scritta con parole umane. Che significa? Un passo della *Seconda Lettera di Pietro* può aiutarci a chiarire la questione:

Vi abbiamo fatto conoscere la potenza e la venuta del nostro Signore Gesù Cristo, non perché siamo andati dietro a favole abilmente inventate (σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακολουθήσαντες), ma perché siamo stati *testimoni oculari* (ἐπόπται) della sua maestà. (...) Abbiamo inoltre *la parola profetica più salda*: farete bene a prestarle attenzione, come a una lampada splendente in luogo oscuro, fino a quando spunti il giorno e la stella mattutina sorga nei vostri cuori. Sappiate prima di tutto questo: che *nessuna profezia della Scrittura proviene da un'interpretazione personale* (ἰδίας ἐπιλύσεως); infatti nessuna profezia venne mai dalla volontà dell'uomo, ma *degli uomini hanno parlato da parte di Dio* (ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι), perché sospinti dallo *Spirito Santo* (2Pt 1,16-21; corsivi miei).

Il brano sottolinea come il processo di scrittura della Scrittura non dipenda da un'iniziativa umana (sebbene la volontà umana non sia annullata), ma da un'iniziativa divina (l'ispirazione è un'esperienza spirituale). Bisogna inoltre considerare che, nella comprensione cristiana, la vera rivelazione non è contenuta in un libro, bensì in una persona: «Dio nessuno l'ha mai visto; l'unigenito Dio, che è nel seno del Padre, è quello che l'ha fatto conoscere (ἐξηγήσατο)» (*Giovanni* 1,18¹⁰). La Parola infatti non diventa libro, ma «carne», cioè Gesù Cristo (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν: *Giovanni* 1,14).

Gli autori dei testi biblici non sono meri esecutori, ma scrittori ispirati *di e da* una ispirazione; la qualità della loro ispirazione non dipende da un'ascesi intima né da un personale esercizio letterario-filosofico, ma è permeata da una dimensione comunitaria (non a caso gli scrittori biblici sono tutti anonimi, per quanto non privi di personalità: → § 3.2.1)¹¹; la materia della loro ispirazione non è l'*enthusiasmos* platonico, ma una Parola che li precede, senza tuttavia comprimere loro libertà. Insomma «non sono stati Dio e lo Spirito Santo a scrivere i Libri Sacri. Lo Spirito Santo ha ispirato gli scrittori, non ha fatto loro un dettato. Dio è l'autore delle Sacre Scritture, ma non lo scrittore, il compositore letterario; Dio è "autore" perché ha agito "in" e "attraverso" uomini veri nel pieno possesso delle loro facoltà e capacità, in e attraverso veri autori umani»¹².

⁹ «La legittima opzione di interpretare la Bibbia secondo le modalità riservate ad ogni altro testo letterario non può prescindere dal prendere atto che, se non ci fosse stata la tradizione ad accogliere e trasmettere questi scritti come sacri, essi non sarebbero mai giunti a noi o, quanto meno, avrebbero avuto influssi di gran lunga inferiori a quelli effettivamente esercitati» (P. Stefani, *La radice biblica. La Bibbia e i suoi influssi sulla cultura occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2003, p. 10).

¹⁰ Traduzione mia.

¹¹ Tale dinamica è chiarissima nei Vangeli, i quali sono la rilettura corale dell'evento Cristo a partire dalle specifiche esigenze delle comunità al cui interno sono sorti; e il fatto che siano quattro lo dimostra in modo lampante.

¹² V. Mannucci, *Il mistero delle Scritture*, in: R. Fabris (ed.), *Introduzione generale alla Bibbia*, (LOGOS, Corso di studi biblici, 1), Elledici, Leumann (To) 2006, p. 408. «Per la composizione dei libri sacri, Dio scelse e impiegò uomini in possesso delle loro facoltà e capacità, e agì in essi e per mezzo di essi, affinché scrivessero come

Di tutto ciò bisogna tenere conto e dare conto quando ci si accosta, indipendentemente dalla propria posizione di fede, al testo biblico. Bisogna cioè tener conto del fatto che il criterio dell'ispirazione rivelata (o della rivelazione ispirata) agisce nel testo biblico in tre direzioni:

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

2.2. La Bibbia come testo secolare

Poste queste premesse, è possibile considerare la Bibbia un libro “aperto”? L'opzione di fede costituisce una preconditione necessaria e imprescindibile non tanto alla lettura, ma all'intima comprensione del testo? Insomma, la Bibbia è un libro “sigillato” che solo un'opzione di fede è in grado di dissigillare?

L'obiezione non è né peregrina né confessionalistica, ma assai pertinente. La riformulo prendendo a prestito le parole di Giuseppe Ruggieri: «le scritture sono nate come espressione di un'esperienza credente, di apertura di alcuni uomini ad un'irruzione interpretata come ingresso di Dio stesso nella loro storia. La Bibbia contiene cioè un'interpretazione umana, ma credente, dell'evento della parola, come parola che non appartiene ultimamente all'uomo. I non credenti hanno certamente il diritto di astrarre da questa pretesa; hanno persino il diritto di considerarla un'illusione. Conseguentemente tratteranno la Bibbia come qualsiasi altro documento letterario. Ma come faranno a cogliere l'esperienza originaria senza riviverla, senza rivisitare interiormente l'esperienza che ha permesso la produzione di quel testo particolare? Questa infatti è un'esperienza propria al credente. Non è quindi legittimo dire che le scritture costituiscono un libro sigillato, che solo la fede sperimentata ha la possibilità di aprire? La pretesa dogmatica di fare della scrittura un libro comprensibile solo all'interno della comunità credente non ha quindi nulla di autoritario. Essa traduce semplicemente la logica del testo sacro, nella sua specificità»¹³.

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

Si è verificato insomma una sorta di sganciamento tra l'ambito religioso-liturgico e l'ambito secolare-culturale. Sequestrata dall'autorità ecclesiastica dopo il Concilio di Trento¹⁴, la Bibbia, come un'anguilla sfuggente, è uscita dalle barriere confessionali e dai recinti della religione per diventare (ma forse sarebbe meglio dire *ridiventare*) testo del *saeculum*. Essa viene ridetta non soltanto *dalla e per la* assemblea liturgica, ma anche *dalla e per la* comunità secolare, indipendentemente da presupposti o da finalità credenti. La nascita del metodo storico-

veri autori tutte le cose e soltanto quelle che egli voleva» (Costituzione dogmatica *Dei Verbum* n. 11 [18 novembre 1965], in: A. Filippi - E. Lora [curr.], *Enchiridion Biblicum*, n. 686, EDB, Bologna 1993).

¹³ G. Ruggieri (cur.), *La Bibbia libro di tutti?*, (Quaderni di Synaxis 17), Giunti, Firenze 2004, p. 65.

¹⁴ Cfr. gli studi di G. Fragnito, *La Bibbia al rogo: la censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura, 1471-1605*, Il Mulino, Bologna 2003; *Proibito capire: la Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2005.

critico applicato allo studio della Bibbia e la questione del Gesù storico sono le punte più evidenti di questo cambiamento di ricezione.

Il processo di deconfessionalizzazione della Bibbia non ha certo neutralizzato la sua peculiarità di testo rivelato, ma ha reso possibile quell'approccio culturale che valorizza la sua dimensione di "classico". Che la Bibbia abbia avuto enormi influssi sulla cultura occidentale nelle sue varie articolazioni è affermazione su cui tutti (o quasi) concordano. Tuttavia, spesso ci si limita ad un discorso a valle, dimenticando ciò che c'è a monte; ci si limita, cioè, a considerare gli effetti dimenticando le cause; e ciò dipende, a mio parere, dal fatto che, mentre gli effetti sono "laici" (quindi di tutti), le cause sono "religiose" (quindi di qualcuno). Un approccio laico, non-credente, o non-credente in prima istanza, alla Bibbia sarebbe monco se dimenticasse che la sorgente da cui nasce il fiume biblico è costituita da acqua religiosa: relegare tale aspetto ad un ambito confessionale sarebbe una limitazione ermeneutica. Non si può, insomma, dimenticare che la Bibbia è sì un classico del pensiero e un classico della letteratura, ma anche, e in prima istanza, un classico della fede (essa è il racconto di un'esperienza credente). Se così non fosse, la censura "laica" sarebbe analoga alla censura ecclesiastica di controriformistica memoria.

La Bibbia dunque «è un classico nella sua qualità di testo imprescindibile per la nostra cultura. In parole più disadorne, si potrebbe affermare che è uno di quei libri che ogni persona è tenuta a conoscere. I classici sono infatti libri dotati di una forza obbligatoria nei confronti del lettore»¹⁵.

2.3. *Bibbia come testo narrativo*

«Nel principio Dio creò i cieli e la terra» (בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ) *Genesis* 1,1).

Cos'è questo attacco *ex abrupto* se non il corrispettivo del «C'era una volta...»? Cos'è la Bibbia se non una grande narrazione che parte da un *incipit* protologico per giungere ad un *excipit* escatologico (il fine inscritto nell'inizio)? Detto in termini più semplici: cos'è la Bibbia se non la grande narrazione di ciò che Dio ha fatto per un popolo (piccolo, ostinato e malandato) e che progetta di fare per l'intera umanità?

È quindi un dato di fatto che nella Bibbia la rivelazione si dice con il linguaggio e con le risorse espressive della narritività. Se la Bibbia ha generato molteplici effetti (→ § 4.2) è proprio perché essa è un testo narrativo: è il suo status di testo narrativo a consentire le riletture, interne ed esterne. Torneremo più avanti sulle caratteristiche della narritività biblica (→ § 3.2.3). Per adesso ci limiteremo ad una osservazione di carattere generale sul perché la Bibbia sia fatta, direi "impastata", di narrazione.

Chi comincia a leggere l'inizio del libro della *Genesi / Bereshit* non può che porsi una domanda: come è possibile che il narratore racconti un fatto (la creazione) cui non può aver assistito? Come è possibile che egli possa addirittura assumere il punto di vista di Dio (il narratore vede che Dio vede che quanto ha creato è buono: *Gen* 1,3 e *passim*)? Come può una narrazione così "pertinente" essere svolta da un narratore tanto "impertinente"? In termini narratologici, si potrebbe rispondere che siamo di fronte ad un *narratore onnisciente*. Si tratta di una onniscienza letteraria, non certo "teologica", perché, come fa notare Jean-Pierre Sonnet, «ciò che caratterizza il modello biblico è il fatto che uno dei personaggi messi in scena – il personaggio divino – è la "fonte" della scienza del narratore [...] Il mondo del narratore inizia con il gesto creatore di Dio: le prime parole del narratore ("Nel principio...") sono in stato costruito¹⁶, unite al verbo ("...del creare...") di cui Dio è il soggetto ("...di Elohim")»¹⁷. C'è come

¹⁵ P. Stefani, «La Bibbia. Un classico presente e dimenticato», in: *Nuova Secondaria* XXIV-6 (2007), p. 26.

¹⁶ Con lo «stato costruito» la lingua ebraica (che non conosce i casi) esprime una relazione di possesso o di appartenenza tra due parole (corrisponde grosso modo al genitivo).

un gioco di specchi e di punti di vista incrociati tra il narratore e Dio: chi narra l'inizio della creazione crea anche l'inizio della narrazione. Dio crea il mondo e crea anche il narratore che narra la creazione; la narrazione della creazione è la creazione della narrazione. E allora la narrazione biblica inizia con un racconto di creazione che a sua volta crea la narrazione stessa. La narrazione comincia con la creazione e la creazione dà vita alla narrazione.

Insomma, il narratore di Gen 1 «ci racconta avvenimenti ai quali nessuno ha assistito, e tuttavia li racconta con autorità. L'autorità deriva dalla sua posizione di narratore. In altri passi il narratore può, se lo desidera, guardare cosa accade nel consiglio celeste, o nella mente dei personaggi e dello stesso Dio, o nella profondità del loro cuore: poco tempo dopo l'inizio del più grande progetto della storia, “il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo”, come è scritto in Gen 6,6. Il narratore lo sa perché lo sa, e lo sa perché lo dice, e forse lo sa soltanto nel momento in cui lo dice; non occorre considerare tale affermazione “storicamente affidabile” e supporre che, in precedenza, lo Spirito Santo abbia fatto una telefonata allo scrittore»¹⁸.

Questa è la magia della narrazione! Il narratore ha dei poteri straordinari: nella narrazione, egli rende normale ciò che nella vita quotidiana non è affatto normale¹⁹. Non è forse ciò che Dio fa nella storia? E la Bibbia non è forse la narrazione dell'esperienza di un Dio che «non teme di avere delle storie con degli esseri umani»²⁰?

¹⁷ J.-P. Sonnet, *Narration biblique et (post)modernité*, in: D. Marguerat (cur.), *La Bible en récit. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible*, Lausanne (mars 2002), («Le monde de la Bible», 48), Labor et Fides, Genève 2003, pp. 253-263 (la cit. è a p. 258).

¹⁸ J.P. Fokkelman, *Come leggere un racconto biblico: guida pratica alla narrativa biblica*, EDB, Bologna 2003, p. 60.

¹⁹ Come è noto, la tradizione ebraica attribuisce a Mosè i cinque libri della Torah (Pentateuco). La logica razionale respinge immediatamente tale attribuzione perché Mosè non può certo aver raccontato la propria morte (cfr. *Deuteronomio* 34,1-12); per la logica “narrativa” invece ciò non costituisce affatto un problema, come non costituisce problema la narrazione del *bereshit* (inizio) senza testimoni.

²⁰ E. Parmentier, *Dieu a des histoires. La dimension théologique de la narrativité*, in: D. Marguerat (cur.), *La Bible en récit...*, cit., pp. 112-119 (la cit. è a p. 119).

3. ENTRARE NELLA BIBBIA

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

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

Si tratta insomma di un discorso pre-liminare che, se qualche decennio fa poteva essere presupposto come sapere condiviso, oggi non è più prerequisito ma un obiettivo da raggiungere. Se una volta infatti la Bibbia agiva sotto traccia nella cultura popolare, anche solo sottoforma di proverbi e modi dire²¹, oggi è venuta meno una conoscenza condivisa, direi «pubblica», del testo biblico (il fenomeno non è solo nostrano, ma abbraccia buona parte dell'Europa)²².

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

3.1. Forma e contenuto

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

3.1.1. La biblioteca: il nome e la cosa

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

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

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

²¹ Cfr. G.L. Beccaria, *Sicut erat. Il latino di chi non lo sa: Bibbia e liturgia nell'italiano e nei dialetti*, Garzanti, Milano 2002.

²² E gli Stati Uniti, una delle nazioni più religiose al mondo, non stanno meglio, come dimostra il recente studio di S. Prothero, *Religious Literacy. What Every American Needs to Know And Doesn't*, Harper, San Francisco 2007, con tanto di quiz on line per testare le proprie conoscenze bibliche.

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

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

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

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

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

3.1.2. Il canone

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

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

libri non è la canonizzazione a fornire a essi lo statuto di rivelazione, questo processo si limita a riconoscere e a rendere inequivocabile la loro natura originaria»²³.

All'interno poi del discorso sulla canonizzazione dei libri biblici, non sarà fuori luogo far notare come il problema del canone investa anche l'ambito letterario²⁴.

3.1.3. *Le lingue*

Il terzo aspetto è il **pluralismo linguistico**. La Bibbia ebraica è scritta in ebraico (tranne alcune parti in aramaico²⁵). Non bisogna però dimenticare che la lingua della Bibbia ebraica è *anche* il greco (si parla infatti di *Bibbia greca*). Mi riferisco ovviamente alla cosiddetta traduzione dei LXX, la quale non è stata mera trascondificazione, ma anche e soprattutto una grande operazione ermeneutica²⁶, senza dimenticare le antiche traduzioni/parafrasi in aramaico²⁷. È a tutti noto infatti che parlare e scrivere in una determinata lingua significa assumere gli schemi mentali che quella lingua veicola: il codice-lingua coincide con il codice-cultura.

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

Nel pluralismo linguistico della Bibbia va compreso anche il fenomeno delle *traduzioni*, da quella latina di Girolamo (la *Vulgata*, preceduta dalla *Vetus latina*) a quelle nelle lingue moderne. In un contesto scolastico, bisognerà valorizzare la rilevanza culturale e linguistica di queste traduzioni che sono veri e propri capolavori letterari, oltre che religiosi (si pensi alla traduzione tedesca di Lutero, alla *King James Version* e, nel caso italiano, a quella di Giovanni Diodati²⁸).

3.2. *Strategie di scrittura*

3.2.1. *Autorialità e autorevolezza*

Da diversi anni ormai, la narratologia²⁹ ci ha fornito le chiavi per entrare nel complesso mondo del testo narrativo, in particolare del rapporto tra *autore reale* e *autore implicito*, da un parte, e *narratore* e *narratario*, dall'altra; e da anni, la narratologia è entrata a pieno titolo nei metodi esegetici applicati alla Bibbia³⁰.

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

²⁴ Cfr. in particolare gli studi sul canone letterario di Harold Bloom (*Il Canone occidentale. I libri e le scuole delle età*, Bompiani, Milano 1996) e, per quanto concerne l'ambito italiano, di Romano Luperini (*Canone del Novecento*, in: www.miserabili.com/2004/05/04/romano_luperini_canone_del_nov.html, consultato il 30 maggio 2008). «Il canone sintetizza in se stesso la serie di atti grazie ai quali una comunità religiosa stabilisce in modo non riformabile il numero dei libri che considera rivelati (...) Si potrebbe dunque affermare che un sistema religioso definisce quali siano i libri rivelati, mentre uno culturale determina quali siano i testi classici. In entrambi gli ambiti ciò comporta l'esistenza di un canone; nel primo caso si tratta di una realtà precisa e vincolante, nel secondo di una componente allusiva» (P. Stefani, «La Bibbia. Un classico ...», cit., p. 27).

²⁵ Trattasi, per la precisione, di due parole in *Genesi* (31,47), un versetto in *Geremia* (10,11), parti del libro di *Daniele* (2,46-7,52) e di *Esdra* (4,8-6,18; 7,12-26).

²⁶ Cfr. N. Fernández Marcos, *La Bibbia dei Settanta. Introduzione alle versioni greche della Bibbia*, Paideia, Brescia 2000.

²⁷ Cfr. S. P. Carbone - G. Rizzi, *Le Scritture ai tempi di Gesù; Introduzione alla LXX e alle antiche versioni aramaiche*, EDB, Bologna 1992.

²⁸ *La Sacra Bibbia tradotta in lingua italiana e commentata da Giovanni Diodati*, a cura di M. Ranchetti e M. Ventura Avanzinelli, 3 voll., A. Mondadori, Milano 1999.

²⁹ Una buona introduzione in H. Grosser, *Narrativa*, Principato, Milano 1985. Per la bibliografia specifica, rimando a J.P. Fokkelman, *Come leggere un racconto biblico...*, cit., pp. 220-222.

³⁰ Per un primo approccio, cfr. D. Marguerat - Y. Bourquin, *Per leggere i racconti biblici. Iniziazione all'analisi narrativa*, Borla, Roma 2001 (or. franc. 1998, 2002²).

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

a. Se è possibile scrivere una biografia di Alessandro Manzoni o di Italo Svevo³¹ (autori reali), altrettanto non si può fare per gli autori dei testi biblici (anche di quelli il cui nome compare all'inizio del testo). Se nel primo caso l'autore reale (la *personalità storica*) può essere confrontato con l'autore implicito (la *personalità letteraria*), nel secondo caso l'operazione non è possibile, dal momento che la personalità letteraria ha inglobato in sé la personalità storica.

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

c. Già dal 1750, con Jean Astruc, si fa strada la convinzione che i primi due capitoli del libro della Genesi/*Bereshit* sono provenienti da due fonti (*Urkunde*): *elohista* e *jawista*. Da questo momento la critica del Pentateuco è diventata una bandiera dell'esegesi e la cosiddetta *ipotesi documentaria*, da allora fino agli anni Settanta del XX sec., è stata un dogma esegetico³². In sostanza, si sostiene che il Pentateuco sia il frutto di un lavoro redazionale derivante dall'assemblaggio di diverse tradizioni o fonti o documenti, con evidente svalutazione dell'autore finale³³. Merito del metodo storico-critico è stato di aver chiarito che la Bibbia è frutto di un lavoro compositivo durato diverse generazioni che raccoglie materiale tradizionale molto antico. Al di là della distinzione tra «autore», «redattore», «editore», «compilatore», a noi qui interessa sottolineare come la lunga sezione della Bibbia che va dal Pentateuco (*Torah*) ai libri storici (*Profeti anteriori*) sia il risultato di una *pluralità* di voci narrative, indipendentemente dalla presenza di un compilatore finale. Come dice Jean-Louis Ska, «i testi del Pentateuco e dei libri storici sono dei plurali irriducibili»³⁴.

d. Sempre Ska fa notare come l'anonimato dei narratori biblici avvicini quest'ultimi ai narratori dei racconti popolari³⁵, ma anche ai narratori dell'epopee dell'antica Grecia: «come i narratori dell'antica Grecia, i narratori biblici sono per la maggior parte dei portavoce della tradizione del loro popolo. Non sono gli autori di queste tradizioni e fanno di tutto per nascondersi dietro ad esse. Non cercano neppure di informarci su ciò che si è svolto come fanno gli storici, non cercano di essere originali e creativi come gli scrittori di ogni tempo, ma vogliono for-

³¹ Il caso di Svevo è tanto più interessante in quanto egli stesso ha scritto il proprio *Profilo autobiografico* (1928) che si rivela una preziosa risorsa per comprendere meglio il corpus narrativo. Analogo discorso vale, per esempio, anche per Umberto Saba.

³² Cfr. Hans-Joachim Kraus, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi*, Il Mulino, Bologna 1975. Per una sintetica panoramica dei metodi storico-critici, cfr. H. Simian-Yofre, *Diacronia: i metodi storico-critici*, in: Id. (cur.), *Metodologia dell'Antico Testamento*, EDB, Bologna 1994, pp. 79-119.

³³ È chiara la dipendenza dall'ermeneutica romantica, in particolare dal *mito genetico* (tanto più si riesce a spiegare la genesi di un testo tanto più lo si comprende) e dallo psicologismo dell'autore (tendenza a far coincidere il testo con la psicologia dell'autore).

³⁴ J.-L. Ska, *Un narrateur ou des narrateurs?*, in: D. Marguerat (cur.), *La Bible en récit...*, cit., pp. 264-275 (la cit. è a p. 271).

³⁵ Il rapporto tra narratori e compilatore finale è della stessa natura del rapporto tra i fratelli Grimm e la raccolta delle loro fiabe.

nire le versioni migliori e più essenziali della tradizione viva di Israele, quelle che consentiranno al popolo di sopravvivere a tutti i rovesci della sua storia»³⁶.

L'autorialità della Bibbia è dunque diversa da quella di altri testi narrativi: il narratore biblico è *anonimo, plurale e voce collettiva*. Tale autorialità non intacca affatto l'autorevolezza della narrazione. Si potrebbe dire che la Bibbia, anche solo da un punto di vista narrativo, è testo autorevole perché narrata da una voce narrativamente autorevole; infatti «in religione e in teologia gli esseri mortali, compresi gli scrittori, sono soggetti a Dio, poiché l'uomo è stato creato da Dio. Ma (...) quando si tratta di raccontare una storia, la situazione è radicalmente diversa. Nei testi narrativi Dio è un personaggio, cioè una creazione di colui che scrive e racconta. Dio è una costruzione linguistica, Abramo è uno strumento linguistico, Davide è un ritratto che consiste esclusivamente in segni linguistici. Dio può agire soltanto se l'autore è disposto a parlarci di lui. È l'autore a decidere se Dio ha il permesso di dire qualcosa nel racconto e, in tal caso, con quale frequenza e quantità di parole. Considerato in questo modo, Dio non è diverso da un asino. In un racconto anche un asino può parlare, addirittura in modo tale da far arrossire di vergogna una persona importante – si legga il racconto di Balaam e la sua asina in Numeri 22-23»³⁷.

3.2.2. La retorica biblica e i generi letterari

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

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

Oltre che deposito di temi e di motivi letterari³⁸, la Bibbia è anche un serbatoio di generi letterari. I principali macrogeneri possono essere così sintetizzati:

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

³⁶ J.-L. Ska, *Un narrateur ou des narrateurs?...*, cit., p. 274.

³⁷ J.P. Fokkelman, *Come leggere un racconto biblico...*, cit., pp. 62-63.

³⁸ Cfr. L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman (edd.), *Le immagini della Bibbia: simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, (ed. it. a cura di M. Zappella), San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2006, s.v. «Motivi letterari».

- il **genere sapienziale**: si tratta di un vero e proprio macrogenere, al cui interno si possono individuare generi più specifici, quali il poema amoroso (*Cantico dei cantici*), la riflessione teologica e/o filosofica (*Giobbe* e *Qohelet*), raccolte di massime (*Proverbi*), raccolte di preghiere (*Salmi*).
- il **genere apocalittico**: è forse il genere più tipico della Bibbia, presente sia nell'Antico (*Daniele* e certe parti di *Ezechiele*) sia nel Nuovo Testamento (*Apocalisse*). Si tratta, come noto, di un genere caratterizzato da un linguaggio fortemente simbolico che pone non pochi problemi di interpretazione. Vanno comunque precisate due cose: anzitutto, bisogna distinguere tra genere letterario apocalittico e corrente di pensiero apocalittico³⁹; in secondo luogo, bisogna ricordare che il termine *apocalisse* significa «rivelazione»: non è un elenco di sventure, ma una rilettura in chiave teologica della storia umana (non a caso, come il discorso profetico, l'*apocalisse* non fa riferimento tanto al futuro quanto al presente).
- il **genere legislativo**: tipico della *Torah*, questo genere include i testi (o le sezioni) normativi in ambito sociale e/o religioso (cfr. in particolare il libro del *Levitico*).

3.2.3. La narratività

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

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

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

Che la narratività costituisca l'essenza stessa della Bibbia si potrebbe dimostrare con molti esempi. Ne fornisco solo uno. Chi legge il *Vangelo di Tommaso*⁴⁰ rimane stupito dal fatto che esso contiene molti detti (*loghia*) di Gesù che si ritrovano nei sinottici. Perché allora Marco, Matteo e Luca sono entrati a far parte del canone, mentre il Vangelo di Tommaso è stato considerato apocrifo? Eppure, il suo carattere oggettivo, quasi da verbale, lo farebbe apparire come più "veritiero". Prima di scomodare presunti complotti da parte della chiesa delle origini, sarà bene riflettere sul fatto che questo vangelo è del tutto privo di narrazione, cioè manca di qualsiasi mediazione narrativa, di qualsiasi punto di vista (oltre che di peculiarità retoriche). Per quale motivo la chiesa delle origini ha preferito accogliere nel canone quattro vangeli (pur tra loro discordanti) se non perché la narrazione è il modo più efficace e più "vero" (è la verità della finzione) per ridire l'esperienza di un incontro significativo?

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

³⁹ Cfr. F. Manzi (cur.), *AsSaggi biblici. Introduzione alla Bibbia anima della teologia*, Ancora, Milano 2006, pp. 119-138.

⁴⁰ Cfr. N. Perrin, *Tommaso, l'altro vangelo*, Queriniana, Brescia 2008.

3.3. Strategie di lettura

Pur senza addentrarsi in tecnicismi e approcci da addetti ai lavori⁴¹, è didatticamente significativo far risaltare come il pluralismo del testo biblico riguardi non soltanto la fase di produzione (forma e contenuto), ma anche quella di ricezione (lettura). Una, seppur sintetica, storia delle letture (preliminare rispetto ad una storia delle riletture: → § 4), ha il suo significato sia *ad intra* sia *ad extra*: nel primo caso, ci si riferisce ad una lettura credente della Bibbia; nel secondo ad una lettura della realtà secolare modellata sulla lettura biblica (si legge la cultura come si legge la Bibbia).

È importante poi tener distinta la *lettura ebraica* dalla *lettura cristiana*; si tratta di una differenza che discende non tanto dalle differenze canoniche, ma da un preciso presupposto teologico: l'evento Cristo, in quanto culmine della storia, è il punto di congiunzione tra Antico e Nuovo Testamento, come sintetizza magistralmente Agostino: «Quid est enim quod dicitur Testamentum *Vetus* nisi *Novi occultatio*? Et quid est aliud quod dicitur *Novum* nisi *Veteris revelatio*?»⁴². Cristo è il grande ermeneuta del testo.

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

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

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

c. Il *mashal* è una delle forme più importanti del *midrash* per la lettura del testo biblico. Si tratta di un'esposizione nella quale vengono presentate situazioni e personaggi di immediata comprensione per il lettore. Un ottimo esempio è rappresentato dai due personaggi del *Cantico dei Cantici*, intesi come allegoria del rapporto tra Dio e il credente. I rapporti fra di loro devono però essere analoghi a quelli a cui si vuole alludere, secondo una logica di allegorizzante (il *mashal*) e allegorizzato (*nimshal*)⁴³.

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

In tempi più recenti, a dimostrazione di come la Bibbia abbia un perimetro di lettura più ampio di quanto comunemente si pensi, si stanno sempre più sviluppando altri tipi di lettura che derivano dall'apporto delle scienze umane e sociali (psicologia, psicanalisi, antropologia e so-

⁴¹ Una panoramica delle letture bibliche si può trovare nei seguenti volumi: S. J. Sierra (a cura di), *La lettura ebraica delle Scritture*, EDB, Bologna 1995; E. Norelli (a cura di), *La Bibbia nell'antica cristiana. I*, EDB, Bologna 1993; G. Cremascoli – C. Leonardi (a cura di), *La Bibbia nel Medio Evo*, EDB, Bologna 1996; R. Fabris (a cura di), *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea*, EDB, Bologna 1992. Da qui si può partire per indagini più specifiche.

⁴² «Cos'è l'Antico Testamento se non nascondimento del Nuovo? E cos'è il Nuovo se non rivelazione dell'Antico?» (Agostino, *De civitate Dei contra paganos* XVI, 26. 2; corsivi miei)

⁴³ Per approfondire questi aspetti, cfr. D. Baron, *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, Ed. du Seuil, Paris 1987; Id., *Il midrash. Vie ebraiche alla lettura della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2001 (or. franc. 1995).

ciologia)⁴⁴, delle scienze linguistiche (strutturalismo, semiotica, narratologia), delle scienze politiche, dei saperi di genere (letture femministe)⁴⁵.

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

⁴⁴ Cfr. G. Theissen, *Motivare alla Bibbia. Per una didattica aperta della Bibbia*, Paideia, Brescia 2005, pp. 34-42.

⁴⁵ C.A. Newsom – S.H. Ringe, *La Bibbia delle donne: un commentario*, 3 voll., Claudiana, Torino 1996, 1998, 1999; C. Meyers (ed.), *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*, Boston-New York 2000; A. Valerio (a cura di), *Donne e Bibbia: storia ed esegesi*, EDB, Bologna 2006.

4. USCIRE DALLA BIBBIA

4.1. La Scrittura come ri-scrittura

Partendo dall'osservazione di Piero Boitani secondo cui «la letteratura è un albero gigantesco, ma le radici sono sempre le medesime, e la ri-scrittura è il principio che ne governa la crescita»⁴⁶, è di notevole interesse mostrare come la Bibbia sia giunta noi non come scrittura ma come ri-scrittura, non come «parola prima», ma come «parola seconda» (*deuteros-logos*)⁴⁷. Questo dipende da un motivo esterno, di carattere storico-redazionale, ma anche da un motivo interno, di carattere teologico.

a. In ordine al primo, sappiamo che la Bibbia ebraica, come i poemi omerici, prima di essere parola scritta è tradizione orale; la redazione della tradizione orale è stata un'opera collettiva di cui non possiamo tracciare una cronologia precisa. Possiamo però dire che l'Antico Testamento è stato prima parlato, poi scritto e poi riscritto, e riscritto a partire dall'*evento chiave* costituito dall'esilio in Babilonia (586), il ritorno (538) e la ricostruzione del Tempio (520-515). Il ritorno e la ricostruzione costituiscono il momento a partire dal quale si rileggono, e quindi si riscrivono, tutti i «movimenti» precedenti (il viaggio di Abramo, quello di Giuseppe in Egitto, l'esodo del popolo). Si potrebbe dire che i movimenti di andata e ritorno del popolo corrispondono alle due fasi della scrittura e della successiva riscrittura.

b. In ordine al secondo motivo, se si prendono in considerazione le tre parti che compongono la *TaNak*, si scopre che la prima parte (*Tôrâ*) termina con il libro del «Deutero-nomio»⁴⁸, la seconda (*N^ebî'im*), al cui centro c'è un invito a tornare alla Legge e a rinnovare il patto, ha il suo culmine nel «Deutero-Isaia»⁴⁹, mentre nella terza parte (*K^etûbîm*) i primi nove capitoli del libro dei *Proverbi* presentano un genere letterario molto simile al Deuteronomio che ha spinto qualcuno a parlare di «Deutero-Sofia»⁵⁰. *Deutero-nomio*, *Deutero-Isaia*, *Deutero-Sofia*: sono queste le tre «cerniere» della Bibbia ebraica.

Si può quindi dire che il principio generatore del testo (e la sua direzione) è la *deuterosi*⁵¹ o, per meglio dire, la *ricapitolazione*⁵², che è ben diverso da ripetizione. In sostanza, il testo non avanza in modo rettilineo, né dal punto di vista della cronologia né da quello del contenuto, ma ritorna indietro; anzi, avanza tornando indietro, per cui la scrittura altro non è che una ri-scrittura⁵³.

I tre testi costituiscono il punto prospettico da cui si parte per ri-scrivere ciò che precede; ciò che precede è stato in realtà scritto dopo (ri-scritto): il *Deuteronomio* riprende e ricapitola la *Tôrâ*, il *Deutero-Isaia* riprende e ricapitola i *N^ebî'im*, *Proverbi* 1-9 riprende e ricapitola i *K^etûbîm*, così come il Nuovo Testamento riprende e ricapitola l'Antico Testamento (il libro dell'*Apocalisse* è la ri-scrittura della creazione di *Genesi* 1-3: si parla infatti di «cieli nuovi e

⁴⁶ P. Boitani, *Prima lezione sulla letteratura*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. XII.

⁴⁷ Non a caso la *Tôrâ*, e quindi l'intera Bibbia, inizia con la parole *b^erē'syt bārā' 'ēlhōym* (בְּרֵאשִׁית, בְּרָא אֱלֹהִים), con il raddoppiamento della *bet* (seconda lettera dell'alfabeto ebraico), mentre la *alef* (prima lettera) non compare perché appartiene a Dio, tanto è vero che si tratta di una lettera «muta».

⁴⁸ Non si tratta, come lascerebbe intendere il titolo greco (mentre il titolo ebraico è *Haddevarîm*, «le parole») di una seconda legge che si aggiungerebbe alla prima, ma di una ripresa che serve a ribadire il valore della legge. Come suggerisce P. Beauchamp, il Deuteronomio è come il pollice sulle altre quattro dita quando la mano è chiusa.

⁴⁹ Si tratta dei capp. 40-55 del libro di Isaia.

⁵⁰ Così la chiama P. Beauchamp.

⁵¹ Il neologismo è stato coniato da P. Beauchamp, *L'uno e l'altro Testamento*, I, Cap. IV, «Il Libro»; cfr. anche P. Bovati, «Deuterosi e compimento», in *Teologia* 27 (2002), pp. 20-34.

⁵² Il termine indica etimologicamente il riavvolgimento del rotolo intorno all'*umbilicus* per tornare al *caput*. Cfr. G. Borgonovo, *Primo Testamento*, in: F. Manzi, *AsSaggi biblici...*, cit., pp. 110-114.

⁵³ Visto che il testo era scritto su rotolo di papiro, potremmo dire che lo svolgimento del rotolo corrisponde alla scrittura, mentre il riavvolgimento corrisponde alla riscrittura.

terra nuova»)⁵⁴. Il principio di fondo che governa il tutto è che *il futuro è la chiave interpretativa del passato*: ciò che viene dopo dice la verità sul passato, è l'esperienza posteriore che consente di rileggere l'esperienza precedente (passata)⁵⁵.

Questo spiega perché una delle risorse letterarie più evidenti nel testo biblico sia l'**intertestualità**⁵⁶. La Bibbia non è soltanto un lungo dialogo tra Dio e l'essere umano, ma anche un insieme di testi che dialogano tra loro. In effetti, l'intertestualità non è altro che un dialogo tra testi: può essere *interna*, quando i vari testi che formano un testo dialogano tra loro (sono gli effetti del testo sul testo), oppure *esterna*, quando il testo dialoga con altri testi, letterari o di altro tipo (sono gli effetti del testo su altri testi, cioè la *Wirkungsgeschichte*).

4.2. La storia degli effetti (*Wirkungsgeschichte*)

Proprio in quanto testo narrativo e in quanto testo che si rilegge (*intertestualità interna*) e si fa rileggere (*intertestualità esterna*), la Bibbia ha dato origine ad un'ampia storia degli effetti. Non è questa la sede per un elenco puntuale⁵⁷. Ci si limiterà ad alcune osservazioni.

a. Anzitutto, un paradosso. La parola di Dio non resta sospesa nei cieli, ma si incarna in un libro, in una lingua, in una cultura. In un certo senso, si relativizza, fa i conti con un limite. Si tratta, a ben vedere, dello stesso processo di abbassamento (*kénosis*) di Cristo magistralmente descritto dalla lettera ai *Filippesi* 2, 6-11⁵⁸. Eppure, a dispetto della sua povertà, la parola biblica ha continuato e continuerà a sprigionare scintille di senso. Si potrebbe dire che, una volta messa per scritto (cioè diventata *sarx*, carne) la parola (*logos*) muore⁵⁹, ma rinasce nelle riletture.

b. La storia degli effetti (*Wirkungsgeschichte* o *Rezeptionsgeschichte*, “storia della ricezione”) del testo biblico dipende dalla conformazione canonica della Bibbia, peraltro strettamente legata alla dimensione narrativa del testo. Come dice P. Stefani, «si comprende facilmente l'importanza dell'assetto canonico se si imbecca la via comparativa: a una diversa organizzazione canonica corrisponde una differente “storia degli effetti”. Si pensi al Corano. Di certo i suoi influssi sui comportamenti quotidiani di moltitudini di persone, sul diritto, ma anche sulla filosofia o l'arte (moschee, arabeschi) sono stati vastissimi; tuttavia in quel mondo è impensabile trarre dal Corano una sacra rappresentazione, o musicarlo, o metterlo in poesia, o assumerlo come motivo ispiratore di un romanzo, possibilità tutte ampiamente documentate nel caso della Bibbia. Una ragione profonda di tale diversità sta nel fatto che il canone biblico, a differenza di quello cranico, è organizzato in modo narrativo. La Scrittura intesa come gran-

⁵⁴ «La *ricapitolazione*, più che essere un momento finale, è, propriamente, il momento in cui si genera il punto prospettico da cui si legge tutto quanto è accaduto prima, in vista del futuro del testo. Ovvero: da una parte, la *ricapitolazione chiude* tutto quanto è stato già prodotto sino a quel momento; dall'altra, *apre* a una nuova comprensione derivante dal nuovo “baricentro” che essa stessa offre per le riflessioni future» (G. Borgonovo, *Primo Testamento...*, cit., p. 110).

⁵⁵ Si trova qui la stessa dinamica presente nelle *Confessioni* di Agostino, nella *Comedia* dantesca e nel *Canzoniere* del Petrarca.

⁵⁶ Cfr. R. Meynet, *Leggere la Bibbia. Un'introduzione all'esegesi*, EDB, Bologna 2004, pp. 179-196.

⁵⁷ Si vedano i numerosi esempi sviluppati da B. Salvarani, *A scuola con la Bibbia. Dal libro assente al libro ritrovato*, EMI, Bologna 2001 e da P. Stefani, *Le radici bibliche della cultura occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2004.

⁵⁸ «[Cristo Gesù], pur essendo in forma di Dio, non considerò l'essere uguale a Dio qualcosa a cui aggrapparsi gelosamente, ma spogliò se stesso (*ekènosen*), prendendo forma di servo, divenendo simile agli uomini; trovato esteriormente come un uomo, umiliò sé stesso, facendosi ubbidiente fino alla morte, e alla morte di croce. Perciò Dio lo ha sovraneamente innalzato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni nome, affinché nel nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio nei cieli, sulla terra, e sotto terra, e ogni lingua confessi che Gesù Cristo è il Signore, alla gloria di Dio Padre»

⁵⁹ Come dice Faust, «*das Wort erstirbt schon in der Feder*», «la parola muore già sotto la penna» (J.W. Goethe, *Faust, Studierzimmer*).

de racconto ha consentito, o addirittura favorito, il trascriverla in altri linguaggi: letterari, musicali, pittorici, scultorei, teatrali, filmici e via dicendo. In base a questa esemplificazione risulta perciò evidente che tutti i libri sacri danno luogo a una “storia degli effetti”; questi ultimi però differiscono tra di loro, oltre che per i diversi contenuti, anche per il modo in cui i testi sacri organizzano la loro struttura formale»⁶⁰.

c. Il pittore elvetico-tedesco Paul Klee (1879-1940) scriveva che «l’arte non ripete le cose visibili ma rende visibile ciò che spesso non lo è»⁶¹. Questa frase ben si presta ad illustrare il principio di fondo che anima le riletture del testo biblico. Spesso infatti la rilettura artistica della Bibbia si pone come una vera e propria impresa ermeneutica, capace di far sprigionare dal testo sensi che talvolta neppure l’esegesi scientifica riesce a cogliere. L’artista può essere, a tutti gli effetti, un/una esegeta.

Bisogna poi tener presente che esistono diverse tipologie di riletture. Sulla scorta delle considerazioni di Gianfranco Ravasi, si potrebbero individuare almeno tre modelli:

- il modello **reintepretativo** o **attualizzante**: «si assume il testo o il simbolo biblico e lo si rilegge e incarna all’interno di coordinate storico-culturali nuove e diverse. Pensiamo alla figura di Giobbe che, dopo esser divenuta per secoli un’immagine del Cristo paziente nell’arte sacra – come nella *Meditazione sulla Passione* o nel *Compianto sul Cristo morto* del Carpaccio – si trasforma in un segno personale nella *Ripresa* di Kierkegaard: in Giobbe il filosofo danese legge la sua esperienza infranta di amore e il tentativo di recuperarla dal passato a opera di Dio»;
- il modello **degenerativo**: «il testo sacro si trasforma in un pretesto per parlare d’altro (allegoria) o persino per ribaltarne il senso originario»;
- il modello **trasfigurativo**: «l’arte riesce spesso a far vibrare le risonanze segrete del testo sacro, a ritrascriverlo in tutta la sua purezza, a far germogliare potenzialità che l’esegesi scientifica solo a fatica conquista e talora del tutto ignora»⁶².

4.3. I motivi fondamentali della Bibbia

S’è detto sopra che la Bibbia è un libro che ha una storia (la storia del testo) e che ha generato storia (il testo nella storia). Considerata senza pregiudizi e senza riduzionismi (confessionalistici e laicistici che siano), la Bibbia è effettivamente una **grammatica dell’esistenza**; lungi dall’essere un manuale di etica e di pietà, essa contiene un ampio repertorio di archetipi culturali e antropologici, delle vere e proprie forme della storia e dell’esserci della storia. I personaggi della Bibbia non sono modelli di una morale ideale e olimpica, ma dei tipi etici multiformi che non nascondono le proprie debolezze, i propri limiti, le proprie contraddizioni. Pensare che la Bibbia sia un libro edificante significa snaturarla: non esiste moralismo nei racconti biblici, ma la consapevolezza della problematicità dell’esistenza.

I due assi portanti della Bibbia sono la fede nel Dio unico (monoteismo) e la fede nel redentore. Queste due dimensioni dell’esistere, a prima vista irrilevanti al di fuori di un ambito credente, non vengono affrontate secondo definizioni dogmatico-teologico, ma sono calate in una dimensione narrativa che evidenzia il loro “passaggio” attraverso l’umano. Ciò significa che la fede nel Dio unico e nel redentore viene declinata secondo una dimensione di **polisemia esistenziale**. Da qui la presenza di alcuni **motivi elementari** che interpellano l’essere umano in quanto tale perché costituiscono, per così dire, il suo patrimonio antropologico universale.

L’esegeta tedesco Gerd Theissen, a cui rimando per un ulteriore approfondimento⁶³, le ha così riassunte.

⁶⁰ P. Stefani, *La Bibbia*, cit., pp. 82-83.

⁶¹ P. Klee, *Confessione creatrice e altri scritti*, Abscondita, Milano, 2004, p. 13.

⁶² Le citazioni sono tratte da G. Ravasi, «L’incandescenza della Parola che crea», in: *L’Osservatore Romano* del 17 febbraio 2008.

- Il motivo della **creazione**: «consente di percepire il mondo sullo sfondo del possibile non essere. Niente va da sé, nemmeno il semplice esistere. (...) Poiché intende il mistero dell'essere come creazione, la Bibbia induce a trasformare questo essere interpellati in ringraziamento, nel ringraziamento per ogni giorno di vita. Se lo stupore per l'esistenza del mondo e dell'io si muta in ringraziamento, un dato apparentemente "banale" diventa un significativo dato fondamentale della vita».
- Il motivo della **sapienza**: «esso fa sì che l'uomo si interroghi su un ordine nascosto del reale che favorisce la vita. Si possono accogliere come ovvie le strutture ordinate del reale, le si può anche fare oggetto di stupore e lasciarsi indurre a cercare le strutture di un ordine ulteriore – anche contro le apparenze. (...) Tutto ciò, naturalmente, a qualcuno può non dire assolutamente nulla, ma può anche indurre a una *elementare ammissione di senso* e al riconoscimento dell'obbligo che ne deriva di rispettare quest'ordine sentito come significativo».
- Il motivo del **miracolo**: «fa considerare la realtà nella prospettiva dell'imprevisto: nulla è così totalmente definito che gli avvenimenti debbano cedere senza alcuna sorpresa. A questo scopo non è necessario ritenere che siano possibili interruzioni nelle leggi naturali, ma col motivo del miracolo ci è fatta la promessa che i desideri umani non sono in partenza affatto improbabili».
- Il motivo dello **straniamento**: «è un elementare motivo di vita che ci consente di riconoscere di essere lontani dalla vita quale dovrebbe essere (...) Un *elementare sentimento di straniamento* può accompagnare tutta la vita; tutti sono ben lontani da quel che dovrebbero essere e per questo sono ben lontani da Dio».
- Il motivo della **speranza**: «malgrado la smentita di ogni speranza utopica in una grande svolta verso il bene, noi continuiamo ad avanzare progetti di pace con la natura e tra gli uomini, di un mondo in cui la sicurezza, il nutrimento e la giustizia siano beni disponibili in ugual misura per tutti».
- Il motivo della **conversione**: «è uno dei motivi più positivi che possa animare una vita. Esso suona: per quanto tu possa continuare a fallire, potrai sempre ricominciare. Le persone non sono legate per sempre al loro errore, non necessariamente finiscono nell'abisso, possono convertirsi. Sono nate per rinascere».
- Il motivo dell'**esodo**: questo motivo «continua ancora nel mondo moderno a spingere all'abbandono di forme di vita ereditate per progettarne altre alternative (...) La spinta emancipatrice si arena quando non si sa da che cosa e verso che cosa ci si debba emancipare. L'umanità è più povera quando non conosce più simili movimenti di rottura. Resta valida per ogni tempo la *consapevolezza elementare di una rottura*, che consente di presagire e cogliere nel presente i segni di un mondo nuovo».
- Il motivo del **dimorare**: questo motivo «rivaluta la realtà sensibile e corporea intorno a noi e in noi, prestando anche al mendicante e al fallito una dignità. (...) La capacità di vivere nella realtà più che la semplice realtà sensibile accompagna tutta la vita come *elementare vivere in profondità* – come un vivere più intensamente la realtà con una dimensione profonda sempre presente».
- Il motivo della **fede**: «è una motivazione al vivere che si fonda su ciò di cui non si può disporre. Questa fiducia è paragonabile alla fiducia in una persona. Contiene sempre un "rischio". Quando si concede la propria fiducia a una persona non si può essere certi in precedenza».
- Il motivo dell'**agape**: «tutto ciò che ha un volto umano può anche venirci incontro in modo ostile, ma non c'è nemico che non possa trasformarsi in compagno. Tutto ciò che ha un vol-

⁶³ G. Theissen, *Motivare alla Bibbia...*, cit., pp. 123-153.

to umano può venirci incontro come pena accumulata e sollecitarci a sollevare questa pena. C'è una *solidarietà elementare*»⁶⁴.

⁶⁴ Tutte le citazioni sono tratte da G. Theissen, *Ibidem* (corsivi dell'Autore).

5. PER UNA DIDATTICA NARRATIVA DELLA BIBBIA

Da quanto si è venuti dicendo fin qui non servirebbero ulteriori elementi per sottolineare l'importanza della studio della Bibbia in un contesto scolastico. Vale tuttavia la riprendere la domanda di apertura (*Perché la Bibbia a scuola?*) per precisarla ulteriormente, prima affrontare il discorso più specifico degli obiettivi, della metodologia e dei contenuti.

5.1. Perché la Bibbia a scuola

a. Lo si è già detto, ma è opportuno ripeterlo: se non è legittimo ridurre la Bibbia a mero testo culturale, è tuttavia doveroso un approccio culturale. Proprio perché la Parola si è fatta carne, cioè si è incontrata con una lingua, un supporto mediatico⁶⁵ e una cultura, l'approccio alla Bibbia non può che essere *laico*, laddove l'aggettivo intende sottolineare la natura storico-critica, culturale e formativa di un insegnamento della Bibbia in ambito scolastico (→ 5.3.3).

Si potrebbe obiettare che tale impostazione rappresenti una *diminutio* della Bibbia in quanto testo della fede individuale e collettiva. Bisogna però considerare che la fede non si insegna, ma casomai si annuncia e si testimonia, e questo annuncio-testimonianza è compito (ma sarebbe meglio dire *dovere*) della comunità ecclesiale, mentre quello della scuola è un compito formativo. La conoscenza della Bibbia in ambito scolastico ha un valore culturale e quindi formativo (e pertanto *anche*, ma non in prima istanza, una formazione alla fede).

b. Il valore culturale e formativo della didattica biblica deriva dalla natura stessa della Bibbia la quale è un documento-testo *codificato, codificante, decodificabile* (è nota la definizione di N. Frye: la Bibbia è il grande *codice* dell'Occidente⁶⁶).

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

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

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

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

Queste tre dimensioni sono strettamente legate alle tre dimensioni temporali: il codice codificato rimanda al passato, il codice codificante al presente, il codice decodificabile al futuro.

Ne deriva che «la Bibbia trova la sua collocazione “naturale” nella scuola, in quanto documento e codice culturale disponibile ad essere interpretato da tutto ciò che di culturale si opera e si progetta nella scuola (...) Per questo *la Bibbia non è di esclusiva competenza dell'insegnante di religione, ma di ogni docente* che professa e insegna un sapere scolastico: perché nella Bibbia (documento codificato) e dalla Bibbia (documento codificante), come nei documenti di ogni cultura, è possibile trovare le risorse per comprenderci e reinventarci»⁶⁷.

⁶⁵ Cfr. W.M. Schniedewind, *Come la Bibbia divenne un libro*, Queriniana, Brescia 2008.

⁶⁶ N. Frey, *Il grande codice: la Bibbia e la letteratura*, Einaudi, Torino 1986.

⁶⁷ R. Chiarazzo – P. Troia, *Il codice Bibbia. La Bibbia a scuola*, Società Biblica in Italia, Roma 2004, p. 27 (corsivo dell'Autore).

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

a. **documento di una esperienza credente**, nello specifico dell'ebraismo (che però è più di una religione) e del cristianesimo (nelle sue articolazioni confessionali); la fede religiosa è anche oggetto di indagine culturale (storia delle religioni, filosofia della religione, sociologia del fatto religioso, psicologia della religione) e a tale titolo trova accoglienza nell'ambito scolastico. Senza dimenticare il dato "culturale" che la Bibbia continua ad essere il libro più diffuso e più tradotto (anche se non necessariamente il più letto) al mondo.

b. **documento di una vicenda storica**: non si può prescindere dalla Bibbia per conoscere la storia del popolo di Israele, di un personaggio come Gesù, del primo cristianesimo. Ma anche la conoscenza della storia medievale e moderna sarebbe perlomeno monca senza un preciso riferimento al testo biblico e alle sue declinazioni culturali, oltre che religiose.

c. **documento di un linguaggio narrativo-simbolico**: un'esperienza credente che fa i conti con l'opacità della storia non può che esprimersi con il linguaggio simbolico di chi sa che la realtà è più di quanto appare. Da questo punto di vista, la narrazione biblica, con il suo spessore letterario, con la sua retorica solo apparentemente modesta, con il suo pluralismo di generi letterari, si pone come esperienza culturalmente molto raffinata. Se così non fosse, non si spiegherebbero le molteplici riprese letterarie e artistiche del testo biblico.

d. **documento di una ricodificazione culturale**: non si può negare che la Bibbia abbia fatto effetto (storia degli effetti): sulla comunità dei credenti, certo, ma anche sulle elaborazioni culturali che, per confermarla o per contestarla, l'hanno riletta (cioè ricodificata) in quanto testo autorevole da cui non si può prescindere, perché, come tutti i classici, anche essa ha un valore obbligante. Gli echi biblici si possono ritrovare anche dove meno ce li si aspetterebbero (si pensi, per fare un solo esempio, alla tema biblico dell'esodo)⁶⁸.

e. **documento di una riflessione antropologica**: la Bibbia non è un manuale religioso o un trattato di teologia; non a caso, più che risposte, essa rilancia continuamente delle domande. L'umanità di cui parla non è un'umanità redenta (almeno non ancora), ma alle prese con i limiti dell'umano, senza i quali non ci sarebbe la libertà. Come sottolinea G. Theissen, «la Bibbia è un serbatoio di esperienze e valori, superiore a tutto ciò che un individuo può vivere e conoscere nel corso della sua vita. Le grandi tradizioni hanno un vantaggio rispetto ai singoli. In esse si sono depositate le esperienze di molte generazioni (sia nel processo della loro formazione sia nella storia dei loro effetti). Di fatto è raro che in un solo libro (o in una sola raccolta di libri) sia contenuto il ricordo di tante epoche della storia umana come nella Bibbia»⁶⁹.

d. Tuttavia, per la Bibbia, come del resto per tutti i libri fondamentali, vale il principio che è meglio non leggerla che leggerla male. Leggerla male significa, per esempio:

– **interpellare il testo e non farsi interpellare dal testo**: come suggerisce Ernesto Borghi, «esiste un *lasciarsi dire dal testo*, un *lasciarsi interpretare* che riguarda qualsiasi opera letteraria o comunque artistica, condizioni di fronte alle quali quello che conta è soprattutto il punto di arrivo di chi si è lasciato dire e interpretare, non tanto il suo punto di partenza culturale o religioso»⁷⁰.

⁶⁸ Non mancano in questo ambito alcune sorprese, come la riscrittura della Bibbia nel linguaggio dei fumetti manga (cfr. www.themangabible.com).

⁶⁹ G. Theissen, *Motivare alla Bibbia...*, cit., p. 57.

⁷⁰ E. Borghi, *Il Tesoro della Parola. Cenni storici e metodologici per leggere la Bibbia nella cultura di tutti*, Borla, Roma 2008, p. 110. Detto in altri termini: «Leggere la Bibbia dicendo noi stessi non è un comunicare del-

- **badare solo alla lettera e non allo spirito** o, viceversa, **badare solo allo spirito e non alla lettera**: significa evitare una lettura meramente culturalistica o una lettura meramente spiritualistica, una lettura solo orizzontale o solo verticale; la Bibbia sfugge a queste sovra-determinazioni e si impone nella sua pluralità, letteraria e tematica, perché «nella Bibbia ogni voce ne suscita una contraria: il libro di Giona si contrappone al profetismo nazionalista, il pessimismo dell’Ecclesiaste polemizza con la sapienza più antica, il “ma io vi dico” del discorso della montagna rettifica la rivelazione del Sinai, il vangelo di Matteo, rappresentando Gesù ligio alla torà, critica quello di Marco. La Bibbia contiene in sé un dialogo. La sua interpretazione in confessioni e correnti differenti lo prolunga fin nel presente. La sua intrinseca molteplicità legittima la pluralità del cristianesimo, la sua unità il dialogo ecumenico»⁷¹.
- **proiettare sul testo i propri bisogni**: è tanto facile quanto deleterio considerare la Bibbia come un ricettario di formule precotte e buone per tutti gli usi, come un manuale del vivere bene, come un repertorio di personaggi esemplari; la Bibbia interroga il lettore e lo spiazzava sistematicamente, come si vede bene, per esempio, nel genere parabolico.
- **servirsi del testo e non servire il testo**: un approccio superficiale al testo biblico che non prenda in considerazione le sue componenti storiche, letterarie e culturali, porta ad una lettura utilitaristica, quindi schiavizzante; al contrario, «leggere la Bibbia è una scuola di libertà, di stimolo alle capacità umane di discernimento interiore e sociale, profondo ma non pretenzioso, appassionato ma non emotivo. Ciò avviene senz’altro nel momento in cui il Primo e il Nuovo Testamento e i testi che li compongono sono considerati nella loro storicità, nella loro ermeneuticità, nella loro validità etica ed estetica fondamentale per qualsiasi essere umano e nella loro essenzialità originaria per la fede, dunque per la vita degli ebrei e, a loro volta, dei cristiani»⁷².

Va dunque sottolineato con forza che la Bibbia a scuola deve essere non una presenza purchessia, ma una presenza consapevole, il che significa che bisogna evitare le insidie tanto dello spontaneismo emotivo quanto del tecnicismo escludente: il primo porta a pensare che per affrontare la Bibbia bastino un po’ di buona volontà e poche risorse; il secondo che la Bibbia sia testo riservato alla casta degli esegeti di professione. Ribadisco: in contesto scolastico (ma non solo in quello ovviamente), meglio non affrontare la Bibbia che presentarla in modo superficiale.

5.2. Gli obiettivi

Nell’attuale contesto scolastico, l’insegnamento della Bibbia non può presupporre la conoscenza, ma deve incentivarla. Una tale situazione, apparentemente poco favorevole, consente una formazione biblica priva di scopi utilitaristici: non si usa la Bibbia per svolgere azione di proselitismo o per rafforzare appartenenza etnico-identitarie.

Di seguito tentiamo un elenco sicuramente incompleto e provvisorio delle finalità generali e degli obiettivi cognitivi e formativi, non prima di aver specificato che essi sono stati pensati in relazione ad alunni/alunne della scuola secondaria di secondo grado.

5.2.1. Finalità generali

le informazioni sul modo in cui ha avuto origine il mondo, sulla data della nascita di Gesù e della sua morte, sui motivi per cui fu condannato, ma dicendo tutte queste cose, è un comunicare – nell’accettazione e nel rifiuto – con il mistero della nostra origine, del nostro peccati, della nostra speranza» (G. Ruggeri, *La Bibbia libro di tutti?*, cit., p. 79).

⁷¹ G. Theissen, *Motivare alla Bibbia...*, cit., p. 154.

⁷² E. Borghi, *Il Tesoro della Parola...*, cit., pp. 105-106.

Le finalità dello studio della Bibbia possono essere così riassunte:

- a. *conoscere*: si tratta anzitutto di colmare l'abisso di incultura che regna intorno al testo biblico, la sua storia compositiva, la sua articolazione interna e i suoi caratteri letterari;
- b. *per comprendere*: comprendere la rilevanza culturale che il testo biblico ha esercitato sulla storia politica, sociale, artistica, etica, filosofica, economica dell'umanità, con particolare riguardo alla cultura occidentale;
- c. *per valutare*: conoscenza e comprensione non si traducono automaticamente in capacità di valutazione. Si tratta allora di saper valutare le diverse forme della ricodificazione biblica nei vari campi artistici (letteratura, arte, musica, teatro, cinema, ecc.);
- d. *far cogliere il nesso tra Bibbia e cultura*: il sapere biblico è sapere culturale in senso ampio e profondo e dipende dalla qualità di «classico della cultura» che caratterizza la Bibbia: bisogna quindi far prendere consapevolezza del fatto che senza la conoscenza della Bibbia, come di altri classici, si sarebbe culturalmente più poveri;
- e. *far cogliere il nesso tra Bibbia e suo potenziale cognitivo*: la conoscenza della Bibbia in quanto testo codificato, oltre ad avere un valore cognitivo, ha un valore formativo, nel senso che si pone come chiave di lettura di tante altre conoscenze sull'essere umano, sulla società, sulla cultura. La conoscenza della Bibbia può fornire strumenti concettuali utili a comprendere in modo significativo se stessi e il mondo;
- f. *far cogliere il nesso tra Bibbia e ermeneutica*: la Bibbia ha avuto (e continuerà ad avere) una lunga storia ermeneutica che indubbiamente va esplicitata ed esemplificata per farne cogliere la ricchezza. È però importante anche far prendere consapevolezza di quel particolare circolo ermeneutico per effetto del quale interpretare un testo significa accettare di lasciarsi interpretare dal testo. La Bibbia continua ad essere interpretata (la lettura infinita⁷³) perché continua a interpretare i suoi interpreti.

5.2.2. Obiettivi

a. sapere (conoscenze): conoscere

- conoscere la struttura del testo biblico e la sua divisione interna;
- conoscere i lineamenti essenziali di storia della redazione del testo;
- conoscere i canoni biblici;
- conoscere i principali generi letterari della Bibbia e le risorse retoriche ad essi collegate;
- conoscere le traduzioni del testo: LXX, *Vulgata*, traduzioni in lingue moderne;
- conoscere l'ambiente storico-geografico palestinese, ellenistico e romano;
- conoscere le tappe fondamentali della storia del popolo ebraico e del primo cristianesimo;
- conoscere i principali metodi ermeneutici del testo biblico;
- conoscere i temi fondamentali della Bibbia.

b. saper fare (capacità): comprendere

- saper utilizzare il testo e selezionare libri, capitoli e versetti;
- comprendere i caratteri formali e contenutistici del linguaggio biblico;
- saper leggere e decodificare il linguaggio simbolico-religioso della Bibbia;
- saper cogliere i tratti tipici della lettura ebraica e di quella cristiana della Bibbia;
- comprendere la metodologia della ricerca storico-critica applicata alla Bibbia;
- saper utilizzare i testi biblici in funzione della ricostruzione storiografica;
- saper costruire mappe concettuali intorno a temi biblici;
- saper cogliere il nesso immanenza e trascendenza nell'esperienza biblica;
- saper cogliere il legame tra testo biblico (ipotesto) e sue riprese artistiche (ipertesto).

⁷³ Cfr. P.C. Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1987.

c. sapere essere (competenze): valutare

- saper esprimere un giudizio critico sulla rilevanza della Bibbia nella sfera pubblica;
- saper valutare la qualità delle riprese culturali del testo biblico;
- saper condurre una sia pure elementare operazione ermeneutica di un brano o una sezione del testo biblico;
- saper argomentare la differenza tra l'antropologia e l'etica bibliche e l'antropologia e l'etica contemporanee;
- «saper leggere biblicamente l'esperienza ed esistenzialmente la Bibbia»⁷⁴;
- saper valutare criticamente la differenza tra Bibbia e altri testi della tradizione religiosa.

5.3. La metodologia

Prima di enunciare la nostra proposta didattica, è opportuno svolgere alcune considerazioni relative all'attuale contesto scolastico.

5.3.1. Le precondizioni

Un insegnamento scolastico della Bibbia non può prescindere dall'attuale situazione della scuola italiana. Senza soffermarsi sulle grandi questioni della politica scolastica e sulle scelte culturali che hanno ispirato le riforme degli ultimi anni, ci si può limitare ad analizzare tre precondizioni:

- a.** in *fase di ricezione* bisogna tener presente che la classe è un arcipelago: vi sono i credenti, secondo molteplici “gradazioni” e modalità di vivere concretamente la propria fede, vi sono gli agnostici, anche qui secondo tipologie diverse, vi sono i “diversamente credenti”, vi sono gli appartenenti a tradizioni religiose non cristiane. In un contesto così variegato e soprattutto così “sensibile”, va chiarito bene (e poi anche messo in pratica) che ci si accosta alla Bibbia come testo di cultura (→ 5.1). L'obiezione di fondo che normalmente viene avanzata è che la Bibbia va letta in chiesa o al catechismo o durante l'ora di religione.
- b.** in *fase di proposta didattica* bisogna fare un lavoro analogo con gli insegnanti (anch'essi un arcipelago), la maggior parte dei quali possiede scarsa conoscenza del testo biblico e di conseguenza poca percezione del suo valore e della sua centralità culturale: è ovvio che le due lacune si rafforzano a vicenda. L'obiezione di fondo è che della Bibbia si deve occupare l'IDR (Insegnante di Religione Cattolica).
- c.** in fase di *organizzazione disciplinare* non si può trascurare l'anomalia italiana per cui l'insegnamento religioso ha carattere confessionale (→ 5.3.2.c); se così non fosse, l'insegnamento della Bibbia avrebbe la sua “naturale” collocazione.

5.3.2. Tra disciplinarità e interdisciplinarità

a. In base a quanto appena detto, l'insegnamento della Bibbia a scuola non può certo essere concepito come materia a se stante, casomai come *disciplina di studio*: con tale termine si tengono insieme il riferimento allo *studio*, cioè al carattere non improvvisato né ingenuo delle osservazioni e delle metodologie, e il riferimento alla *disciplinarietà*, cioè all'attiva partecipazione dell'alunno/a alla costruzione del sapere, che diventa ricerca e, quindi, formazione di sé, in un senso certamente teorico e culturale, ma anche operativo e sperimentale. Se si accetta questa prospettiva si privilegerà l'acquisizione delle competenze sulla sistematicità degli obiettivi di apprendimento, la ricerca e la sperimentazione sull'aspetto “frontale” dell'insegnamento.

⁷⁴ C. Bissoli, *Va' e annuncia. Manuale di catechesi biblica*, Elledici, Leumann (To) 2006, p. 276.

b. In tale quadro l'insegnamento della Bibbia può e deve avere una connotazione interdisciplinare: è la Bibbia stessa, nella pluralità della sua scrittura e nella pluralità delle sue riscritture, a richiederlo. Ciò esige un lavoro di programmazione che parta dal presupposto che all'interno del Consiglio di classe vi sia la consapevolezza dell'importanza culturale del testo biblico, cosa che non si può affatto dare per scontata.

c. A proposito poi del «chi insegna cosa», parrebbe perfino ovvio che la parte relativa alla presentazione della Bibbia nei suoi aspetti formali e contenutistici venga affidata all'IRC (Insegnamento della Religione Cattolica). Senonché, come segnalato sopra, essendo l'IRC insegnamento facoltativo, si porrebbe il problema dei non avvalentisi i quali rimarrebbe esclusi da tale insegnamento. Non rimane che sensibilizzare i docenti delle varie materie, in particolare quelle umanistiche, proponendo dei corsi di aggiornamento *ad hoc* in cui si approfondisca la conoscenza del testo biblico e della sua valenza culturale.

d. Un'ultima considerazione. Non si pretenda di esaurire il discorso: ci vorrebbero anni e comunque non si può essere esaustivi neppure con altri classici. L'importante è far assumere consapevolezza del valore culturalmente vincolante della Bibbia. Sarebbe già molto.

5.3.3. Una didattica narrativa

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

Posto questo principio, bisognerà poi tener conto della quantità di ambiti formativi-educativi cui la scuola deve a far fronte (mi riferisco alle varie "educazioni": alla salute, alla legalità, alla sessualità, alla cittadinanza, ecc.) e della quantità di ambiti disciplinari che deve affrontare. In tale situazione, sarà piuttosto difficile articolare un percorso organico di formazione biblica che tenga insieme il momento diacronico, quello sincronico e quello contestual-esistenziale⁷⁵.

Per questo motivo, tra le modalità di lettura che la tradizione cristiana ha applicato alla Bibbia⁷⁶, riteniamo che un approccio didatticamente stimolante e culturalmente significativo al testo biblico in ambito scolastico possa essere il *modello narrativo*, condotto secondo i metodi della critica narratologica⁷⁷.

Si tratta di un metodo esegetico di tipo sincronico che intende valorizzare il testo biblico in quanto *testo narrativo* e il suo *lettore* in quanto *lettore implicato*. Il principio di base dell'analisi narrativa potrebbe essere così sintetizzato: un testo nasce grazie al suo autore, ma

⁷⁵ Rimando a E. Borghi (*Il Tesoro della Parola...*, cit., pp. 97-100) per i dettagli. Si veda anche l'impostazione di G. Theissen, che individua quattro momenti: l'interpretazione, la comparazione, la riflessione, la ricostruzione (*Motivare alla Bibbia*, cit., pp. 275-285).

⁷⁶ E. Parmentier (*La scrittura viva. Guida alle interpretazioni cristiane della Bibbia*, EDB, Bologna 2007) distingue tra il *modello kerygmatico* («il Cristo coricato nelle fasce»), il *modello storico* («il testo come frutto della storia»), il *modello strutturale/semiotico* («il testo come spazio di relazioni»), il *modello narrativo* («il testo come storie»), il *modello esperienziale* («l'interprete come chiave di lettura»).

⁷⁷ «La critica narratologica è interessata al modo in cui la letteratura biblica è *letteratura*. Il "che cosa" di un testo (il contenuto) e il "come" (la retorica e la struttura) sono esaminati quali parti di un unico drappo, di un insieme omogeneo. I narratologi sono interessati anzitutto alla letterarietà dei racconti biblici – ossia alle peculiarità che li rendono letteratura; la forma e il contenuto sono di norma considerati un'unità indissolubile. La critica narratologica differisce dai tradizionali metodi storico-critici poiché indaga il modo in cui un testo veicola senso in quanto unità in sé conchiusa, produzione letteraria, totalità inscindibile» (J. L. RESSEGUIE, *Narratologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 2008, p. 16).

vive grazie al suo lettore; il testo è la bella addormentata nel bosco e il lettore è il principe che la sveglia con il suo bacio⁷⁸.

Elenchiamo qui sinteticamente quali sono, a nostro parere, i vantaggi di un approccio narrativo al testo biblico condotto secondo i metodi sviluppati dall'analisi narratologica:

- *valenza didattica*: capire come è costruito il racconto biblico ha delle ricadute sul piano delle competenze letterarie; la lettura e l'analisi dell'episodio della legatura di Isacco (*Genesi* 22), per esempio, è forse meno significativa, dal punto di vista delle tecniche narrative, dell'analisi di una novella di Verga?
- *valenza esistenziale e antropologica*: il racconto è la modalità prima dell'esserci del mondo e dell'essere nel mondo. Quando si fanno esperienze percepite come decisive per la propria esistenza scatta un impulso irrefrenabile a raccontarle e, raccontandole, a rileggerle. È quindi sorprendente scoprire che le situazioni e le domande da cui muovono i racconti biblici non sono molto diverse da quelle di oggi.
- aiuta a *comprendere meglio il messaggio biblico e i suoi temi*: uno sterile elenco di tematiche desunte dalla Bibbia metterebbe in fuga anche gli studenti più motivati; al contrario, far risaltare i grandi temi biblici attraverso i racconti che li hanno veicolati consente di coglierli nella loro freschezza e quindi nella loro attualità.
- essendo l'analisi narrativa interessata all'*autore implicito* e al *narratore* più che all'autore reale, essa è particolarmente indicata per testi, come quelli biblici, i cui autori sono per la maggior parte anonimi (→ 3.2.1) o si nascondono dietro il fenomeno della pseudoepigrafi.
- non fa perdere di vista la *dimensione teologica della Bibbia*, che si pone essenzialmente come teologia narrativa. Grazie all'analisi narrativa, si può capire come elementi quali la costruzione di una trama, il sistema dei personaggi, la semantizzazione del tempo e dello spazio siano indicativi dell'intenzione teologica tanto quanto una formulazione dottrinale o una confessione di fede.
- *fa uscire la Bibbia dal suo isolamento culturale*: sembrerà strano, ma pochi sospettano che i racconti biblici possano essere così avvincenti, la Bibbia essendo istintivamente confinata nel reparto dei libri noiosi (il Dio con la barba non può che essere il protagonista di un libro barboso);
- *favorisce l'analisi degli effetti di testo*: s'è detto sopra come la Bibbia sia stata in grado di produrre effetti artistici proprio per il suo essere un testo narrativo; analizzare i racconti biblici consente di percepire immediatamente le riletture che ne sono state fatte. Spesso capita che si analizzino le riprese bibliche facendo solo un rapido cenno all'episodio che le ha generate. L'approccio narrativo, invece, "costringe" a leggere con attenzione i testi. È quindi importante che i brani scelti per la lettura siano, nei limiti del possibile, quelli che più di altri hanno prodotto effetti di senso.

5.4. I contenuti

Come detto, i contenuti dell'insegnamento non possono riguardare soltanto gli effetti esercitato dal testo biblico (*Wirkungsgeschichte*), ma devono tener conto anche delle cause da cui quegli effetti derivano (*Grundgeschichte*). Al tempo stesso, l'adozione di un metodo sincronico per l'analisi di un testo non può trascurare la sua diacronia.

Proponiamo un sintetico elenco di contenuti irrinunciabili:

a. struttura del testo: Antico e Nuovo Testamento, l'assetto canonico dei libri, la logica interna, le lingue della Bibbia, i supporti della scrittura (dal papiro al CD-ROM);

⁷⁸ Un ottimo manuale didattico di iniziazione all'analisi narratologica della Bibbia è D. Marguerat – Y. Bourquin, *Per leggere i racconti biblici...*, cit., da affiancare a J.P. Fokkelman, *Come leggere un racconto biblico...*, cit.. Per altri testi, si veda la **Bibliografia** (sez.: *Narratologia, retorica e ermeneutica biblica*).

- b. storia del testo:** formazione e caratteri del Testo Masoretico, formazione e caratteri del testo del Nuovo Testamento, i principali manoscritti del Testo Masoretico e del Nuovo Testamento, storia della formazione del canone;
- c. le traduzioni del testo:** la LXX, la *Vulgata*, le traduzioni di età moderna (inglesi, francesi, tedesche, italiane), le traduzioni contemporanee, confronto sinottico tra diverse traduzioni;
- d. i generi letterari:** confronto tra racconti dello stesso genere (la novella, la saga, l'inno, la parabola, l'epistola, genere profetico, genere apocalittico), il fenomeno della riscrittura e dell'intertestualità;
- e. i temi:** la creazione, la sapienza, il miracolo, la speranza, lo straniamento, la conversione, la fede, l'esodo, l'amore.
- f. le riletture del testo biblico:** i contenuti di questa sezione sono meno vincolanti. Ogni docente, in relazione alla propria disciplina o in sede di programmazione interdisciplinare, può elaborare percorsi specifici che tengano conto del piano di studi e del livello della classe⁷⁹.

Dal punto di vista operativo, considerando le specifiche esigenze di programmazione, sarà utile servirsi di materiali il più possibile sintetici e flessibili quali: presentazioni in powerpoint, siti internet, mappe concettuali⁸⁰, materiali interattivi⁸¹.

⁷⁹ Per un repertorio di percorsi e proposte didattiche, cfr. B. Salvarani, *A scuola con la Bibbia...*, cit.; P. Stefani, *La radice biblica...*, cit..

⁸⁰ Cfr. A.-M. Ohler, *Atlante della Bibbia*, Queriniana, Brescia 2006.

⁸¹ Cfr. per esempio www.bibbiaeducational.it.

BIBLIOGRAFIA

1. *Bibbia: introduzioni generali (non specialistiche)*

- AA.VV., *Guida alla lettura della Bibbia. Approccio interdisciplinare all'Antico e al Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1995.
- AA.VV., *Vademecum per il lettore della Bibbia*, Morcelliana, Brescia 1996.
- ALETTI J.-N. – GILBERT M. – SKA J.-L. – DE VULPILLIÈRES S., *Lessico ragionato dell'esegesi biblica. Le parole, gli approcci, gli autori*, Queriniana, Brescia 2006.
- BORGHI E., *Il Tesoro della Parola. Cenni storici e metodologici per leggere la Bibbia nella cultura di tutti*, Borla, Roma 2008.
- BORGHI E. – PETRAGLIO R. (edd.), *La fede attraverso l'amore. Introduzione alla lettura del Nuovo Testamento*, Borla, Roma 2006.
- , *La Scrittura che libera. Introduzione alla lettura dell'Antico Testamento*, Borla, Roma 2008.
- DEBERGÉ P. – NIEUVIARTS J., *Guida alla lettura del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 2006.
- MANZI F. (cur.), *AsSaggi biblici. Introduzione alla Bibbia anima della teologia*, Ancora, Milano 2006.
- MERLO P. (cur.), *L'Antico Testamento. Introduzione storico-letteraria*, Carocci, Roma 2008.
- OHLER A.-M., *Atlante della Bibbia*, Queriniana, Brescia 2006 (or. ted. 2004, ³2006).
- RAVASI G., *Interpretare la Bibbia*, EDB, Bologna 2006.
- RÖMER T. – MACCHI J.-D. – NIHAN C. (curr.), *Guida alla lettura dell'Antico Testamento*, EDB, Bologna 2007.
- SACCHI A. – ROCCHI C., *La Bibbia, un percorso di liberazione, vol. 1: Le tradizioni storiche; vol. 2: L'esperienza dei profeti e dei saggi; vol. 3. in corso di pubblicazione*, Paoline, Milano 2007, 2008.
- STEFANI P., *La Bibbia* («Farsi un'idea» 100), Il Mulino, Bologna 2004.

2. *Bibbia e didattica*

- BISSOLI C., *Va' e annuncia. Manuale di catechesi biblica*, Elledici, Leumann (To) 2006.
- BOCCHINI S., *Schede bibliche. Per l'insegnamento della religione cattolica nella scuola superiore*, EDB, Bologna 2004 [rist. 2007].
- BORGHI E., «La Bibbia nelle scuole», in: *ITER Scuola Cultura Società* III/7 (2000), 114-115.
- CHIARAZZO R. – TROÌA P., *Il codice Bibbia. La Bibbia a scuola*, Società Biblica in Italia, Roma 2004.
- COMITATO BIBBIA CULTURA SCUOLA (a cura), *Bibbia: il libro assente*, Marietti, Casale Monferrato 1993.

- SALVARANI B., *A scuola con la Bibbia. Dal libro assente al libro ritrovato*, EMI, Bologna 2001.
- STEFANI P., *La radice biblica. La Bibbia e i suoi influssi sulla cultura occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2003.
- THEISSEN G., *Motivare alla Bibbia. Per una didattica aperta della Bibbia*, Paideia, Brescia 2005.
- TROIA P., *Bibbia educational* (14 film in dvd e documenta con 14 cdrom multimediali e un manuale didattico): <http://www.bibbiaeducational.it>
- ZAPPELLA L., «Bibbia a scuola? Riflessioni inattuali», in: *Chichibio* II-III/10 (2000-2001), 9.

3. Narratologia, retorica e ermeneutica biblica

- ALETTI J.-N., *L'arte di raccontare Gesù Cristo: la scrittura narrativa del vangelo di Luca*, Queriniana, Brescia 1991.
- ALTER R., *L'arte della narrativa biblica*, Queriniana, Brescia 1990 (or. ingl. 1981).
- AUNE D.E., *Narrative Criticism*, in *The Westminster Dictionary of the New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, Louisville 2003.
- BOVATI P. – MEYNET R., *Il libro del profeta Amos*, Edizioni Dehoniane, Roma 1995.
- DI MARCO A. *Il chiasmo nella Bibbia. Contributi di stilistica strutturale*, Marietti, Torino 1985.
- FLICHY O. – ET AL. (édd.), *Regards croisés sur la Bible. Études sur le point de vue*. Actes du III^e colloque international du Réseau de recherche en narrativité biblique, Paris, 8-10 juin 2006 (Lectio divina. Hors série), Cerf, Paris 2007.
- FOCANT C. – WENIN A. (edd.), *Analyse narrative et Bible*, Deuxième Colloque International du Réseau de recherche en narrativité biblique, Louvain-La-Neuve, avril 2004, («Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensis» CXCI), Leuven University Press, Louvain-Leuven 2005.
- FOKKLEMAN J.P., *Reading Biblical Poetry. An Introductory Guide*, J. Knox, Louisville, Kent. 2001.
- , *Come leggere un racconto biblico: guida pratica alla narrativa biblica*, EDB, Bologna 2003.
- GABEL J. B. – WHEELER C. B. – YORK A. D. (edd.), *The Bible as literature: an introduction*, New York - Oxford, ⁴2000.
- GILLINGHAM S.E., *The Poems and Psalms of the Hebrew Bible*, Oxford Univ. Press 1994.
- GRASSO S., *Processi comunicativi nei racconti di miracoli. Matteo 8-9*, («Fede e comunicazione» 22), Ed. Paoline, Milano 2007.
- HILHORST A., «Poésie hébraïque et métrique grecque. Les témoignages des Anciens, de Philon d'Alexandrie à Boniface de Mayence», F. Vian (Fs), Edizioni dell'Orso, Alessandria 2003, 305-329.

- KOT T., *La fede, via della vita. Composizione e interpretazione della lettera di Giacomo*, EDB, Bologna 2003.
- KUNTZ J.K., *Biblical Hebrew Poetry in Recent Research*, 1, CurResB 6, 1998, 31-64.
- LACOCQUE A. – RICOEUR P., *Come pensa la Bibbia: studi esegetici ed ermeneutica*, Paideia, Brescia 2002.
- LUGT P. van der, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry with Special Reference to the First Book of the Psalter*, Brill, Leiden 2006.
- MARGUERAT D. – BOURQUIN Y., *Per leggere i racconti biblici. Iniziazione all'analisi narrativa*, Borla, Roma 2001 (ed. or. franc. 1998, 2002²).
- MARGUERAT D. (éd.), *Quand la Bible se raconte* («Lire la Bible» 134), Cerf, Paris 2003.
- , *La Bible en récit. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002)*, («Le monde de la Bible», 48) Labor et Fides, Genève 2003.
- MEYNET R., *L'analisi retorica*, Queriniana, Brescia 1992.
- , *"E ora scrivete per voi questo cantico". Introduzione pratica all'analisi retorica, 1. Detti e proverbi*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996.
- , *Vedi questa donna? Saggio sulla comunicazione per mezzo delle parabole*, Paoline, Milano 2000.
- , *Una nuova introduzione ai vangeli sinottici*, EDB, Bologna 2001.
- , *La Pasqua del Signore. Testamento, processo, esecuzione e risurrezione di Gesù nei vangeli sinottici*, EDB, Bologna 2002.
- , *Il vangelo secondo Luca. Analisi retorica*, EDB, Bologna 2003.
- , *Una nuova introduzione ai vangeli sinottici*, EDB, Bologna 2006.
- PARMENTIER E., *La scrittura viva. Guida alle interpretazioni cristiane della Bibbia*, EDB, Bologna 2007.
- PAXIMADI G., *E io dimorerò in mezzo a loro. Composizione e interpretazione di Es 25–31*, EDB, Bologna 2004.
- RESSEGUIE J. L., *Narratologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 2008.
- RICOEUR P., *Ermeneutica filosofia ed ermeneutica biblica*, Paidea, Brescia 1997.
- , *L'herméneutique biblique*, Cerf, Paris 2001.
- RYKEN L. – WILHOIT J.C. – LONGMAN T. (edd.), *Le immagini della Bibbia: simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, (ed. it. a cura di M. ZAPPELLA), San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2006.
- SALVARANI B., *In principio era il racconto. Verso una teologia narrativa*, EMI, Bologna 2004.
- , *Le storie di Dio. Dal grande codice alla teologia narrativa*, EMI, Bologna 2007.
- SEYBOLD K., «Poesie, biblische. Altes Testament»: TRE 26, 1996, 743-748.

- SKA J.-L., «*Our Fathers Have Told Us*». *Introduction to the Analysis of Hebrew Narrative* (Subsidia Biblica 13), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma²2000.
- STERNBERG M., *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of reading*, Indiana University Press, Bloomington 1985.
- VANCE D.R., *The Question of Meter in Biblical Hebrew Poetry*, Edwin Mellen Press, Lewiston NY 2001,
- VIGNOLO R., *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in san Giovanni*, Glossa, Milano²1995.
- VIRONDA M., *Gesù nel Vangelo di Marco: narratologia e cristologia*, EDB, Bologna 2003.
- WATSON W.G.E., *Traditional Techniques in Classical Hebrew Verse*, JSOT SS 170, Sheffield 1994.
- WEB: <http://www.retoricabiblicaesemitica.org/index.html>: Società internazionale per lo Studio della Retorica Biblica e Semitica (RBS).
- , <http://www2.unil.ch/rrenab/accueil.htm>: Réseau de recherche en analyse narrative des textes bibliques (RRENAB)
- , <http://www.itanakh.org/methods/narrative>: raccolta di articoli sul Narrative Criticism.
- , <http://www.inthebeginning.org>: Chiasmus Studies
- , <http://ancienthebrewpoetry.typepad.com>: Ancient Hebrew Poetry
- WEISMAN Z., *Political Satire in the Bible*, Scholars, Atlanta 1998.
- WÉNIN A., *Giuseppe o l'invenzione della fratellanza. Lettura narrativa e antropologia della Genesi. IV Gen 37-50*, EDB, Bologna 2007.

4. La Bibbia nella cultura e nella letteratura

- ATTIAS J. C. – GISEL P. (édd.), *De la Bible à la littérature*, Labor et Fides, Genève 2003
- BARBLAN G. (a cura), *Dante e la Bibbia*, Olschki, Firenze 1988.
- BEAUDE P.-M. (ed.), *La Bible en littérature. Actes du Colloque International de Metz 1994*, Cerf-Université de Metz, Paris 1997.
- BOITANI P., *Ri-Scritture*, Il Mulino, Bologna 1997.
- BORI P. C., *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1987.
- CANFORA L., *Filologia e libertà*, Mondatori, Milano 2008.
- CAPPELLINI K. – GERI L., *Il mito nel testo: gli antichi e la Bibbia nella letteratura italiana*, Bulzoni, Roma 2007.
- CASOLI G., *Vangelo e letteratura*, Città Nuova, Roma 2008.
- CASTELLI F., *Volto di Gesù nella letteratura moderna*, Paoline, Milano 1987.
- DEBRAY R., *Dio, un itinerario. Per una storia dell'Eterno in Occidente*, Cortina Editore, Milano 2002.

- FLASCH K., *Eva e Adamo. Metamorfosi di un mito*, Il Mulino, Bologna 2007.
- FRAGNITO G., *La Bibbia al rogo: la censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura, 1471-1605*, Il Mulino, Bologna 2003.
- , *Proibito capire: la Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2005.
- FRYE N., *Il grande codice: la Bibbia e la letteratura*, Einaudi, Torino 1986.
- , *Il potere delle parole: nuovi studi su Bibbia e letteratura*, La Nuova Italia, Scandicci 1994.
- JASPER D. – PRICKETT S. (edd.), *The Bible and literature: a reader*, Blackwell, Oxford 1999.
- JULLIEN C., *Dictionnaire de la Bible dans la littérature française: Figures, thèmes, symboles, auteurs*, Vuibert, Paris 2003.
- MARCON L., *Giobbe e Leopardi. La notte oscura dell'anima*, Guida, Napoli 2005.
- , *Qohelet e Leopardi. L'infinità vanità del tutto*, Guida, Napoli 2007.
- MARTIN-VALLAT P., *Symboles bibliques en littérature*, Cerf, Paris 2006.
- MIES F. (éd.), *Bible et littérature. L'homme et Dieu mis en intrigue*, Presse Universitaire de Namur, Namur 1999.
- MILLET O. (cur.), *Bible et littérature*, Honoré Champion, Paris 2003.
- MINEO N. *Lettura dell'«Inno ai Patriarchi» di Giacomo Leopardi*, in: RUGGIERI G., *La Bibbia libro di tutti?* (Quaderni di Synaxis, 17), Giunti, Firenze 2004, pp. 199-236.
- NORTON D., *A history of the Bible as literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- PAUL A., *La Bible et l'Occident. De la bibliothèque d'Alexandrie à la culture européenne*, Bayard, Paris 2007.
- PELLETIER A.-M., *La Bibbia e l'Occidente: letture bibliche alle sorgenti della cultura occidentale*, EDB, Bologna 1999.
- , *D'âge en âge les Écritures. La Bible et l'herméneutique contemporaine*, Lessius, Bruxelles 2004.
- POZZI G., *In forma di parola. Dodici letture*, Medusa edizioni, Milano 2003.
- RUGGERI G. (cur.), *La Bibbia libro di tutti?*, (Quaderni di Synaxis 17), Giunti, Firenze 2004.
- SALVARANI B. – NICCOLI E., *In difesa di Giobbe e Salomon. Leopardi e la Bibbia*, Diabasis 1998.
- SALVESTRONI S., *Dostoevskij e la Bibbia*, Qiqajon, Bose 2000.
- SCHMIDINGER H. et all. (edd.), *Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Formen und Motive*, 1, Matthias-Grünewald, Mainz 2000.
- SCHNIEDEWIND W.M., *Come la Bibbia divenne un libro*, Queriniana, Brescia 2008 (or. ingl. 2004).
- STEFANI P., *Le radici bibliche della cultura occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2004.

—— (a cura), «Il tesoro nascosto: la Bibbia nella scuola», in: *Nuova Secondaria XXIV-6* (2007), pp. 25-43 [con contributi, oltre dello stesso Stefani, di F. Pajer, S. Giombi e G.G. Vertova].

STEINER G., *De la Bible à Kafka*, Hachette litteratures, Paris 2002.

STELLA F. (cur.), *La scrittura infinita: Bibbia e poesia in età romantica e contemporanea: atti del Convegno, 25-26 giugno 1997 con antologia di testi dal V al XX secolo*, L.S. Olschki, Firenze 1999.

——, *La scrittura infinita: Bibbia e poesia in età medievale e umanistica: atti del Convegno di Firenze, 26-28 giugno 1997*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Impruneta (FI) 2001.

ZUMTHOR P., *Babele. Dell'incompiutezza*, Il Mulino, Bologna 1998.