

# Leggere la Scrittura: il testo e il lettore

Azzolino Chiappini  
*Facoltà di Teologia, Lugano*

## 1. URGENZA E ATTUALITÀ DELLA QUESTIONE

Dal Concilio Vaticano II<sup>1</sup>, e soprattutto a partire dalla *Dei verbum*, l'esegesi cattolica ha percorso un cammino lunghissimo, inimmaginabile qualche decennio prima, o all'inizio del secolo, quando le medesime questioni avevano avuto nella Chiesa delle conseguenze laceranti.

In questo contesto nuovo, l'esegesi storico-critica ha trovato il suo posto o la sua piena legittimità<sup>2</sup>, ma, nello stesso tempo, sono diventate sempre più acute alcune questioni teologiche fondamentali nell'interpretazione di un testo, che non è soltanto un documento storico, o una serie di documenti storici importanti, non è soltanto documento fondatore di una storia, ma *testo che parla nel presente*, Parola di Dio per la Chiesa e per ognuno *qui e adesso*.

È fuori discussione un certo disagio vissuto dai teologi, che si può riassumere in

---

<sup>1</sup> Non tutto è cominciato con il Vaticano II e, nella questione dell'esegesi, bisogna ricordare le encicliche di Leone XIII, *Providentissimus Deus* (1893), e di Pio XII, *Divino afflante Spiritu* (1943). Ma passo rapidamente su tutto questo, perché il problema a cui voglio rivolgere l'attenzione è un altro, non è quello della storia dell'esegesi moderna.

<sup>2</sup> Vedere Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (= IBC), 1993.

una domanda: come posso usare una pagina biblica, che so dai colleghi esegeti essere nata in un preciso momento storico, per rispondere ad una determinata questione concreta di Israele, o della Chiesa delle origini? come adoperare quella pagina che mi si dice essere stata il risultato, come un mosaico, di diverse tradizioni? qual è il filo che dà un senso oggi a tutto questo?

Siamo, ancora una volta, nella storia della teologia e dell'esperienza credente, confrontati con il problema dell'ermeneutica biblica<sup>3</sup>, che aveva preoccupato già Origene, Agostino e tanti altri nei primi secoli della teologia cristiana<sup>4</sup>. Una prova dell'urgenza di questa questione è data anche nella conclusione di un'interessante riflessione sulla teologia, pubblicata recentemente da Ghislain Lafont<sup>5</sup>.

Dopo aver brevemente ricordato i problemi attuali, Lafont scrive: «In questa prospettiva, amerei proporre come punto di partenza della teoria dell'esegesi, come di ogni spiegazione di testo profano, la considerazione del suo *Sitz im Leben* reale, cioè la comunità nella quale questo testo oggi "esiste", in quanto è conservato per iscritto, conosciuto nelle memorie, disponibile (obbligatorio) per i membri, scambiato nel linguaggio. Penso dunque che ogni teoria dell'esegesi suppone una teoria della comunità cristiana come luogo proprio della Scrittura. Ora, per realizzare questa teoria (che si rifa all'ecclesiologia, senza confondervisi) noi abbiamo elementi estremamente fruttuosi nelle scienze umane; è utile metterle in azione per dare il suo peso di umanità alla comunità cristiana e, reciprocamente, percepire l'incredibile trasfigurazione operata quando si tratta della comunità con Dio, di cui Dio ha l'iniziativa»<sup>6</sup>.

C'è un fatto significativo che, anche se non esplicitamente, suggerisce l'impor-

<sup>3</sup> A partire dal secolo scorso, il concetto e il termine di ermeneutica è diventato sempre più onnicomprensivo. Per un'introduzione generale alle questioni teologiche, vedere W. G. JEANROND, *L'ermeneutica teologica. Sviluppo e significato*, Brescia, Queriniana, 1994.

<sup>4</sup> Ritorno sulla questione, ma voglio ricordare già adesso alcuni testi fondamentali: ORIGÈNE, *Philocalie 1-20, Sur les Écritures* (= PH) (ed. a cura di M. Harl), Sources Chrétiennes 302, Paris, Cerf, 1983, con l'importante introduzione di Marguerite Harl; AGOSTINO, *L'istruzione cristiana* (ed. a cura di M. Simonetti), Milano, Fondazione L. Valla-Mondadori, 1994 (la miglior edizione attualmente esistente). Vedere inoltre la sempre utile sintesi di M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (= LA), *Studia Ephemeridis «Augustinianum»* 23, Roma, 1985.

<sup>5</sup> G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Paris, Cerf, 1994.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 454 (le traduzioni italiane delle opere francesi citate in questo articolo sono mie; nelle citazioni (testo e note) il corsivo indica una mia sottolineatura). L'autore sviluppa poi brevemente la sua idea nelle pagine seguenti (454-456). Il suo suggerimento incontra il modo di porre la questione della lettura della Scrittura presentato da A.-M. PELLETIER, *Lecture du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur* (= LCC), *Analecta biblica* 121, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1989. Questo articolo, che risponde a una mia preoccupazione teologica da lungo tempo, è nato concretamente a partire dal libro della Pelletier che apre, mi pare, una buona strada, e su cui tornerò più a lungo dopo questa introduzione. Pur seguendo un'altra strada, una preoccupazione simile è manifestata anche in un altro interessante saggio: Sandra M. SCHNEIDERS, *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte*, Paris, Cerf, 1995 (originale 1991).

tanza del problema: è il grande interesse e sviluppo attuale per la ricerca di storia della esegesi. Al di là del grande interesse storico, queste ricerche danno al teologo non ricette o formule da applicare materialmente, ma offrono prospettive e indicano piste di riflessione.

A questo proposito non si può tacere la riconoscenza dovuta, in questo campo, a H. de Lubac per il monumento che ha lasciato, un'opera che ha conservato tutta la sua attualità, perché rimane punto di partenza e di riferimento per ogni riflessione su questi temi<sup>7</sup>.

È necessario, a questo punto, indicare i problemi più urgenti e spinosi che rendono grave, a mio giudizio, la questione dell'interpretazione della Scrittura. Su questi problemi si svilupperà poi la successiva discussione, a cui è però importante, per evitare ogni equivoco, premettere una chiara ed esplicita posizione: non c'è l'intenzione di negare o mettere in dubbio la necessità dell'esegesi storico-critica<sup>8</sup>. Essa sarà sempre necessaria e utile.

Tuttavia bisogna aggiungere che essa non è sufficiente. E qui nascono i problemi, diversi, ma che si possono condensare in alcune frasi:

— L'esegesi storico-critica aiuta a scoprire la storia del testo, la sua dimensione diacronica. Conoscere come, quando, dove, perché è nato un testo, e conoscere, se è possibile, il suo nucleo originario, è utile per la sua comprensione. Ma la sua lettura piena deve tener seriamente in considerazione un altro, anzi l'altro dato. E cioè *questo testo*, che ci viene dall'ultimo redattore, carico di tutta la sua storia e che non è frutto del caso. Faccio un esempio un poco estremo e che riguarda tutto un libro biblico: il Salterio non è sicuramente un'antologia nata casualmente. E, dunque, se è interessante sapere che quel salmo è nato per quella festa al tempio di Gerusalemme, o per quella celebrazione regale, è probabilmente più importante capire la struttura del Salterio, la posizione di quel salmo, il suo significato nel suo contesto ultimo, e nel contesto più ampio di tutta la Scrittura. Una lettura piena spinge a uscire (senza abbandonarlo) dall'orizzonte, che però diventa ossessivo, dell'origine, per fermarsi molto più al testo finale, che è il solo attuale, in tutti i sensi e in quello più pieno della parola (il testo così com'è, qui e adesso).

— L'altra grande questione è quella della lettura globale della Scrittura. La Bib-

<sup>7</sup> H. DE LUBAC, *Exègèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (= EM), 4 voll., Paris, Aubier, 1959-1964; *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier, 1950. I cinque volumi delle due opere sono ora riuniti in una presentazione recente, Paris, Desclée De Brouwer - Cerf, 1993, anche molto comoda. A questo proposito, vedere il recente e interessante studio di Jean GREISCH, «De la "lecture infinie" à l'infini métaphysique. Enjeux métaphysiques de la doctrine du quadruple sens de l'Écriture», *Les études philosophiques* 2 (1995), 167-191. Da alcuni anni esce in Italia uno strumento di lavoro e ricerca molto utile, la rivista *Annali di storia dell'esegesi* (ultimo n. 12/2 (1995)). Pure importanti le pubblicazioni di P. C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni* (= II), Bologna, il Mulino, 1987.

<sup>8</sup> Vedere IBC (cit. n. 2).

bia è una biblioteca formatasi nell'arco di quasi mille anni. Ma è anche, per la comunità credente o per la teologia, un libro — da *b<sup>e</sup>reshit* all'*amen* finale dell'Apocalisse. Ciò significa che, nonostante e al di là delle differenze, ha una sua logica interna, una sua unità che non è dovuta al caso, in quanto non è un semplice accostamento o raccolta casuale di scritti diversi.

Dentro questa questione, vi è l'altra, ancora più difficile oggi, dell'armonia dei due Testamenti e, alla fine la questione, che ha sempre preoccupato e turbato il pensiero cristiano, del significato attuale e cristiano della Scrittura ebraica.

Se spesso c'è stata la tentazione del puro e semplice rifiuto (Marcione e gnosticismi vari), se oggi, inconsciamente, spesso il rischio è di considerarla soltanto come documentazione storica, la soluzione non può essere il ritorno alla lettura tipologica come praticata dai Padri. Ma come cercare di trovare una strada soddisfacente i diritti della storia, del testo e della comunità di credenti e teologi? Come leggere oggi «l'uno e l'altro Testamento»?<sup>9</sup>

## 2. IL TESTO E IL SUO LETTORE

L'opera di A.-M. Pelletier è, nel contesto dei problemi evocati sopra, una delle più nuove e stimolanti. Non è questa la sede per una recensione, ma mi sembra necessario presentare brevemente al lettore il libro. Titolo e sottotitolo sono espressi chiaramente e dicono bene il punto di vista dell'autrice. Si tratta di «letture» del Cantico e del superamento della problematica solita moderna relativa al senso (enigmatico) del Cantico per cercare il significato dal punto di vista del lettore<sup>10</sup>.

Da questo punto di vista, la scelta del Cantico, uno dei libri più difficili della S. Scrittura, è un pretesto ottimo per affrontare la questione fondamentale della lettura, nel senso più ampio, cioè come interpretazione.

Nella prima parte, «bilancio di una storia critica»<sup>11</sup>, l'autrice presenta lo «*status*» degli studi moderni sul Cantico, esponendo le varie ipotesi quanto all'origine, all'autore, agli eventuali influssi letterari, e perciò anche le diverse tesi circa il significato primo del libro. Questa parte, espone però già anche le premesse per una teoria nuova, diversa, specialmente nel capitolo terzo<sup>12</sup>. In questo contesto non è possibile entrare nei dettagli, ma soltanto ricordare due fatti, messi in evidenza dagli studi moderni, che la Pelletier usa per costruire una teoria della lettura: si tratta della «citazione e parafrasi

<sup>9</sup> L'espressione rinvia alle ricerche e proposte di P. Beauchamp (vedere n. 40) che mi sembra offrire una prospettiva interessante di soluzioni.

<sup>10</sup> La sua opera è stata citata alla n. 6.

<sup>11</sup> A.-M. PELLETIER, LCC (cit. n. 6), 1-142.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 108-142.

come strategie enunciative»<sup>13</sup>, due momenti o situazioni nell'esistenza di un testo, che costituiscono anche due momenti, o modi o situazioni di lettura.<sup>14</sup>

Già in queste pagine teoriche, nutrite dalla riflessione sulle ricerche linguistiche contemporanee, comincia ad emergere un principio fondamentale: ogni lettura vera è un atto dialogico<sup>15</sup>. A questo punto, troviamo anche il teorico che più direttamente ha influenzato, per sua esplicita ammissione, la Pelletier: si tratta di Henri Meschonnic che ha lavorato soprattutto sul testo biblico e sulla sua poetica<sup>16</sup>. Partendo dai suoi saggi, essa traccia il cammino «verso una "poetica" della lettura»<sup>17</sup>, che è riassunta bene in queste righe: «Da questa poetica si deduce infine una teoria della lettura. *Che il senso si costruisca nell'interazione di una Scrittura e della sua lettura* si ritrova presso Meschonnic che vi vede "un fare, un prendere, un dare". Un atto, sempre, l'infinito dell'interazione della Scrittura. *Il testo deve essere pensato come una costruzione della lettura*»<sup>18</sup>.

A partire da queste pagine teoriche, appare già chiara la strada indicata e poi percorsa dalla Pelletier e che si presenta oggi, nella «crisi» ricordata all'inizio e nella impossibilità di ripetere materialmente formule e modelli dei Padri, come una delle più feconde per un rapporto nuovo e più pieno con il testo biblico, che, dopo i necessari studi storico-critici, ci sembra spesso frammentato e come scoppiato. Atto della lettura e figura del lettore non sono dati passivi, ma necessari e interni all'atto interpretativo.

Si diceva sopra, che non è possibile rifarsi oggi, come a metodi e modelli da

<sup>13</sup> *Ibid.*, 128-133; in particolare: «Immergere le nozioni di "citazione" e di parafrasi nel crogiuolo delle teorie dell'enunciazione, non è un gesto anodino. Da una parte, significa abbandonare la concezione che fa della citazione, globalmente, un'applicazione o un collage di enunciato su enunciato, ora ornamentale, ora — è il caso del commento — ordinato a scopi tecnici. È anche smettere di fermarsi a una parafrasi che riformulerebbe il medesimo, contentandosi di mettere a profitto equivalenze contenute nella lingua. Si tratta, in realtà, di abbandonare nozioni ingenuamente semplici ai giri e rigiri dell'interazione soggettiva. Significa lasciare il passaggio a delle evidenze che gli stessi linguisti hanno attentamente tenuto ai margini» (128). Vedere una prima bibliografia nella n. 31 della stessa pagina.

<sup>14</sup> Ricordo che qui "lettura" significa sempre anche "interpretazione".

<sup>15</sup> Come lo è, prima ancora, ogni atto di scrittura, come ricorda la Pelletier, partendo dalla teoria di Bakhtine (LCC (cit. n. 6), 128, n. 31): «Il principio dialogico consiste nel riconoscere che non c'è enunciato se non in relazione ad altri enunciati, che ogni scrittura, dunque, dipende dalla struttura del dialogo» (*ibid.*, 129).

<sup>16</sup> Per la sua bibliografia vedere la «Bibliografia generale»: *ibid.*, 434. In particolare, i suoi studi e traduzioni su libri biblici: *Les cinq Rouleaux*, Paris, Gallimard, 1970; *Jona ou le signifant errant*, Paris, Gallimard, 1981.

<sup>17</sup> LCC (cit. n. 6), 121-124.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 123. «Si noterà anche che una tale teoria rivendica un'ispirazione attinta alla pratica biblica, ebraica, della lingua dove, in particolare, *la Scrittura si dice come Lettura* ("mikra"), in relazione a un testo» (*ibid.*). Poco dopo viene richiamata l'importanza per la Bibbia dell'oralità: «rifiutando i modelli del linguaggio fondati sul segno, la scrittura biblica richiama una teoria che integra alla lingua un'oralità e che mette insieme soggettività e collettività. A partire di là si può anche concepire un "testo-lettura" che è "un'attività individuale-collettiva, un passaggio trans-enunciativo di un significante, il testo, a un altro significante, il lettore"» (123-124).

ripetere, all'esegesi dei Padri. È però interessante sottolineare già adesso, come l'importanza del lettore è presente, quale principio fondamentale, nella teoria patristica della lettura. S. Gregorio Magno è sicuramente quello che ha più assimilato, e in un certo senso riassume, l'insegnamento dei Padri. C'è un suo brano molto bello nelle *Omellie su Ezechiele*<sup>19</sup>, che, anche se un poco lungo, è utile riportare qui.

«Quando quegli esseri viventi si muovevano, anche le ruote si muovevano accanto a loro e, quando gli esseri si alzavano da terra, anche le ruote si alzavano. Gli esseri viventi si muovono quando gli uomini santi nella Sacra Scrittura apprendono come deve essere la loro vita morale. Gli esseri viventi si alzano da terra quando gli uomini santi si tengono sospesi nella contemplazione. E siccome nella misura in cui ciascun santo progredisce personalmente, in quella misura la Sacra Scrittura stessa progredisce presso di lui, a ragione si dice: *Quando gli esseri viventi si muovevano, le ruote si muovevano accanto a loro e, quando gli esseri si alzano da terra, anche le ruote si alzano*, perché gli oracoli divini crescono insieme con chi li legge; infatti uno li comprende tanto più profondamente quanto più profonda è l'attenzione che ad essi rivolge. Per cui se gli esseri viventi non si alzano da terra, nemmeno le ruote si alzano, perché se l'animo dei lettori non progredisce verso l'alto, le parole divine, non comprese, rimangono a terra. Quando infatti la parola della Sacra Scrittura (se appare sbiadito il senso della parola divina) non scuote l'animo di chi legge e nel suo pensiero non brilla di alcuna luce di intelligenza, anche la ruota rimane inerte e a terra, perché l'essere vivente non si alza da terra. Se invece l'essere vivente si muove, contemporaneamente si muovono anche le ruote, perché nell'oracolo divino troverai tanto maggior profitto quanto maggiore è il progresso che tu avrai realizzato nei suoi confronti. Se poi l'essere vivente alato si protende verso la contemplazione, immediatamente le ruote si alzano da terra, perché comprendi che non sono terrene quelle cose che prima nella parola di Dio ritenevi dette secondo il modo terreno. Senti che le parole della Sacra Scrittura sono celesti, se, acceso dalla grazia della contemplazione, sospendi te stesso alle realtà celesti. E quando l'animo del lettore è penetrato di amore per le cose superne, allora si sperimenta la mirabile e ineffabile potenza della parola di Dio. Poiché dunque l'essere vivente si solleva verso l'alto, la ruota vola».

«*Divina eloquia cum legente crescunt*» («gli oracoli divini crescono con chi li legge»). Il brano dell'omelia gregoriana ci dà un bell'esempio dello stile e del modo di interpretazione del monaco e vescovo di Roma, assiduo commentatore della Scrittura, sempre preoccupato della vita concreta («morale») del credente. In una frase, ed è quello che ci interessa qui, egli esprime con forza il legame testo e lettore, fin quasi a far dipendere da costui la stessa Scrittura. E per questa ragione, al di là e dopo e a

<sup>19</sup> *Omellie su Ezechiele* (ed. E. Gandolfo), Roma, Città Nuova, 1979. Si tratta qui di I, VII, 8 (132), commento a *Ez 1*, 19. Vedere P. C. BORI, II (cit. n. 7), 13-72.

partire dalle informazioni dell'esegesi storico-critica, l'interpretazione è sempre *una lettura in-finita*, sia nella tradizione cristiana che in quella ebraica<sup>20</sup>.

Mi sembra importante, a questo proposito, ricordare come questo tema della «lettura in-finita» e dell'importanza della condizione del lettore per l'atto totale della interpretazione, è presente e centrale nella riflessione ebraica antica e moderna. La lettura appare, negli scritti di questa tradizione, un atto, se così si può dire per accentuare l'idea, attivo. Leggere è far sorgere il significato da un testo scritto; ha perciò una dimensione creativa e dialogica. Il significato viene sì dal testo, e viene dall'autore o autori dello scritto, ma anche dal lettore. Per questo non basta conoscere la storia di un testo ma, prendendolo così come si presenta, è necessario, secondo l'espressione levinassiana, sollecitarlo.

«Mettersi all'ascolto di questa parola [della Bibbia o dei testi della tradizione], andarle incontro, non può essere concepito senza interrogazione. Certo, interrogazione di un altro tipo, ma che dà da pensare... Come la filosofia comincia in ciò che la stupisce, in ciò che non è essa stessa, allo stesso modo l'esegesi biblica è confrontata al terribile enigma che costituisce la lettera o il versetto che gridano: "Interpretami!"»<sup>21</sup>.

La concezione levinassiana di *sollecitazione del testo*<sup>22</sup> diventa, nel contesto di questa riflessione suscitata dalla teoria di A.-M. Pelletier sulla figura primaria del lettore in rapporto al significato del testo, molto utile. Infatti, è proprio una continua, rinnovata sollecitazione del testo (atto vero del lettore) che rende la pagina sempre attuale, e che permette una lettura mai-finita. «Dietro il significato ovvio delle parole, innumerevoli orizzonti di significati e di verità; e, dietro questi orizzonti, nuovi orizzonti da esplorare, a diverse altezze».

La lettura infinita scopre «ciò che è al di là» e porta necessariamente all'adorazione: «ricerca che si apre precisamente su una lettura infinita a prospettive inattese. Lettura che è anche, e senza metafora, adorazione»<sup>23</sup>.

Non è possibile, in questa sede, sviluppare ulteriormente queste suggestioni, né seguire le piste dell'ermeneutica rabbinica o ebraica contemporanea. Basterà qui sottolineare ancora una volta il fatto della lettura, come dialogo tra lettore e testo; o, forse meglio ancora, un dialogo a tre voci: tra autore, lettore e testo; per poter concludere che il significato vive soltanto dall'atto dei tre<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Vedere il titolo dell'opera di Bori, citata sopra alla n. 7; D. BANON, *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrashique* (= LI), Paris, Seuil, 1987. Da un punto di vista letterario e culturale, la stimolante opera di N. FRYE, *Il grande codice, la Bibbia e la letteratura*, Torino, Einaudi, 1986 (prima edizione 1981).

<sup>21</sup> D. BANON, «Exégèse biblique et philosophie», in: Emmanuel Lévinas, *L'éthique comme philosophie première* (ed. J. Greisch - J. Rolland), Paris, Cerf, 1993, 209.

<sup>22</sup> Vedere la prefazione di Lévinas, «Dallo scritto all'orale», a D. BANON, LI (cit. n. 20), 7-10.

<sup>23</sup> Le due ultime citazioni sono dalla prefazione di Lévinas (*ibid.*).

<sup>24</sup> Per questo, riflettendo da tempo a questo problema, mi sembra di poter dire che la lettura-interpretazione è possibile solo come risposta a tre domande: che cosa intende, o ha voluto dire l'autore? che cosa dice il testo? che cosa dice il testo qui e adesso a noi/me? In un altro contesto, la Pelletier fa queste

L'accento posto sul lettore può suscitare un'obiezione, o almeno una riserva, se inteso come riferito a un individuo unico, solo «creatore» e giudice del senso di un testo. Ogni analisi della posizione del lettore lo vede in un contesto e in una tradizione. Il testo è sempre un testo ricevuto, e provenienza e ricezione portano già con sé anche più strati di interpretazione. Se questo è vero in generale, è vero anche e più marcatamente della Scrittura: in questo caso, la Tradizione che lo trasmette entra nel dialogo ricordato sopra, come elemento autentico della lettura.

Per non ripetere qui la dottrina cattolica, o più largamente ecclesiale, che in questo ambito è ovvia, è interessante ricordare, ancora una volta, la riflessione ebraica. A questo proposito, può bastare una sola citazione, di una fedele interprete del pensiero levinassiano, Catherine Chalièr: «Affinché molteplicità dei significati e non-assurdità siano pensabili nello stesso tempo, ci vuole una tradizione (...). Passare attraverso la tradizione, attraverso il Talmud, è disporre di un metodo di lettura che rende solidali di un popolo e permette di evitare l'assurdità di significati dispersi e privati. Non è prendere la propria coscienza come la misura del testo, ma confrontarla con quella di tutti coloro che hanno letto, ciò che non risparmia dal lavoro interpretativo»<sup>25</sup>.

Le ultime osservazioni ci riportano all'opera di A.-M. Pelletier, e confermano quanto la via da lei scelta, leggere il Cantico nella tradizione, è importante non solo per fare la storia diacronica della sua interpretazione, ma per leggerlo adesso. Così il suo cammino, che avevamo lasciato dopo la sua riflessione circa alcuni presupposti fondamentali, provenienti dalla linguistica moderna e confermati per noi dal brano di Gregorio Magno, continua seguendo nella storia le tracce della lettura del Cantico dei Cantici, per mettere in evidenza come il libro vive, nelle situazioni diverse e nelle

---

osservazioni che sottolineano l'importanza del testo, e il suo essere uno dei «soggetti» del dialogo. Si tratta qui del testo letto nella sua storia, che si arricchisce nuovamente e proprio a partire da questa storia: «Si osserverà (...) come è così incontrato quel motivo della teoria (...) che vuole che i "processi di elaborazione provocati dal testo" sono anche "pre-strutturati dallo stesso" ("il testo è un potenziale d'azione che il processo di lettura attualizza")». Bisogna dunque supporre un rapporto di tipo dialettico tra il testo e i luoghi della sua ricezione, nel corso del tempo. Un ambiente di ricezione può, coscientemente o no, sviare un testo, o marginalizzarlo, o eliminarlo. Ma pure, quando il testo è letto e ricevuto, impone di ritorno ciò che è alla lettura (...). La diversità di significati letti è essa stessa regolata e controllata dal testo» (LCC (cit. n. 6), 141-142). Per questo motivo la strada percorsa dalla Pelletier non è semplicemente una storia della esegesi del Cantico. All'inizio del brano citato, l'autrice si rifa alla teoria elaborata da W. ISER, *L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, traduction Pierre Mardaga, 1985. Altro autore a cui, pur parzialmente distanziandosi, si riferisce A.-M. Pelletier è J.-P. SONNET, *La parole consacrée*, Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain 25, 1984.

<sup>25</sup> C. CHALIER, *Judaïsme et altérité*, Lagrasse, Verdier, 1982, 207-208. Importante anche l'osservazione che segue subito dopo, circa il piano su cui situarsi nell'atto della lettura: «La "sapienza dei saggi" non si identifica con quella dei filosofi, per i quali questioni e risposte sono detti umani nel silenzio di Dio. Essa consiste nel restare nel registro nel quale Dio ha parlato. In cui si sono tenuti i Profeti e i Rabbini. Essa impone una lettura che sia loro fedele, in quanto il significato dello scritto si raccoglie in rapporto a loro».

letture differenti, nella storia della Chiesa, nell'esperienza cristiana e poi, infine, anche nella tradizione ebraica<sup>26</sup>.

Il risultato è abbastanza sorprendente: agli antichi non interessava, come questione, la ricerca del senso del Cantico, che qui prendiamo come modello nella riflessione sul problema della interpretazione. Perché il senso non è enigmatico, anzi è tanto chiaro da poter essere utilizzato per spiegare e commentare varie situazioni dell'esistenza cristiana. Per noi moderni questa conclusione della storia delle letture del Cantico diventa un'evidenza paradossale. Questo non significa che la preoccupazione, quasi l'ossessione nostra del significato non sia giusta; significa però che è necessario separarla dall'altra ossessione circa l'origine. La conoscenza circa l'origine è utile, anzi importante. Ma non è l'unica, e assolutamente necessaria via per una lettura piena. Si può affermare, con una formula che certo deve essere sfumata, che «*il testo spiega, prima di essere oggetto di spiegazione*»<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> LCC (cit. n. 6). «Seconda parte: il Cantico dei Cantici nell'età patristica, letture e tesi», 143-287; poi nella terza parte, secondo cap.: «Tre letture non patristiche: il senso di una ripetizione» (337-378), e terzo cap.: «Shir ha Shirim. Alcuni aspetti di soggettivazione nella tradizione ebraica» (379-411). — Lascio da parte per il momento il primo cap. della terza parte: «Il soggetto dell'esegesi patristica» (291-336), perché tocca questioni fondamentali su cui ritornerò. Non descrivo il percorso diacronico della Pelletier, non trattandosi qui di una recensione. Osservo soltanto che è molto interessante. — Mi sembra che questa sia anche la preoccupazione fondamentale di Origene. Anche per lui, la Scrittura, o meglio il senso della Scrittura «cresce» in rapporto al lettore. Vedere in proposito M. SIMONETTI, LA (cit. n. 4), 82: «La distinzione ora fra due ora fra tre sensi della Scrittura fa capire che tali schematizzazioni avevano per Origene valore relativo, rispetto all'*idea fondamentale e molto più profonda che vi soggiace. Per lui la parola divina è inesauribilmente feconda* e l'uomo non ne può esaurire il significato (Co. Mt 14,6); ma come un seme produce più o meno frutto in rapporto all'operosità del contadino e alla qualità del terreno, così i misteri della parola divina si disvelano in maggiore o minore misura in rapporto all'applicazione e alla capacità dell'interprete (Ho. Ex. 1,1). In effetti Origene concepisce il testo sacro in modo unitario, come un solo libro corrispondente al solo Logos, e vede il rapporto fra questo testo e chi lo interpreta non in modo statico, come apprendimento passivo di un dato e definito contenuto, ma in modo dinamico, come sforzo da parte dell'esegeta di penetrare sempre più a fondo *il senso inesauribile della parola divina*, in relazione al proprio grado di perfezione e alla tenacia nell'applicazione. *Infiniti sono i significati della parola divina*, e parallelamente infiniti sono i livelli ai quali si può progressivamente partecipare di lei, aumentando la propria condizione spirituale». Se la nota non diventasse troppo lunga, sarebbe il caso di citare anche il seguito (82-83), in cui Simonetti descrive l'atteggiamento positivo di Origene circa le interpretazioni plurali di un medesimo testo. Un principio sempre ammesso e presente nell'esegesi rabbinica.

<sup>27</sup> Questa conclusione appare in evidenza alla fine del primo cap. («Il Cantico dei Cantici e la liturgia») della seconda parte (cit. n. 26) di LCC (cit. n. 6), dove sono studiati gli usi liturgici (catechesi battesimali e *velatio virginum*) del Cantico nei primi secoli. Quanto è detto in questa conclusione, anticipa in parte i risultati delle altre parti. E si vede qui l'interesse delle pagine più tecniche circa la citazione: «Esaminando la maniera di citazione del Ct. e la sua finalità, si arriva a osservare che il testo è letto non per essere spiegato ma *al fine di essere ri-enunciato*» (178). «Abbiamo inoltre constatato che la logica della citazione non era quella del commento. Il punto di partenza non è il testo che domanderebbe una spiegazione, ma una situazione spirituale che, per esplicitarsi, passa attraverso le parole del Ct. Così, anche quando la citazione è accompagnata da una parafrasi, la relazione parafrastica primaria si stabilisce tra una situazione non discorsiva e il testo del Ct. In altri termini, *il testo spiega prima di essere oggetto di spiegazione*» (179).

Giunti a questo punto, possiamo sottolineare una prima importante conclusione: nell'atto di lettura (e non è un'ovvietà, un giuoco di parole) quanto il testo è importante il lettore che non è un individuo, ma membro di una comunità, realtà diacronica e sincronica (che nel caso della Scrittura è la comunità credente, la Chiesa). Se la conoscenza dell'origine e del/degli autore/i dello scritto è utile e importante, alla fine l'interpretazione nasce da questo testo (così come è ricevuto, trasmesso, visto qui e adesso, interrogato dal lettore soggetto/comunità)<sup>28</sup>.

Se non vuol rischiare di ridursi a pura filologia o storia o archeologia, l'esegesi scritturistica deve restare attenta e fedele a questo processo della lettura: solo così sarà lettura piena, solo così sarà incontro ed esperienza di conoscenza e di vita.

### 3. LA BIBBIA: «UN SOLO LIBRO»

Voglio accennare qui, brevemente, a un altro elemento che, anche a causa delle esagerazioni o distorsioni conosciute nel passato, è oggi spesso dimenticato o minimizzato nella lettura del testo biblico. Se è vero, da una parte, che così come si è costituita la Bibbia è una «biblioteca» formatasi in quasi un millennio (e ciò suppone situazioni di origine, contesti e in parte anche culture molto diverse), essa è anche per la comunità credente un libro, che ha una sua logica interna. Perché è questo libro, dalle prime parole della Genesi alle ultime dell'Apocalisse, che è un unico discorso di Dio.

Di conseguenza, pur nel rispetto dei generi letterari, è importante ritrovare questo sentimento dell'unità della Scrittura, e aver presente questa dimensione in ogni atto di lettura. Dal punto di vista letterario si deve dire allora che un brano, una pagina ha il suo significato anche in riferimento al suo contesto, che non è solo quello immediato, ma il macrocontesto di tutta la Scrittura.

La tradizione interpretativa ci ricorda questo fatto, che qui si vuole illuminare con due soli, ma significativi esempi: la parallela prassi ebraica e quella su cui ha insistito Origene.

Anche qui il riferimento è Lévinas, il filosofo contemporaneo che è però testimone di una tradizione di lettura che viene dalle origini dell'ebraismo rabbinico. La seguente citazione è di D. Banon, che spiega il «metodo» levinassiano (e, come appare evidente, ciò che dice della lettura del Talmud, vale anche per la Scrittura). «La sua [=

---

<sup>28</sup> Per finire, ecco un'ultima significativa citazione nell'opera di A.-M. Pelletier (*ibid.*, 415), questa volta non di un linguista, ma di un filosofo. Si tratta di Stanislas BRETON, lettore di Aristotele, che scrive: «il discorso, più generalmente il *logos*, ha il suo senso ultimo, il suo compimento o la sua *entelechia* nell'uditore che lo accoglie. Da cui un'inversione dei ruoli. Non è l'autore ma il ricettore che qui rappresenta la causalità per eccellenza, nonostante la sua apparente passività (...) è l'audizione-lettura che definisce lo stesso essere di questo essente che è il discorso (orale o scritto)» (*Écriture et Révélation*, Paris, Cerf, 1979, 39).

di Lévinas] ipotesi di partenza è che un'unità profonda percorre questi testi. Come, per la tradizione ebraica, la Bibbia è un insieme in cui le parti sono interdipendenti e la loro giusta posizione per nulla fortuita, così l'architettura di un testo talmudico, non deve niente al caso. Tutto vi è significativo. Invece di essere una semplice compilazione di elementi disparati, essi possiedono — nonostante il loro apparente disordine, amplificato dal fatto che i dottori della Legge si rispondono e si interpellano a distanza di secoli — un movimento interiore che lega i diversi temi evocati, movimento che noi dobbiamo mettere in luce»<sup>29</sup>.

È dunque necessario seguire la parola attraverso la sua disseminazione, senza mai perderne la traccia. Così, delle parole-guida conducono verso altri orizzonti di significati, che restavano nascosti, che poi ricadono sulla parola e sul punto di partenza. «È la ragione per cui, se triturare un poco può falsare i testi, triturare molto permette di restituire il significato»<sup>30</sup>.

La concezione dell'unità e della globalità della Scrittura è nel centro e fondamento dell'esegesi patristica e si potrebbero citare molti testi di questa tradizione. Il riferimento a Origene sembra il più interessante e significativo perché egli è l'autore di quello che potremmo chiamare il primo testo completo e sistematico di ermeneutica cristiana, anche se la raccolta di testi in questione non è sua, ma di Basilio e Gregorio Nazianzeno. Si tratta della *Filocalia*, cap. 1-20, che è un vero trattato ermeneutico<sup>31</sup>.

M. Harl, nella sua importante introduzione all'edizione della *Filocalia* origeniana riassume in una pagina<sup>32</sup> limpida il pensiero del Maestro di Alessandria. «Il senso di ogni testo è da cercarsi nell'accordo con la totalità dei testi. Le Scritture sono portatrici di un senso globale, disperso attraverso tutte le parti, come è disperso attraverso tutte le parti dell'universo il *pneuma* divino... I testi isolati restano "chiusi" se non sono messi in relazione con il tutto della Bibbia. Bisogna prenderla tutta intera, spiegare la Bibbia con la Bibbia, mettere ogni parte in relazione con ogni altra. *La Bibbia è "un solo libro"*»<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> D. BANON, «Une lecture herméneutique de la sollicitation. Lévinas, lecteur du Talmud», in: *Les Cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Lévinas, textes rassemblés par Jacques Rolland, Lagrasse, Verdier*, 1984, 106.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 110.

<sup>31</sup> Vedere l'edizione di ORIGÈNE, PH (cit. n. 4).

<sup>32</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>33</sup> *Ibid.* Più avanti (144-145), la Harl ritorna sull'idea e richiama anche, fondandosi su un esperto dell'ebraismo antico, la vicinanza di metodi: «Ogni testo biblico è solidale di ogni altro testo biblico, non secondo una continuità testuale, ma secondo misteriose relazioni indicate dall'uso di "parole simili", interpretate secondo "l'abitudine" che la Scrittura ha di parlare delle cose invisibili sotto "la maschera" di realtà corporali. La chiave ermeneutica di un passaggio difficile può essere fornita da un altro passaggio, che, per il suo contesto, può rivelare il senso allegorico, spirituale, di una parola comune ai due testi. *La Bibbia si spiega con la Bibbia: tutte le sue parti si rispondono*, si completano, si rischiarano le une per mezzo delle altre; l'interpretazione di una parola, di un versetto non deve essere puntuale, essa deve collegarsi al senso di tutta la Bibbia, all'intenzione d'assieme di Dio parlante in questi testi. Il metodo ermeneutico di Origene, nella sua tecnica e nei suoi presupposti, è totalmente vicino al metodo targumico». A questo proposito, la Harl cita la fondamentale opera di R. LE DÉAUT, *La nuit pascale*, Analecta Biblica 22, Roma, Pontificio

La ragione teologica di questo principio ermeneutico origeniano è nell'origine di tutta la Scrittura dal Dio unico, ma anche dal fatto che una sola è la sua parola, il Logos e che tutta la Scrittura parla di lui.

Bisognerebbe, a questo punto, rileggere il cap. 6 della *Filocalia*, che proviene dal commento di Origene sul vangelo di Matteo (*Mt 5, 9*: «beati i pacificatori»): «[sul fatto] che tutta la Scrittura divina è un unico strumento musicale di Dio, perfetto e ben accordato».

Pacificatore è «colui che dimostra che ciò che altri prendono come un'opposizione non è un'opposizione e che stabilisce l'accordo e la pace delle Scritture».

Origene inserisce nella sua riflessione una frase dell'*Ecclesiaste* (12, 11) che gli permette di arrivare a un'immagine (che è anche un principio ermeneutico) fondamentale: «Tutte le Scritture sono infatti, secondo la parola dell'*Ecclesiaste*, "parole di saggi come pungoli e come chiodi piantati, esse che sono state date in occasione di assemblee da un unico pastore, e in esse non c'è nulla di troppo". L'unico pastore delle parole è la Parola: anche se esse hanno l'apparenza di un disaccordo per quelli che non hanno orecchie per intendere, in realtà possiedono l'accordo».

Unico pastore delle parole è la Parola: «*eis poimèn tòn logikôn ho logos*» («l'unico pastore delle parole è la Parola»). Dopo questa bella espressione, le parole accordo/disaccordo introducono, nel par. 2 di questo cap. della *Filocalia*, il tema musicale. Il «pacificatore» è colui «che sa che la Scrittura tutta intera è l'unico strumento musicale di Dio, perfetto e accordato, produttore grazie a suoni diversi una sola melodia, salutare per chi vuole impararla; questa melodia calma e impedisce ogni azione dello spirito cattivo, come la musica di Davide calmò lo spirito cattivo che era in Saul e lo soffocava. Tu vedi che c'è un... "pacificatore", colui che, conformemente alla Scrittura, vede contemporaneamente la pace che è in essa e fa nascere questa pace in coloro che cercano rettamente e che hanno sinceramente il gusto di istruirsi»<sup>34</sup>.

Il brano di Origene domanderebbe un esame dettagliato. Ma qui, per il nostro scopo, basterà sottolineare due idee: quella dell'unità della Scrittura, che ci avvicina anche al prossimo e ultimo tema di questa riflessione e quella dell'efficacia della melodia della Scrittura che purifica e vince lo spirito cattivo dell'uomo<sup>35</sup>.

Istituto Biblico, 1963. È ricordata anche, a proposito dell'affermazione: «la Bibbia si spiega con la Bibbia», la bella espressione di Origene: «*cognata quippe sibi est sacra scriptura*» (*Hom. in 1 Reg. 1, 5*) (ORIGÈNE, PH (cit. n. 4), 145, n. 2 e 236). Vedere ancora: «Il senso globale delle Scritture "sparso" attraverso i testi»; «Il senso di ogni testo è da ricercare attraverso un accordo con la totalità dei testi» (HARL, (cit. n. 4), 101).

<sup>34</sup> La Harl, nella sua edizione della *Filocalia*, dà un'importante nota a questo cap. (*ibid.*, 314-321). Vedere anche le osservazioni in merito al testo dell'*Ecclesiaste* che in Origene presenta una variante importante (referenza data alla nota precedente).

<sup>35</sup> Tema dominante in tutta la letteratura monastica e «spirituale» dei primi secoli.

Come si è già osservato, molti altri testi della tradizione patristica disegnano lo stesso orizzonte interpretativo<sup>36</sup>, a tal punto che si potrebbe dire che le osservazioni fatte qui sono ovvie. Eppure sembra importante richiamare qui questi principi ermeneutici, perché troppa lettura della Scrittura è oggi angusta, perché nell'insegnamento non si dà sempre agli studenti delle Facoltà Teologiche e dei Seminari la visione di questo orizzonte e così si sentono divisi tra un apprendimento e una prima lettura «tecnica» che, è bene ricordarlo ancora, è necessaria, e una lettura più piena — teologica e spirituale — della Scrittura.

#### 4. COMPIMENTO E FIGURA

La coscienza della globalità della Scrittura, che essa è un tutto e un solo e medesimo discorso di Dio, ci conduce a una delle più difficili questioni dell'interpretazione della Bibbia. Si tratta del rapporto tra Antico e Nuovo Testamento, della relazione tra l'Una e l'Altra Scrittura. Non è possibile, neppure con accenni, ricordare qui come nei secoli della tradizione cristiana è stato posto e risolto il problema. Al teologo, come ad ogni lettore, la questione si presenta, sempre nuova e, alla fine, si può esprimere così: quale è il significato di quella parte della Bibbia che i cristiani chiamano Antico Testamento? A questo si aggiunge un'osservazione: già il fatto di distinguere due parti e di chiamare una «antico» o «vecchio» (Testamento) induce l'idea di una frattura nell'unico discorso di Dio, e quasi — e a volte questo è sentito — di un'importanza secondaria o di non-necessità della prima parte.

Per il lettore moderno le difficoltà sono più forti. È difficile capire e soprattutto fare proprio il linguaggio e l'idea paolina del significato «tipico» (1 Co 10, 6) della Scrittura ebraica. In tutta la tradizione cristiana è stato di aiuto, per risolvere la questione, l'idea dell'Antico Testamento come profezia, o preparazione di Gesù Cristo. Oggi questo ci sembra relativizzare troppo l'Antico Testamento. Ancora: dopo la pienezza, che è Gesù il *Logos* fatto uomo, che senso ha dare ancora tanta importanza alla «preparazione»? Infine con lo smembramento dei libri ebraici che è il risultato necessario e non perverso dell'analisi storico-critica, che scopre dappertutto una pluralità di situazioni e fonti diverse, come leggerli alla luce della fede in Gesù Cristo?

---

<sup>36</sup> Voglio ricordare almeno un altro bel testo, questa volta di AGOSTINO (*Commento al Salmo 103*, 4) (CC, XL, 1521), citato anche da A.-M. PELLETIER (LCC (cit. n. 6), 295): «Ricordate che è il medesimo Verbo di Dio che si estende in tutte le divine Scritture e che è un solo e medesimo Verbo che risuona in tutte le bocche degli scrittori sacri. Colui che era all'inizio presso Dio, che non aveva bisogno di sillabe per esprimersi perché non è sottomesso alla successione dei tempi. Non dobbiamo qui stupirci, se per condiscendenza per la nostra debolezza, si abbassa a fare uso di sillabe frammentarie del nostro linguaggio, poiché si abbassa anche per fare sua la debolezza del nostro corpo».

Formulate così, sembrano domande al limite dell'ingenuità; ma sono l'espressione di difficoltà reali, anche se non sempre manifestate esplicitamente. Ancora una volta, e quindi riassumendo: qual è l'importanza (a parte i Profeti, i Salmi, parti sapienziali, e qualche capitolo «storico») di tante pagine dell'Antico Testamento? Come trovare, per esempio, un dinamismo interno che fa sì che il Levitico o i Numeri siano capiti come parte dell'unico discorso attuale di Dio in Gesù Cristo? Un fatto è sicuro: non possiamo leggere queste pagine come Origene.

Infine, tutto questo si condensa in una parola, centrale per la lettura e per il discorso sulla Scrittura: si tratta del *compimento*.

A questo proposito A.-M. Pelletier osserva: «La nozione di compimento è evidentemente cruciale: è attraverso di essa che passa totalmente il rapporto Antico-Nuovo Testamento. Ma essa non costituisce... un concetto di ricupero, una furbizia teorica per saltare un ostacolo articolando ciò che è separato. *Per la ratio biblica, è la figura centrale della storia*. Essa è anche, nello svolgimento del "mysterium", ciò che permette l'avvento di una novità radicale, che non sia tuttavia una pura alterità, come tale impossibile da interpretare, e anzi da riconoscere»<sup>37</sup>.

Molte sono le testimonianze patristiche circa questa concezione; ne ricordiamo una, ancora di Origene<sup>38</sup>. «Poiché devo fornire la testimonianza della divina Scrittura, vediamo se posso stabilire questo punto in modo pienamente convincente dimostrando che non è in un solo libro, a mio giudizio, che la Scrittura ha parlato del Cristo...: perché la Scrittura ha parlato di lui nel Pentateuco, ma si è trattato di lui anche in ognuno dei profeti, e nei salmi e in maniera generale, come lo afferma lo stesso Salvatore, in tutte le Scritture, alle quali ci rimanda dicendo: "Voi scrutate le Scritture perché credete di trovare in esse la vita eterna. E queste rendono testimonianza per me"... Infatti, egli chiama "un solo rotolo" tutte le Scritture, perché la Parola che ci è venuta in relazione a lui è ricapitolata in un solo tutto»<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, 297-298. Poco prima, la PELLETIER osservava: «Di questa nuova coesione del vivere e del leggere, della unità nuova del soggetto lettore, in definitiva, che, da vaso rotto è rifatto vaso intatto, l'unità della Scrittura è il segno e il garante. È anche per questo che essa è il principio organizzatore della lettura. Non come una regola tecnica o come un oggetto tattico, ma in ragione di ciò che, nel cristianesimo primitivo, è il cuore di una identità e di una vocazione. Ne risulta anche che la visione... che oppone Antico Testamento e Nuovo Testamento come due testi inconciliabili da conciliare, concorrenti da armonizzare, non può essere mantenuta. Innumerevoli testi dicono la concordia dei due Testamenti. E la formula di questa concordia non ha nulla a che vedere con un'affermazione volontarista guadagnata sull'evidenza del suo contrario; essa si esprime piuttosto come una scoperta meravigliata, che non ci si stanca di nominare, di provare, di gustare attraverso molti simboli» (*ibid.*, 297). A ragione A.-M. Pelletier ricorda (*ibid.*, n. 14) il dossier di DE LUBAC, EM (cit. n. 7), I, 305-355 (nel suo testo errore circa la prima pagina del capitolo).

<sup>38</sup> *Filocalia* 5, dove si ritrova anche il tema dell'unità della Scrittura. Vedere su tutto questo capitolo, proveniente da un gruppo di frammenti del quinto tomo del *Commento sul Vangelo di Giovanni*, note e analisi di M. Harl (ORIGÈNE, PH (cit. n. 4), 283-305), che mette in evidenza nelle pagine di Origene «un dossier scritturistico sulla Scrittura come "libro unico"» (303-305).

<sup>39</sup> *Filocalia* 5, 5. Il tema è affine a quello visto sopra (la Scrittura un solo libro); ma qui è specificato come il libro, l'unico libro, che parla tutto di Cristo.

Questo brano di Origene, testimone preso qui quasi a caso della sovrabbondante tradizione patristica sul fatto che tutta la Scrittura parla di Cristo, e dunque sull'armonia dell'Uno e dell'Altro Testamento, ci ricorda quanto questa concezione è fondamentale, ineliminabile. Non ci dice, però, come noi, oggi, possiamo interpretare e sentire questa armonia.

Un esegeta contemporaneo ha, a mio avviso, iniziato una strada feconda, anche se difficile, in questa direzione<sup>40</sup>. Non è possibile, né è mia intenzione, presentare il pensiero stimolante e ricco di P. Beauchamp; ma voglio almeno ricordare i principi a partire dai quali apre le sue piste tra i due testamenti, con lo scopo di disegnare una mappa il cui prospetto sia chiaro e coerente. Spiegando i termini del titolo del suo libro, dice qual è il suo progetto: «entrare nella Bibbia per mezzo di una scelta specifica (*la Lettera...*). Trovarne il centro che è il rapporto di Gesù Cristo a un popolo antico e nuovo (*il Corpo*). Uscirne, seguendo un cammino che essa traccia, a partire da un popolo e dal suo racconto verso tutti i popoli (*il Racconto biblico...*)»<sup>41</sup>.

Questa frase, che si trova nell'introduzione, non riassume soltanto il progetto di P. Beauchamp, ma esprime, di fatto, il fine dell'esegesi cristiana: interpretare la storia di un popolo antico e nuovo che riceve significato e coerenza da ciò o meglio da Colui che sta al centro.

L'autore dice l'importanza della Lettera, ma, nello stesso tempo, sottolinea fin dall'inizio come essa apre su un «al di là», un orizzonte che la supera. «Diventata strumento di critica, la Lettera, iperbolica, radicale, ci ricorda continuamente che il vero in generale e il vero biblico in particolare, è più che il verosimile. La Lettera reclama sempre un debito non pagato. Il testo dice nello stesso tempo più e "altra cosa". Ogni vero lettore ha fatto questa esperienza di essere spostato, e dunque aperto, dalla lettera biblica».<sup>42</sup>

Il tema della «figura» che nasce nel Nuovo Testamento (*1 Co 10, 4*) e si trova al centro dell'esegesi patristica è riscoperto come fondamentale, ma con una dimensione e uno spessore diversi, un dinamismo altro. È necessario scoprire la/le figura/e «come sistema di significato»<sup>43</sup>. Secondo P. Beauchamp, bisogna superare la concezione se-

<sup>40</sup> Vedere il libro di P. BEAUCHAMP, che, in un certo senso, pone le premesse della sua concezione circa i rapporti tra «l'Uno e l'Altro Testamento»: *Le récit, la lettre et le corps* (= RLC), Paris, Cerf, <sup>2</sup>1992. Seguo qui la prima edizione (1982) che non è cambiata per il tema che qui ci interessa; ID., *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Paris, Seuil, 1977; ID., *L'un et l'autre Testament, II: Accomplir les Écritures*, Paris, Seuil, 1990). Vedere anche G. BENZI, «Per una riproposizione dell'esegesi figurale secondo la prospettiva di P. Beauchamp», in *Rivista biblica* 42 (1994), 129-178.

<sup>41</sup> P. BEAUCHAMP, RLC (cit. n. 40), 7.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 8. Poco più avanti, Beauchamp parla della crisi contemporanea nella lettura della Scrittura che chiama «una malattia della lettera» e conclude con la necessità di conoscere l'esegesi patristica (la cui intelligenza «è una necessità vitale»). Ma ciò non basta: «come capita normalmente, per restare nella tradizione, bisogna cambiare. Non basta mettere a punto, migliorare. E il cambiamento non è dettato da una decisione, ma dal problema posto» (19).

<sup>43</sup> *Ibid.*, 39. Vedere tutto il capitolo secondo: «la figura nell'Uno e nell'Altro Testamento» (39-55).

condo la quale «la realtà succede alla figura». Nell'Antico e nel Nuovo Testamento abbiamo figura e realtà. Sarebbe importante citare due pagine<sup>44</sup> in cui l'autore riassume il suo pensiero, espresso con un linguaggio personale ed esigente. In questa sede è però possibile riprendere soltanto alcune sue frasi più significative. Gesù non viene dopo la fine dell'Antico Testamento, ma è nel mezzo, come colui che completa l'edificio delle figure. Egli «non è per gli Evangelisti soltanto parola, né soltanto nelle figure, ma *lui stesso figura*; per questo il riferimento al suo essere corporeo è il nucleo di ciò che apporta. La figura esige la presenza; noi non sappiamo bene ciò che è il corpo, ma noi sappiamo che per gli Evangelisti il corpo di Gesù è *l'essere-ancora-là* delle figure di Israele. Ma è anche in esse che egli prende corpo, la figura non essendo corpo di uno solo: questa dipendenza trova la sua espressione nella posizione della figura di Maria: Gesù trova l'Antico Testamento in figura totale in colei in cui prende carne»<sup>45</sup>.

Letto così, l'Antico Testamento, mantiene tutta la sua consistenza: non è un'ombra destinata a sparire e a perdere significato davanti alla luce. Gesù e l'Antico Testamento sono vicendevolmente necessari. E questo lo si costata anche a partire dal lavoro redazionale dei Vangeli: l'Antico Testamento spiega Gesù, e Gesù spiega l'Antico Testamento. È un giuoco reciproco e necessario. «Il mistero di Cristo esiste prima di Cristo»<sup>46</sup>. Perché «la figura è un reale che ne contiene un altro»<sup>47</sup>. Questa concezione forte della figura appare una via per una lettura totale della Scrittura, che diventa tutta significativa di Cristo, senza perdere, in ogni parte, la sua densità, anzi la sua pienezza. Ancora una volta: non ci sono ombre vuote.

Infine questa lettura è «di natura escatologica», in quanto rende ogni generazione contemporanea di Gesù Cristo. Anche per questo, «l'atto di lettura deve sempre ricominciare»<sup>48</sup>.

Credo che si debba concludere, sottolineando con la massima forza la dichiarazione di Beauchamp secondo cui «la dimenticanza dell'Antico Testamento nasconde, soprattutto, un disprezzo per la natura del Nuovo che è, lui pure, lettera e, lui pure,

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, 53-54.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>47</sup> *Ibid.* Le pp. 64-68 riassumono i presupposti di Beauchamp che riconoscono i diritti dell'esegesi storico-critica e, *assieme*, quelli di una lettura piena della Scrittura. Vedere anche 74: «La principale proposizione... è che la conoscenza del compimento delle Scritture per mezzo di Gesù Cristo è interiore alla conoscenza di Gesù Cristo medesimo, che bisogna situarla al centro di questa conoscenza. Si resta lontani da questo nucleo se si ammette solamente che essa è il preludio, o la dimostrazione per quelli dell'esterno, o il modo intuitivo, per gli uomini di una cultura, di formulare in termini propri a questa cultura ciò che è loro capitato. Il compimento delle Scritture è un'esperienza "bruciante", dice s. Luca (24,32), nel cui cuore è forgiato il messaggio della fede».

<sup>48</sup> *Ibid.*, 74. «Essendo l'esperienza del compimento delle Scritture di natura escatologica, essa fonda la contemporaneità di Gesù Cristo per tutte le generazioni. L'atto di lettura deve dunque sempre ricominciare» (*ibid.*).

testimone di un popolo che circonda il Cristo. Essere conosciuto nel popolo dei giusti, l'atto di Gesù Cristo rende questa via necessaria e rivela così la sua essenza»<sup>49</sup>.

Ricordando le riflessioni, le ricerche e anche i risultati di P. Beauchamp non si voleva né descrivere né insegnare un metodo: gli altri suoi scritti, che non è possibile riassumere, dimostrano la fecondità dell'orizzonte in cui si situa<sup>50</sup>.

## 5. CONCLUSIONE

È arrivato il momento di concludere: l'opera di A.-M. Pelletier ci ha offerto l'occasione di riflettere ad alcune questioni centrali e urgenti per la lettura della Bibbia e per la teologia cristiana in questo tempo. L'affermarsi dell'esegesi storico-critica anche in campo cattolico ha costituito una tappa necessaria e pure una rottura. Alcune questioni che essa pone, sono ormai inevitabili, e anche da esse dipende l'interpretazione dei testi. Tra queste c'è la questione che possiamo chiamare dell'origine (come? quando? perché? chi e quanti gli autori? ecc.). Tuttavia essa non deve oscurare quella del testo, così come è oggi: e di fronte al testo troviamo il lettore, inserito in una comunità. La comprensione del significato proviene dai due: dal testo e dal lettore, dal testo e dall'atto di lettura. Il testo poi non è una pagina, un brano, un libro isolato o isolabile dal suo contesto. Esso significa come parte di un tutto, di un unico discorso, dalla Genesi all'Apocalisse; è «agito» dal tutto e agisce sul tutto: e anche così diventa significativo. In questo giuoco delle parti, l'interazione è soprattutto tra quelli che chiamiamo Antico (l'Uno) e Nuovo (l'Altro) Testamento.

L'esegesi patristica dimostra come la lettura avviene sempre attorno a queste questioni. Con metodi forse diversi, bisogna sempre tornare alle stesse questioni o rifarsi, anche se con occhi sempre nuovi, all'unica chiave di lettura, Gesù Cristo, il Signore crocifisso e risorto.

Solo così è possibile una autentica teo-logia cristiana: un parlare di Dio e delle sue opere a partire dal discorso di Dio. Parola e discorso che è «sinfonia» e che esige un'interpretazione armoniosa, eco sinfonica umana della sinfonia divina. Perché, come ricorda Origene, «la Scrittura tutta intera è l'unico strumento musicale di Dio, perfetto e accordato, produttore, grazie a suoni differenti, una sola melodia, salutare per chi vuole impararla»<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> Anche A.-M. PELLETIER (LCC (cit. n. 6), 135), attira l'attenzione sugli studi di Beauchamp e cita, per esempio, un suo saggio sul «carattere centrale della struttura dell'Alleanza» (si tratta del sesto capitolo di *L'uno e l'altro Testamento*).

<sup>51</sup> *Filocalia* 6, 2.

*Riassunto.* «Dall'enigma del significato alle figure del lettore»: il sottotitolo del libro di A.-M. Pelletier esprime bene il problema e l'itinerario che si presenta oggi all'interprete della Scrittura. Il punto di partenza è l'esegesi storico-critica; ma l'atto di lettura, come ricorda la tradizione dei Padri e come mostrano, con metodo e linguaggi diversi, le teorie letterarie moderne, è anche opera del lettore che diventa, nel processo interpretativo, l'altro che dialoga con il testo (e con l'autore).

*Résumé.* «De l'énigme du sens aux figures du lecteur»: le sous-titre du livre d'A.-M. Pelletier exprime bien le problème et l'itinéraire qui se présente aujourd'hui à l'interprète de l'Écriture. Le point de départ est l'exégèse historico-critique; mais l'acte de lecture est aussi, comme le rappelle la tradition des Pères et comme le montrent, avec des méthodes et des langages différents, les théories littéraires modernes, œuvre du lecteur devenant, dans le processus interprétatif, l'autre qui dialogue avec le texte (et avec l'auteur).

*Summary.* «From the enigma of the sense to the figures of the reader»: the subtitle of the book of A.-M. Pelletier expresses well the problem and the itinerary the interpreter of the Scripture encounters today. The point of departure is the historical and critical exegesis; but the act of reading is also, as the tradition of the Fathers reminds us and as the modern literary theories show with different methods and languages, an act of the reader: through the interpretative process the reader becomes the other who converses with the text (and with the author).

*Inhaltsangabe.* «Vom Rätsel der Bedeutung zu den Figuren des Lesers»: der Untertitel des Buches von A.-M. Pelletier drückt sehr gut das Problem aus, das sich heute dem Erklärer der Heiligen Schrift vorstellt. Der Ausgangspunkt ist die historisch-kritische Exegese. Aber der Vorgang des Lesens, wie die Tradition der Väter erinnert und wie die literarischen modernen Theorien durch Methode und verschiedene Ausdrucksweisen zeigen, ist auch das Werk des Lesers, der im Erklärungsablauf derjenige, der sich mit dem Text (und mit dem Verfasser) unterhält, wird.