## 1. [COMMENTO A *DEI VERBUM* 13:PAROLA DI DIO IN PAROLE UMANE](#__RefHeading__2489_746689449), Commento a Dei Verbum 13

13. Nella sacra Scrittura dunque, restando sempre intatta la verità e la santità di Dio, si manifesta l'ammirabile condiscendenza della eterna Sapienza, «affinché possiamo apprendere l'ineffabile benignità di Dio e a qual punto egli, sollecito e provvido nei riguardi della nostra natura, abbia adattato il suo parlare» (27). Le parole di Dio infatti, espresse con lingue umane, si son fatte simili al parlare dell'uomo, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile all'uomo.

### 1.1. Commento a Dei Verbum 13: la Bibbia*, Parola di Dio in parole umane*.

Che cos’è la Bibbia? Questa domanda è il punto di partenza del nostro percorso di introduzione. Quando abbiamo il libro in mano, ci sembra di sapere esattamente cosa sia una bibbia. Eccola qui in mano, se è un’edizione tascabile può tranquillamente essere tutta contenuta nel palmo della mia mano. Tuttavia possiamo approfondire un po’ questo oggetto, magari aprendolo e leggendo le prime pagine.

Leggere: non si può parlare della Bibbia senza far riferimento ad un lettore e ad un atto di leggere, proprio perché si tratta di un libro, e un libro non coincide mai con un insieme di pagine di carta, quello è solo un supporto mnemonico. Infatti se dicessimo che il libro coincide sol supporto mnemonico di carta, un libro letto su un kindle non è più tale. Inoltre una stessa edizione di un determinato libro, come ad esempio i fratelli karamazov di Dostoevskij, può avere centinaia di migliaia di copie.

Allora il libro non può banalmente coincidere con un supporto cartaceo o informatico. Un libro è molto di più. È un evento di comunicazione che coinvolge un autore e più lettori, reso possibile da un insieme di riferimenti (lettere, parole, segni grafici, grammatica, sintassi, retorica, scelte narrative) che costituiscono la scrittura. Allora c’è un autore, che con le sue scelte narrative e stilistiche intende coinvolgere il lettore, fargli fare un percorso, suscitandogli sentimenti e comprensioni nuove, per trasformarlo. Naturalmente si tratta di un lettore che l’autore stesso ha in mente (implicito), lettore dotato di un bagaglio di conoscenze e di una mentalità precisa. Poi c’è un testo che è un insieme di riferimenti, che contengono un mondo (il mondo del testo), al quale si può accedere solo decodificandoli. E c’è un lettore reale che nella misura in cui si lascia coinvolgere in questo mondo del testo, lo comprende e si comprende davanti ad esso. Attraverso cosa avviene tale comprensione? Attraverso l’atto di lettura. Il problema, specie con i testi antichi, è che il lettore spesso non è dotato di tutti i requisiti che l’autore vorrebbe che egli avesse per capire la sua opera (scarto tra lettore implicito e lettore reale). Qui è tutta la difficoltà della lettura che è un’interpretazione, sempre più complessa a mano a mano che i mondi culturali di autore e lettore sono distanti.

Vedete allora che cosa complessa è un libro, esso è sempre un evento di comunicazione!

Riassumendo: un libro non si identifica con il suo supporto cartaceo (tra l’altro se così fosse, gli e-book non sarebbero libri!), ma è qualcosa di più, è un evento di comunicazione che avviene tra un autore e una comunità di lettori.

Questo evento di comunicazione viene iniziato dall’atto della scrittura da parte dell’autore e si compie con l’atto della lettura da parte del lettore.

C’è infatti un autore reale, storico, che noi conosciamo come persona fisica, ma c’è anche un autore che noi conosciamo solo e limitatamente alle scelte che egli fa all’interno del testo che ha scritto. Si tratta dell’autore implicito.

Il lettore può essere costituito dalle persone che leggono il libro, ma anche, anzitutto, dall’idea di lettore che l’autore ha in mente quando scrive il suo libro. Ogni autore ha in mente, anche inconsapevolmente, un destinatario, quando scrive un’opera. Quest’ultimo è il lettore implicito.

Perché l’evento di comunicazione tra autore reale e lettore reale accada occorre che il lettore reale si avvicini sempre più al lettore implicito, alle sue conoscenze e aspettative, per poter comprendere l’intenzione dell’autore.

Per fare un esempio all’inizio del Vangelo di Luca l’evangelista dichiara di rivolgersi ad un certo Teofilo, che è un nome simbolico, indicante “colui che ama Dio”. Dunque il lettore implicito di quest’autore deve avere una caratteristica: quella di essere alla ricerca amorosa di Dio. Quei lettori reali che si conformano a questa caratteristica, non importa se siano giudei o greci o appartenenti alla cultura moderna, avranno la chiave di accesso più importante per entrare nel Vangelo.

Quali altre condizioni comuni tra autore e lettore sono necessarie perché si accenda l’evento comunicativo? P. Ricoeur ne descrive tre: prefigurazione, configurazione, rifigurazione.

#### 1.1.1. la prefigurazione

Il lettore può approcciarsi al testo, perché condivide con il testo stesso e con il suo autore reale e implicito alcuni livelli profondi di significato, che possono essere descritti nei termini della semantica dell’azione, del simbolismo e della temporalità.

Semantica: ogni racconto presuppone da parte del narratore e del suo uditorio una familiarità con termini quali agente, fine, mezzo, circostanza, aiuto, ostilità, cooperazione, conflitto, successo, scacco… Per esempio in Lc 18,35-43, il racconto del cieco di Gerico, l’agente è il cieco stesso e il fine è la sua guarigione, il mezzo è la parola di Gesù e la circostanza è il passaggio di Gesù. L’ostilità è costituita dal tentativo della folla di farlo tacere, ma quella stessa folla diventa cooperatrice non appena Gesù si ferma e ordina che il cieco gli venga portato. Il successo non è costituito solamente dalla guarigione del cieco, ma molto più dalla sua sequela di Gesù.

 Poi il racconto aggiunge gli aspetti discorsivi che lo distinguono da una semplice successione di frasi di azione. Sono aspetti sintattici che introducono l’ordine diacronico di ogni storia raccontata, plasmati attraverso regole di composizione. Nel nostro caso, ad esempio, il narratore mette al principio le circostanze, mostrando con i verbi all’imperfetto due azioni continuate e contemporanee, ossia il cammino di Gesù verso Gerico e l’attività di accattonaggio del cieco lungo la strada per la quale, s’intende, sarebbe passato Gesù. L’incontro tra il cieco e Gesù non avviene però subito, ma è ritardato da un dialogo con la folla, che prima annuncia al cieco il passaggio di Gesù e poi lo rimprovera per farlo tacere. Solo la parola di Gesù permette al cieco di trasformare l’ostacolo della folla in un mezzo per arrivare velocemente da Gesù. La stessa parola di Gesù, nel dialogo finale con il cieco, non solo gli ridona la vista, ma trasforma definitivamente l’ex – cieco in un discepolo che glorifica il Signore. Al termine la stessa folla, che era testimone, dà lode a Dio.

Simbolica: se l’azione può essere raccontata vuol dire che è articolata in segni, regole e norme, ossia essa è da sempre mediata simbolicamente. Il simbolismo è incorporato nell’azione e decifrabile dall’azione. Ad esempio è molto chiaro che nel Vangelo di Giovanni la crocefissione è pensata come un innalzamento, e siccome Gesù è presentato come re, l’azione di crocifissione è simbolicamente una vera e propria intronizzazione del re (Gv 19,17-21). Ogni azione, anche banale, non si può comprendere, se non in un contesto simbolico di descrizione. Gettare delle monete nel tesoro del tempio implica un certo rapporto con Dio, mediato attraverso un luogo sacro (cfr. Mc 12,41-44). Se poi si tratta del tempio di Gerusalemme, dove nel santo dei santi c’è la kappòret, o espiatorio, dove entra il sommo sacerdote nel giorno jom kippur per fare l’espiazione dei peccati del popolo, allora quel gesto di gettare una moneta, assume un valore simbolico molto più forte che non una semplice donazione. In questo contesto la monetina gettata dalla vedova, che ha dato tutto quanto aveva, in contrasto con le molte monete che costituivano il superfluo dei ricchi, diviene il simbolo del vero culto a Dio, che ottiene la remissione dei peccati, ossia l’offerta di tutta la vita. Dal punto di vista della norma formale si tratta di due azioni identiche, perché entrambi soddisfano un precetto legale, ma dal punto di vista interiore la valutazione è opposta.

Temporalità: secondo Ricoeur la nostra stessa esistenza può essere raccontata perché avviene nel corso del tempo. Infatti da quando nasciamo, ci troviamo gettati dentro alle cose, e la nostra esistenza si sviluppa prestando ad esse la nostra cura. Ciò determina in noi il senso del tempo. I nostri ricordi, le nostre attese per il futuro determinano il nostro presente e nella coscienza del presente sono come concentrati il passato e il futuro. La struttura della nostra coscienza è temporale, e così non possiamo descrivere la nostra vita se non raccontando, cioè distribuendo nel tempo gli eventi e rileggendoli tramite le attese e i desideri del presente.

Nel primo libro di Samuele (1 Sam 1-2,13) il narratore racconta di una moglie amata dal marito ma privata della possibilità di avere figli, Anna. Dalle attese smentite di questa donna e dal rapporto conflittuale con l’altra moglie, Peninna, nasce la preghiera di Anna al tempio di Silo. Il dramma della maternità mancata della moglie amata e della maternità favorita di quella meno amata riproduce i tratti della storia di Giacobbe, Rachele e Lea. Al momento in cui Anna viene esaudita esplode in un cantico, che nel tempo presente rielabora tutto il passato della sua vita e della storia della salvezza e loda l’agire paradossale di Dio: “l’arco dei forti s’è spezzato, ma i deboli sono rivestiti di vigore”.

In questo racconto c’è la densità semantica della maternità mancata, esperienza universalmente conosciuta nelle culture del mondo. Essa acquista un valore simbolico di fondo, perché è connessa con la fecondità dell’uomo come benedizione di Dio. Infine emerge chiaramente la temporalità dell’esperienza umana nella lode, che è nello stesso tempo puntuale (ringraziamento per l’esaudimento di una preghiera particolare) e universale (esprime l’attesa e la lode di ogni credente in ogni istante della sua vita). Ciò che sta al fondo dunque di ogni narrazione sono gli elementi costituivi dell’agire umano.

#### 1.1.2. la configurazione

 Configurare è l’opera del narratore, che fa integrazione tra eventi singoli e la storia intesa come un tutto. Infatti l’atto poetico-narrativo da una successione di eventi ricava una figura, con un preciso intento narrativo, che si comprende definitivamente solo al termine della narrazione stessa. Alla luce del finale la storia fornisce il punto di vista a partire dal quale essa può essere vista come un tutto (cfr. importanza dell’atto di ri-raccontare). Nel riraccontare leggiamo la fine nell’inizio e l’inizio nella fine, leggiamo il tempo cominciando dalla fine. I Vangeli sono stati scritti partendo dalla fine di Gesù, ossia dal suo mistero di passione/morte e resurrezione e così si devono rileggere, ossia come la storia dell’uomo Gesù di Nazareth, che si è manifestato come figlio di Dio nei suoi miracoli e in particolare nella sua morte in croce e resurrezione (cf. Mc 1 e At 3,32-36). La Bibbia come racconto globale rilegge la Genesi nel prologo al vangelo di Giovanni e nella figura dei cieli nuovi e della terra nuova nell’Apocalisse. Quindi tutta la narrazione biblica è racconto di una nuova creazione che sta avvenendo e che si compirà al termine della storia.

Questa operazione di configurare, dare una figura, produce il testo, e il testo garantisce due autonomie.

Il testo diventa, una volta configurato, autonomo rispetto all’autore stesso. Quello che conta è che l’attenzione va sulla cosa, non su chi l’ha fatta. Sappiamo qualcosa di Luca, poco di Matteo, ben poco di Marco. Dell’autore del Quarto Vangelo non sappiamo ben indicare l’identità, anche se è in qualche modo connessa con l’apostolo Giovanni. Ma questo non è un problema, dal punto di vista esegetico, perché a noi non interessa conoscere l’autore reale, ma l’autore del Vangelo per come egli si presenta attraverso la sua opera letteraria, per le scelte che fa in essa, quello che abbiamo già definito l’autore implicito. Il testo inoltre può essere riletto in altre circostanze storiche e produrre degli effetti diversi da quelli con cui è nato nell’intenzione dell’autore. L’Amleto di Shakespeare è, nell’intenzione del suo autore, un uomo imbelle e indeciso che trascina alla rovina il suo regno. Solo in epoca romantica verrà riletto in una chiave affascinante, come l’uomo misterioso, simbolo dell’enigma umano. La giustificazione di Abramo in Rm 4, dovuta alla fede indipendentemente dalle opere (della Legge), diviene nella rilettura agostiniana, in antitesi al pelagianesimo, una polemica contro le opere umane e la loro possibilità di dare salvezza. Per comprendere un testo, particolarmente quando è antico e importante, è necessario conoscere anche la storia dei suoi effetti, perché essa ci condiziona nell’interpretazione del testo stesso.

C’è poi una seconda autonomia prodotta dalla configurazione: il testo configurato si rende autonomo dalle condizioni sociologiche, storiche, culturali e ciò garantisce la sua leggibilità illimitata. Questo non significa abbandonare l’approccio storico, anzi significa capire che il discorso non può che passare attraverso le strutture storiche dell’opera. Non possiamo comprendere i racconti della passione di Gesù senza far riferimento alla storia della Palestina del I secolo d.C., alla dominazione romana e ai poteri affidati al sinedrio. Tuttavia, proprio attraverso questa storia particolare il racconto produce un significato più generale e autonomo da essa, che è destinato al lettore di ogni epoca. Come dicevamo poco più sopra, il lettore implicito del Vangelo di Luca è un Teofilo, uno che ama Dio. Certamente egli pensa ad un cristiano convertito dal paganesimo, che parla e comprende la lingua greca, ma tutti gli uomini che aprono il loro cuore a Dio sono in realtà destinatari della sua opera, in ogni tempo e in ogni luogo. Ad un lettore implicito corrispondono infiniti lettori reali, proprio per questa capacità dell’opera di comunicare in termini universali.

#### 1.1.3. la rifigurazione

La rifigurazione o mimesi III mette a tema l’incontro tra mondo del testo e mondo del lettore reale. Da un lato i paradigmi recepiti strutturano le attese del lettore e lo aiutano a riconoscere la regola formale, il genere o il tipo esemplificati mediante la storia raccontata. Se è un racconto di sapienza mi aspetto un insegnamento (cfr. Giona 4,10-11, se è una preghiera di supplica mi aspetto la segnalazione del pericolo, l’invocazione, l’esaudimento e il ringraziamento (cfr. Sal 31). Se è una lettera mi aspetto un saluto iniziale, una presentazione dei temi da comunicare, una trattazione e una conclusione in forma di saluto (cfr. Rm). Sono generi letterari, si formano in relazione ad una cultura e società e d’altra parte sono abbastanza generali da includere diversi tipi ed evoluzioni culturali. Essi forniscono linee direttrici per l’incontro tra il testo e il suo lettore. Così l’atto del leggere accompagna la configurazione del racconto e attualizza la sua capacità di essere seguito. Il testo diviene opera solo nell’interazione tra testo e lettore. Nel corso della lettura, poi, alcune regole formali, e quindi alcune attese del lettore, possono essere smentite. Nell’episodio della samaritana ( Gv 4 ) l’incontro tra un uomo e una donna al pozzo fa pensare alle vicende matrimoniali dei patriarchi e di Mosè (cfr. Gen 24; Gen 29; Es 2). Ma questa attesa viene smentita, perché non segue nessun matrimonio, e anzi la Samaritana si trasforma in una testimone del messia – Gesù e ciò non è senza significato per l’interpretazione del racconto.

 Ogni evento di discorso è un evento di comunicazione di un’esperienza che ha il mondo per orizzonte. Il lettore quindi riceve il mondo che l’opera dispiega dinanzi a sé. Ciò significa che ogni racconto non intende comunicare in primo luogo un contesto storico-culturale ma il mondo della vita, l’esserci dell’uomo nella storia (essere-nel-mondo). Per riprendere l’esempio dei racconti della passione e morte di Gesù, essi non sono scritti per raccontare l’esecuzione della sentenza di condanna a morte come cospiratore politico di un innocente ebreo di galilea proveniente da Nazareth (sfondo storico) ma per comunicare l’esperienza di fede dei discepoli a contatto con il mistero storico della morte del messia. I testi della passione non sono semplicemente descrittivi, ma dispiegano un mondo vitale, quello della fede della prima comunità cristiana nel messia crocifisso e risorto e il lettore è chiamato a esplicitare questo stesso movimento di fede attraverso le interazioni dei personaggi lungo il processo e sotto la croce. Quindi la ri-figurazione dell’opera mira non solo a restituire l’intenzione dell’autore nascosta dietro al testo, ma anche ad esplicitare il movimento grazie al quale un testo dispiega un mondo e interpretare dunque è esplicitare questo essere-nel- mondo, nel caso della Bibbia, l’esserci proprio della fede.

Il testo propone una modalità di essere nel mondo che deve essere colta dal lettore, perché diventi occasione di attivare per sé un processo di liberazione. Infatti nell’incontro tra il testo e il suo lettore viene plasmata una nuova capacità di immaginare il mondo, nuove lenti con cui guardare la realtà ordinaria in un processo di maggiore libertà. Il potere dell’immaginazione rende possibile una nuova configurazione narrativa dell’esperienza umana e attraverso la lettura dell’opera nuovi significati rendono più ricca e complessa e soprattutto libera la capacità di leggere gli eventi della vita e di pensare possibilità future. Per tornare all’esempio dei racconti della passione, attraverso la rifigurazione il lettore accede al mondo della fede della comunità cristiana e viene arricchito di nuove e inaudite prospettive di senso, in grado di far comprendere le inesauribili risorse di vita della resurrezione, proprio dentro i cammini della sofferenza e le situazioni apparentemente senza via d’uscita. La sapienza paradossale della croce diviene esperienza rifigurata nell’esistenza del lettore dei Vangeli.

Anche nelle parabole di Gesù, come quella del seminatore, e nei suoi insegnamenti il lettore, attraverso la sua rifigurazione è incoraggiato a leggere la realtà alla luce della logica sovrabbondante e gratuita del Regno di Dio. Non si tratta di fornire banali applicazioni delle parabole e dei discorsi, che possono scandalizzare o risultare moralistiche, ma di compiere un percorso di senso che, mettendo in crisi il senso comune, che predica la giustizia retributiva, semini nell’esperienza il germe di quella Parola, che è in grado di trasformare la vita nella logica del dono (cfr. Mt 5,38-48). Il lettore può leggervi la sua stessa vita, come un seme che nascosto e umile, è in grado di germogliare e dare frutto per la potenza del dono di Dio.

La rifigurazione comporta quindi non solo comprendere il testo ma anche comprender-si davanti al testo. L’atto interpretativo non giunge a pieno compimento se non in quest’ultimo stadio che comporta una trasformazione del lettore, della sua vita, della sua mentalità, e del suo modo di vivere e comprendere la sua esistenza. A questa trasformazione puntano i racconti biblici.

### 1.2. Parola di Dio in parole umane

Per accedere correttamente al mondo del testo, il lettore ha come unica mediazione il testo stesso, con le sue strutture letterarie e il contesto storico in cui è nato.

Quindi il lettore ha il compito di passare attraverso il testo, con le sue strutture letterarie e storiche, per esplicitare il mondo di questo testo e comprendersi davanti ad esso. Nel caso del testo biblico ciò comporta una particolare complessità.

Il mondo del testo biblico infatti è l’esperienza del Dio di Israele che si rivela nel mistero pasquale di Cristo, e questo mondo del testo, profondamente in relazione con i significati storici e culturali in cui la Parola di Dio si è progressivamente incarnata, è connesso con l’intenzione ultima con cui la comunità credente ha inserito nel canone quel testo particolare. Essa infatti ha riconosciuto in un testo particolare, scritto forse con finalità inizialmente specifiche e ben contestualizzate (senso letterale), quel mondo della vita che solo lo Spirito può suscitare.

Allora la Bibbia è un oggetto complesso, duplice, perché è parola di Dio, suscitata dallo Spirito, e insieme parola di uomini. Anzi potremmo meglio dire che la Bibbia è Parola di Dio **in** parole umane. Già, perché nella Bibbia non accade affatto che alcuni passi sono dettati da Dio e altri sono semplicemente umani, ma proprio nel processo di organizzazione del libro, che ha comportato il lavoro di una molteplicità di autori umani, prende “carne” la Parola di Dio. La Bibbia è certamente Parola di Dio, ma in parole umane, perché la Parola di Dio non si dà se non passando attraverso quelle parole di uomini, unificate da un’azione profonda di ispirazione divina che le accomuna in un organismo unico, vario e complesso, che è la Sacra Scrittura (DV 11).

Secondo quando già affermava Origene, il carattere duplice e complesso della Scrittura ha un analogato principale, una pietra di paragone nel mistero stesso di Cristo. Gesù ha infatti una natura umana, è un uomo come tutti noi, con un corpo e un’anima umana, con la necessità di mangiare e bere e dormire, e con una modalità di comprensione e memorizzazione propriamente umana. Come tale la natura umana di Gesù è limitata, è soggetta a vincoli precisi nello spazio e nel tempo, e alla debolezza di essere soggetta al potere e alla violenza degli uomini. Ma nello stesso tempo nella natura umana di Gesù risplende la pienezza della divinità del verbo di Dio, come ci insegna Giovanni: “Il verbo si è fatto carne”. Nell’unica persona divina che è il Figlio di Dio sono unite la natura divina e quella umana, senza confusione ma anche senza separazione.

Questo vale per analogia anche per la Scrittura Sacra (cfr. DV 13). Essa è umana, fatta cioè di autori umani, che scrivevano secondo la mentalità e le limitazioni del loro tempo, che erano influenzati da certe letterature e sapienze delle culture con cui erano entrati in contatto e che avevano alcune forme letterarie e un ambiente di vita, che poteva essere il tempio, la corte o i circoli profetici e sapienziali o ancora le prime comunità cristiane per il NT. Così i Salmi appartengono a tutti gli effetti al genere letterario della poesia, le storie dei giudici sono delle saghe legate a tradizioni di eroi tribali e guerrieri, il levitico è un codice legale, i proverbi sono delle collezioni di detti sapienziali, il corpo paolino è costituito da lettere originariamente realmente inviate, la lettera agli ebrei è un trattato di esegesi, l’Apocalisse appartiene al genere letterario detto appunto “apocalittico” (cfr.). È ancora chiaro che per comprendere al meglio l’AT è necessario approfondire lo sfondo culturale e religioso dei popoli del medio oriente antico, all’interno del quale si situa il popolo ebraico e la sua matrice culturale e religiosa, perché la Scrittura Sacra è storicamente influenzata da prestiti da prestiti culturali e opera una mediazione dell’esperienza di salvezza che la caratterizza all’interno di questi elementi culturali. Quindi non si può comprendere la Scrittura se come opera umana, soggetta ai condizionamenti storici.

D’altra parte però la Scrittura è stata scritta, pregata e riscritta da un intero popolo, il popolo di Israele, che vi si rispecchia in tutta la sua esperienza di fede, e in ultima analisi dalla Chiesa. Tutta la Scrittura assume dunque un carattere unitario, perché è norma della fede della Chiesa (analogia della fede cfr. DV 12), ed è da considerarsi in quanto tale come parola di Dio nata nella fede e scritta per la fede del popolo di Dio. Questo è l’elemento divino della Scrittura, come la natura divina della persona di Cristo.

Se la Scrittura ha dunque questo carattere complesso, come la si deve leggere e studiare, per rispettarne e comprenderne la complessità?

Sosteneva Romano Guardini che ogni metodo che voglia essere “scientifico” deve essere adeguato al suo oggetto. Non si può studiare la società e l’economia come se fossero enti fisici, dunque con i soli strumenti matematici, ma bisogna integrare strumenti in grado di tener conto dei valori e della cultura umana.

Allo stesso modo per studiare la Bibbia in modo scientifico, ossia rispettando assolutamente la natura particolare di tale oggetto, è necessario studiarla come un insieme di testi di letteratura, tenendo conto della loro storia, delle loro fonti e della loro forma letteraria. Se studio un Salmo che è poesia, devo tener conto che la forma comunicativa, ossia il genere letterario con cui mi perviene è quello di un testo poetico, per cui non gli chiederò l’esattezza di una norma legale, né la precisione temporale di un testo narrativo o storico (es. Sal 19: non parla del funzionamento del mondo!). Se invece mi trovo davanti ad un racconto, come ad esempio nei libri di Samuele, dovrò indagare tutte quelle strategie narrative che un bravo autore sa mettere in campo per “intrigare” il lettore ed educarlo al senso profondo della sua storia (cfr. 1 Sam 1-2: Domande inutili: Eli è veramente esistito? L’offerta di un giovenco di tre anni, un efa di farina e un otre di vino è in linea con le disposizioni della legge? Oppure su Gs 10,12: il sole si è fermato veramente?). Se, come in Qohelet, mi trovo davanti ad un testo di sapienza, cercherò di capirlo alla luce delle caratteristiche dei testi di natura sapienziale e non di trattati «scientifici» (Qo 3,18-19. Non è una descrizione «scientifica» dell’uomo. Cfr. anche Gn 1-2 e disputa sul “creazionismo”).

Ma il lavoro per un esegeta non si ferma qui. Per essere “scientificamente” corretti, dinanzi al testo biblico, dobbiamo essere consapevoli che ognuno di questi testi, originati in un certo ambiente vitale, caratterizzati da una certa storia e forma letteraria, ci sono pervenuti tramite il loro inserimento in un canone che conferisce loro un’identità e un senso in ordine all’esperienza di fede del popolo di Dio, che li ha scritti, letti, pregati e che in essi vi si riconosce. C’è un principio strutturante, orientato finalisticamente, che mette i testi in una serie (cfr. Is 7, 14; Mt 1, 23), fino al loro compimento, anche al di là delle intenzioni originarie dell’autore e secondo l’esperienza di fede del popolo di Dio, che rilegge il testo dentro alla sua storia di fede. Il progetto originario di questo fenomeno non può appartenere chiaramente ad un uomo, ma a Dio. Questo significa allora che nel “metodo” dell’esegeta, insieme alle metodologie filologiche e letterarie, ci deve essere un’interrogazione radicale di “senso” che proviene dalla sua apertura alla fede biblica. Essa non si colloca a lato delle operazioni esegetiche, come se fosse una operazione ulteriore accanto alle altre, ma deve informarle tutte come un principio di sintesi che suscita le domande da porre al testo, e organizza in una chiave unitaria possibili risposte attraverso l’uso corretto delle metodologie. Si tratta di una convergenza ultima dei dati, di un “senso illativo”, direbbe Newman, che scaturisce da un’organizzazione complessa di dati senza ridursi ad essere semplicemente la somma di essi.

Dunque per semplificare si può concludere affermando che la lettura della Bibbia per essere scientifica e rispettare il suo “oggetto”, deve tener conto sia degli aspetti linguistici e storico-letterari dei testi sia dell’intenzione con cui sono stati scritti ossia comunicare la fede nel Dio d’Israele. Essa dunque richiede un lettore che da un lato nei rispetti la forma linguistica e letteraria e dall’altro lasci al testo la possibilità di aprire il suo cuore alla fede biblica. Il testo biblico è infatti un appello al dialogo: non si tratta qui del fatto che la persona si dichiari o meno credente, ma del fatto che essa si lasci cogliere positivamente e sappia rispondere a tale appello al dialogo.