

# In principio era il racconto

## Bibbia, cultura e scuola

Gianpaolo Anderlini

*“The Old & New Testaments are the Great Code of Art”*  
(William Blake)

“Omero?”. “Presente”.  
“Dante?”. “Presente”.  
“Bibbia?”. “Assente”.

### 1. Il libro assente

Se è vero, come afferma Northrop Frye, che “le Sacre scritture sono l’universo entro cui la letteratura e l’arte hanno operato fino al XVIII secolo e stanno ancora in larga misura operando” e che, come afferma mons. Gianfranco Ravasi, “la Bibbia è stata l’immenso lessico o repertorio iconografico, ideologico e letterario cui si è attinto costantemente a livello colto e a livello popolare”, è venuto il tempo di modificare l’atteggiamento *laicistico* che ha caratterizzato la scuola italiana, dalla sua istituzione ad oggi, e che ha portato all’esclusione della Bibbia e della Teologia dalle scuole pubbliche e dal dibattito culturale. Ad esempio, le Facoltà di Teologia statali sono state soppresse nel 1872, creando una situazione anomala che ha consegnato alle sole facoltà vaticane lo studio della teologia e delle discipline bibliche. Il fatto che gli studi teologici e biblici siano stati banditi dalla scuola pubblica ha influito in modo diretto sulla mancata diffusione di una cultura biblica in ambito laico. Problema analogo lo si riscontra anche nel campo “avverso”, nell’ambito cioè della Chiesa cattolica, anche se, in ambito ecclesiale, l’eclissi della Bibbia non è dovuta solo ai fatti politici e culturali del XVIII e del XIX secolo, dallo scontro con l’Illuminismo a quello col Positivismo e il Modernismo. La sua cancellazione in Italia si è consumata a partire dall’epoca della Controriforma. La Chiesa romana, per arginare la diffusione del Protestantismo, che rivendicava il principio del libero esame dei testi sacri, approdò al divieto assoluto di stampare, leggere e possedere traduzioni in lingua volgare<sup>1</sup> della Bibbia senza previa autorizzazione personale e scritta del vescovo, dell’inquisitore o addirittura, a partire dall’indice clementino, dell’autorità papale. L’elenco delle Bibbie vietate è, per i tempi e per le caratteristiche delle edizioni a stampa, incredibilmente lungo a testimonianza del grande fermento culturale e religioso che aveva caratterizzato l’Europa nella seconda metà del XV e nella prima del XVI secolo. A partire da quel divieto, contenuto nella Regola IV dell’Indice dei libri proibiti (*Index librorum prohibitorum*) di Paolo IV (1559) fino a quello promulgato da Clemente VIII (1596), la Bibbia ha iniziato quel cammino di occultamento che l’ha portata a scomparire dalla vita culturale e religiosa italiana e, più in generale, dell’Europa cattolica. È un fatto significativo che il testo ufficiale della Bibbia, per la Chiesa cattolica, a partire dal Concilio

<sup>1</sup> “Biblia omnia vulgari idiomate, Germanico, gallico, Hyspanico, Italico, Anglico, sive Flandrico et ceteris conscripta nullatenus vel imprimi, vel legi, vel teneri possint absque licentia sacri Officii S. Rom. Inquisitionis in scriptis habita”. E per il Nuovo testamento: “Noui Testamenti libri vulgari idiomate conscripti sine licentia in scriptis habita ab Officio S. Rom. & uniuersalis Inquisitionis nullatenus vel imprimi, vel teneri possint” (*Index Librorum Prohibitorum*, 1559).

di Trento, sia stato, solo ed esclusivamente, la *Biblia Vulgata*, nell'edizione sistina (1590)<sup>2</sup> e poi sisto-clementina (1592-1598),<sup>3</sup> mentre per quasi due secoli le traduzioni in volgare sono state osteggiate e vietate.

Nel XVII sec. l'unica Bibbia tradotta in italiano fu quella del protestante **Giovanni Diodati**,<sup>4</sup> pubblicata a Ginevra nel 1607 col titolo di *La Bibbia. Cioè, i libri del Vecchio e del Nuovo Testamento* e diffusa in Italia nella clandestinità. Solo nel 1757, due secoli dopo l'istituzione dell'Indice, papa Benedetto XIV dette il nulla osta per la traduzione della *Biblia Vulgata* in italiano, modificando le prescrizioni relative alla traduzione dei testi biblici in lingua volgare.<sup>5</sup> Fu così che l'abate Antonio Martini pubblicò dapprima il Nuovo Testamento in sei volumi (1769-1771) e poi l'Antico Testamento in sedici volumi (1776-1781). L'abate Martini non si limitò a tradurre la *Vulgata* in italiano e ad affiancare al testo latino il testo tradotto, ma inserì un impianto di note esegetiche di rilevante importanza e profondità, che commentavano e davano ragione delle diverse interpretazioni del testo. La traduzione ottenne l'*imprimatur* (20 novembre 1775) a firma del padre Giacinto Cattaneo, il quale riconobbe non solo “la perspicuità e la nitidezza della traduzione” ma vide l'opera dell'Abate come “assai vantaggiosa all'edificazione del popolo Cristiano”. Qualche anno dopo, venne dichiarata da papa Pio VI, col Breve del 16 aprile 1778, non solo conforme alle norme dell'Indice, ma anche opera meritoria in un tempo in cui l'errore si diffonde incontrollato: “optime sentis, si Christi fideles ad lectionem divinarum litterarum magnopere excitandos existimas”.<sup>6</sup> Quest'edizione di fondamentale importanza, dichiarata testo in lingua dall'Accademia della Crusca, fu ristampata più volte e rimase la traduzione ufficiale della Chiesa cattolica italiana fino alla traduzione ufficiale della CEI del 1971. Un fatto importante per fare luce sul clima storico e culturale che ha accompagnato la diffusione della Bibbia del Martini, è la soppressione e la modifica di molte note a partire dalle riedizioni pubblicate dopo il 1870. Il lavoro esegetico del Martini, condotto con acume critico, con accuratezza e con libertà di analisi, nel nuovo clima culturale e politico postunitario, poteva alimentare il dubbio o fornire spunti critici all'indagine prima positivista poi modernista del Sacre Scritture e della storia del cristianesimo e della Chiesa.

Tabella 1. Bibbia Martini - nota a Genesi 1,1

Genesi 1,1 Prima nota nella prima edizione del Martini	Genesi 1,1 Prima nota rettificata da G. Ippolito/1866 e L. Nazari/1871
---	---

<sup>2</sup> L'edizione fu curata da papa Sisto V per attuare il dettame del Concilio di Trento. Venne ritirata dal commercio dopo la morte del Papa per la presenza di diversi “errori” esegetici. L'edizione successiva della *Vulgata* (1592) curata da papa Clemente VIII portava 4900 punti corretti rispetto alla sistina.

<sup>3</sup> La *Biblia Vulgata* è ora sostituita dalla *Nova Vulgata* (1969-1979).

<sup>4</sup> Diodati, profondo conoscitore della lingua ebraica (era professore di ebraico all'Università di Ginevra), realizzò, per la prima volta in Italia, una traduzione direttamente dai testi originali greci ed ebraici. La sua opera è ancora oggi considerata, dal punto di vista stilistico, uno dei capolavori della lingua italiana del '600.

<sup>5</sup> “Quod si hujusmodi Bibliorum versiones vulgari lingua fuerint ab Apostolica Sede approbatae, aut editae cum adnotationibus desumptis ex sanctis Ecclesiae Patribus, vel ex doctis catholicisque viris, conceduntur” (*Addictio circa quartam regulam Indicis*).

<sup>6</sup> “Tu molto bene la pensi, se giudichi esser necessaria cosa che i Cristiani sieno grandemente animati alla lettura dei libri divini”.

<p>Vers. 1. <i>Al principio creò Dio, ec.</i> Con queste parole Mosè fa in primo luogo conoscere che il mondo non è eterno; ma ha avuto un principio, togliendo così di mezzo le false idee degli antichi filosofi: secondo fa conoscere l'autore stesso del mondo e della natura: ed è cosa da notarsi che in tutta la storia della creazione, la stessa voce adopera Mosè a significare il Creatore del mondo. Questa voce esprime la potenza di Dio, colla quale non solo creò il tutto; ma il tutto ancora conserva e governa: questa voce è al numero plurale, onde letteralmente si tradurrebbe: <i>A principio gli dii creò</i>: lo che non solamente ad Origene, a s. Girolamo e a s. Epifanio, ma anche a qualche antico Rabbino parve argomento dell'unità di essenza e della pluralità delle persone, che è in Dio. La parola, originale, che noi esponghiamo con quella <i>creò</i>, questa parola, benchè non sempre significhi trarre dal nulla, ha nondimeno questa significazione principalmente; e in questo luogo evidentissimamente esprime la creazione dal nulla: verità confermata eziandio dalla Scrittura (<i>Mach. II cap. VII.</i>) oltre il consenso degli antichi e moderni interpreti. [...]</p>	<p>1. Dunque il mondo non è sempre stato e non è da sé, ma nel tempo da Dio creato. Creare è fare che, senza alcun preesistente, sia ciò che prima non era. E' questa l'azione propria di Dio solo, trarre gli enti dal nulla.</p>
---	--

Questa “normalizzazione” ha, purtroppo, privato la Bibbia del Martini di una parte non secondaria della sua forza religiosa, morale e culturale ed ha tolto al lettore l'accesso a materiale esegetico profondo e formativo.

Per avere nuovamente nel panorama in italiano una Bibbia del calibro letterario ed esegetico di quella del Martini, occorrerà attendere gli anni '50 del secolo scorso, con la traduzione della Bibbia a cura di Salvatore Garofalo, edita da Marietti,<sup>7</sup> che non ne pareggerà il valore linguistico e letterario ma che aprirà in Italia una nuova stagione di studi esegetici di alto livello.

Ma è solo col Concilio Vaticano II, in particolare con la costituzione *Dei Verbum* e con la riforma liturgica, che la Bibbia torna in primo piano nella vita della Chiesa e vi ritorna in lingua “volgare” italiana. Ma, nonostante i quarant'anni successivi al Concilio Vaticano II abbiano registrato in modo progressivo e massiccio l'entrata delle Sacre Scritture nelle famiglie e nella vita della Chiesa, ancora oggi per molti la Bibbia continua a rimanere un libro chiuso, poco conosciuto se non addirittura sconosciuto.

D'altro canto, si può affermare che in Italia solo le minoranze religiose, ebrei e protestanti, sia pure con diverse motivazioni ed approcci, abbiano posseduto e continuino a possedere una discreta e diffusa familiarità con la Bibbia.

Due ricordi personali.

Primo ricordo. Quando da bambino, negli anni Sessanta, frequentavo nel periodo estivo il GrEst, organizzato dalla Parrocchia, in un piccolo comune nella fascia pedemontana del modenese, spesso capitava che nei giochi di gruppo fossero presenti domande di “cultura biblica”. Nessuno dei

<sup>7</sup> *La Sacra Bibbia. Volgata latina e traduzione italiana dai testi originali illustrate con note critiche e commentate*, a cura di mons. Salvatore Garofalo, Torino-Roma, Marietti, 1947-1960.

ragazzi e degli educatori era mai in grado di dare una risposta certa e documentata. Ma avevamo un'arma segreta, da usare con prudenza ed anche con una certa prudenza: in una casa lungo l'erta che conduceva al Santuario sul colle, abitava un vecchietto, protestante evangelico (il "diverso" percepito da tutti come una brava persona), che riusciva sempre a rispondere ad ogni domanda anche la più difficile o la più particolare. E, fra una risposta e l'altra, ci recitava a memoria passi, in particolare, del Nuovo Testamento. E la nostra ammirazione e sorpresa era grande, perché eravamo abituati ai sermoni del parroco pieni di citazioni di Dante e di Manzoni, ma scarsamente ancorate al testo biblico.

Secondo ricordo. Da adolescente ho frequentato campeggi estivi organizzati dai padri cappuccini. Un anno, alle falde Gran Sasso, capitò che il nostro campo fosse a poca distanza da un analogo campo organizzato dalla gioventù evangelica. Ci si incontrava a più riprese, in particolare lungo il corso di un torrentello a rassettare le pentole. Noi, giovani cattolici, parlavano di amenità varie; loro, giovani evangelici, ripassavano il brano delle epistole paoline che dovevano ripetere a memoria nella riunione pomeridiana. Questo accadeva in pieno clima postconciliare. La *Dei Verbum* era già stata letta e commentata (ricordo gli incontri pomeridiani col coadiutore del parroco), ma non aveva prodotto ancora quei cambiamenti necessari nel sentire diffuso e nel cammino formativo personale e di gruppo.

Nonostante il catechismo parrocchiale, l'IRC nella scuola, i corsi di aggiornamento per insegnanti, i corsi biblici, le numerose pubblicazioni divulgative e scientifiche, ancora, e oggi nelle nuove generazioni più che mai, manca quel rapporto diretto e quella conoscenza specifica, anche e necessariamente storica e scientifica, capaci di riportare la Bibbia nel cuore della vita, non solo religiosa, e della cultura.

A conferma di ciò, in un'intervista pubblicata su *Famiglia Cristiana* (18/2008), Massimo Cacciari affermava:

*«Però la Bibbia è poco conosciuta...»*

«È vero e la colpa secondo me è della Chiesa, che detiene il monopolio dell'insegnamento della religione e impone l'autorizzazione vescovile agli insegnanti. La Bibbia non è libro di testo per l'insegnamento della religione, come credono molti cattolici e anche molti laici. Io quando insegnavo filosofia nei licei parlavo della Bibbia, anche senza il patentino dei vescovi».

*Non tutti i professori sono come lei...*

«Certo, ma spesso accade perché ritengono normale il monopolio della Chiesa sulla Bibbia, che invece è il libro delle radici della nostra società e non solo della fede».

*C'è molta ignoranza sulla Bibbia?*

«La conoscenza tecnica è scarsissima. Mi sono capitati studenti da 30 e lode in filosofia che confondevano san Paolo con Mosè e credevano che Gesù avesse scritto la Genesi».

*E lei che ha fatto?*

«In quei casi ho abbassato il voto».

Questa assenza della Bibbia nel percorso formativo della scuola italiana era stata denunciata già da Francesco De Sanctis, il primo a ricoprire la carica di Ministro della Pubblica Istruzione dell'Italia unita, laico, uomo attento alla forza della cultura e dello spirito, inteso secondo il sentire positivista del secondo Ottocento. In una pagina famosa e più volte citata del capitolo ventiseiesimo

della Giovinezza, opera pubblicata postuma, dedicato alla lirica, così descriveva la “scoperta” della Bibbia nel percorso educativo e didattico:

“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. [...] 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”.<sup>8</sup>

Le parole di un grande maestro come De Sanctis e la sua meravigliosa esperienza didattica di riscoperta della profonda “religione morale” del testo biblico, non hanno lasciato il segno e non hanno fatto scuola.

Come è possibile recuperare quel rapporto con la Bibbia di cui ha parlato Nietzsche: “per noi Abramo è più di ogni altra persona della storia greca o tedesca. Tra ciò che sentiamo alla lettura dei Salmi e ciò che proviamo alla lettura di Pindaro e di Petrarca c’è la stessa differenza tra la patria e la terra straniera”? Quali strumenti si possono usare per fare in modo che la Bibbia ritorni nella scuola italiana? Per dirla con le parole di Umberto Eco: «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)?».<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Francesco DE SANCTIS, *La giovinezza: frammento autobiografico*, pubblicato da Pasquale Villari, Napoli, Morano, 1889, pp. 268-269.

<sup>9</sup> Umberto ECO, «L’Espresso» del 10 settembre 1989.

Del problema dell'assenza della Bibbia nella scuola italiana si è fatta carico, negli ultimi vent'anni, BIBLIA - Associazione laica di cultura biblica nata nel 1985, partendo dal riconoscimento che si tratta di un'assenza grave e preoccupante che toglie alle nuove generazioni la memoria storica di una delle principali fonti della cultura occidentale, e la possibilità d'incontro con uno dei "grandi testi" ancora oggi fra i più ricchi e stimolanti, non solo sul piano religioso ma anche su quello storico, letterario, artistico e filosofico.

La prima iniziativa promossa da Biblia fu **l'appello del 1989, "Per l'insegnamento della Bibbia nella scuola"**, che ebbe buona accoglienza ma che, nonostante la validità della proposta, non ottenne reazioni significative da parte degli organi istituzionali. Nell'appello si chiedeva l'istituzione di un programma aconfessionale di cultura biblica:

“Le periodiche discussioni sulla riforma dei programmi di insegnamento hanno contribuito a mettere in luce, sia pure indirettamente, una carenza storica gravissima della scuola italiana: l'assenza di una informazione aconfessionale di cultura biblica.

Tale situazione si riflette negativamente anche sulla comprensione della letteratura, dell'arte, della musica e in generale della storia culturale dell'occidente, spesso e profondamente ispirate a temi biblici.

Consapevoli di ciò i membri del Consiglio direttivo e del Comitato scientifico di Biblia, che si riconoscono in orientamenti culturali e religiosi diversi, chiedono al Ministro della Pubblica Istruzione e alle forze parlamentari che venga istituito nelle scuole, secondo le modalità proprie dei vari livelli, un programma aconfessionale di cultura biblica. Non si intende qui prendere posizione circa un insegnamento confessionale della religione nella scuola di stato (sul quale l'associazione Biblia non è qualificata per statuto a intervenire) né interferire con le modalità di lettura biblica proprie delle varie confessioni religiose, ma chiedere che sulla Bibbia si fornisca una solida informazione di tipo tematico storico, filologico e letterario che potrà essere assunta dai suoi destinatari sia come arricchimento culturale sia come stimolo per un approfondimento religioso personale”.<sup>10</sup>

Nel **1990** si è costituito il **Comitato Bibbia Cultura Scuola**, composto da Biblia e da altre sette associazioni e riviste (Aspir, Associazione professionale di insegnanti di religione; Bibbia aperta, Associazione di cultura biblica, Padova; Cisec, Centro interdipartimentale di studi sull'ebraismo e sul cristianesimo antico, Bologna; La Porta, Centro studi e documentazione, Bergamo; Qol, rivista biblica ed ecumenica, Novellara RE; SAE, Segretariato attività ecumeniche; Sefer, Studi fatti ricerche, Milano) per avviare insieme un'attività di sensibilizzazione e conoscenza nella scuola. Una prima pubblicazione, “Il Libro assente. Bibbia, cultura e scuola”, ha visto la luce nel **1991**, come numero monografico della rivista QOL. Il numero conteneva interviste a Cacciari, Sartori, Ricca, Spini, Miegge, Luzi, Caro, Pizzolato, Bertacchini, Pederali, Rizzi, Milani, Bianco, Bissoli, Gabrieli, Placido, Riva, Lombardi, e si presentava come lavoro preparatorio del Convegno nazionale di studio su "Il Libro assente: Bibbia, cultura e scuola in Italia". Il convegno si tenne a Bologna il 20 ottobre 1991; ne seguì la pubblicazione di un volume di Atti, arricchito da numerose interviste a personalità della cultura italiana (*Bibbia il libro assente*, Marietti, Casale Monferrato, 1993).

---

<sup>10</sup> Il testo dell'appello è reperibile al seguente indirizzo web: <http://www.biblia.org/schoolappel.pdf>.

Passo importante è stato il **Protocollo d'intesa** ufficiale, valido per tre anni, siglato dal Ministro Tullio De Mauro e dalla Presidente di Biblia il 18 maggio 2001. L'articolo uno dell'intesa prevedeva:

“Il MPI e BIBLIA si impegnano a realizzare programmi comuni nelle seguenti aree di intervento:

- a) ricerca e sperimentazione di nuovi modelli di lettura e di interpretazione interdisciplinare dei grandi codici dell'Occidente nell'ambito storico, artistico, filosofico e letterario;
- b) produzione di materiali didattici da diffondere anche attraverso strumenti multimediali;
- c) formazione e aggiornamento del personale docente nell'ambito delle discipline curricolari, ma con una metodologia interdisciplinare in relazione ai programmi di ricerca di cui alla lettera a)”.<sup>11</sup>

Tale intesa, nonostante le tenaci insistenze di Biblia ed i proclami dell'allora Ministro, non ha sortito effetti rilevanti, anzi è rimasta lettera morta.

Il **secondo appello**, presentato, mercoledì 9 maggio 2007 (corredato da oltre 10.000 firme), al Ministro della Pubblica Istruzione, Giuseppe Fioroni è finalizzato a favorire l'attuazione di iniziative concrete “volte a far sì che la conoscenza della Bibbia e dei suoi influssi venga sempre più considerata componente indispensabile nella formazione di ogni studente e di ogni cittadino”.

“Nel dibattito sulla riforma dei programmi di insegnamento permane un'attenzione inadeguata nei confronti della Bibbia e della sua influenza diretta e indiretta sulla storia dell'Occidente. E questo nonostante si tratti di una carenza storica – già più volte denunciata – della scuola italiana. Tale carenza incide negativamente sulla comprensione della letteratura, dell'arte, della musica, della politica, del diritto, dell'economia e in genere della storia culturale dell'Occidente. Il vasto, millenario influsso di temi e simboli che hanno la loro origine nella Bibbia permane nello spazio come nel tempo; è decisivo anche nella società secolarizzata, nella crisi del sacro nell'epoca moderna, e rimane comunque una fonte primaria di un percorso storico tuttora in corso.

È necessario che la scuola italiana si accosti, in modo culturalmente maturo, ai testi sacri che hanno dato forma alle tradizioni religiose, alla storia, alla civiltà di cui siamo figli. La Bibbia ebraica e la Bibbia cristiana (quest'ultima formata dall'Antico Testamento e dal Nuovo) costituiscono, nel loro reciproco confronto, un nodo culturale ricco, e spesso drammatico, senza il quale la comprensione della nostra civiltà risulta fortemente penalizzata. L'importanza di questa eredità non è inferiore a quella della cultura greco-romana. Il raffronto tra il mondo biblico e quello classico testimonia che l'incontro con l'«altro» è componente intrinseca al sorgere stesso della civiltà occidentale.

Una **riscoperta consapevole e rigorosa della matrice biblica dell'Occidente** è urgente in questo momento storico, segnato dall'inedita presenza in Italia e in Europa di comunità religiose numericamente crescenti e diverse da quelle di origine ebraica e cristiana. In questa direzione appare tanto ovvio quanto doveroso ricordare che l'Islam, nel suo testo

---

<sup>11</sup> Il testo dell'intesa è reperibile al seguente indirizzo web: <http://www.biblia.org/intesampi.html>.

fondante, fa proprie moltissime componenti del messaggio biblico. Riflettere dunque sulla comune eredità biblica del Vicino Oriente e dell'Occidente non comporta chiusure né contrapposizioni, ma anzi potenzia le capacità di comprensione di altre civiltà e altri universi religiosi".<sup>12</sup>

In questo secondo appello, compare il **riferimento ai testi sacri** che hanno dato forma alle tradizioni religiose, alla storia, alla civiltà di cui siamo figli: la Bibbia ebraica e la Bibbia cristiana (ovvero: le Bibbie cristiane).

Nella presentazione dell'iniziativa vengono riprese, con leggere modifiche, le parole di Paolo De Benedetti, che erano riportate nella prefazione del libro *La Bibbia. Il libro assente*, contenente gli atti dell'omonimo convegno:

“Quando uno studente sarà in grado di tornare a capire gli affreschi che nelle nostre chiese “insegnavano” la Bibbia al popolo e i quadri che nei musei esprimono, mediante “segni” biblici, l’anima dei nostri grandi artisti; quando saprà riconoscere le allusioni bibliche presenti non solo nei nostri grandi scrittori, ma anche nel linguaggio comune (“il frutto proibito”, “lavarsene le mani”, “il bacio di Giuda”); quando scoprirà che moltissime componenti del messaggio biblico sono presenti anche nel Corano, a sottolineare la comune radice delle tre grandi religioni abramitiche; quando infine riuscirà a godere la parola di amore, anzi di eros del Cantico dei cantici, a condividere con tutto il coraggio necessario i dubbi del Qohelet, allora potremo dire di avere fatto un passo avanti nella trasmissione del sapere biblico, ovvero di una delle fonti principali della nostra cultura italiana ed europea, e nella capacità di comprensione di altre civiltà e altri universi religiosi”.<sup>13</sup>

Queste parole pongono in evidenza alcuni dei tratti fondamentali che caratterizzano l'importanza e la necessità dello studio della Bibbia:

- la **storia degli effetti** nell'arte, nella letteratura e nel linguaggio
- il **rapporto** della Bibbia cristiana con la Bibbia ebraica e con la tradizione **islamica (religioni abramitiche)**
- la perenne **contemporaneità** e la forte carica umana del testo biblico (l'eros del Cantico dei cantici e i dubbi di Qohelet ne sono un esempio).

In questa prospettiva la Bibbia si presenta non solo come testo della fede (o delle fedi), ma anche come testo della cultura, come un *classico*, secondo 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

<sup>12</sup> Il testo del secondo appello è reperibile al seguente indirizzo web: <http://www.biblia.org/appello2.pdf>.

<sup>13</sup> Tratto dal sito: <http://www.biblia.org/bibbiaescuola.html>.



riconoscere ad un'opera la rivendicazione di verità permanente e pertinente per ogni generazione successiva".<sup>14</sup>

Lo studio della Bibbia nel percorso scolastico non è un doppione rispetto all'IRC col quale non entra in contrapposizione; non è una disciplina nuova da inserire nel curriculum e nemmeno una disciplina opzionale; non è un progetto educativo legato al Piano dell'Offerta Formativa; non è un libro di testo da aggiungere ad altri libri di testo.

Lo studio della Bibbia nel curriculum scolastico è un **percorso trasversale che abbraccia il cammino formativo dell'alunno** alla scoperta di un testo fondativo della civiltà occidentale, testo che ha un forte valore letterario, spirituale ed anche religioso, e che ha fornito, dal periodo tardo-antico all'inizio dell'età contemporanea, la linfa viva e vitale alla cultura, alla letteratura, all'arte e allo sviluppo del pensiero.

Di fronte alla Bibbia, in un contesto formativo ed educativo non confessionale, si possono utilizzare diversi approcci metodologici: l'analisi storico-critica; l'analisi "canonica"; **la storia degli effetti** (*Wirkungsgeschichte*); **l'analisi letteraria**; **l'analisi narratologica**. Solo gli ultimi tre approcci possono essere didatticamente produttivi, anche se è evidente che, come del resto di fronte a qualsiasi testo letterario e a qualsiasi classico, e a maggior ragione di fronte al testo biblico, non è possibile limitare l'analisi solamente alla storia degli effetti o all'approccio storico-letterario o a quello narratologico.

Prima di entrare nel merito dell'analisi narratologica del testo biblico, vorrei sgombrare il campo da due pericolosi preconcetti che falsano o impediscono il corretto approccio alla Bibbia: il preconcetto laicista e il preconcetto religioso-confessionale.

Per evidenziare i pericoli del preconcetto laicista, vorrei invitarvi a leggere un intervento di Alessandro Bottoni sul tema "La Bibbia a Scuola"<sup>15</sup>, pubblicato in un blog dopo l'uscita del secondo appello di Biblia. Bottoni, membro dell'Unione degli Atei e degli Agnostici Razionalisti, sostiene i seguenti punti, che costituiscono la *summa* dei preconcetti laicistici: la Bibbia non è un libro necessario; non è un libro utile; non è un libro storicamente veritiero né scientificamente veritiero; non è compatibile con le leggi e la costituzione italiana; l'Associazione Biblia non propone testi di supporto critico e non propone un metodo di insegnamento critico. Così conclude: "Fatevi un giro sul sito di Biblia. Leggete i loro testi e riflettete. Non troverete granché che si discosti dalla più trita teologia di stampo Cristiano/Cattolico. Questa gente non sta cercando di aprire le nostre menti. Questa gente sta cercando di conquistare altre ore di insegnamento per il LORO testo SACRO. Punto e basta. Non vanno sostenuti. Vanno Combattuti".

Le parole "laiche" di Bottoni ci mostrano come il cammino per la proposta di Biblia sia ancora, nel panorama italiano, lungo e irto di ostacoli. Rispondo, a questa provocazione laicista, con le parole di Cacciari, tratte dall'articolo sopra citato:

---

<sup>14</sup> R. Vignolo, "Metodologia, ermeneutica e statuto teologico del testo biblico", in: G. ANGELINI (a cura di), *La rivelazione at-testata. La Bibbia tra testo e teologia*, (Studi in onore del card. Carlo Maria Martini per il 70° compleanno), Milano, Editrice Glossa, 1998, p. 30.

<sup>15</sup> [HTTP://alessandrobottoni.wordpress.com/2007/08/28/la-bibbia-a-scuola/](http://alessandrobottoni.wordpress.com/2007/08/28/la-bibbia-a-scuola/).

“Lui la dice così: «Se un intellettuale laico non si confronta con la Bibbia e la tratta con stupida ironia, oppure non presuppone che quel libro è anche parola di Dio, allora sbaglia mestiere».

#### **“Professore chi sbaglia mestiere?”**

«Tutti quelli, come Piergiorgio Odifreddi, per esempio, che io definisco comici nipotini di Voltaire, che non intendono assolutamente compiere alcuna fatica intellettuale per comprendere che anche i cristiani hanno cittadinanza e dignità culturale».

#### **E gli altri intellettuali laici che rapporto hanno con la Bibbia?**

«**Dipende dal punto di vista.** Chi la ritiene un grande codice letterario la legge come una successione meravigliosa di stili e di racconti. I filosofi, come un libro che sollecita interrogativi sull'uomo, senza porsi problemi teologici, ma essendo certi che si tratta del libro di una grande religione, come Il libro dei morti della religione tibetana, o il Corano. Insomma, è un libro con il quale dobbiamo tutti fare i conti»”.

Il secondo preconcetto, quello religioso-confessionale, pone, invece, in discussione la possibilità di leggere la Bibbia come un testo letterario, riconoscendone solo la natura di testo rivelato, di parola di Dio, interpretabile esclusivamente all'interno della tradizione della comunità dei credenti.

Una memoria personale. Circa quindici anni fa provai a proporre, ad una classe seconda del Liceo scientifico, un percorso di lettura narratologica del testo biblico, utilizzando i capitoli della Genesi relativi alla storia di Giuseppe. Ebbi solo l'avvertenza di escludere il capitolo 38, relativo alle vicende di Giuda e di Tamar. Alla seconda lezione, un alunno chiese la parola ed obiettò che il parroco aveva detto che io non potevo leggere la Bibbia in classe durante l'ora di Italiano, perché la Bibbia è testo sacro destinato alla meditazione, alla preghiera, alla lettura liturgica e non all'analisi letteraria. Risposi, con tono pacato, che, come accade per ogni testo, sono possibili diversi approcci e diverse modalità di lettura e che l'una non esclude l'altra; anzi, insieme, mostrano le diverse facce del testo. La cosa non ebbe seguito ed io potei portare a termine l'unità didattica programmata senza problemi e senza condizionamenti “esterni”.

Entrambi i preconcetti – oggi forse più che mai – sono difficili da vincere e da superare, ma vanno vinti e superati, se si vuole che la Bibbia, il grande codice della cultura occidentale, resti patrimonio vivo e vitale e, di conseguenza, accessibile e tramandabile. E per fare in modo questo accada, occorre recuperare, per strade diverse e con metodologie diverse, la voce eternamente parlante della Bibbia.

Una di queste strade è la riscoperta della Bibbia come racconto.

## **2. In principio era il racconto<sup>16</sup>**

La **Bibbia**, nel canone cristiano, è **racconto**. Come ha affermato mons. Gianfranco Ravasi: **“La Bibbia è sostanzialmente la narrazione di una storia in cui si intrecciano il tempo e**

<sup>16</sup> Il materiale presentato in questa sezione proviene da specifiche lezioni tenute presso la Scuola di lingua e cultura ebraica di Salvarano (R.E.).

**l'eterno**",<sup>17</sup> o meglio: è una inclusione fra le prime parole del testo biblico, "*bereshit/* in principio", e le ultime, "Vieni, Signore Gesù", in un *continuum* che racchiude, fra il tempo prima della storia (creazione) ed il tempo dopo la storia (mondo a-venire), il tempo dell'agire di Dio e delle generazioni dei figli di Adamo. E, rileggendo il tutto con criteri narratologici, si può parlare di successione di intrecci ad U e di intrecci ad U rovesciata<sup>18</sup>:

“Northrop Frye sostiene che la Bibbia sia costituita da un serie di intrecci ad U e a U rovesciata, ossia dal susseguirsi di eventi rovinosi e di reintegrazioni che iniziano nella Genesi con la perdita dell'albero e dell'acqua della vita e terminano nell'Apocalisse con la loro restituzione. Questa sequela di vicende alterne, di successi e insuccessi, di sventure e riparazioni costituisce l'intreccio non solo della Bibbia intera ma anche dei singoli racconti biblici, nonché, in generale, delle nostre vite private, e ciò rende la disanima dell'intreccio qualcosa di più di un esercizio accademico”.<sup>19</sup>

E, all'interno di questa inclusione temporale e tematica, si snodano le tensioni che caratterizzano il cuore del messaggio biblico: la tensione fra la promessa divina e l'attesa della sua realizzazione, la tensione fra il progetto divino finalizzato al bene e la libertà di scelta dell'uomo.

Il fatto decisivo e fondante è che il **racconto** non è solo una modalità letteraria, è un **precetto** che viene da Dio: **è un racconto che ordina di raccontare**. È scritto, infatti nell'Esodo: “E **tu racconterai** (*wehiggadtà*) a tuo figlio in quel giorno dicendo: È a motivo di ciò che ha fatto *per me* il Signore, quando sono uscito dall'Egitto” (Es 13,8).

E questo precetto, assieme a quello del ricordare, costituisce uno dei punti centrali della Bibbia ebraica (e, di conseguenza, anche della Bibbia cristiana): la Parola non ci viene, oggi come ieri, direttamente dalla bocca di Dio, ma dal racconto che della sua Parola è stato fatto. E il racconto raccoglie gli echi di questa Parola e li consegna all'ascoltatore/lettore, che è chiamato (come i figli d'Israele che vedevano le voci ai piedi del monte Sinài) ad **interpretarli** ed ad **attuarli**, come è detto:“(Mosè) prese il Libro del Patto e lo pronunciò nelle orecchie del popolo ed essi dissero: Tutto quello che il Signore ha detto, noi lo **faremo** (*na 'asè*) e lo **ascolteremo** (*wenishmà*)”<sup>20</sup> (Es 24,7).

Dio parla, dal monte Sinài e, poi, nel racconto, l'uomo fa e ascolta: le due azioni si susseguono esattamente in quest'ordine, prima il fare e poi l'ascoltare, nel senso che non esiste rapporto con la Parola di Dio che si chiuda nel semplice ascolto o nello studio, la parola spinge all'azione, a vivere il presente nell'attesa del futuro che viene. Ma, in ogni modo, senza l'ascolto non si dà Parola, perché l'uomo è chiamato a divenire, in ogni generazione, il destinatario di quel racconto. Ed è per questo che nella tradizione ebraica il testo sacro non è chiamato Bibbia o Scrittura, ma:  $\text{מִקְרָא}$ , *miqrà*, “testo pronunciato/letto ad alta voce”.<sup>21</sup> Ossia: il testo letto è il racconto che si ripete, qui ed ora, per me, stringendo un legame sempre nuovo tra il presente ed il passato. Quando il testo dice: “E’ a

<sup>17</sup> Gianfranco RAVASI, “... KI TOB: ‘Dio vide che era bello!’”, in *L'arte e la Bibbia*, Biblia, 1992, p. 62.

<sup>18</sup> L'intreccio ad U, o comico, è caratterizzato da uno stato di equilibrio iniziale a cui segue uno stato di crisi per tornare ad uno stato di equilibrio finale. L'intreccio a U rovesciata, o tragico, è invece caratterizzato da uno stato di crisi iniziale a cui segue uno stato di equilibrio per chiudersi con uno stato di crisi finale.

<sup>19</sup> James L. RESSEGUIE, *Narratologia del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 38), Brescia, Paideia, 2008, p. 194.

<sup>20</sup> Cfr. Dt 5,23: “Avvicinati tu e ascolta tutto ciò che dirà il Signore Dio nostro. Tu ci riferirai tutto quello che ti dirà il Signore: noi lo ascolteremo e lo faremo”. In questo passo l'ordine logico dell'ascoltare e del fare è ripristinato.

<sup>21</sup> Anche nella tradizione islamica il termine Quran/Corano deriva dalla medesima radice semitica.

motivo di ciò che ha fatto **per me** il Signore, **quando sono uscito dall'Egitto**", ci insegna che il racconto non è rivolto (solo esclusivamente) al destinatario originario, ma parla nell'oggi di ogni lettore (o credente): lo proietta nel tempo narrato, ossia il tempo dell'agire di Dio e delle generazioni dei figli di Adamo, e, nel contempo, trascina Dio nel tempo della lettura/ascolto.

Il racconto è luogo di incontro, un *terreno sacro* per entrare nel quale è necessario togliersi i sandali, come Mosè al monte di Dio, e camminare con passi incerti o sicuri in cerca dell'Altro che si fa parola detta, udita e raccontata, sempre viva.

La Parola sia come Voce di Dio (e quindi altra rispetto alla parola dell'uomo) sia come racconto (e quindi detta secondo le caratteristiche proprie della lingua degli uomini), è polisemica, nel senso della pluralità e dell'alterità (ha in sé, sempre e comunque, un senso altro, che viene dall'Altro e dalla trasmissione/ricezione). E questo lo possiamo affermare non sulla base di una riflessione esegetica o teologica, ma perché è la Bibbia stesso a dirlo:

“Una parola ha detto Dio,  
**due ne ho udite**  
perché la forza appartiene al Signore” (Sal 62,12).

Una parola detta, due udite: la pluralità è già nel primo darsi della Parola, nel segno dell'unità che si incrina per farsi percepibile nel tempo della molteplicità. Il numero due, nel linguaggio biblico e nella tradizione ebraica, rappresenta la rottura dell'unità e l'irrompere della pluralità. E' negativo (basti pensare al primo racconto della creazione: nel secondo giorno non si dice che era cosa buona), ma necessario, perché la creazione e la vita avvengono solo nel segno della pluralità e dell'alterità della separazione e della diversità.

Ma questa alterità plurale e polisemica, che è già nella Parola, come insegna il profeta Geremia: “Non è forse così la mia parola: come il fuoco – oracolo del Signore, e come un martello che frantuma la roccia?” (Ger 23,29), ha bisogno di molteplici persone capaci di vedere in una di quelle scintille (settanta secondo la tradizione ebraica) un riflesso dei volti di Dio che si rivelano nella Parola, come dice Lévinas: “La molteplicità delle persone irriducibili ad un tempo, è necessaria alla dimensione del senso; i molteplici sensi sono persone molteplici”.<sup>22</sup> Sensi molteplici esigono lettori molteplici, capaci di riempire gli spazi bianchi che separano le lettere e le righe del testo. Il racconto tende a riempire quegli spazi bianchi (non vuoti), li riempie e non gli annulla, perché la pagina piena diviene nera e non è più comunicativa, è ridondanza portata all'eccesso, il nulla che si realizza nel caos dell'uniformità non più significativa. Il racconto, nel definire il detto e il non detto nel testo, è salto che ci proietta nell'altrove che ci attende e, proprio perché narra e reinterpreta il passato, è memoria del futuro.

Nel racconto l'alterità permea il mondo: Dio si manifesta passo dopo passo, attributo dopo attributo, senso dopo senso: non è il mondo ma è nel mondo, non è uomo ma abbraccia la natura umana.

La Bibbia, pertanto, non è solo il “grande codice della cultura occidentale” (Northrop Frye), è il **grande racconto**, l'archetipo di ogni narrare e di ogni dire nel cammino dell'Occidente in cerca di una luce di speranza e di verità.

In uno studio fondamentale pubblicato nel 1946, *Mimesis* (tradotto in italiano per la prima volta nel 1956), Erich Auerbach ha posto le basi per lo studio della narrativa biblica come fatto

<sup>22</sup> E. LEVINAS, *L'aldilà del versetto*, Napoli, Guida, 1986, p. 218.

letterario analizzabile con le tecniche della critica letteraria e dell'analisi testuale. Lo studio di Auerbach, non rivolto agli specialisti degli studi biblici (e questo è ancora più importante!), parte dal confronto fra le tecniche narrative dell'epica omerica e quelle dei racconti biblici, confronto che parte dall'analisi di due racconti (la cicatrice d'Ulisse e il sacrificio di Isacco):

“La caratteristica dello stile omerico si fa ancor più chiara quando si metta a confronto con un testo parimenti antico, parimenti epico, d'un altro mondo formale. Tenterò di farlo col racconto del sacrificio d'Isacco, a cui fu data unità di racconto dal cosiddetto Elohista. L'inizio così si traduce: «Dopo questi fatti Dio tentò Abramo, e gli disse: - Abramo! – Ed egli rispose: - Sono qui!». Già questo inizio, quando noi veniamo da Omero, ci lascia sorpresi. Dove si trovano i due interlocutori? Non vien detto. Ma il lettore sa benissimo che non si trovano sempre nel medesimo luogo, che uno di essi, Dio, può venir da dovunque e irrompere sulla terra da qualsiasi altezza o profondità, per parlare ad Abramo. da dove viene? Di dove si rivolge ad Abramo? Non ne è detto nulla. Non viene come Zeus o Posidone dagli Etiopi, dove si è allietato al banchetto sacrificale. Né è detto nulla della ragione che l'ha mosso a tentare così terribilmente Abramo. non ne ha, come Zeus, ordinatamente discusso nel concilio degli dei, e nemmeno ci viene detto quello che si è agitato nel suo cuore. Inopinato ed enigmatico egli arriva sulla scena da altezze o profondità sconosciute, e grida: - Abramo!”.<sup>23</sup>

In sostanza, per dirla con parole non di Auerbach, il **racconto biblico si presenta reticente e aperto**, e in tal modo ci apre possibilità espressive e narrative sconosciute all'epica antica, a quella omerica in particolare. Così si può riassumere il pensiero di Auerbach:

“Auerbach contrappone la scarsità di descrizioni nel racconto del sacrificio di Isacco alla maniera omerica di descrivere esaurientemente ogni cosa, così che la narrazione viene a essere arricchita dalla storia passata delle persone e degli oggetti menzionati (flashback); Auerbach si serve dei termini «sfondo» e «primo piano»; Omero non ha «sfondo», tutto ciò che mostra si trova sullo stesso piano; la narrativa veterotestamentaria lascia molto alla immaginazione del lettore o allo «sfondo» dei fatti narrati: solo gli elementi essenziali della storia sono mostrati in movimento, «in primo piano»”.<sup>24</sup>

Ci sono, all'alba della nostra civiltà, due modalità narrative utilizzate per rappresentare la realtà: quella omerica e quella biblica. Citiamo le parole di Auerbach:

“Abbiamo comparato i due testi, e insieme i due stili a cui dàn corpo, per venire in possesso d'un punto di partenza alla ricerca della realtà come è stata rappresentata nella cultura europea. Entrambi gli stili, nella loro contrapposizione, rappresentano dei tipi fondamentali: nell'uno, descrizione particolareggiata, luce uguale, collegamenti senza lacune, espressione franca, primi piani, evidenza, limitazione per quanto è sviluppo storico e problematica umana; nell'altro, rilievo dato ad alcune parti, oscuramento di altre,

<sup>23</sup> Erich AUERBACH, *La cicatrice di Ulisse*, in *MIMESIS. Il realismo nella letteratura occidentale*, (PBE, 49\*), Torino, Einaudi, 1964, vol I, pp. 8-9.

<sup>24</sup> Jacob LICHT, *op.cit.*, p. 40 n.10.

stile rotto, suggestione del non detto, sfondi molteplici e richiedenti interpretazione, pretesa di valore storico universale, rappresentazione del divenire storico e approfondimento del problematico”.<sup>25</sup>

Nonostante la felice intuizione, Auerbach non giunge a definire le caratteristiche proprie della narrativa biblica. Robert Alter osserva:

“Ad Auerbach bisogna dar atto di aver mostrato, più chiaramente di qualsiasi altro studioso prima di lui, come la concisione criptica del racconto biblico sia il riflesso di un’arte profonda e niente affatto primitiva, ma la sua prospettiva è il risultato di una intuizione critica penetrante, non sostenuta da alcun metodo reale di trattazione delle caratteristiche proprie delle forme letterarie bibliche. La sua nozione chiave della narrativa biblica intesa nel senso di un testo intenzionalmente parco, ma ‘carico di sfondo’, è al contempo sorprendentemente giusta e troppo radicalmente generale”.<sup>26</sup>

Vediamo, allora, alcune caratteristiche specifiche della narrazione biblica, che non si presenta come *mythos*, come *fabula* o come *epos*, ma come racconto, nel senso moderno della parola.

## 2.1. Oltre il mito il racconto: l’analisi narrativa

In primo luogo, va riconosciuto, come affermato nel documento “L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa” della Pontificia Commissione Biblica, pubblicato nel 1993, che l’analisi narrativa è un metodo esegetico che, avvalendosi dei sistemi della critica linguistica e letteraria moderna, può essere di grande utilità per cogliere caratteristiche specifiche del testo biblico. Il documento dopo avere chiarito le caratteristiche specifiche dell’analisi narrativa, sottolinea alcune criticità del metodo:

“Per l’esegesi della Bibbia, l’analisi narrativa presenta un’evidente utilità, perché corrisponde alla natura narrativa di un gran numero di testi biblici. Può contribuire a facilitare il passaggio, spesso difficile, dal senso del testo nel suo contesto storico, così come il metodo storico-critico cerca di definirlo, al senso che ha per il lettore di oggi. D’altra parte, però, la distinzione tra “autore reale” e “autore implicito” aumenta la complessità dei problemi di interpretazione.

L’analisi narrativa dei testi biblici non può limitarsi ad applicare su di essi dei modelli prestabiliti, ma deve piuttosto sforzarsi di corrispondere alla loro specificità. Il suo approccio sincronico richiede di essere completato da studi diacronici. Deve d’altra parte guardarsi da una possibile tendenza a escludere ogni elaborazione dottrinale dei dati contenuti nei racconti della Bibbia, nel quale caso si troverebbe in disaccordo con la stessa tradizione biblica, che pratica questo genere di elaborazione, e con la tradizione ecclesiale, che ha continuato in questa strada. È opportuno, infine, notare che non è possibile considerare l’efficacia esistenziale soggettiva della Parola di Dio trasmessa narrativamente come un criterio sufficiente della verità della sua comprensione”.

<sup>25</sup> Erich AUERBACH, *op.cit.*, p. 28.

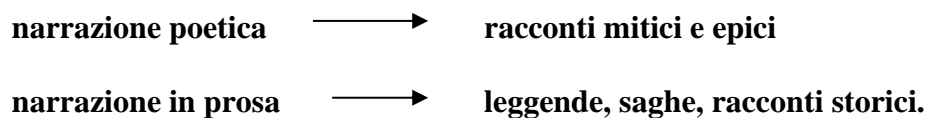
<sup>26</sup> Robert ALTER, *L’arte della narrativa biblica*, Brescia, Queriniana, 1990, pp. 39-40.

Una volta riconosciuto che è ammissibile un approccio narratologico, chiediamoci in che modo la Bibbia racconta le sue storie ovvero in che modo “la letteratura biblica è *letteratura*”<sup>27</sup>, limitando il campo di indagine agli aspetti propri della narrativa del Primo Testamento.<sup>28</sup>

Fissiamo alcuni punti basilari, partendo dal presupposto che i personaggi dei racconti biblici, per le specifiche connotazioni che li caratterizzano, non sembrano mai provenire da un universo forgiato dal mito, ma tutti, dal più piccolo al più grande, hanno i tratti della realtà e della vita vissuta, le debolezze e allo stesso tempo la grandezza di uomini chiamati a vivere la propria vita non di fronte a se stessi, ma, sempre e comunque, al cospetto di Dio.

2.1.1. Nell'ebraico biblico, la lingua del Primo Testamento, esiste una demarcazione morfo-sintattica che consente al lettore di individuare se un testo è scritto utilizzando le tecniche della narrazione in prosa oppure se si tratta di un testo poetico. La narrazione biblica privilegia la prosa, col suo procedere scarno ed essenziale, a scapito della forza ritmica ed evocativa della narrazione poetica. Testi narrativi poetici come il Salmo 78 tendono a recuperare, in parte, le strutture morfo-sintattiche proprie della narrazione in prosa, per esigenze legate alla necessità di raccontare il passato.

2.1.2. Per questo **prevalere della narrazione in prosa**, la letteratura biblica si stacca in modo netto dalla cosiddetta letteratura cananaica in cui prevale la narrazione poetica (Ugarit). Ciò, probabilmente, è dovuto al fatto che nelle diverse fasi redazionali dei testi biblici prevalgono o sono poste in risalto tradizioni culturali e letterarie (leggende, saghe, racconti storici) codificate e trasmesse con modalità non coincidenti con quelle della letteratura cananaica (racconti mitici e epici):



Ciò non vuole significare che il linguaggio epico e mitologico, così come elaborato nell'area cananaica o nell'area mesopotamica, sia assente dalla letteratura biblica, i testi poetici, infatti, ne fanno ampio uso; ci indica, invece, che i testi biblici seguono un percorso narrativo completamente diverso, che non trova riscontro diretto nelle altre letterature del Vicino Oriente Antico e che non può essere ridotto all'opera di “normalizzazione” dei redattori finali.<sup>29</sup>

2.1.3. Il testo narrativo biblico (il Pentateuco/Torà in particolare), pur apparendo come formato dalla giustapposizione e dalla compresenza intenzionale di diverse tradizioni narrative (fonti), presenta una coerenza testuale che ci obbliga non solamente a ricercare e ad analizzare in forma separata le diverse

<sup>27</sup> James L. RESSEGUIE, *Narratologia del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 38), Brescia, Paideia, 2008, p. 16.

<sup>28</sup> Si tratta di una scelta necessaria, in quanto l'analisi narratologica del testo del Primo Testamento deve essere condotta con metodi diversi rispetto all'analisi del testo del Secondo Testamento.

<sup>29</sup> E' riduttiva la posizione di chi ritiene che la narrativa storica biblica sia semplicemente l'erede della poesia epica cananaica ed israelitica (cfr. Otto EISSFELDT, *Introduzione all'Antico Testamento. Volume I: Aspetti letterari dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia, 1979, p.270).

componenti del testo, ma a considerare il testo come un insieme narrativo rispondente, nelle sue scelte, a precise finalità comunicative, letterarie e teologiche.

Afferma in merito Robert Alter:

“Qui vorrei dire che gli scrittori e i redattori biblici... avevano, sull'idea di unità di un'opera narrativa, posizioni piuttosto diverse dalle nostre e che la completezza di enunciazione che intendevano ottenere come scrittori talvolta li portava a violare quelli che un'epoca e una cultura posteriore avrebbe considerato i canoni dell'unità e della coerenza logica. Può darsi che il testo biblico non costituisca quel complesso unitario immaginato dalla tradizione giudeocristiana premoderna, ma potrebbe anche darsi che, ad una analisi ulteriore, il confuso *patchwork* testuale che gli studiosi hanno individuato non di rado, e che sembra tale da scardinare siffatte convinzioni tradizionali, risulti essere invece un modello intenzionale”.<sup>30</sup>

Tale approccio critico obbliga a superare, in parte, l'indagine normalmente proposta per lo studio dei testi biblici e così indicata da Otto Eissfeldt:

“L'indagine scientifica sull'A.T. deve comprendere tutto il processo nel suo sviluppo e nelle sue varie fasi, dai suoi inizi pre-letterari, alla prima fissazione letteraria, fino alle compilazioni successive e alle varie motivazioni comunitarie ed ecclesiali che ne fissarono l'ultima sistematizzazione”.<sup>31</sup>

Il testo narrativo biblico, nella forma tradita, presenta una sua compattezza letteraria derivante dalla rilettura e dalla sistemazione finale operata dai redattori che ne hanno fissato la struttura e la forma date. L'arte narrativa biblica deve la sua forza letteraria non a testi conservati nella forma originaria, arcaica o primitiva, o alle caratteristiche specifiche delle diverse fonti, ma all'opera di selezione, di organizzazione e di rilettura delle diverse tradizioni preesistenti, operata nel corso del tempo e stabilita nella forma definitiva dai redattori finali. Pertanto il testo narrativo biblico può essere analizzato e indagato nella sua forma finale come testo letterario, del quale è possibile cogliere non solamente la chiave ideologica, ma anche e soprattutto i criteri di coerenza testuale adottati.

## 2.2. Il sistema narratologico del racconto biblico

La specificità e la forza del racconto biblico, così come testimoniato nel Primo Testamento,<sup>32</sup> possono essere poste in evidenza affrontando l'analisi del testo dal punto di vista delle strutture narrative, ovvero della narratologia, senza dimenticare che tali strutture trovano corrispondenza nella specificità della sintassi della lingua ebraica così come testimoniata nei testi narrativi.

2.2.1. La narrazione biblica presenta le seguenti caratteristiche specifiche:

<sup>30</sup> Robert ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, Queriniana, Brescia, 1990, p. 162.

<sup>31</sup> Otto EISSFELDT, *op.cit.*, p. 37.

<sup>32</sup> Per una introduzione all'analisi narrativa del testo biblico cfr. Jean Louis SKA, “*Our Fathers Have Told US*”. *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Roma, PIB, 1990; Jan P. FOKKELMAN, *Come leggere un racconto biblico. Guida pratica alla narrativa biblica*, Bologna, EDB, 2002.



- utilizza solo **motivi legati**, ovvero: il narratore racconta e non descrive i luoghi e i personaggi;
- è una narrazione che procede per **sequenze sceniche** = ruolo attivo dei personaggi;
- usa la tecnica della **ripetizione** = punto di vista dei personaggi (focalizzazione interna);
- la **fabula** prevale sull'intreccio, ovvero: **assenza di analepsi e di prolessi**<sup>33</sup>. Gli eventi narrati tendono a seguire la linearità temporale, senza manipolazione della successione degli eventi da parte del narratore;
- è **narrazione reticente**: a volte la voce narrante si limita a fare da collegamento/resoconto (focalizzazione esterna?), non dice quello che sa e lascia alle parole dei personaggi il definirsi della storia.

2.2.2. Ciò che più colpisce un lettore, abituato a leggere e a gustare la narrativa moderna e contemporanea, è la quasi completa **assenza di elementi descrittivi** (sequenze descrittive, epiteti, ecc.). L'azione narrativa procede per fatti (azioni) e parole (discorso) essenziali (motivi legati); del tutto marginali sono la descrizione e il commento (motivi liberi). Questo porta, dal punto di vista stilistico e della struttura del testo narrativo, ad una grande concentrazione di voci verbali (catena di *wajjiqtol*):

“Praticamente, nella composizione narrativa biblica non si danno 'motivi liberi'. L'antico scrittore ebreo non ci dirà mai, ad esempio, che un personaggio si stiracchiò pigramente distendendo le braccia, per il semplice piacere mimetico che prova un autore nel riportare un gesto umano familiare; l'autore biblico riferisce invece che Giacobbe morente incrociò le mani quando giunse al punto di benedire i due figli di Giuseppe, perché è questo un gesto carico di significato, che indica il trasferimento di privilegi (la benedizione della mano destra) dal figlio maggiore a quello minore. Quindi tutto ciò che viene riferito può essere ritenuto essenziale al racconto [...]”.<sup>34</sup>

Diversamente da quanto accade in altre tradizioni letterarie, il racconto biblico ci offre della realtà, raccontata e descritta, solo gli elementi (azioni e parole) ritenuti essenziali, non c'è dilatazione descrittiva né compiacimento nel particolare esterno ai fatti. Per usare una metafora cinematografica, il montaggio del racconto biblico privilegia esclusivamente l'inquadratura fissa volta a cogliere lo scorrere delle azioni. La macchina da presa non spazia e non indugia, quasi mai, sul paesaggio o sui particolari. Paesaggio e particolari insieme alle caratteristiche dei personaggi, però, gravano sul racconto *in absentia*, sono sullo “sfondo”, e riemergono nei silenzi, nei richiami o nelle citazioni che implicano l'esserci del lettore (implicito e reale) che mai si dà come spettatore passivo.

Cerchiamo di scavare più in profondità:

“i nostri narratori non ci dicono mai che aspetto avevano i luoghi e le persone, in che tipo di case vivevano, o di che genere erano le loro armi. Quando informazioni del genere sono necessarie alla comprensione dell'intreccio vengono date succintamente, con un

<sup>33</sup> La struttura narrativa del testo biblico è complessa e difficilmente può essere ridotta a formule. L'analepsi e la prolessi non sono usate nella narrativa biblica così come intese nella narrativa moderna. Si hanno casi di analepsi relativa (cfr. Gn 20,18: analepsi eziologica) e di prolessi prospettica (cfr. Es 6,6-8).

<sup>34</sup> Robert ALTER, *op.cit.*, pp. 102-103.

aggettivo o una breve osservazione: così veniamo a sapere che alcune persone (Rachel, Giuseppe) erano belle, o portavano indumenti insoliti e particolari (la camicia a strisce di Giuseppe, il mantello lacero di Elia). Queste informazioni, anche quando sono più esplicite (ad es. *Iud* 16,26)<sup>35</sup> non sono vere descrizioni, scritte per se stesse, ma piuttosto il corrispondente narrativo degli arredi scenici che si usano nelle scene drammatiche: il lettore è indotto a immaginare le cose, non viene a sapere con precisione come sono fatte. Un esempio notevole di questo procedimento è la descrizione che la strega di En Dor dà dello spettro di Samuele: «Un vecchio avvolto in un mantello» (*I Sam* 28,14); non è certo abbastanza per riconoscere qualcuno, eppure ci viene detto che Saul da queste parole ebbe la certezza che si trattava di Samuele, e il lettore non avverte alcuna incongruenza, perché dietro le parole realmente pronunciate immagina inconsciamente una descrizione particolareggiata”.<sup>36</sup>

In pratica la narrativa biblica presenta la seguente configurazione: gli elementi legati sono *in praesentia*; gli elementi liberi *in absentia*. Ne deriva che, quando di un personaggio si dice una caratteristica, essa non è riferita né in modo statico, né come formula di identificazione (epiteto standard), ma come elemento connotante e determinante del suo porsi di fronte agli uomini e di fronte a Dio.

Inoltre, il testo ha tanti “vuoti” da riempire e si apre, appena detto ed udito, al racconto che amplifica il racconto e all’interpretazione, secondo quelle linee che la tradizione ebraica ha elaborato e sviluppato nel midrash.

2.2.3. La **caratterizzazione dei personaggi** e lo sviluppo delle azioni, soprattutto nei momenti cruciali e decisivi, avviene con la cosiddetta **narrazione dialogica o modo scenico**:

“nella narrazione scenica [...] l'azione è suddivisa in una successione di scene, ognuna delle quali presenta gli avvenimenti di un certo tempo e luogo, concentrando l'attenzione del pubblico sui fatti e sulle parole pronunciate; predominano i conflitti, le affermazioni dirette riguardo ad azioni singole e il discorso diretto; la narrazione si sposta a balzi da una scena all'altra; per evitare confusioni le scene sono collegate o introdotte, in caso di necessità da brani irrilevanti di narrazione lineare”.<sup>37</sup>

La narrazione veterotestamentaria è tipicamente scenica, in quanto il progredire delle azioni e il mostrarsi delle caratteristiche dei personaggi e del loro modo di rapportarsi con la storia non può avvenire senza le parole da loro dette (o senza le parole riportate).

Secondo Scholes e Kellogg,<sup>38</sup> i personaggi della letteratura narrativa antica sono opachi, perché non lasciano intravedere se non per inferenza la loro interiorità, e proprio per questo conservano un certo fascino in quanto, come avverrebbe per la storia di Davide e Batsheva, si crea nel lettore un processo di straniamento che lo lascia in bilico fra la pacatezza della voce narrante e la drammaticità dei fatti e delle emozioni che coinvolgono i personaggi. Questo è solo in parte vero. La

<sup>35</sup> “E la casa era piena di uomini e di donne; vi erano tutti i capi dei Filistei e sul terrazzo circa tremila persone fra uomini e donne che stavano a guardare, mentre Sansone faceva giochi” (Gdc 16,27!).

<sup>36</sup> Jacob LICHT, *op.cit.*, pp. 40-41.

<sup>37</sup> Jacob LICHT, *op. cit.*, pp. 37-38.

<sup>38</sup> Robert SCHOLEs - Robert KELLOGG, *La natura della narrativa*, il Mulino, Bologna, 1970, pp. 208-209.

voce narrante non assume pressoché mai il punto di vista dei personaggi; la narrativa biblica demanda alle parole e ai pensieri dei personaggi espressi in forma discorsiva, la definizione dei loro sentimenti, delle loro emozioni e, in ultima analisi, quello sviluppo interiore che molti personaggi biblici presentano, non solo nei termini di colpa - pentimento.

Inoltre, essendo quella biblica una **narrativa dell'essenziale**, il personaggio si presenta solo in apparenza opaco: egli non motiva le sue scelte, non dà ragione delle sue emozioni e dei suoi sentimenti, ma lascia comunque spazio, perché ce ne offre gli indizi, alla comprensione delle scelte, delle emozioni e dei sentimenti. Il suo è un percorso interiore che passa necessariamente attraverso le azioni e le parole, e che si concretizza anche nel confronto, *in absentia* e *in praesentia*, con gli altri personaggi.

2.2.4. La narrativa biblica presenta una sola tipologia di narratore: **il narratore esterno di terza persona, onnisciente**,<sup>39</sup> non utilizza il narratore interno alla storia<sup>40</sup> e conosce solo in forma marginale o residuale il narratore in prima persona (Esra, Nehemia).<sup>41</sup> Il narratore biblico è sì onnisciente, ma non sempre invade la scena e non sempre si pone come arbitro dello svolgimento narrativo dei fatti; la sua è, per così dire, una onniscienza relativa, in quanto il procedere dei fatti non dipende solo ed esclusivamente dalla voce narrante, ma da un insieme di tecniche narratologiche, in particolare la narrazione scenica.

Vediamo un esempio: 1 Sam 18, 12-30.

" **A.** 12. Saul aveva timore della presenza di David, perché il Signore era con lui e si era ritirato da Saul. 13. Allora Saul se lo tolse da presso e ne fece un capo di mille; ed egli andava e veniva alla testa della truppa. 14. David riusciva in tutte le sue imprese ed il Signore era con lui. 15. Saul vide che riusciva sempre ed ebbe timore di lui. 16. Ma tutto Israele e Giuda amavano David, perché era lui che andava e veniva davanti a loro.

**B.1.** 17. Saul disse a David: «Ecco la mia figlia maggiore Merab, te la darò in moglie, solo mostrati valoroso e combatti le battaglie del Signore». E Saul pensava: «Non sia la mano mia contro di lui, ma quella dei Filistei». 18. David rispose a Saul: «Chi sono io e cos'è la mia vita, la famiglia di mio padre in Israele, perché io possa diventare genero del re?». 19. Quando però venne il tempo di dare Merab, figlia di Saul, a David, essa fu data in moglie ad Adriel il meholanita.

**B.2.** 20. Mikal, figlia di Saul, si era innamorata di David. Lo dissero a Saul al quale piacque la cosa. 21. Egli pensava: «Gliela voglio dare, perché sia un laccio per lui, e sia la mano dei Filistei contro di lui». Disse Saul a David: «Con la seconda (figlia) sarai mio genero oggi».

<sup>39</sup> Cfr. Shimon BEN-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, (JSOT, 70; "Bible and Literature Series", 17), Sheffield, Almond Press, 1989, p. 17: "The narrator in most biblical narratives appears to be omniscient, able to see actions undertaken in secret and to hear conversations conducted in seclusion, familiar with the internal workings of the characters and displaying the innermost thoughts to us".

<sup>40</sup> Il ruolo del narratore interno di prima o di terza persona è, per certi aspetti, sostituito dalle cosiddette sequenze sceniche in cui un personaggio riferisce (o ripete con le proprie parole) quanto è accaduto in precedenza a lui o ciò di cui è stato testimone.

<sup>41</sup> La letteratura del Vicino Oriente Antico conosce ed utilizza la modalità del racconto in prima persona (omodiegetico). Si veda, ad esempio, per quanto riguarda i testi egizi: *Le avventure di Sinhue*, *Il racconto del naufrago*, *Il viaggio di Wenamon*. Per quanto riguarda la letteratura cuneiforme, cfr.: *la leggenda di Sargon I*, *gli annali dei re Assiri*, ecc.

**B.3.** 22. Saul ordinò ai suoi ministri: «Parlate a David in segreto dicendogli: Ecco il re prova affetto per te e tutti i suoi servi ti vogliono bene, diventa dunque genero del re». 23. I ministri di Saul riportarono alle orecchie di David queste parole, e David rispose: «E' piccola cosa ai vostri occhi diventare genero del re? Io sono un uomo povero e spregevole». 24. I ministri di Saul glielo riferirono dicendo: «Secondo queste parole ha parlato David». 25. Saul disse: «Così direte a David: Il re non desidera la dote, ma cento prepuzi dei Filistei per fare vendetta contro i nemici del re». Saul pensava di fare cadere David nelle mani dei Filistei. 26. I suoi ministri riferirono a David quelle parole; e la cosa parve buona agli occhi da David per diventare genero del re.

C. Non erano trascorsi quei giorni, 27. David si alzò e partì, egli e i suoi uomini con lui; colpì tra i Filistei duecento uomini. David portò i loro prepuzi e li contarono davanti al re per diventare genero del re; Saul gli dette sua figlia Mikal in moglie. 28. Saul vide e comprese che il Signore era con David, e Mikal, figlia di Saul, lo amava. 29. Allora Saul ebbe ancora più timore di David. E Saul fu per tutti i giorni ostile a David. 30. I capi dei Filistei uscivano per la battaglia, ma ogni volta che uscivano David riportava dei successi maggiori di tutti i ministri di Saul, e il suo nome diventò molto grande".

Il testo, per quanto riguarda l'atteggiamento narrativo, può essere suddiviso in tre sequenze (A, B, C); la sequenza B, a sua volta, può essere suddivisa in tre sottosequenze:

<b>A</b>	<b>Sequenza Narrativa</b>	la <u>voce narrante</u> definisce l'atteggiamento di Saul nei confronti di David
<b>B.1</b>	<b>Sequenza scenica</b>	le <u>parole e i pensieri dei personaggi</u> determinano lo sviluppo delle azioni la voce narrante si limita a fare da collegamento e a concludere
<b>B.2</b>	<b>Sequenza Scenico-narrativa</b>	la <u>voce narrante</u> introduce il fatto che determina il nuovo piano di Saul, espresso dai suoi pensieri e dalle sue parole
<b>B.3.</b>	<b>Sequenza Scenico-narrativa</b>	le trattative fra Saul e David sono condotte dai ministri del re, è utilizzata la tecnica del discorso riportato (= sequenza scenica ridotta)

C	<b>Sequenza Narrativa</b>	la <u>voce narrante</u> riporta le gesta di David, il suo matrimonio con Mikal e l'atteggiamento di Saul
---	-------------------------------	--

Il narratore, che abbiamo definito onnisciente, ha un ruolo fondamentale nella gestione dei fatti narrati nelle sequenze A, C e B.2 (atteggiamento diegetico). Nelle sequenze B.1 e B.3 sono, invece, le parole e i pensieri dei personaggi a determinare il progredire della storia (atteggiamento mimetico).

2.2.5. La **tecnica della ripetizione** è caratteristica della narrativa antica, e probabilmente trae la sua origine dalla tradizione orale e dalle tecniche di trasmissione che essa utilizza. Nella narrazione biblica, però, l'oralità del racconto è posto in secondo piano in quanto la sistemazione letteraria operata nel corso dei secoli dagli scrittori-redattori ha privilegiato l'elemento scritturale rispetto a quello orale, e la **tecnica della ripetizione**, di conseguenza, col perdere il suo legame col testo orale, diviene elemento specifico della modalità narrativa, utilizzata per **caratterizzare i personaggi** o per **esprimere diversi punti di vista**.

Vediamo un esempio. Il racconto riportato in 1 Re 1, 11-24 è un caso particolare di ripetizione, in quanto il redattore fa uso deliberato di questa tecnica narrativa, per meglio drammatizzare gli eventi. Narrazione scenica e tecnica della ripetizione, la caratterizzazione dei personaggi e di diversi punti di vista presentati, fanno del racconto storico riportato di 1 Re 1, uno dei capolavori della narrativa biblica. Il brano riportato è preceduto da un breve brano introduttivo (vv. 1-3) relativo alla vecchiaia del re David, e da un brano che indica l'antefatto dell'azione del profeta Nathan e di Batsheva, vale a dire gli intrighi di Adonia per salire al trono come successore di David, suo padre (vv. 4-10).

" 11. Disse Nathan a Batsheva, madre di Salomone: «Non hai sentito che Adonia, figlio di Agghit, si è fatto re e David, nostro signore, non lo sa? 12. Ora ti darò un consiglio, perché tu salvi la tua vita e quella di tuo figlio Salomone. 13. Va' e presentati al re David e digli: *Tu, re mio signore, non hai forse giurato alla tua serva: Salomone tuo figlio regnerà dopo di me e siederà sul mio trono? Perché Adonia si è fatto re?* 14. Ecco, mentre tu starai ancora là parlando col re, io giungerò e confermerò le tue parole».

15. Batsheva giunse nella camera del re, che era molto vecchio e Abisag la Sunammita serviva il re. 16. Batsheva si inginocchiò e si prostrò davanti al re, ed egli le disse: «Che hai?». 17. Ella gli disse: «Mio signore, tu hai giurato per il Signore Dio alla tua serva: Salomone tuo figlio regnerà dopo di me e siederà sul mio trono. 18. *Ora Adonia è divenuto re e tu, re mio signore, non lo sai. 19. Egli ha sacrificato molti buoi, vitelli grassi e pecore, ha invitato tutti i figli del re, il sacerdote Ebiatàr e Ioav capo dell'esercito, ma non ha invitato Salomone tuo servo. 20. Re mio signore, gli occhi di tutto Israele sono su di te, per annunciare loro chi siederà sul trono del re mio signore dopo di lui. 21. Quando il re mio Signore si sarà addormentato con i suoi padri, io e mio figlio saremo trattati da colpevoli*».

22. Mentre ancora ella stava parlando col re, giunse il profeta Nathan. 23. Annunciarono al re: «Ecco il profeta Nathan». Egli venne al cospetto del re e si prostrò davanti alui con la faccia a terra. 24. Disse Nathan: «Re mio signore, tu hai detto: Adonia regnerà dopo di me ed egli siederà sul mio trono. 25. *Difatti egli è sceso e ha sacrificato buoi, vitelli grassi*

*e pecore in quantità e ha invitato tutti i figli del re e i capi dell'esercito e il sacerdote Ebiatar. Costoro mangiano e bevono con lui e gridano: Viva il re Adonia! 26. Ma non ha invitato me tuo servo, né il sacerdote Zadoq, né Benaià figlio di Ioiadà, né Salomone tuo servo. 27. Forse tale fatto deriva dal re mio signore, ma tu non hai fatto conoscere ai tuoi servi chi siederà sul trono del re mio signore»”.*

E' questo uno stupendo esempio di un testo narrativo organizzato secondo una struttura che rivela una grande capacità compositiva e una perfetta conoscenza delle tecniche narrative. Il narratore anticipa le informazioni che danno al lettore la conoscenza dei fatti (vecchiaia di David, macchinazioni di Adonia) e che gli permettono di comprendere la finezza dell'intrigo politico messo in atto dal profeta Nathan con la collaborazione di Batsheva, madre di Salomone.

		<b>modulo narrativo</b>
vv. 1-4	vecchiaia di David	sequenza narrativa
vv. 5-10	intrighi di Adonia	sequenza narrativa
vv. 11-27	intrigo di Nathan e Batsheva	sequenza scenica tecnica della ripetizione con diversi punti di vista
vv. 28-31	Designazione di Salomone	sequenza scenica

Le prime due sequenze narrative fanno da preparazione all'azione centrale, ovvero all'intrigo di Nathan e Batsheva. La loro azione non sarebbe possibile senza la vecchiaia e la debolezza, fisica e politica, di David e non otterrebbe il risultato sperato senza l'abilità dei due personaggi. La moglie/madre e il profeta, astuto politico, manifestano al lettore la loro abilità attraverso le parole con le quali raccontano a David quanto sta accadendo. Il lettore, già informato dei fatti (sequenza narrativa vv. 5-10) è in grado di cogliere le sfumature nelle parole dell'una e dell'altro. La ripetizione, pertanto, non è fine a se stessa, ma è indirizzata a smuovere il cuore di David (sorte di Salomone e di Batsheva) e il suo orgoglio politico (scelta del successore). Vediamo nel dettaglio la presentazione/ ripetizione dei fatti secondo le parole di Batsheva, prima, e di Nathan, dopo.

**Batsheva**, parlando da madre, insiste sul proprio figlio, Salomone.

nonostante la promessa fatta a <b>Solomone</b> Adonia si è fatto re (all'insaputa di David)	<b>Ripetizione delle parole di Nathan</b>
Azioni di Adonia: - sacrificio - invitati: tutti i figli del re, Ebiatar, Ioab - escluso: <b>Salomone</b>	<b>Ripetizione dei fatti Relativi ad Adonia</b>
tutto Israele vuole sapere chi sarà designato successore da David	<b>Connotazione personale del discorso</b>
quale sarà la sorte di Batsheva e di <b>Salomone</b> alla morte di David?	

**Nathan**, invece, parlando da uomo esperto dei fatti politici, insiste sull'operato di Adonia e sulla gravità, politica e istituzionale, di quell'agire che può essere definito cospirazione.

Adonia è forse il successore designato da David?	<b>Connotazione del discorso</b>
Azioni di Adonia: - sacrificio - invitati: tutti i figli del re, i <u>capi</u> dell'esercito, Ebiatar: costoro gridano: <u>Viva il re Adonia</u> - esclusi: Nathan, Zadoq, Benaià, <b>Salomone</b>	<b><i>ripetizione dei fatti relativi ad Adonia</i></b>
se ciò è secondo il volere di David, perché non lo ha fatto sapere ai suoi servi - ministri?	<b>Connotazione del discorso</b>

Entrambi, Batsheva ma soprattutto Nathan, nel riportare con le proprie parole quanto è accaduto, forzano i fatti, quasi che la situazione stesse per precipitare da un momento all'altro. I particolari che essi riferiscono a David sono sapientemente alterati, rispetto al resoconto narrativo dei vv. 5-10, per fare apparire l'azione di Adonia un colpo di mano contro l'anziano re. Al re, dopo le parole di Batsheva e di Nathan, non resta che designare Salomone come suo successore. E questo è il finale atteso dal lettore, perché sapientemente preparato.

2.2.6. Altro problema da affrontare è quello della **durata**, ovvero la gestione del rapporto fra il tempo della storia (o la durata della storia) e il tempo del racconto (o la durata del racconto) secondo le scelte operate dal narratore.

Una prima osservazione: essendo di per sé evidente che il narratore, anche se onnisciente (e soprattutto quando è onnisciente), non racconta mai e non può raccontare *tutto*, l'atto del narrare si presenta come una operazione fortemente selettiva e, di conseguenza, la narrazione si pone come rapporto fra ciò che è detto (elementi *in praesentia*) e ciò che è o taciuto o omesso o tralasciato (elementi *in absentia*: i silenzi del narratore):

“quella del narrare è un'operazione selettiva, normalmente molto selettiva, e discontinua. Il narratore, non potendo raccontare tutto, seleziona gli eventi a suo parere significativi, tacendo o riassumendo gli altri”.<sup>42</sup>

Ne deriva che, di norma, il tempo del racconto (o meglio il tempo della lettura-fruizione) tende ad avere una durata inferiore al tempo della storia (tempo dei fatti reali). Nella **narrativa biblica**, e, più in generale nella narrativa del Vicino Oriente Antico, **non esiste alcun racconto**, o parte significativa di un racconto, che abbia **una durata di lettura superiore alla durata della storia**.

<sup>42</sup> Hermann GROSSER, *op.cit.*, p.227.

Una seconda osservazione: la narrazione può comprimere o dilatare, sulla base di precise scelte narratologiche, la durata degli eventi narrati; ne segue che, ponendo come tempo della storia la durata reale dei fatti narrati e come tempo del racconto la durata convenzionale del racconto stesso misurabile in righe, paragrafi e pagine, è possibile stabilire un confronto fra le due durate e le due modalità temporali. Il confronto ci permetterà di individuare gli elementi narratologici che determinano il ritmo del racconto. Il rapporto fra la durata della storia e la durata convenzionale del racconto ci permette di individuare le seguenti figure narratologiche del ritmo: pausa ( $TR = n$ ,  $TS = 0$ ), analisi ( $TR > TS$ ), **scena** ( $TR = TS$ ), **sommario** ( $TR < TS$ ), **Ellissi** ( $TR = 0$ ,  $TS = n$ ).<sup>43</sup> Con l'uso delle cinque figure si possono ottenere effetti di **rallentamento** (pausa, analisi), di **equilibrio** (scena) e di **accelerazione** (sommario, ellissi).

Nella narrativa biblica sono presenti solo le **figure narratologiche** del ritmo **di equilibrio** (scena) e **di accelerazione** (sommario, ellissi). Le figure di rallentamento non sono usate (analisi in particolare): in alcuni casi si può riconoscere l'utilizzo della pausa, anche se in forma estremamente limitata e delimitata (pausa parziale). Osserva in proposito Jacob Licht:

“Sia il «*flashback* parziale» sia il semplice ritardamento sono rari nella narrativa biblica: queste manipolazioni del tempo narrativo sono eccessivamente evidenti e causano nel flusso normale del racconto spostamenti troppo repentini per adattarsi bene allo stile tipico della narrativa biblica. In alcuni racconti dell' Antico Testamento si può tuttavia osservare un'altra tecnica di manipolazione temporale per il conseguimento di effetti speciali, più discreta e perciò più congeniale alla norma stilistica biblica: si tratta di un semplice rallentamento del ritmo narrativo. Nei casi in cui questo rallentamento è conseguito mediante frasi relativamente estese e complesse, con una quantità di ripetizioni «in scala minore», esso produce un effetto di maestosa solennità, come nel caso del diluvio”.<sup>44</sup>

In questi casi, però, più che di un rallentamento narrativo, si può parlare di stile accumulativo, molto diffuso nelle letterature del Vicino Oriente Antico, dai testi sumerici a quelli biblici; stile che produce una segmentazione dei dati della narrazione o della descrizione, che può essere scambiata per rallentamento narrativo. L'effetto diviene chiaro, nella sua specifica modalità compositiva, se si fa riferimento diretto ad un caso specifico. Utilizziamo il passo del diluvio commentato da Licht:

“E il diluvio fu sulla terra per quaranta giorni, crebbero le acque e portarono l'arca, e questa si sollevò sulla terra. E le acque ingrossarono e crebbero molto sopra la terra e l'arca si mosse sulla superficie delle acque; e le acque crebbero ancora di più sulla terra e furono coperte le alte montagne che sono sotto il cielo. Quindici cubiti dalla cima si innalzarono le acque e coprirono le montagne” (Gen 7,17-20).<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Legenda: TS = tempo della storia; TR = tempo del racconto.

<sup>44</sup> Jacob LICHT, *op.cit.*, pp. 42-143.

<sup>45</sup> Sarebbe interessante analizzare il brano riportato e i versetti successivi secondo i criteri della sintassi narrativa (vedi lezioni precedenti) per verificare se l'analisi narratologica e stilistica condotta da Licht corrisponda o no alla sintassi del testo: "Il risultato stilistico è una prosa piana, benché alquanto involuta, che scorre lenta e uguale" (p. 143). La conclusione a cui si può giungere è che l'uso di precise strutture sintattiche ( *wajjiqtol*; *waw-x-qatal* di sfondo, *wajjiqtol* continuativo) ci porta ad una interpretazione del testo che non permette di parlare di rallentamento narrativo.



Nel passo non c'è rallentamento narrativo. Il tempo della storia copre quaranta giorni; il processo di accrescimento delle acque fino a sommergere le vette delle montagne, ha la durata di poche righe; un tempo troppo breve per dare il senso dell'evolversi del diluvio. In questo caso è lo stile accumulativo, proprio della letteratura del vicino oriente antico, a dare l'impressione di un rallentamento che, dal punto dell'analisi narratologica, non si pone: crebbero le acque e l'arca si mosse, crebbero le acque e coprirono le vette delle montagne, le acque si innalzarono quindici cubiti sopra la vetta delle montagne.

Sopra si è detto che, nella narrativa biblica del Primo testamento, le figure di rallentamento (pausa, analisi) non sono usate. Questo è vero solo se analizziamo singole unità narrative, determinate eliminando parti che si considerano "interpolate" o non narrative. In realtà, la pausa "redazionale" (ossia derivante da interpolazione di brani o di passi non funzionali al racconto) è utilizzata e introduce un rallentamento nella narrazione voluto e carico di significato testuale e metatestuale.

Un esempio. Nel ricordare la proposta didattica rivolta a studenti del secondo anno del Liceo scientifico, relativa all'analisi narratologica della storia di Giuseppe, ho precisato di avere tralasciato, nella strutturazione dell'unità didattica, il capitolo 38 relativo alla storia di Giuda e Tamar, sia perché il brano può essere interpretato come una interpolazione che interrompe il ritmo della storia principale, sia perché il tema della storia e le problematiche sessuali e sociali connesse sono difficili da affrontare in modo diretto in classe. *Genesi* 38, ossia la storia di Giuda e Tamar, si pone fra l'episodio della vendita di Giuseppe da parte dei suoi fratelli e l'episodio di Giuseppe nella casa di Potifar in Egitto. L'esegesi storico-critica non ha difficoltà a riconoscere nel capitolo un'interpolazione. Significativo è il commento di von Rad:

"Un lettore attento si accorge subito che l'episodio di Giuda e Tamar inserito all'inizio della storia di Giuseppe, non dovette avere in origine relazione alcuna con questa stessa storia strutturata in modo così unitario. Esso forma un tutto a parte e non occorre per comprenderlo partire da nessun'altra delle storie patriarcali; perciò lo Jahvista che aveva trovato il pezzo nel patrimonio tradizionale antico, dovette risolvere il problema del posto in cui inserirlo, nel susseguirsi delle vicende da lui narrate. Si è spesso affermato che la sua collocazione attuale, immediatamente dopo l'emozionante introduzione della storia di Giuseppe, riesce in certo senso felice. Ed è effettivamente di bella efficacia che ora Giuseppe scompare per qualche tempo agli occhi del lettore, come è scomparso per il padre e per i fratelli. D'altra parte non si devono tacere le incongruenze cui dà luogo il collegamento del nostro episodio con la storia di Giuseppe."<sup>46</sup>

Se si abbandona l'approccio dell'analisi storico-critica, proprio del commento di von Rad, e si legge il testo utilizzando tecniche di analisi letteraria, come fa Robert Alter, si scopre che "sin dall'inizio del nuovo brano [...] si notano raccordi ben sottolineati con la trama generale del racconto, raccordi effettuati tramite tutta una serie di parallelismi e di contrasti creati esplicitamente".<sup>47</sup> Il brano di Giuda e Tamar non è semplicemente una interpolazione redazionale, ma fa parte integrante del testo e costituisce un elemento forte nello sviluppo narrativo della storia. Non è una digressione (parlare d'altro), è una pausa, che crea tensione narrativa: in primo luogo determina alcune delle caratteristiche di Giuda (sistema dei personaggi), che risulteranno importanti e decisive quando la

<sup>46</sup> Gerhard VON RAD, *Genesi*, Brescia, Paideia, 1978, p.481.

<sup>47</sup> Robert ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, Brescia, Queriniana, 1990, p.15.

storia di Giuseppe e dei suoi fratelli entrerà nel vivo; in secondo luogo prepara, con anticipazione per contrapposizione, il passaggio alle vicende di Giuseppe in Egitto, nella casa di Potifar.

Scrive ancora Alter:

“Quando torniamo da Giuda alla storia di Giuseppe (*Gen 39*), ci spostiamo, con un contrasto voluto, da una storia di smascheramento che ha alla sua origine un atto di incontinenza sessuale ad un racconto di un’apparente sconfitta che si risolve in un trionfo finale grazie ad un comportamento dettato dalla continenza sessuale: Giuseppe e la moglie di Potifar”.<sup>48</sup>

Il testo, in tal modo, si svela in tutta la sua profondità e si apre a noi non perché vi proiettiamo le nostre insicure certezze (ermeneutiche, esegetiche, teologiche), ma perché siamo disposti a farci interrogare dal testo, così come ci è dato e a trovare, partendo da quelle parole così come ci sono state dette, così come noi le ascoltiamo e le raccontiamo, un senso che parli al nostro cuore e alla nostra vita.

### 3. Solo una voce – la voce del racconto

In un passo della Scrittura, relativo alla teofania del monte Sinài, è detto: “Tutto il popolo **vedeva le voci** e le fiamme” (Es 20,18)

In un altro passo, che sembra contraddire il precedente, è detto: “Il Signore vi ha parlato dal fuoco, voi avete udito la voce delle parole, ma non vedevate alcuna figura: c’era soltanto una voce” (Dt 4,12).

Come possono stare assieme i due testi?

La rivelazione di Dio ha una forza che non può essere contenuta nelle parole della lingua dell’uomo; ciononostante Dio sceglie di rivelarsi nella Parola e di farsi egli stesso Parola/Logos che si incarna.

Questa parola ci è consegnata nella Bibbia, nel racconto della storia della redenzione, che altro non è che la storia dell’amore di Dio per l’uomo e per il mondo creato. E’ allora fondamentale e necessario mantenere viva, in ogni modo possibile, la voce di questo racconto.

Per concludere, un racconto chassidico riportato da Scholem.

“Quando il Baal Shem Tov doveva assolvere un qualche compito difficile, qualcosa di segreto per il bene delle creature, andava allora in un posto nei boschi, accendeva un fuoco e diceva preghiere, assorto nella meditazione: e tutto si realizzava secondo il suo proposito.

Quando una generazione dopo il Maggid di Meserits si ritrovava di fronte allo stesso compito, riandava in quel posto nel bosco e diceva: Non possiamo più accendere il fuoco, ma possiamo dire le preghiere.

Ancora una generazione dopo, rabbì Moshe Leib di Sassow doveva assolvere lo stesso compito. Anch’egli andava nel bosco e diceva: Non possiamo più accendere il fuoco e

<sup>48</sup> Robert ALTER, *L’arte della narrativa biblica*, Brescia, Queriniana, 1990, p. 21.

non conosciamo più le segrete meditazioni che vivificavano la preghiera, ma conosciamo il posto nel bosco dove tutto ciò accadeva e questo può bastare. E infatti ciò era sufficiente. Ma quando di nuovo, un'altra generazione dopo, rabbì Israel di Rizin doveva anch'egli affrontare lo stesso compito, se ne stava seduto in una sedia d'oro nel suo castello e diceva: Non possiamo fare il fuoco, non possiamo dire le preghiere e non conosciamo più il luogo nel bosco, ma di tutto questo possiamo raccontare la storia. E il suo racconto da solo aveva la stessa efficacia delle azioni degli altri tre".<sup>49</sup>

E il racconto non è la formula magica che salva e guarisce, è la porta che tiene aperta la via della domanda e della risposta, della speranza e della redenzione definitiva del mondo.

E questo racconto, per noi (cristiani ed ebrei, credenti e non credenti) è la Bibbia.

In conclusione, una suggestione oltre il racconto. Scrive Marc Chagall:

“Mi è sempre sembrato e mi sembra tuttora che la Bibbia sia la principale fonte di poesia di tutti i tempi. Da allora, ho sempre cercato questo riflesso nella vita e nell'arte. Per me, come per tutti i pittori dell'Occidente, essa è stata l'alfabeto colorato in cui ho intinto i miei pennelli”.

Facciamo in modo che la Bibbia sia, anche per noi, l'alfabeto colorato in cui intingiamo i pennelli con cui disegnare la nostra vita.

---

<sup>49</sup> Gershom SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Melangolo, Genova, 1986, p. 353.