

**«Verranno da Oriente e da Occidente».
Insegnare la Bibbia a persone di tutte le culture.**

Riproduciamo gran parte del bell'intervento pronunciato da Luca Mazzinghi nel corso del convegno invernale «Li disseminò sulla faccia della terra» (Genesi 11,8): incontro o scontro di culture? (Ravenna 4-6 febbraio 2011). Mentre lo ringraziamo per il permesso accordatoci, ci scusiamo con lui per i tagli che, per ragioni di spazio, abbiamo dovuto apportare alla sua relazione.

Inizio con alcune considerazioni di carattere personale. Io insegno Sacra Scrittura, nella chiesa cattolica, da ventidue anni: dal 1988 a Firenze, presso quella che oggi è la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale e, da quindici anni, anche a Roma, presso il Pontificio Istituto Biblico. Qui, in particolare, ho in media ogni anno dai 30 ai 40 studenti di almeno venti diverse nazionalità all'anno; mi sono dedicato a fare un rapido calcolo e ho visto che in quindici anni ho avuto studenti provenienti da più di settanta nazioni del mondo. In particolare, oltre ai tanti italiani, la maggior parte degli studenti del Biblico proviene oggi dall'Africa, dall'America Latina, dall'Asia (India, Filippine e Corea del Sud); europei e nordamericani sono sempre meno numerosi, ad eccezione degli europei dell'Est, in leggero aumento. Oltre a ciò, aggiungo che negli ultimi vent'anni sono stato tredici volte in America Latina e ho avuto piccole e comprensibilmente brevi esperienze di insegnamento a laici e catechisti in Brasile e in Bolivia, e negli ultimi due anni a sacerdoti, seminaristi e teologi in Peru. Alla luce di questa esperienza posso ampliare almeno un poco il raggio delle mie considerazioni; parto dunque da qualche considerazione generale relativa al tema "Bibbia e America Latina".

Bibbia e America Latina: una breve sintesi della questione.

Quando agli inizi del Cinquecento gli spagnoli sbarcarono nel continente sudamericano, vi arrivarono con la Bibbia. Può sembrare un fatto marginale, ma già Cristoforo Colombo la leggeva all'equipaggio, la meditava spesso personalmente nel corso del viaggio e usava darsi nomi biblici ai luoghi che scopriva. Ciò accadde anche nei primi anni della conquista; ancora i primi tre sinodi locali di Lima (celebrati dal 1551 al 1583) offrirono un'ottima presentazione del Vangelo per la gente del popolo.¹

Eppure, fin dagli inizi, le cose non andarono poi così bene per la Bibbia. L'episodio del primo incontro tra Francisco Pizarro e l'Inca supremo Atahualpa è indicativo e vale la pena di essere menzionato. I due si incontrarono il 16 novembre 1532 presso Cajamarca, nell'attuale Peru; le cronache divergono su che cosa realmente sia avvenuto. Secondo Guaman Poma [Felipe Guaman Poma de Ayala, 1580 (?)-1620], un inca convertito al cristianesimo, autore di una celebre cronaca della conquista (Nueva cronica y buen gobierno), fra Vicente de Valverde che era al seguito di Pizarro (fra Vicente sarà il futuro vescovo di Lima), si sarebbe fatto avanti con la croce e la Bibbia (o con il breviario) nelle mani, affermando di essere stato mandato da Dio e di averne con sé le parole di verità nel libro che portava. Atahualpa avrebbe preso il libro con disprezzo dicendo più o meno: questa "cosa" non mi parla. In ogni caso tale "sacrilegio" compiuto dall'Inca Atahualpa costituì il pretesto perché Pizarro ordinasse l'attacco che segnò l'inizio della conquista del Peru.² Non si può troppo facilmente accusare fra Vicente di malafede o giudicarlo troppo severamente con criteri anacronistici tipici della nostra mentalità contemporanea; probabilmente egli, un religioso del Cinquecento, era davvero stupito di fronte al radicale rifiuto dell'Inca di fronte alla Bibbia, il quale a sua volta era ovviamente la prima volta in vita sua che vedeva un libro. Quell'Inca, non dimentichiamolo, era da un punto di vista

politico un sovrano assoluto, capo di un popolo responsabile, a sua volta, della distruzione dei popoli vicini conquistati in nome di una visione del potere ancor più sacrale di quella che potevano avere gli spagnoli; sarà proprio facendo leva sui nemici personali di Atahualpa e sulle rivalità interne al regno che Pizarro avrà buon gioco a eliminare l'Inca. Eppure proprio in questo episodio si misura la complessità del problema: questo oggetto - la Bibbia - non mi parla, dice l'Inca Atahualpa posto di fronte al libro. La distanza culturale tra la popolazione locale e la Bibbia e, insieme, l'incapacità degli spagnoli di colmarla sono tra le cause di questo iniziale fallimento circa l'arrivo delle Scritture in America Latina.

Da parte della chiesa cattolica, la questione biblica fu in realtà ben presto risolta in un modo che tutti ben conosciamo: anche in America Latina giunsero velocemente gli echi della riforma luterana e quindi della controriforma appoggiata dalla Spagna e, con la controriforma, giunse al seguito l'Inquisizione. Per quasi quattro secoli la Bibbia fu perciò chiusa e sostituita dal catechismo e, per le masse, dalla devozione popolare che in America Latina attecchì più profondamente che altrove, spesso mescolandosi più o meno consapevolmente alle usanze e alle credenze locali.

Conoscendo questa storia è facile capire come le difficoltà che in America Latina si sono incontrate in relazione alla Bibbia sono state a volte più forti che in Europa, così come altrettanto forte è stata per contrasto la rinascita biblica sviluppatasi anche nel continente latino-americano nella seconda metà del XX secolo.³ La prima settimana biblica dell'America Latina - in campo cattolico - fu tenuta nel febbraio del 1947 a San Paolo, grazie all'iniziativa di alcuni ex-alunni del Biblico di Roma che, alla luce dell'impulso proveniente dalla Divino Afflante Spirito pubblicata da Pio XII nel 1943, avevano iniziato a respirare intorno alla Bibbia un'aria senz'altro più salubre - preludio alla novità rappresentata dalla Dei Verbum. Soltanto negli anni Sessanta, tuttavia, le cose cambiarono radicalmente e, con la nascita della teologia della liberazione, nacque in America Latina un approccio realmente latino-americano alle Scritture, sviluppatosi soprattutto nel corso degli anni Settanta e Ottanta. Dopo la conferenza dei Vescovi latinoamericani tenuta a Medellín, nel 1968, si assiste a una crescita sempre più rapida delle comunità di base (CEB), dei circoli biblici e, soprattutto, nasce quella metodologia che è stata poi definita la lettura popolare della Bibbia; ricordo in particolare i nomi di Gustavo Gutierrez e Carlos Mesters, entrambi ancora viventi ed entrambi da me conosciuti. Tale "lettura popolare" si basa su uno dei principi fondanti della teologia della liberazione: la fedeltà al popolo di Dio che legge il testo biblico e, assieme, la fedeltà al testo biblico che vede appunto il popolo di Dio come primo protagonista.⁴ Il documento della Pontificia Commissione Biblica del 1993, L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, dà di questo metodo una valutazione critica, ma sostanzialmente positiva.⁵ Per quanto riguarda il tema che sto trattando, la lettura popolare della Bibbia nata nel contesto latinoamericano è per noi importante a motivo dei suoi risvolti culturali. Si sviluppa infatti in questi anni un vero e proprio modo di leggere la Bibbia alla luce di una cultura precisa, quale è quella latinoamericana. Il testo biblico viene riletto alla luce di questa fedeltà di fondo al popolo - il che significa ai poveri, che del popolo latino-americano costituiscono ancora, senza

dubbio, la maggior parte.

Questo principio si sviluppa a sua volta in una serie di letture più specifiche: forse la più significativa è una lettura della Bibbia di carattere etnico/culturale, che nasce soprattutto in Brasile, alla luce del fatto che il povero brasiliano è per lo più l'afro-americano o comunque il discendente degli schiavi neri; in Perù e in Bolivia si tenta invece di rileggere la Scrittura alla luce dell'identità andina della maggioranza della popolazione. Ricordo a questo riguardo una bella esperienza fatta sulla parte boliviana del lago Titicaca, dove ho misurato il coraggio di un approccio che parte dal tentativo di una reale accoglienza della spiritualità andina riletta alla luce delle Scritture cristiane; d'altra parte ho visto anche la miopia di chi vorrebbe semplicemente dissolvere il messaggio biblico all'interno di una tale spiritualità, in nome di un preteso e un po' romantico ritorno alle origini andine, oppure di chi rigetta totalmente e a priori la cultura locale in nome di una pretesa cultura cristiana che, in realtà, è in questo caso soltanto la cultura occidentale.⁶ Ricordo ancora, nel corso dei miei sei viaggi in Bolivia, l'esperienza fatta con i francescani del vicariato di Camiri, nel Chaco boliviano, che hanno tentato, con discreti risultati, di proporre la Bibbia ai superstiti di quella popolazione Guarani già evangelizzata tra Cinque e Seicento dai gesuiti nelle loro reducciones e distrutta insieme con essi da spagnoli e portoghesi tra la fine del Seicento e il Settecento. Ho ancora a casa il catechismo bilingue spagnolo-guarani edito dai frati contenente brani ed episodi della Bibbia, in particolare del Vangelo, ritradotti in un contesto più accessibile a questa popolazione.

Si è diffusa poi, in America Latina, una lettura popolare della Bibbia di carattere più sociale, nata ad esempio nel contesto rurale brasiliano dei senza terra (i contadini espropriati dai latifondisti) o nel contesto delle favelas delle grandi città. Ci sono poi altri tipi di lettura popolare che si sono sviluppati in parallelo a questi già menzionati, come la lettura che potremmo chiamare "con occhi di donna" (il primo incontro di donne bibliste dell'America Latina si è tenuto soltanto nel 1995 a Bogotà) o quella di carattere ecologico, oggi molto attuale dopo la presa di coscienza dei disastri ecologici in Amazzonia. Tra questi modelli di lettura delle Scritture nati in relazione alla lettura popolare delle Scritture, vorrei ricordare anche come non sia assente una vera e propria proposta di lectio divina fatta in chiave sudamericana.⁷ Questo è in realtà il modello che oggi più sopravvive in America Latina, grazie anche al fatto che il magistero cattolico lo considera probabilmente il meno rischioso, certo il più controllabile (visto che la lectio divina nasce nel contesto della liturgia), e grazie anche al fatto che sotto l'etichetta di "lectio divina" si spacciano spesso le proposte più diverse. Nel modo tuttavia in cui ne parlano i fautori della lettura popolare, la lectio divina costituisce un metodo che permette di pregare il testo biblico (questa è appunto la sua specificità) ponendolo in relazione con la vita della comunità credente e, insieme, con il pre-testo della realtà in cui si vive, secondo il classico triangolo ermeneutico: testo - comunità credente (lettore) - contesto della vita.

La "lettura popolare della Bibbia" e l'interculturalità.

Quest'ultima osservazione, di carattere ermeneutico, ci introduce al tema più specifico del mio intervento: in che modo la lettura popolare della Bibbia, nata in un contesto latinoamericano, può aiutarci a comprendere meglio la dimensione transculturale delle Scritture e, allo stesso tempo, la necessità di una sua continua inculturazione.

Osservo prima di tutto come, secondo il metodo proprio della lettura popolare della Bibbia, l'aspetto esegetico propriamente detto non viene mai trascurato. Coloro che hanno iniziato questo tipo di lettura si sono infatti per lo più formati in Occidente, sulla base di criteri scientifici precisi.

La fedeltà al testo - pur con gradi diversi e con qualche comprensibile esagerazione in un senso o in un altro - non viene messa mai in discussione. Mi è capitato in Brasile, durante una Semana da Biblia cui ho partecipato a Salvador Bahia all'inizio degli anni Novanta, di sentire un catechista laico spiegare alla gente di una parrocchia di estrema periferia il contesto storico dei tempi di Esdra e Neemia, seguendo i suggerimenti di un libretto di Carlos Mesters,⁸ per far loro capire in che ambiente è nato, per contrasto, il libro di Rut e, allo stesso tempo per aiutarli a capire quali rapporti potevano esserci con il contesto vitale dei quartieri poveri di Salvador. D'altra parte i creatori di questo metodo di lettura biblica hanno ben compreso che il senso del testo biblico non nasce soltanto dal puro dato oggettivo, da ciò che il testo è in se stesso, ma anche da ciò che il testo diviene nel momento in cui viene calato nella vita dei suoi diversi destinatari. In definitiva, già nei primi secoli della nostra era il metodo tipicamente ebraico del midrash era pur sempre un tentativo di rendere attuale il testo biblico in contesti storici e culturali differenti da quelli di partenza.

Ma ciò che mi interessa mettere in luce, ai fini del nostro incontro, è che la Bibbia si rivela, attraverso queste e molte altre esperienze, assolutamente capace di essere ritradotta in categorie culturali diverse da quelle nelle quali è stata composta - diverse, ma spesso, come nel caso dell'America Latina, non necessariamente opposte o antagoniste. Si pensi, ad esempio, al grande recupero nella lettura popolare latino-americana della categoria biblica di "terra", un tema realmente centrale nelle Scritture e allo stesso tempo di vitale importanza per le popolazioni andine: nella madre terra, la Pachamama, si incontra infatti, per molti popoli delle Ande, la presenza stessa di Dio. Si pensi ancora allo stile di vita tipico dell'antico israelita, ai valori fondamentali della famiglia, uno stile di vita che si avvicina molto a quello del campesino latino-americano.⁹

Non si tratta di creare artificiali commistioni in stile "new age" dove Bibbia e religiosità andina si dissolvano l'una nell'altra; si tratta piuttosto, io credo, di leggere la Bibbia alla luce di un'ermeneutica corretta che si sviluppa prima di tutto dalla comprensione di ciò che la Bibbia è in sé, ma anche di come sia possibile e doveroso rileggerla, senza per questo tradirla, all'interno di altri modelli culturali. Questa acquisizione, propria di un approccio tipicamente latino americano e certamente non soltanto di esso, può valere in realtà anche nel contesto culturale europeo, se attentamente ritradotta nelle nostre categorie culturali. Mi permetto di citare, al riguardo, il grande lavoro di lettura biblica che la Diocesi di Firenze ha fatto con gli adulti dal 1993 al 2008 e al quale ho anch'io collaborato; per sedici anni in Diocesi abbiamo costruito, con molta pazienza, un approccio al testo biblico realmente rispettoso sia del testo stesso che dei suoi destinatari: nel nostro caso, gli adulti della nostra società contemporanea.¹⁰

Le ragioni di una crisi...

Devo tuttavia a questo punto, per onestà e completezza d'informazione, soffermarmi almeno brevemente sul fatto che oggi, in America Latina, le cose sono cambiate. E' vero che il documento finale dell'assemblea dei vescovi latino-americani tenutasi nel 2009 ad Aparecida parla per la prima volta nella storia della chiesa latino-americana della centralità della pastorale biblica, intesa come animazione biblica della pastorale;¹¹ è altrettanto vero che esperienze di animazione biblica della pastorale sono ancora molto diffuse nel continente latino-americano.¹² E tuttavia nel contesto latinoamericano gli spazi per una lettura inculturata della Scrittura si sono oggi molto ridotti; a partire dagli anni Novanta è cresciuta infatti l'ostilità della gerarchia cattolica nei confronti della teologia della liberazione e dunque dei metodi di lettura biblica da essa

proposti; in molti casi si può parlare di aperta persecuzione, fino alla progressiva emarginazione dei principali esponenti di questa teologia. Conseguentemente, anche il metodo di lettura popolare della Bibbia è entrato in crisi.

Visitando oggi il Perù fa una certa tristezza (almeno dal mio punto di vista, lo riconosco) vedere questi pochi esponenti della teologia della liberazione, ormai sulla soglia della pensione, isolati e senza più eredi. Nella sua attività pastorale, la chiesa cattolica tende a rivalutare il catechismo e sostenere la devozione popolare a scapito della Bibbia, senza accorgersi che la gente sta piombando sempre più in mano alle sette di ogni colore. Questo è a mio parere un aspetto davvero paradossale, dal momento che le sette offrono quasi tutte una visione assolutamente fondamentalista delle Scritture.

La tentazione del fondamentalismo biblico non è assente neppure dalla chiesa cattolica, dove spesso si colora dell'attuale, rinascente tradizionalismo. Insegnando ai preti dell'arcidiocesi di Arequipa, in Perù, mi è capitato di citare - per altre ragioni - un esempio dal testo di Gen 1, affermando di passaggio che esso è universalmente riconosciuto come un testo scritto durante l'esilio, quando Israele si è trovato a contatto con la cultura babilonese. "Mi spiace dirlo, ma lei, caro padre, è fuori dalla chiesa"; è intervenuto subito un prete peruviano vestito in tonaca, appartenente a uno dei tanti nuovi movimenti di stampo tradizionalista. "Lei è fuori dalla chiesa", ha proseguito imperterrita, "perché lei viola i decreti di sua santità il papa san Pio X che ha proibito di insegnare che il Pentateuco non l'ha scritto Mosè in persona". Si riferiva, evidentemente, ai decreti relativi al Pentateuco pubblicati dalla Pontificia Commissione Biblica tra il 1906 e il 1909.¹³

Ma se cadiamo nella trappola del fondamentalismo, che sia esso cristiano o ebraico, è ben chiaro che parlare positivamente di un rapporto tra Bibbia e culture umane non ha più molto senso. La Bibbia viene letta in questo caso senza mediazioni, alla luce della propria credenza religiosa, che in realtà utilizza la Bibbia stessa come pre-testo a esclusiva conferma delle proprie affermazioni.

Per limitarmi alla sola realtà che conosco, quella della chiesa cattolica, credo che su questo punto giochi moltissimo la sensazione di sentirsi assediati da un mondo ostile, di fronte al quale si tende a reagire arroccandosi a difesa della propria identità e dunque soccombendo alla tentazione di considerare l'altro come un nemico da combattere. La pluralità delle culture viene perciò sentita non più come una opportunità, ma piuttosto come una minaccia per la fede. A maggior ragione si ritiene di non poter trovare nella Bibbia alcun fondamento a supporto della tesi contraria.

Bibbia e culture: un rapporto fecondo.

Eppure proprio qui sta il punto che mi interessa mettere in luce: mi pare di poter affermare che una lettura "inculturata" della Bibbia è l'unica possibile perché la Bibbia non resti un puro oggetto del passato, una sorta di monumento culturale bello, ma troppo lontano da noi. Per "lettura inculturata" intendo in realtà due cose: la prima - che è la più ovvia - è il fatto che la Bibbia stessa si mostra ampiamente condizionata dalle culture con le quali, prima Israele e poi la comunità cristiana, sono venuti a contatto. La seconda, che tuttavia il messaggio biblico - e, da cristiano, il messaggio evangelico in modo particolare - travalica le singole culture ed è in grado di esprimersi in ciascuna di esse, rispettandole senza annullarle; lo abbiamo già detto: pur essendo nata in un contesto evidentemente giudaico, la Bibbia possiede dunque una forte capacità di quella che potremmo chiamare una "transculturalità". Detto in termini più direttamente cristiani, non credo affatto che si possa parlare di una "cultura cristiana", quanto piuttosto di molte culture umane nelle quali il vangelo può e deve incarnarsi, rispettandone la pluralità e le differenze. Il rapporto tra la Bibbia e le altre culture con le quali gli autori

biblici sono venuti a contatto nel corso dei secoli è reale e molto profondo; ne offriamo qui una rapidissima panoramica. Già i testi più antichi della Bibbia ebraica rivelano i segni di una cultura nomadica e seminomadica diffusa nel vicino oriente antico che ha lasciato nei testi biblici tracce profonde (si pensi ad esempio ai riti pasquali). Non è assente dalla Scrittura la capacità di adattarsi alla cultura cananaica, spesso descritta nei testi biblici in termini di violento rifiuto. Le festività agricole note all'Israele antico sono in realtà, almeno in parte, di origine cananaica, come pure alcuni aspetti della stessa idea di Dio (si pensi ancora a Dio chiamato con il titolo cananaico di 'el 'eliyon in Gen 14,18-22; Sal 78,35), o su un piano più pratico, si pensi all'architettura religiosa dell'antico Israele, comune all'ambiente fenicio e cananaico.

Per quanto riguarda il mondo mesopotamico, quello babilonese in particolare, è certo tramontata l'epoca di eccessivi entusiasmi che avevano portato nel passato a coniare il celebre motto Bibel und Babel, a vedere cioè in ogni angolo della Bibbia ebraica un possibile influsso babilonese. Con maggiore oggettività oggi si riconosce che testi quali Gen 1-11 non possono tuttavia essere pienamente compresi se non proprio alla luce di una relazione profonda che essi attestano di avere con i testi di creazione mesopotamici, una relazione che non è soltanto polemica, ma che potremmo persino definire "dialogica". Il racconto biblico del diluvio (Gen 6,5-9,17), per fare l'esempio più celebre, non esisterebbe se non in risposta al racconto mesopotamico quale lo conosciamo dalla tavola XI di Gilgamesh; il testo biblico ne riprende le immagini spesso in modo quasi letterale, pur modificandone radicalmente il senso.

È senza alcun dubbio nella letteratura sapienziale che il rapporto con le culture circostanti si fa strettissimo, prima con l'Egitto e, in seguito, con il mondo ellenistico (più difficile, invece, valutare il rapporto con il mondo persiano, a ragione della scarsità di notizie al riguardo di questo periodo).¹⁴

Il libro dei Proverbi conosce e utilizza la letteratura sapienziale egiziana; si veda il caso ben noto del testo di Pr 22,17-24,22 che costituisce una positiva rilettura israelita del testo egiziano delle Istruzioni di Amenemope. I valori della sapienza egiziana sono ripresi a piene mani dai saggi di Israele, i quali sono ben consapevoli di trovarsi davanti a valori umani autentici, utili per far crescere nei saggi stessi la comprensione del valore della vita. Il libro di Giobbe si colloca sullo sfondo di un dibattito piuttosto frequente nella sapienza mesopotamica, quello relativo al problema del male, che mette in causa la giustizia di Dio. Giobbe offre soluzioni originali, più comprensibili proprio se collocate sullo sfondo della letteratura sapienziale extrabiblica.

Il libro del Qohelet si confronta - forse per la prima volta nelle Scritture - con le nuove domande provenienti dalle filosofie tipiche del primo ellenismo circa la felicità e il bene dell'uomo. Il messaggio del Qohelet consiste, in gran parte, nel tentativo di dare una risposta ebraica a una domanda tipicamente greca: che cosa è bene per l'uomo? E questo avviene in un momento storico nel quale i valori tradizionali dell'ebraismo, Torah compresa, sembrano essere risposte non più sufficienti.¹⁵

Ma è nei libri del Siracide e della Sapienza che l'incontro con il mondo greco dà origine a una sintesi davvero feconda, persino in Ben Sira che a prima vista sembra soltanto un conservatore molto tradizionalista, ma che è aperto al mondo greco più di quanto egli stesso forse avrebbe ammesso. Per quanto riguarda il libro della Sapienza, infine, si può ben parlare al riguardo di un vero e proprio tentativo di inculturazione della fede giudaica all'interno del contesto culturale ellenistico - un tentativo in questo caso davvero fecondo. Ma non mi fermo su questi due testi, dal momento che proprio Bibbia ha dedicato un intero convegno a questo argomento, e in particolare al Siracide e alla Sapienza, pubblicando nel 2002 un volume dal titolo Due grandi sapienze: Bibbia ed Ellenismo.¹⁶

Anche nel Nuovo Testamento, pur se concentrato in un periodo

storico cronologicamente molto più limitato, non mancano gli esempi di un rapporto profondo e anch'esso fecondo con le due culture nelle quali il Nuovo Testamento nasce: quella giudaica (in realtà dovremmo parlare sia della cultura del giudaismo in terra d'Israele che quella del giudaismo di lingua greca) e quella greco-romana. Del resto, tra i due Testamenti si colloca la figura di Filone di Alessandria, forse il massimo esempio del tentativo di rileggersi la Scrittura all'interno di un contesto culturale tipicamente ellenistico.

Già negli scritti paolini è presente un certo tentativo di inculturare il Vangelo; basti pensare alla scelta di utilizzare schemi retorici greci, nel momento stesso in cui i testi della Bibbia d'Israele, utilizzati nella versione greca dei LXX, vengono in realtà commentati secondo le regole esegetiche tipiche del giudaismo rabbinico. Le tre citazioni dirette di poeti classici che si trovano nel Nuovo Testamento, sempre in relazione a Paolo,¹⁷ sono soltanto l'inizio di un processo di inculturazione che caratterizzerà a breve termine il cristianesimo dei primi secoli.

La lettura moderna della Bibbia e la pluralità delle culture.

Se dal testo biblico considerato in se stesso passiamo alla storia degli effetti del testo, ci accorgiamo di come il mondo antico - e il cristianesimo in modo particolare - abbia ben compreso il fatto che le Scritture possono e debbono essere attualizzate in contesti culturali sempre nuovi.

Non dobbiamo pertanto stupirci se il mondo moderno, a partire dal Rinascimento (si pensi alle figure emblematiche Erasmo da Rotterdam e a Baruch Spinoza) abbia cercato di rileggere le Scritture alla luce dei principi della nascente scienza moderna. A partire dal XVI secolo si è progressivamente sviluppata quella che oggi noi chiamiamo "esegesi scientifica", i cui passi prendono già il via, per molti aspetti, dai tempi dei rabbini e

dei padri.¹⁸ Anche l'esegesi moderna è da questo punto di vista il frutto di una lettura "inculturata" delle Scritture.

Lo sforzo dell'esegeta non è qualcosa di puramente archeologico - anche se talvolta lo è diventato e ancora rischia di diventarlo - ma è il tentativo di rendere comprensibile e dunque attuale per i suoi lettori moderni un testo nato in categorie culturali troppo distanti dalle nostre. Per questo motivo, se ben usata, l'esegesi scientifica non rappresenta affatto un ostacolo alla rilettura della Bibbia all'interno di categorie culturali diverse.

Per concludere definitivamente questa riflessione, ripeto ancora che l'intera Scrittura riconosce, nel suo complesso, il valore e la dignità di ogni cultura umana. Per usare termini tipici della patristica, la chiesa cristiana riconosce i «semi del Verbo» sparsi in ogni cultura umana. Nel mio caso, parlando cioè da cattolico, si tratta di un'acquisizione vitale per una chiesa troppo spesso tentata di giudicare le culture umane troppo severamente, valutandole con il metro di una "cultura cristiana" che, come ho già accennato, non esiste in quanto tale. Si tratta piuttosto di calare la parola del Vangelo in ogni cultura umana, sapendo che ognuna di esse è un valore autentico, ma nessuna di esse - proprio perché ogni cultura è umana e in quanto tale limitata - costituisce di per sé un valore assoluto; la pluralità delle culture presuppone, per essere rispettata, proprio la relatività di ogni cultura - nessuno è infatti autosufficiente.

Come dice Isaia, soltanto la parola del Signore rimane in eterno (cf. Is 40,8); si tratta di saperla esprimere all'interno di ogni cultura, in modo che, secondo espressioni comuni a entrambi i Testamenti (cf. Sal 117; Rm 14,11; Fil 2,11), ogni lingua possa lodare il Signore.

Luca Mazzinghi

NOTE

¹ Su tutto questo, cf. una presentazione sintetica e attuale in C. PASTORE, «La Bibbia in America Latina oggi», in C. PASTORE (ed.), «Viva ed efficace è la Parola di Dio», FS C. Bissoli, ElleDiCi, Leumann (TO) 2010, 279-297.

² Cf. ad esempio J. HEMMING, *The Conquest of the Incas*, Cambridge (UK) 1993, 41-42.

³ Cf. E. DUSSEL, *Storia della Chiesa in America Latina (1492-1992)*, Brescia 1992, 87-92.

⁴ Cf. ad esempio il noto testo di C. MESTERS, *Fiore senza difesa. Una spiegazione della Bibbia a partire dal popolo*, Assisi 1986; per il metodo di G. GUTIERREZ cf. ad esempio *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente: Una riflessione sul libro di Giobbe*, Brescia 1986. Cf. più in dettaglio il metodo esposto da E. ARENS, *La Biblia sin mitos*, Lima 2004.

⁵ Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella vita della Chiesa*, Città del Vaticano 1993, 57-59.

⁶ Cf. il volume di E. JORDÁ, *Teología desde el Títicaca. Cosmología aymara en diálogo con la fe*, Cochabamba 2003.

⁷ Cf. C. MESTERS, *Far ardere il cuore. Introduzione alla lettura orante della Parola*, Padova 2008.

⁸ Cf. C. MESTERS, *Rut. Una storia della Bibbia*, Assisi 1986.

⁹ Cf. A. CAÑABERAL, *Lectura campesina de la Biblia*, Medellín 1996.

¹⁰ Cf. la presentazione di S. NOCETI, «Nessun giorno senza la sua parola. La diocesi di Firenze», in: C. BISSOLI - G. MORANTE (edd.), *La Bibbia nella catechesi. Perché e come*, ElleDiCi, Leumann (TO) 2004, 112-125.

¹¹ Cf. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, *Documento Conclusivo*, Aparecida, 13-31 de mayo 2009, § 248.

¹² Cf. C. MESTERS, «La Biblia en la Nueva Evangelización», *Dei Verbum* 15/16, 1990; E. GARCÍA AHUMANDA, «La Biblia en la Nueva Evangelización de América», *La Palabra*, Vol XX, 1995; S. SILVA RETAMALES, Presidente del CEBIPAL, «Animación Bíblica de la Pastoral del Pueblo de Dios: identidad y misión», *La Palabra*, Vol. XXXII, 2007. Id.: «Animación Bíblica de la Pastoral del Pueblo de Dios: una reflexión», *La Palabra*, Vol. XXXIII, 2008. Cf. anche il numero monografico *El Sínodo sobre la Palabra. Reflexiones en torno allá Biblia en América Latina*, Revista de Teología, Arequipa (Peru) XI/25 (2008).

¹³ Cf. *Enchiridion Biblicum* 181-184; 324-331.

¹⁴ Si veda oggi un'introduzione generale aggiornata in L.G. PERDUE, *The Sword and the Stylus. An Introduction to Wisdom in the Age of Empires*, Grand Rapids (MI) - Cambridge (UK) 2008.

¹⁵ Cf. la mia introduzione in L. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato*. Studi sul Qohelet, Bologna 2009².

¹⁶ Cf. L. MAZZINGHI, «Siracide e Sapienza: due esempi biblici dell'incontro del giudaismo con il mondo ellenistico», *Due grandi sapienze: Bibbia ed Ellenismo. Atti del Seminario invernale, San Martino al Cimino, 25-28 gennaio 2001*, Biblia, Settimello (FI) 2002, 157-184.

¹⁷ Cf. At 17,28 (citazione di Arato di Soli); 1 Cor 15,33 (Menandro); Tt 1,12 (Epimenide di Creta).

¹⁸ Cf. P. GIBERT, *Breve storia dell'esegesi biblica*, Brescia 1995 e i volumi pubblicati dalle EDB: *La Bibbia nell'antichità cristiana* (a c. di E. Norelli, Bologna 1993); *La Bibbia nel Medioevo* (a c. di G. Cremascoli, C. Leonardi, Bologna 1996); *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea* (a c. di R. Fabris, Bologna 1992).