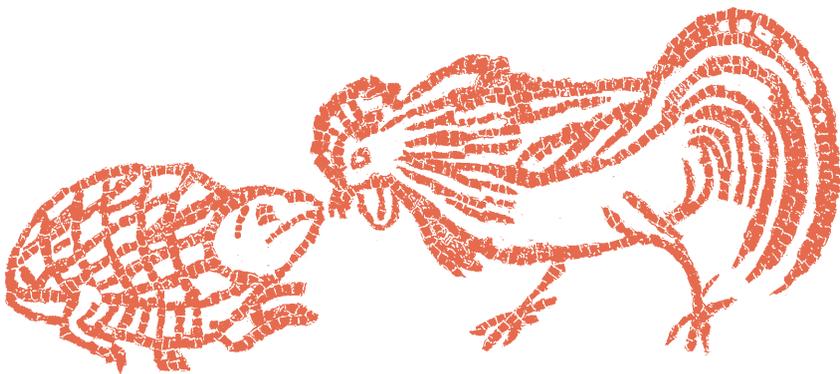


Stefano Didonè - Stefano Romanello

L'evento della Parola

Percorso di ermeneutica biblica



La tartaruga veniva considerata un abitante del Tartaro, delle tenebre, dal greco *tartarouchos*, da cui il latino *tartaruchum*. Il gallo, invece, annuncia la luce dell'alba. La lotta tra i due animali descrive la lotta tra la luce di Cristo e l'oscurità del male. La sezione *Didachè* (*insegnamento*) propone saggi per la didattica, con l'auspicio che essa costituisca un'esperienza che conduce alla luce.

Questa pubblicazione afferisce all'attività di didattica e di ricerca della Facoltà Teologica del Triveneto (Padova) e di tutti gli Istituti a essa collegati (Ita e Issr)
www.fttr.it

Comitato Editoriale della Facoltà Teologica del Triveneto (Fttr) | *Editorial Board*
editoria@fttr.it

Gruppo Redazionale

Girolami Maurizio (*sede Fttr*) – *responsabile sezione Episteme*

Gaburro Sergio (*Ita di Verona*) – *responsabile sezione Didaché*

Osto Giulio (*Issr di Padova*) – *responsabile sezione Praxis*

Membri

Barcaro Marco (*sede Fttr*)

Boscolo Gastone (*sede Fttr*)

Curzel Chiara (*Issr di Trento*)

Dal Pozzolo Alessio (*Issr di Vicenza*)

Didonè Stefano (*direttore «Studia patavina»*)

Frausin Sergio (*Issr di Gorizia, Trieste, Udine*)

Merlo Luca (*Ita di Verona*)

Toniolo Andrea (*preside Fttr*)

Vela Alberto (*Edizioni Messaggero*)

Zambon Gaudenzio (*segretario generale Fttr*)

Zonato Simone (*Issr di Vicenza*)

Segreteria: Zampieri Paola (*ufficio stampa Fttr*)

Le opere proposte o richieste per la pubblicazione sono sottoposte a peer review.

Stefano Didonè – Stefano Romanello

L'evento della Parola

Percorso di ermeneutica biblica

In copertina: *La lotta tra un gallo e una tartaruga*, mosaico pavimentale, sec. IV d.C., Aquileia (UD), Basilica di Santa Maria Assunta, Aula Nord del vescovo Teodoro, elaborazione grafica. Per gentile concessione dell'Ufficio Beni Culturali dell'Arcidiocesi di Gorizia - www.basilicadiaquileia.it

Per i testi della *Bibbia* CEI 2008:

Copyright © 2008 Fondazione di Religione Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena, Roma

ISBN 978-88-250-5863-5

ISBN 978-88-250-5918-2 (PDF)

ISBN 978-88-250-5919-9 (EPUB)

Copyright © 2024 by P.I.S.A.P. F.M.C.

MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO - EDITRICE

Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova

www.edizionimessaggero.it

FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO

Via del Seminario, 7 - 35122 Padova

www.fttr.it

PRESENTAZIONE

Il percorso proposto in queste pagine alle lettrici e ai lettori nasce dall'esperienza dell'insegnamento. Essa è maturata sul campo, frutto di un'elaborazione sorta in seno al ciclo di specializzazione della Facoltà Teologica del Triveneto, unendo le competenze di un biblista e di un teologo. Il percorso intende offrire gli strumenti fondamentali per introdursi all'ermeneutica biblica, cornice ampia della pratica dell'esegesi testuale, offrendo alcuni esempi della stessa. Come ricorda il titolo, l'evento dell'autocomunicazione di Dio è attestato nella Parola scritturistica, per cui l'asse portante delle argomentazioni proposte nel testo riguarda il riconoscimento del valore del linguaggio nella riflessione biblica e filosofica contemporanea e sancito con l'approvazione della costituzione dogmatica *Dei Verbum* (1965). Poiché la Rivelazione si realizza «con eventi e parole intimamente tra loro connessi» (DV 2), è necessario mostrare come le parole delle Scritture siano attestazione dell'unico evento di Dio (cioè della Rivelazione cristologico-trinitaria) nella pluralità delle parole umane. In Gesù Cristo, Dio non solo «parla» *agli* uomini (intesi come destinatari di un messaggio), ma parla *come* gli uomini, cioè «alla maniera umana» (*more hominum*), con tutte le sfumature e la ricchezza del linguaggio umano. In questo senso, l'evento di Dio si fa parola. Nessuna parola umana può contenere ed esaurire tale evento, se non in forza dello Spirito che agisce attraverso le parole scritte come Parola viva, cioè ispirata.

Come indica il sottotitolo, questo libro non è un «manuale» in senso stretto, ma offre un *percorso* di ermeneutica biblica. Esso tiene conto della letteratura esistente e degli sviluppi del dibattito attuale, anche se non affronta, né tantomeno esaurisce tutti i possibili risvolti del discorso, ma si propone come semplice strumento di lavoro per gli studenti. I temi sono selezionati per allestire il percorso, pur aprendo a una molteplicità di prospettive. L'ampio e consolidato impiego dei «nuovi metodi di analisi letteraria» (analisi retorica, analisi narrativa e analisi semiotica), da integrare con il metodo storico-critico (MSC), impiego riconosciuto e legittimato nel documento della PCB del 1993 *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, ha prodotto un'abbondante produzione di pubblicazioni nel campo dell'ermeneutica biblica.

Rispetto agli anni Novanta del secolo scorso, attualmente la tendenza è di privilegiare la lettura *antropologica* sintetica piuttosto che insistere sul metodo¹. Appare tuttavia necessario riconoscere e rispettare il testo e il suo dinamismo, evitando il rischio di una certa interpretazione «teologica» (o teologico-spirituale) dello stesso che non tenga conto in modo adeguato dell'attestazione scritturistica. Com'è noto, «l'esegesi cattolica non cerca di distinguersi usando un metodo scientifico particolare»². Esiste una varietà di metodi che si possono utilizzare, e nessuno di essi esaurisce la ricchezza del testo biblico e della tradizione vivente. Diventa perciò determinante l'orientamento ermeneutico.

Se è vero che l'interpretazione è necessaria per capire che cosa intende comunicare il testo biblico, e in generale confrontarsi con il fenomeno della parola e della scrittura³, nella prospettiva teologico-fondamentale, l'ermeneutica biblica si configura come ermeneutica della rivelazione cristologico-trinitaria. Vista dall'esterno, l'ermeneutica biblica si presenta come un'applicazione *regionale* della teoria *generale* dell'interpretazione e della comprensione di un testo. In realtà, non si tratta solo di "applicare" all'ambito biblico una teoria circa l'azione del comprendere e dell'interpretare, distinta perciò dalla teologia. La *pratica* della lettura credente della Scrittura appartiene alla pratica della fede *tout court*. Ecco perché l'ermeneutica biblica si configura già come riflessione teologico-sistemica⁴. Rispetto all'ermeneutica filosofica generale, l'ermeneutica biblica

¹ Si veda, ad esempio, l'ultimo documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Che cos'è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*, LEV, Città del Vaticano 2019, che intende offrire, come riporta il sottotitolo un possibile itinerario di antropologia biblica fondato su Gen 2,4-25 e 3,1-24.

² PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 1993, n. 26.

³ Cf. P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica teologica*, in P. RICOEUR - E. JUNGEL, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 2005⁴, 59ss.

⁴ «L'istanza biblica e quella sistemica o teologica non si distinguono come due parti contrapposte o giustapposte, ma come due momenti dello stesso discorso, in ciascuno dei quali è già operante l'istanza che l'altro tematizza e fa valere: rispettivamente, quella fenomenologica e quella teoretico/riflessiva. [...]. L'ermeneutica biblica è già esercizio dell'intelligenza teologica o sistemica se è orientata alla comprensione della "cosa" del testo, la quale non è accessibile se non tramite la configurazione del testo e insieme è irriducibile ad esso; perché in essa non si tratta di un contenuto, ma di una

presenta quindi un carattere del tutto singolare che dipende dalla “natura” del testo quale “testo ispirato” nel quale è consegnata (attestata) la verità di Dio, come afferma *Dei Verbum*: «veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit» (DV 11). Tale verità, avendo la forma definitiva dell’alleanza, richiede l’appropriazione credente perché si possa dispiegare in tutta la sua pienezza (cf. Gv 10,10):

Nel caso della Bibbia si tratta di un testo che, nella sua intenzionalità profonda, manifesta la pretesa di non narrare una storia (o delle storie) qualsiasi, ma una storia (o delle storie) dal punto di vista di Dio. In questo senso la forza di progettazione dell’azione propria del mondo biblico si manifesta come rottura e apertura rispetto al mondo consueto⁵.

Raccontare una storia (o delle storie) dal punto di vista di Dio significa scoprire le ricchezze (e incorrere nei rischi) dell’ermeneutica del testo, accogliendo le possibili “rotture” e “aperture” che l’incontro con il testo comporta. Offrire degli strumenti per affrontare questa esperienza è ciò che questo libro intende offrire alle lettrici e ai lettori.

Nello svolgere questo percorso, che tiene conto della ricerca di questi anni svolta nell’ambito della FTTr, ciascun autore ha cercato di mettere in luce la dimensione generativa per la fede di una pluralità di storie che si compongono nell’unicità dell’*historia salutis* dell’umanità. Il confronto in particolare con le proposte teoriche di Paul Ricoeur e Christoph Theobald, oltre ai documenti magisteriali e ai più recenti manuali di teologia biblica, sono gli elementi caratterizzanti l’impostazione del percorso proposto al lettore. Il testo offre le coordinate teologico-fondamentali, i metodi e gli approcci per l’interpretazione della Scrittura e per una rinnovata teologia dell’ispirazione, tenendo in particolare considerazione l’orientamento teologico-pratico, cioè le pratiche effettive di lettura della Scrittura nelle prassi formative ecclesiali. L’auspicio di uno studio della Sacra Scrittura che sia «come l’anima della sacra teologia» (DV 24) comporta una

relazione e della sua insuperabilità», G. TRABUCCO - M. VERGOTTINI, *Il concilio Vaticano II e il nuovo corso della teologia cattolica*, in G. ANGELINI - S. MACCHI, *Teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Glossa, Milano 2008, 343.

⁵ R. TOMMASI, *La narrazione tra linguistica, pragmatica ed ermeneutica fenomenologica*, in A. BARBI - S. ROMANELLO (a cura), *La narrazione nella e della Bibbia. Studi interdisciplinari nella dimensione pragmatica del linguaggio biblico*, EMP - FTTr, Padova 2012, 231.

riflessione ermeneutica di tipo fondamentale, che prende le mosse da una nuova riflessione sulla teologia dell'ispirazione e il riconoscimento della funzione pragmatica nell'esegesi. Per questa ragione ampio spazio viene dedicato alla presentazione di metodi esegetici che mettono in risalto la dimensione pragmatica della lettura biblica, ovviamente senza nessuna pretesa di esclusività. Come secondo livello di lettura, vengono inoltre proposti alle lettrici e ai lettori dei possibili "approfondimenti" per lo studio personale⁶.

Le riflessioni svolte cercano di mettere in luce l'infinita ricchezza e le qualità intrinseche alla Scrittura stessa, che costitutivamente si presenta alle comunità cristiane «come parola di Dio, che *opera* in voi credenti» (1Ts 2,13).

GLI AUTORI

⁶ Vedi i paragrafi *Approfondimento* al termine dei capitoli primo, settimo e ottavo.

INTRODUZIONE ALL'ERMENEUTICA MODERNA E CONTEMPORANEA ¹

La rivelazione cristologico-trinitaria è un mistero disponibile all'uomo solo in quanto consegnato alle Sacre Scritture («Le verità divinamente rivelate, che nella Sacra Scrittura sono letterariamente contenute e presentate, furono messe per iscritto sotto l'ispirazione dello Spirito Santo», DV 11). Tale “consegna” da parte di Dio comporta un'esperienza di fede che si sostanzia di un continuo atto di interpretazione delle Scritture. Rispetto a questa singolare dinamica di rivelazione, Gesù di Nazaret, che è nella sua persona la pienezza di questa rivelazione, può essere visto come la chiave di tutte le porte che conducono al mistero di Dio, come attestato in modo del tutto speciale nel Vangelo di Luca: dall'inizio («Oggi si è compiuta questa scrittura che avete udito con le vostre orecchie», Lc 4,21) alla fine («E, cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò [διερμήνευσεν] loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui», Lc 24,27). Al cuore del cristianesimo non vi è pertanto un libro o una raccolta di libri, per quanto “sacri”, ma l'esperienza di un incontro che cambia la vita². La forma privilegiata di questo singolare “incontro” nella fede è mediata dall'esperienza dell'ascolto della parola di Dio e del suo corpo che è la Scrittura “ispirata”.

Per quanto ispirata, la Scrittura va interpretata ed è per questo che, oltre all'esegesi dei testi, è necessario affrontare la loro corretta interpretazione (ermeneutica testuale) secondo la fede che li ha generati. Si potrebbe dire, solo per via d'accenno, che i vangeli stessi nella loro quadruplice attestazione, sono nell'insieme un'ermeneutica della vita di Gesù (*Leben Jesu*). Quale rapporto sussiste tra i racconti che riguardano Gesù e

¹ Questo capitolo è di Stefano Didonè.

² «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita una direzione decisiva», *Deus caritas est*, n. 1.

la narrazione biblica precedente? Nella tradizione cristiana, l'evento della fede pasquale genera una nuova narrazione e legittima una rilettura delle Scritture ebraiche alla luce del compimento della storia della salvezza nella persona di Gesù di Nazaret. In generale, i vangeli stessi, considerati nel loro insieme e nel loro genere letterario, sono un'interpretazione della vita di Gesù ispirata dall'esperienza della fede. Non c'è una *memoria Jesu* che sia neutrale rispetto all'esperienza intima e bruciante dell'incontro con il Crocifisso risorto. Da questo nucleo originario emerge fin dai Padri l'esigenza di integrare l'esegesi delle Scritture con uno sguardo complessivo sull'esperienza della fede, realizzando un'«ermeneutica della fede» (Benedetto XVI) effettivamente corrispondente alla natura del testo biblico.

Con l'imporsi del paradigma moderno delle scienze sperimentali, anche l'ermeneutica biblica tende a costituirsi come scienza autonoma, distinta dall'esegesi del testo, tradizionalmente intesa come mera tecnica e resta a problematizzare la relazione tra verità "sacra" del testo e linguaggio "umano" del testo. Tale processo, che di per sé non comporta necessariamente uno "sganciamento epistemologico" tra la questione della verità e la sua formulazione testuale³, investe tuttavia uno dei gangli vitali dell'esperienza credente. A ingarbugliare ulteriormente la matassa vi sono fattori esterni, come gli echi della Riforma luterana (una *sola Scriptura* intesa in contrapposizione alla *traditio fidei*) e l'influenza, nell'ambito della teologia riformata, della svolta romantica. In particolare, con l'imporsi del paradigma romantico della religione, intesa principalmente come "sentimento" (*Gefühl*), si consolida il distacco tra verità dottrinalmente intesa e verità sentita (dal soggetto). L'autore di riferimento per questa svolta è certamente F. Schleiermacher (1768-1834), che interpreta la religione in generale – e in particolare il cristianesimo – principalmente come intuizione e «sentimento dell'infinito», cioè del rapporto dell'uomo con la Totalità o l'Intero (*das Ganzen*): «La prassi è arte, la speculazione è scienza, la religione è senso e gusto per l'infinito» (*Praxis ist Kunst, Spekulation ist Wissenschaft, Religion ist Sinn und Geschmack fürs Un-*

³ È precisamente la tesi di questo percorso, che invita a superare la mera contrapposizione tra «ermeneutica secolarizzante» ed «ermeneutica della fede», come se l'adeguata considerazione del dinamismo letterario del testo impedisse – di per sé – di cogliere la verità di Dio e fosse necessaria un'esegesi "teologica" alternativa a quella "scientifica".

endliche)⁴. Il sapere corrispondente a questa figura di religione è l'ermeneutica, inteso come sapere della comprensione in generale della struttura interpretativa che caratterizza il conoscere umano in quanto tale. Per capire il tutto e le sue singole parti, è necessario che il testo interpretato e il soggetto interpretante si riconoscano appartenenti a un orizzonte comune. Come ha dimostrato G. Vattimo nei suoi studi, Schleiermacher, attraverso la sua cosiddetta «teologia del sentimento», sottolinea il rilievo del soggetto nell'atto interpretante, abbozzando così quello che verrà in seguito chiamato «circolo ermeneutico».

Per comprendere l'imporsi del paradigma ermeneutico, oltre a Schleiermacher, va ricordato uno degli esponenti più significativi dello storicismo tedesco, W. Dilthey (1833-1911), il quale intende fondare la validità delle scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*), svalutate dall'imporsi del positivismo, assegnando un ruolo importante all'interpretazione dell'esperienza (*Erlebnis*), la quale va integrata con la comprensione (*verstehen*). L'esperienza del comprendere non è solo un'operazione intellettuale, ma è anche un rivivere (*nacherleben*) e riprodurre immaginativamente (*nachbilden*), perché solo così può essere compresa integralmente (e non solo spiegata) dagli altri soggetti. Affermando che l'uomo è un essere storico e assegnando all'ermeneutica un valore più esistenziale che epistemologico, Dilthey prepara la strada alla svolta ermeneutica di M. Heidegger, annunciata in un passaggio del celebre paragrafo 7 di *Essere e tempo*:

Il *logos* della fenomenologia dell'Esserci ha il carattere dell'*ermeneuein*, attraverso il quale il senso autentico dell'essere e le strutture fondamentali dell'essere dell'Esserci sono resi noti alla comprensione d'essere propria dell'Esserci. La fenomenologia dell'Esserci è ermeneutica nel senso originario della parola, secondo cui essa designa il compito stesso dell'interpretazione. Ma in quanto che, con lo scoprimento del senso dell'essere e delle strutture fondamentali dell'Esserci in generale, è tratto in luce l'orizzonte di ogni studio ontologico ulteriore concernente l'ente difforme dall'Esserci, questa ermeneutica è «ermeneutica» anche nel senso della elaborazione delle condizioni di possibilità di qualsiasi ricerca ontologica. E infine, poiché l'Esserci vanta il primato ontologico rispetto a ogni altro ente (in quanto ente avente la possibilità dell'esistenza), l'ermeneutica, nella sua qualità di interpretazione dell'essere dell'Esserci, acquista un terzo

⁴ Sulle implicazioni del concetto di soggetto in Schleiermacher, si veda il lucido lavoro di A. DAL POZZOLO, *La costituzione del soggetto alla luce della Glaubenslehre di F.D.E. Schleiermacher*, in «Studia Patavina» 65 (2018), 75-95.

senso specifico (che, filosoficamente parlando, è primario) e cioè quello di analitica dell'esistenzialità dell'esistenza. Pertanto, in questa ermeneutica, che elabora la storicità ontologica dell'Esserci come condizione ontica della possibilità della storiografia, getta le sue radici ciò che può esser detto «ermeneutica» solo in senso derivato: la metodologia delle scienze storiche dello spirito⁵.

Heidegger assegna all'ermeneutica (*Auslegung*) un rilievo ontologico, di manifestazione (letteralmente «tirare fuori»: *aus-legen*) del senso (l'essere dell'Esserci). Con un gioco di parole tipico della lingua tedesca, l'ermeneutica è interpretazione (*Auslegung*) in quanto svelamento (*Aufweisung*) dell'essere. In questo modo l'atto dell'interpretare diventa irrinunciabile in quanto condizione stessa di possibilità per l'esistenza umana sensata. In questo consiste il contributo decisivo di Heidegger per lo sviluppo dell'ermeneutica, pur restando poco definito l'ampio margine di azione dell'interprete, che tende a diventare figura strategicamente decisiva rispetto a quella del semplice «esegeta».

Mentre la svolta ermeneutica⁶ produce un'accelerazione degli studi in ambito riformato, in ambito cattolico l'applicazione dei moderni metodi viene guardata con prudenza. Mentre, infatti, l'esegesi appartiene costitutivamente all'esperienza cristiana, dai Padri della Chiesa in avanti, fino alla metà del XX secolo, a partire dall'epoca moderna l'ermeneutica non gode di buona fama in ambito cattolico. L'ambiguità non risale tanto al nome (dal mito di Hermes, figlio di Giove e della ninfa Maya)⁷ quanto dagli sviluppi della sua pratica in età moderna, in particolare nell'ambito della teologia riformata⁸. Su questo punto ritorneremo nel paragrafo successivo.

Oggi la tematizzazione del rapporto tra verità e linguaggio appare come uno snodo insuperabile, al netto di ogni assolutizzazione dello sforzo ermeneutico, giustamente sanzionata dal magistero recente:

⁵ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.

⁶ Per una presentazione sintetica della vicenda si vedano J. GRONDIN, *L'ermeneutica*, Queriniana, Brescia 2012, e M. MARASSI, *Ermeneutica*, Editrice Bibliografica, Milano 2017.

⁷ Così S. FAUSTI, *Ermeneutica teologica. Fenomenologia del linguaggio per una ermeneutica teologica*, EDB, Bologna 2012 (ed. or. 1973), 8.

⁸ «In linea di massima, si può affermare che il problema dell'ermeneutica nella forma attuale si è posto più tardi nel cattolicesimo che nel protestantesimo», ammetteva René Marlé nel 1968 (R. MARLÉ, *Il problema teologico dell'ermeneutica*, Queriniana, Brescia 1968, 15).

[Il vangelo] è un messaggio così chiaro, così diretto, così semplice ed eloquente, che nessuna ermeneutica ecclesiale ha il diritto di relativizzarlo. La riflessione della Chiesa su questi testi non dovrebbe oscurare o indebolire il loro significato esortativo, ma piuttosto aiutare a farli propri con coraggio e fervore. Perché complicare ciò che è così semplice? Gli apparati concettuali esistono per favorire il contatto con la realtà che si vuole spiegare e non per allontanarci da essa. Questo vale soprattutto per le esortazioni bibliche che invitano con tanta determinazione all'amore fraterno, al servizio umile e generoso, alla giustizia, alla misericordia verso il povero. Gesù ci ha indicato questo cammino di riconoscimento dell'altro con le sue parole e con i suoi gesti. Perché oscurare ciò che è così chiaro? Non preoccupiamoci solo di non cadere in errori dottrinali, ma anche di essere fedeli a questo cammino luminoso di vita e di sapienza. Perché «ai difensori “dell'ortodossia” si rivolge a volte il rimprovero di passività, d'indulgenza o di colpevole complicità rispetto a situazioni di ingiustizia intollerabili e verso i regimi politici che le mantengono»⁹.

Non si tratta ovviamente di equiparare l'ermeneutica ecclesiale a una “relativizzazione” del Vangelo, ma di frequentare con intelligenza la tensione tra interpretazione del testo evangelico e verità, pena lo scadere in un fideismo fondamentalista.

Il dibattito sull'ermeneutica occupa un posto chiave nel dibattito teologico riformato a partire almeno dal 1959, anno di pubblicazione del testo *Hermeneutik*, di E. Fuchs, teologo tedesco discepolo di R. Bultmann. Con quest'opera Fuchs, similmente a Gerhard Ebeling, intende imprimere una svolta ermeneutica alla teologia a partire dalla lezione heideggeriana sul linguaggio, per cui dopo Heidegger¹⁰ la teologia cessa di essere discorso su Dio a partire dalla parola di Dio per diventare un discorso di Dio attraverso il linguaggio umano. Se davvero «il linguaggio è la casa dell'essere», come aveva solennemente sentenziato Martin Heidegger, occorre riconoscere le conseguenze che porta con sé la “scoperta” della potenza generativa di un testo per l'interpretazione credente della rivelazione biblica. In questo, il contributo di Paul Beauchamp (1924-2001) è stato decisivo, come dimostra questo passaggio sul riconoscimento dell'immanenza del linguaggio:

⁹ *Evangelii gaudium*, n. 194.

¹⁰ Cf. i saggi *Fenomenologia e teologia* (ed. or. 1928), *Lettera sull'umanismo* (ed. or. 1946) e *In cammino verso il linguaggio* (1959).

Il linguaggio è una dimora; esso non è dunque puramente e semplicemente da attraversare verso il mondo di cui parla. Si può dire anche che il linguaggio ha un lato intransitivo [...]. Ciò assicura al linguaggio una dignità superiore a quella di un mezzo¹¹.

In questo senso il principio ermeneutico formulato in *Dei Verbum* 12 (*Deus in Sacra Scriptura per homines more hominum locutus sit*) supera la concezione meramente strumentale del testo e apre la strada al riconoscimento del valore della cooperazione interpretativa anche nel caso del lettore della *sacra pagina*, in quanto «un testo, una volta scritto, acquista una sua valenza autonoma»¹².

1. Dall'esegesi all'ermeneutica (e ritorno)

Il passaggio dall'esegesi intesa come tecnica all'ermeneutica intesa come un sapere autonomo è legato alla svolta post-illuministica e alla reazione romantica rispetto al razionalismo imperante nel «rischiamento» (*Aufklärung*). La reazione del cristianesimo alla critica illuministica si differenziò nel mondo protestante rispetto a quello cattolico, dove il dibattito rimane a lungo “sotto embargo” in seguito alla crisi modernista. Le ragioni di fondo sono legate anche al pensiero di autori che alimentano il confronto-scontro con la modernità. Entra in questo dibattito il significato e il valore dei metodi di indagine sul testo. La crisi modernista¹³ e

¹¹ P. BEAUCHAMP, *La démarche d'un exégète. Pour une stylistique de l'accomplissement*, in ID., *Conférences. Une exégèse biblique*, Editions Facultés Jesuites de Paris, Paris 2004, 24.

¹² V. MANNUCCI - L. MAZZINGHI, *Bibbia come Parola di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, Queriniana, Brescia 2016²¹, 493.

¹³ Per un bilancio sulla vicenda modernista cf. M. GUASCO, *Modernismo europeo e modernismo italiano. Quadro storico*, in L. VACCARO - M. VERGOTTINI (a cura), *Modernismo. Un secolo dopo*, Morcelliana, Brescia 2010, 1-10; G. VIAN, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Carocci, Roma 2012. Secondo A. Cozzi la crisi modernista va interpretata come un episodio significativo di un'esigenza permanente nel cristianesimo: quella di dare articolazione di pensiero al carattere essenzialmente storico della verità (questione critica, ermeneutica ed antropologica): cf. A. COZZI, *La crisi modernista. Conflitto insanabile con la modernità o trasformazione culturale del cattolicesimo?*, in G. ANGELINI - S. MACCHI (a cura), *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Glossa, Milano 2008, 3-111. Molto più conciso ma denso il capitolo che Epis dedica alla *querelle* modernista: cf. M. EPIS, *Teologia fondamentale. La ratio della fede cristiana*, Queriniana, Brescia 2009, 228-238.

l'approccio demitizzante di Rudolf Bultmann hanno concorso in misura diversa a un rovesciamento delle tradizionali posizioni della Chiesa nel suo rapporto con le Scritture. Come è stato messo bene in rilievo nell'accurato lavoro di Alberto Cozzi¹⁴ e altri studiosi, la cosiddetta «crisi modernista» abbracciava varie questioni, la prima delle quali è quella biblica, in particolare gli effetti dell'ingresso del metodo storico-critico. Il celebre confronto tra le posizioni di A. von Harnack (1851-1930) e A. Loisy (1857-1940) rimane emblematico non solo di una stagione di «crisi» intraecclesiale, ma di una problematica intrinseca alla questione ermeneutica.

1.1 *Il fenomeno del linguaggio e lo sviluppo dell'ermeneutica*

È stato detto che l'atto di *interpretare*, se stessi e il mondo, è «un territorio comune che bisogna abitare per continuare ad essere uomini»¹⁵. In effetti, l'uomo ha continuamente bisogno di esprimersi e dare significato a ciò che vive e a ciò che fa, compresa la sua esperienza in ambito religioso. La dimensione ermeneutica è costitutiva del sapere umano e rappresenta un ambito più ampio rispetto al singolo atto «tecnico» di interpretare i testi sacri o profani. Essa assume il profilo di un percorso integrale in cui il lettore è invitato a entrare e per certi versi avventurarsi, perché posto continuamente di fronte a delle *scelte* (si ricordi la celebre ed efficace immagine della passeggiata nel bosco di U. Eco¹⁶). Il percorso ermeneutico che il lettore è chiamato a compiere nel momento in cui apre la pagina,

Dal punto di vista più descrittivo cf. M. GUASCO, *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1995. Più interessate al versante ermeneutico della crisi modernista sono le pagine che vi dedica Theobald: cf. C. THEOBALD, *Il modernismo cattolico*, in Id., *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, EDB, Bologna 2009, 175-199. Per Theobald il modernismo cattolico va compreso all'interno di un conflitto interpretativo tra cristianesimo e modernità in cui il cattolicesimo «apocalittico» espresso nella *Pascendi* converge con la percezione della fine del tempo propria della cultura filosofica occidentale (Spengler): quale credibilità ha il vangelo in una cultura differenziata?

¹⁴ Cf. COZZI, *La crisi modernista*, 34-92.

¹⁵ MARASSI, *Ermeneutica*, 10.

¹⁶ «Il bosco è una metafora per il testo narrativo; non solo per testi fiabeschi, ma per ogni testo narrativo», U. ECO, *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Bompiani, Milano 1994, 7.

anche la *sacra pagina*, si costruisce attorno a una pluralità di scelte¹⁷, che rinviano alla fine alla questione della verità rispetto a ciò che viene messo in scena: *fabula* o realtà? In che senso Dio mi “parla” attraverso questa parola? La questione alla fine è inaggrabile per il lettore, stimolato da una storia formulata all’interno di precise coordinate spazio-temporali, culturali e linguistiche (il *linguaggio* che afferisce all’espressività umana), e posto di fronte alla questione della *verità* di quel testo¹⁸. Una verità che è, per tutti, come il bosco di Eco: «Siccome il bosco è costruito per tutti, non debbo cercarvi fatti e sentimenti che riguardano solo me. [...] Altrimenti, non sto *interpretando* un testo, bensì *usandolo*»¹⁹. A sua volta, la questione della verità (al singolare) invoca il rapporto con i saperi e le culture (al plurale). Ad esempio, il cristianesimo propone una verità universale, mediata dalla cultura ellenistica: ma la cultura cristiana è solo *una* tra le possibili culture umane e l’attuale consapevolezza delle culture extraeuropee rende palese che la questione dell’*inculturazione* del cristianesimo, ad esempio, è eminentemente un problema ermeneutico²⁰.

Il lavoro ermeneutico può essere inteso come parte integrante di quella esigenza costitutiva del cristianesimo che papa Giovanni XXIII definì come «aggiornamento», lessico inusuale nella tradizione. Una formula diplomatica divenuta in seguito imbarazzante, in quanto ulteriormente qualificato come *pastorale* (sanzionando la separazione tra dottrinale e pastorale), ma che segnala come l’interpretazione appartiene al processo di comprensione della Rivelazione in quanto «storia della salvezza». Le ragioni di questa “esplosione” del problema ermeneutico sono legate al mandato stesso che il concilio Vaticano II, in particolare il n. 62 della costituzione *Gaudium et spes*, consegna alla coscienza cristiana: la difficile accordatura «fra la cultura e la formazione cristiana»; l’impegnativa armonizzazione tra le nuove scienze e la morale e il pensiero cristiano.

¹⁷ «In un testo narrativo il lettore è costretto a ogni momento a compiere una scelta», *ivi*, 7.

¹⁸ Cf. G. MURA, *Introduzione all’ermeneutica veritativa*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2005. Questo tema viene affrontato in modo più puntuale nel capitolo terzo di questo libro.

¹⁹ ECO, *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, 5.

²⁰ Cf. A. TONIOLO, *Cristianesimo e mondialità. Verso nuove inculturazioni?*, Cittadella Editrice, Assisi 2020.

Animati da queste intenzioni dialogiche, i Padri conciliari hanno avviato il confronto e il “dialogo” del cristianesimo contemporaneo con la “modernità”²¹, tentando la strada dell'integrazione del paradigma ermeneutico con quello scolastico²². Tuttavia, questo processo è stato reso possibile solo dopo il riconoscimento che la ricerca teologica, in quanto sapere *storico*, non è mai estranea alla sensibilità culturale del proprio tempo e il suo carattere “sacro”²³ non la pone fuori dalla storia. Per certi aspetti, tutto il dibattito teologico-contemporaneo ruota attorno al nesso verità-storia e i diversi modelli teologici elaborati costituiscono dei tentativi di risposta al problema di *pensare* questo nodo.

Più recentemente, l'esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* (2018) rilancia la necessità dello sforzo ermeneutico legandolo al principio dell'Incarnazione.

44. In realtà, la dottrina o, meglio, la nostra comprensione ed espressione di essa, «non è un sistema chiuso, privo di dinamiche capaci di generare domande, dubbi, interrogativi», e «le domande del nostro popolo, le sue pene, le sue battaglie, i suoi sogni, le sue lotte, le sue preoccupazioni, possiedono un valore ermeneutico che non possiamo ignorare se vogliamo prendere sul serio il principio

²¹ «La storia della teologia cristiana occidentale dell'ultimo secolo si svolge interamente sotto il segno del confronto con il mondo moderno, come risposta alla sfida che lo spirito della modernità lancia alla fede cristiana. Ma si tratta di confronto e di risposta ben diversi, a seconda dell'appartenenza confessionale. La teologia protestante, legata alla società borghese fin dagli esordi di questa, dispiegò una comprensione complessivamente positiva del pensiero moderno [...]. Ben diversa la reazione della teologia e, più in generale, della coscienza cattolica. Nel corso dell'800 essa sviluppò una concezione complessivamente negativa della cultura moderna, opponendosi alle sue conquiste più significative [...]. Soltanto con il Concilio Vaticano II, che rappresenta una pur tardiva riconciliazione della chiesa cattolica con il mondo moderno, problematiche e soluzioni teologiche diventano, di fatto, ampiamente inter (o sovra) confessionali, permettendo così una presentazione unificata», A. RIZZI, *La teologia del Novecento e il mondo moderno*, Pazzini, Rimini 2009, 7-8.

²² «Mentre la teologia protestante ha partecipato attivamente a questo processo [pensare l'atto di fede come atto di interpretazione del mondo, *ndr*] fin dai suoi inizi, la teologia cattolica, rimasta ai margini fino all'epoca dell'ultimo Concilio, integrerà progressivamente il paradigma ermeneutico solo in seguito al superamento del modello neoscolastico», A. BERTULETTI - M. EPIS, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, in ANGELINI - MACCHI, *La teologia del Novecento*, 529.

²³ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. I, a. 2.

dell'incarnazione. Le sue domande ci aiutano a domandarci, i suoi interrogativi ci interrogano».

La fedeltà al principio dell'Incarnazione richiede di fornire un quadro complessivo riguardo alla dimensione ermeneutica del fare teologia, compito al quale esegesi e teologia non possono sottrarsi. Ma per onorare questo compito bisogna essere animati da quello che Paul Beauchamp ha definito come «desiderio totale» in riferimento alla Sapienza come «porta della verità»:

Desiderio totale: ciò implica anzitutto una regola semplice. L'impegno nella lettura biblica ha un senso solamente se a esso corrisponde un impegno della vita di fede e la ricerca pratica del regno di Dio. La luce sulla Scrittura non viene se non in questo modo. Non è una semplice aspirazione edificante è una necessità logica riconosciuta e confermata dalla tradizione. Non d'altro si tratta nella Bibbia se non di quello sconvolgimento dell'uomo grazie al quale si entra nel timore di Dio sino a diventarne discepoli. La Bibbia aiuta molto quelli che accettano tale rivolgimento. Infatti l'impegno della propria vita nel Vangelo fa attraversare ineluttabilmente molte situazioni prima inattese e inimmaginabili. [...] La Scrittura è il Dio inatteso; la lettura mette la fede alla prova, così come la vita mette la fede alla prova. [...] Nondimeno, quando si avverte che la Bibbia è ispirata dallo Spirito Santo, si deve pur concludere che esso le conferisce un'unità, soprattutto, quando si dice che la ispira in tutte le sue parti, in tutti i suoi libri, in tutti i suoi momenti. Il "desiderio totale" è dunque quello che si volge a tutta la Scrittura come a una totalità animata²⁴.

La lunga (e ricchissima) citazione ci è apparsa necessaria per esplicitare la fecondità di un approccio "totale" alla questione ermeneutica, comprensivo sia delle dimensioni epistemologiche che delle esigenze metodologiche esegetiche, sia del nutrimento esistenziale e spirituale che il lettore ricava nel momento in cui accetta di "passeggiare" nel testo biblico.

²⁴ P. BEAUCHAMP, *Parlare delle Scritture sacre*, Vita e Pensiero, Milano 2022 (ed. or. 1987), 39-40.

APPROFONDIMENTO: I “Padri” dell’ermeneutica moderna

Nella vasta letteratura nell’ambito dei manuali di introduzione alle Scritture e all’ermeneutica biblica non mancano mai delle sommarie presentazioni degli Autori più significativi²⁵. Senza pretese di completezza, ci è parso utile richiamare le figure imprescindibili da tener presente per il percorso proposto in questo libro.

F. Schleiermacher (1768-1834)

È il filosofo e teologo tedesco che indubbiamente ha avuto «il merito di riportare la questione ermeneutica da istanza tecnico-metodologica degli studi biblici a questione generale del pensiero e quindi della metodologia teologica, con una mossa spiazzante sia nei confronti del razionalismo illuministico che del dogmatismo biblicistico»²⁶. Per Schleiermacher «l’ermeneutica teologica è un’ermeneutica speciale, applicazione dell’ermeneutica generale, la quale presuppone una più generale metodologia ermeneutica»²⁷. Schleiermacher ha il merito di aver collocato la dimensione ermeneutica all’interno del metodo teologico, riconoscendone il valore per la costituzione del soggetto»²⁸.

La cosiddetta «teologia liberale» dominò la scena della cultura teologica protestante fino alla Prima guerra mondiale, traendo ispirazione sia dalla filosofia di Hegel (1770-1831) sia – e in maniera ancor più decisiva – da Schleiermacher. Hegel, nella sua grandiosa sintesi, aveva presentato il cristianesimo come la religione assoluta, in perfetto accordo con le esigenze della ragione dialettica. Schleier-

²⁵ Si veda, per esempio, G. BOSCOLO, *La Bibbia nella storia. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, EMP - FTTr, Padova 2011, 335ss, oltre a MANNUCCI - MAZZINGHI, *La Bibbia come Parola di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, 415-459.

²⁶ L. RANIERO - P. SGROI, *Preceduti dalla parola. Percorsi di ermeneutica ecumenica*, Antonianum, Roma 2016, 51.

²⁷ Cf. R. GIBELLINI, *Breve storia della teologia del XX secolo*, Morcelliana, Brescia 2008, 36-37.

²⁸ Cf. DAL POZZOLO, *La costituzione del soggetto alla luce della Glaubenslehre di F.D.E. Schleiermacher*, 75-95.

macher per primo aveva tentato una presentazione della religione che ne garantisse al tempo stesso l'originalità e l'accordo con lo spirito romantico del tempo. La religione/religiosità viene intesa non tanto come scienza e neppure come azione, bensì come esperienza, più precisamente come «sentimento di radicale dipendenza da Dio» (*Abhängigkeitsgefühl*). È questa – secondo Schleiermacher – l'essenza invariabile della religiosità, presente in tutte le religioni, anche le più diverse. Essa costituisce il completamento e il principio unificatore di tutte le dimensioni culturali dell'uomo, in quanto è un'esperienza interiore che ha la funzione di stimolare il perfezionamento morale dell'individuo. Di questa religiosità umana, l'espressione più alta è il cristianesimo. Quest'ultimo non va visto perciò in opposizione alla cultura, bensì in profonda unità con essa. La conciliazione tra cristianesimo e cultura, frutto delle istanze del tempo, avveniva tuttavia a spese del cristianesimo. Esso, inteso esclusivamente come fatto/fenomeno religioso, veniva ridotto a una semplice espressione della religiosità umana, anche se la più alta. Più ancora, il cristianesimo (additato come vertice etico della civiltà occidentale – ma in realtà della civiltà borghese – e garanzia di un futuro, ordinato progresso) veniva “funzionalizzato” a un certo patrimonio di valori (etici) propri di una determinata epoca storica.

L'idea di cristianesimo di Schleiermacher si sposa perfettamente con il concetto di religione civile proposto dal filosofo Jean-Jacques Rousseau. Nell'opera *Il contratto sociale* (1762), Rousseau auspicava la necessità di elaborare una «religione civile» a cui fosse affidato il compito di educare alla cittadinanza, all'amor patrio, all'osservanza delle leggi, quindi una religione più “laica” e meno “dogmatica”, capace di rappresentare un sistema di credenze e di valori condivisi a cui ancorare una nuova società basata sul culto del bene comune.

È facilmente comprensibile che, in questa ottica, la figura di Gesù Cristo è intesa soprattutto come quella del grande profeta, dell'uomo che vive nel modo più puro ed elevato quell'esperienza del divino (il sentimento di dipendenza) che, nella sua sostanza, è comune a tutte le grandi espressioni religiose. In quanto tale Gesù è anche il maestro che addita a ciascuno la via da percorrere.

Ugualmente risulta comprensibile che – secondo il protestantesimo liberale – i dogmi della Chiesa perdessero il loro carattere

di assolutezza per ridursi a semplici formulazioni storiche di verità religiose. Altrettanto si può dire di ogni altro vincolo ecclesiastico istituzionale. In questa riduzione del cristianesimo a “grandezza culturale”, possiamo intravedere la preoccupazione di fondo che muoveva questi teologi. Tale preoccupazione era quella di difendere la possibilità che la teologia si presenti come forma del sapere umano universalmente comunicabile e non semplicemente come portatrice di convinzioni del tutto personali. A questo scopo la teologia deve mostrarsi come riflessione su un oggetto storicamente disponibile. L'unico modo in cui il cristianesimo (oggetto della teologia) poteva presentarsi come oggetto disponibile, era quello di ridurlo a “grandezza culturale” suscettibile di analisi storico-critica. La teologia – secondo il protestantesimo liberale – deve perciò limitarsi a esprimersi sul cristianesimo preso come “grandezza culturale”, pur esistendo altri modi di parlare di esso (ad esempio quello spirituale, quello pastorale...). Compito del teologo sarà perciò quello di studiare (mediante il metodo storico-critico) l'origine della religione cristiana, la sua vicenda, la storia delle Scritture, la storia dei dogmi... purificando il cristianesimo da ogni elemento “confessionale”, soprannaturale, mistico, pietistico o romantico.

W. von Humboldt (1767-1835)

Humboldt, filosofo, linguista e politico tedesco, fondatore della nuova Università di Berlino, coltivò l'ideale di un sapere umanistico sulla scia del tardo illuminismo e del primo romanticismo. È notoriamente sua la distinzione tra la *Bildung*, intesa come ideale di «formazione umanistica» e la cultura *latu sensu* intesa come apprezzamento delle espressioni spirituali dell'umano (*Kultur*). Questa distinzione si impone progressivamente come criterio ermeneutico per separare il sapere professionale e professionalizzante da quello fruito per interesse personale e a titolo gratuito. L'ideale “romantico”, che presiede alla distinzione, si trasforma progressivamente in separazione tra sapere scientifico, tecnico-funzionale e sapere genericamente umanistico.

W. Dilthey (1833-1911)

Com'è noto, il fondatore dello storicismo tedesco distingue tra lo «spiegare» (*erklären*), proprio delle «scienze della natura» (*Na-*

turwissenschaften), come matematica, logica, geometria, medicina, e il «comprendere» (*verstehen*), proprio delle «scienze dello spirito» (*Geisteswissenschaften*), come l'arte, la religione, la storia e la filosofia. Mentre le prime si occupano della spiegazione scientifica della realtà, le seconde si occupano della vita (*Leben*), dell'esperienza vitale (*Erleben*) e del vissuto della coscienza (*Erlebnis*). Mentre il mondo storico può essere «rivissuto» (*erlebt*) dal soggetto che lo conosce, entrando nella prospettiva dell'autore e del testo, il mondo naturale non può conoscere questa dimensione. Ogni prospettiva filosofica, come ogni manifestazione culturale, è del tutto storicizzata e condizionata anche quando si mostra come un sistema isolato. Essa si caratterizza per una propria intuizione del mondo, che, travestita in panni concettuali, si fa metafisica. Le varie metafisiche, pur avanzando la pretesa di risolvere una volta per tutte i misteri del mondo, sono molte e diversificate. È impossibile trovare una filosofia totale che riunisca concettualmente tutte le forme delle diverse metafisiche, in quanto ognuna di esse rispecchia il contesto storico in cui nasce, si sviluppa e conclude il suo ciclo vitale.

Hans Georg Gadamer (1900-2002)

Per Gadamer l'esperienza del «comprendere» corrisponde a un evento esistenziale, storico, linguistico e dialettico. Il concetto di «distanziamento temporale» è decisivo per superare un approccio tendenzialmente sentimentale al testo, come avviene a seguito di un certo romanticismo ancora presente nell'ermeneutica schleiermacheriana, che attribuisce molta importanza al sentimento del credere. Se per Schleiermacher l'ermeneutica è l'arte di scoprire i pensieri di chi scrive (*l'intentio auctoris*) a partire dalla sua opera, per Gadamer è necessario prendere le distanze dall'autore come anche dal testo. Distanziamento significa mettersi al posto giusto di fronte al testo e questa funzione verrà ripresa a tutto campo in seguito da Paul Ricoeur, per il quale «in tutte le forme d'analisi, la distanziamento è la condizione della comprensione»²⁹. Gadamer

²⁹ P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1977, 53-78.

riporta l'esercizio ermeneutico nel solco dell'esercizio di una disciplina interiore da parte del lettore: ogni comprensione è iscritta in una tradizione culturale; quindi, ermeneutica vuol dire conoscenza della storia degli effetti di un testo (la celebre *Wirkungsgeschichte*). Ogni comprensione è storica ed è subordinata all'appartenenza culturale. Gadamer considerava la pratica della lettura di un testo (qualsiasi testo) come un "urto" che fa toccare con mano la storicità della comprensione (*die Geschichtlichkeit des Versethens*), che è un principio ermeneutico fondamentale, consegnato in un celebre passaggio di *Verità e metodo*:

Quello che ci costringe a riflettere, e richiama la nostra attenzione sulla possibilità di un uso diverso del linguaggio che ci è familiare, è l'esperienza di un «urto» che si verifica di fronte ad un testo, sia che il testo non esibisca alcun senso [*Sinn*], sia che il suo senso contrasti irriducibilmente con le nostre aspettative. [...]. Chi vuol comprendere un testo deve essere pronto a lasciarsi dire qualcosa dal testo [*sich von ihm etwas sagen zu lassen*]. Perciò una coscienza ermeneuticamente educata [*ein hermeneutisch geschultes Bewußtsein*] deve essere preliminarmente sensibile all'alterità del testo³⁰.

Diventare *sensibili* all'alterità del testo è un esercizio *spirituale*, sia in senso filosofico che teologico.

Gerhard Ebeling (1912-2001)

Il nome di Gerhard Ebeling è legato alla questione più ampia della ricezione teologica del "secondo Heidegger" a partire dagli anni Cinquanta. Noto per essere stato, insieme a Ernst Fuchs (1903-1983), il fondatore della cosiddetta «ermeneutica teologica» moderna in ambito riformato. Ebeling sosteneva l'idea che per la teologia il problema ermeneutico diventa oggi il luogo in cui essa si incontra con la filosofia. La sua concezione filosofica era, però, fortemente "teologizzata" in quanto per Ebeling l'esperienza umana è evento linguistico e l'ermeneutica è analitica della parola di Dio. Non è mai pensabile l'evento di Dio e dell'uomo a prescindere dalla fede (*remota fide*), quindi dal mistero di Cristo (*remoto Cristo*), cioè

³⁰ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2000 (ed. or. 1960), 555.557.

prescindendo dall'evento salvifico-rivelativo della croce del Figlio. Tendenzialmente, anche in questo caso, il polo antropologico viene come "riassorbito" dal mistero teologico-trinitario.

Paul Ricoeur (1913-2005)

L'itinerario riflessivo di Paul Ricoeur si caratterizza per il passaggio dalla fenomenologia esistenziale a quella che egli stesso definisce «fenomenologia ermeneutica». L'innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia è sostenuto dalla convinzione che non si dia una conoscenza immediata e diretta del soggetto riguardo a se stesso, ma che esso si colga solo attraverso «i segni depositati nella sua memoria e nell'immaginario dalle grandi culture»³¹. Dunque, per accedere alla propria identità è necessario svolgere un percorso, una lunga deviazione attraverso simboli e miti. Ne risulta quindi una deviazione (*détour*) attraverso il mondo simbolico che risulta particolarmente feconda, oltre che impegnativa. Il compito dell'ermeneutica consiste nella decifrazione dei simboli, quindi è ermeneutica del soggetto e della decifrazione testuale dei testi che aiutano il soggetto a comprendersi. Il volume *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica biblica* (1986) raccoglie gli studi ricoeuriani dedicati al passaggio dall'ermeneutica regionale all'ermeneutica generale, cioè dell'effettuarsi del discorso come *testo*. Ricoeur opera una radicalizzazione rispetto a Schleiermacher: dall'ermeneutica generale all'ermeneutica *fondamentale*. Comprendere non vuol dire solo "conoscere", ma è un modo d'essere: «L'ermeneutica è la teoria delle operazioni concernenti la comprensione dei testi nel rapporto con l'interpretazione dei medesimi».

Molto istruttivo circa il rapporto tra ermeneutica filosofica ed ermeneutica teologica è lo studio di Paul Ricoeur circa la storia dell'interpretazione del racconto di Es 3,14 (Mi diranno: «Qual è il suo nome?». E io che cosa risponderò loro?») Dio disse a Mosè: «Io sono colui che sono!»), sviluppata in chiave prevalentemente ontologica. Essa è paradigmatica del rapporto tra il concetto di Dio e

³¹ P. RICOEUR, *Riflessione fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, 40.

di essere, definita da P. Ricoeur come una storia «tumultuosa»³². All'inizio i Padri affermano che l'essere è il nome proprio di Dio in quanto Dio è indefinibile, per cui di Dio non si può affermare nulla. Questa interpretazione ontologica (l'ebraico 'ehjeh' 'aser 'ehjeh diventa in greco *ego eimi ho on* e in latino *ego sum qui sum*) inizia con la traduzione dei LXX e si trasmette poi con Filone di Alessandria dai Padri greci a quelli latini. Per Agostino la spiritualità neoplatonica dell'immutabilità appare compatibile con la rivelazione del nome di Es 3,14. Lo stesso vale per la cristologia giovannea, dove abbondano le formule "ontologiche" dell'«Io sono...» (come Gv 9,58 o Gv 15,1, che J. Ratzinger-Benedetto XVI non esita a interpretare in chiave ontologica³³).

Ricoeur rifiuta l'alternativa secca fra verità e metodo, che appartiene al progetto dell'ermeneutica gadameriana, mutuato dalla ricerca di un'ontologia della comprensione propria dello stesso Heidegger. Questo perché per Ricoeur non vi è una verità predefinita da ricercare attraverso un metodo, ma un continuo processo di interpretazione attraverso il quale emerge la «verità». Il principio che guida Ricoeur nella ridefinizione del compito ermeneutico è «spiegare di più per comprendere meglio»³⁴. Spiegazione e comprensione vanno visti non tanto come attività contrapposta, quanto piuttosto come dimensioni di un unico processo interpretativo (per cui l'arte dell'interpretazione sta appunto nella capacità di inglobare in un unico atto spiegazione e comprensione). Questo percorso porta Ricoeur ad abbozzare un'antropologia filosofica che si congeda dagli estremi del Cogito cartesiano (il soggetto che si autopone immediatamente, come ego) e dell'anti-cogito nietzschiano (il soggetto ricondotto a pura manifestazione della volontà) per costruire quella che chiama un'*ermeneutica del sé*. I due termini non sono scelti a caso: ermeneutica implica il movimento dell'interpretazio-

³² Cf. P. RICOEUR, *Dall'interpretazione alla traduzione*, in A. LACOQUE - P. RICOEUR, *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici*, Paideia, Brescia 2002, 321-348.

³³ «Nel Figlio [il logos] è diventato Egli stesso vite, si è identificato per sempre e ontologicamente con la vite», J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, 302.

³⁴ RICOEUR, *Riflessione fatta. Autobiografia intellettuale*, 65.

ne, quindi il movimento dialogico fra due orizzonti di cui si cerca la fusione non è mai spiegazione immediata dell'oggetto, ma una ricerca della sua identità tramite le tracce che esso lascia di se stesso; *sé* (e non io) è il pronome riflessivo, la centralità del termine in Ricoeur vuole indicare che il soggetto si può comprendere solo riflessivamente, cioè solo dopo essersi distanziato da se stesso ed essersi osservato, per così dire, dall'esterno, a partire dai propri atti e dalla loro interpretazione.

Ermeneutica dell'appropriazione

Per Ricoeur l'ermeneutica è «qualcosa di più che la metodologia dell'esegesi»³⁵. La sua riflessione investe il rapporto tra esegesi ed ermeneutica del testo biblico comportando il confronto sistematico tra metodo storico-critico, metodo strutturale e l'abbozzo di una teoria della verità più ampia, capace di inglobare una teologia della storia della salvezza (*ermeneutica fondamentale*):

La triade discorso-opera-scrittura forma soltanto il treppiedi [o tripode, *ndt*] della problematica decisiva riguardante il progetto di un mondo che amo chiamare mondo dell'opera e nel quale ritengo si trovi il centro di gravità della questione ermeneutica. Tutte le considerazioni che ancora si faranno servono unicamente a preparare lo spostamento del problema dal testo al mondo che il testo rivela³⁶.

Gli sviluppi di questa ermeneutica dell'appropriazione sono ravvisabili più propriamente nell'ermeneutica testuale e nel concetto di identità narrativa, sviluppati in questo percorso al capitolo sesto.

Ermeneutica della testimonianza

«La categoria che meglio sembra significare l'autoimplicazione del soggetto nel suo discorso è quella di testimonianza»³⁷ (cf. Gv 3,9). Se l'assoluto si mostra nella testimonianza, ciò significa che la testimonianza assume un valore che supera i confini dell'esperien-

³⁵ P. RICOEUR, *Testimonianza, parola e rivelazione*, Dehoniane, Roma 1997, 52.

³⁶ P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia, 1975, 55.

³⁷ *Ivi*, 140.

za soggettiva. Se non è testimonianza dell'assoluto, l'ermeneutica regredisce a una catena infinita di mediazioni senza inizio né fine, generando quel relativismo assoluto che finisce per dare ragione a Nietzsche: non esiste la verità, ma solo interpretazioni³⁸. Al contrario, l'ermeneutica della testimonianza prevede un duplice atto: l'atto di riconoscimento della coscienza e l'atto di comprensione storica dei segni dell'assoluto. In nome del rifiuto di una teologia del duplice autore, divino e umano, dove Dio è l'autore principale e lo scrittore (l'agiografo) pura causa strumentale, Ricoeur individua come espressioni originarie dell'ermeneutica biblica:

- a) Il discorso profetico (*La parola del Signore mi fu rivolta in questi termini: «...»*)
- b) Il discorso narrativo (Pentateuco, Sinottici e Atti)
- c) Il discorso prescrittivo (la Torah)
- d) Il discorso sapienziale (Giobbe)
- e) Il discorso innologico (Salmi)

Questa classificazione valorizza in modo particolare la tradizione ebraica, esaltando le caratteristiche multiformi della rivelazione biblica intesa come "discorso". Un ulteriore approfondimento del contributo di Ricoeur nell'ambito dell'ermeneutica biblica verrà proposto in seguito, al capitolo quinto.

³⁸ «Che cos'è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state trasposte e adornate poeticamente e retoricamente e che, dopo un lungo uso, appaiono a un popolo salde, canoniche e vincolanti. Le verità sono illusioni di cui si è dimenticato che sono illusioni», F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, Rizzoli, Milano 2006, 175.

INDICE

PRESENTAZIONE.....	5
capitolo primo	
INTRODUZIONE ALL'ERMENEUTICA MODERNA E CONTEMPORANEA	9
1. Dall'esegesi all'ermeneutica (e ritorno)	14
1.1 Il fenomeno del linguaggio e lo sviluppo dell'ermeneutica ..	15
capitolo secondo	
DA <i>DEI FILIUS</i> (1870) A <i>DEI VERBUM</i> (1965)	29
1. Una svolta incompleta?	36
2. Dalla <i>Dei Verbum</i> alla <i>Verbum Domini</i> (2010): continuità e discontinuità	37
2.1 «Trascendere» la lettera per arrivare al «senso spirituale»? .	38
2.2 Pratiche di lettura e pratica della fede	40
capitolo terzo	
VERITÀ, LINGUAGGIO ED ERMENEUTICA	43
1. Lo sviluppo del paradigma narrativo in teologia	49
capitolo quarto	
LA PROPOSTA ERMENEUTICA DI CHRISTOPH THEOBALD	53
1. Guadagni e limiti di <i>Dei Verbum</i> nella lettura di Christoph Theobald	53
1.1 Il punto di partenza	54
1.2 Verso un'ermeneutica relazionale	57
2. L'accentuazione escatologizzante della proposta di Theobald	60
2.1 Tendenza all'attualismo	60
2.2 L'accentuazione "mistica"	61
3. Rilancio e prospettive	62
capitolo quinto	
LA PROPOSTA ERMENEUTICA DI PAUL RICOEUR	65
1. A partire dalla linguistica	65

2. Scrittura e interpretazione	66
3. L'articolazione ermeneutica	69
4. L'immaginazione e l'identità narrativa	72
5. Lo specifico dell'ermeneutica biblica	74
6. Considerazioni finali	75
capitolo sesto	
L'IMPULSO DELLA <i>DEI VERBUM</i> ALL'ESEGESI CATTOLICA	79
Il metodo storico-critico e le più recenti metodologie	79
1. La svolta di DV 12a	79
2. Il Documento <i>L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa</i> (1993) . .	82
3. Il metodo storico-critico	86
4. Valutazione: guadagni, limiti ed esigenze ulteriori	93
5. Verso prospettive sincroniche: la semiotica e la pragmatica	97
capitolo settimo	
I METODI SINCRONICO-PRAGMATICI I:	
LA NARRATIVA	99
1. L'analisi narrativa: i costitutivi del racconto	100
2. L'analisi narrativa: la trama	103
3. Gli effetti timici e i salti temporali	106
4. L'analisi narrativa: i personaggi	110
capitolo ottavo	
I METODI SINCRONICO-PRAGMATICI II: LA RETORICA	
1. La retorica «semitica», o stilistica letteraria	132
2. La retorica classica e alcuni lasciti nella modernità: breve panoramica	137
3. Retorica classica ed epistolario paolino	140
capitolo nono	
VERSO UN'ERMENEUTICA DEL COMPIMENTO	
1. L'ermeneutica ricoeuriana e i suoi possibili sviluppi	171
2. La «lettura nello Spirito» nel Documento <i>L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa</i> della PCB (1993)	173
3. L'unità della Scrittura	175
4. Scrittura e viva Tradizione della Chiesa	183

«SOPHIA»

EPISTÈME

La sezione si divide in: *Studi e ricerche, Dissertazioni*

Studi e ricerche

1. *La «relazione di aiuto». Il counseling tra psicologia e fede* (a cura di Andrea Toniolo)
2. *Sul sentiero dei sacramenti. Scritti in onore di Ermanno Roberto Tura nel suo 70° compleanno* (a cura di Celestino Corsato)
3. *Scienze della psiche e libertà dello spirito. Counseling, relazione di aiuto e accompagnamento* (a cura di Giuseppe Mazzocato)
4. *La parola come dialogo. Nel pensiero di Ferdinand Ebner* (Sergio Gaburro)
5. *Verso la metafisica oltre la metafisica. L'itinerario filosofico-sapienziale di Umberto A. Padovani* (Angelo Roncolato)
6. *Scriptura sacra cum legentibus crescit. Scritti in onore di Antonio Marangon nel suo 80° compleanno* (a cura di Michele Marcato)
7. *Dialogo tra civiltà e secolarizzazione. Per una laicità non secolaristica* (Gian Luigi Brena)
8. *«Il Signore Dio ha parlato: chi non profeterà?». Scritti in onore di Giorgio Giordani nel suo 70° compleanno* (a cura di Giovanni Del Missier - Santi Grasso)
9. *Vulnerabile e preziosa. Riflessioni sulla famiglia in situazione di fragilità* (a cura di Giovanni Del Missier)
10. *Teologia morale e «counseling» pastorale. La relazione d'aiuto e il rinnovamento della teologia morale di Bernhard Häring* (Barbara Marchica)
11. *Itinerari filosofici per un dialogo interculturale. Paul Ricoeur, Raimon Panikkar, Bernhard Waldenfels* (Enrico Riparelli)
12. *La fraternità ecclesiale in Ottato di Milevi «La dote della sposa»* (Luigi Vitturi)
13. *«Quello che abbiamo di più caro... Gesù Cristo». Saggio sul mistero di Cristo negli scritti di Vladimir Solov'ëv* (Antonio Mattiazzo)
14. *Il seminario minore: una sfida educativa per la chiesa italiana* (Gianni Magrin)
15. *Informazione come struttura. Una critica dello scientismo* (Gian Luigi Brena)

16. *«Se non si rinasce...». Studio sulle frasi condizionali di Gesù nel Quarto Vangelo* (Santi Grasso)
17. *Giovanni Pico della Mirandola. Filosofia, teologia, concordia* (Alberto Sartori)
18. *Le relazioni del prete alla luce della teoria psicologica dell'attaccamento. Aspetti teorici, ricerca empirica e questioni formative* (Giancarlo Pavan)
19. *La genesi storico-teologica dell'«Evangelo» di Martin Lutero* (Mario Galzignato)
20. *La chiesa si realizza in un luogo. L'itinerario ecclesiologico di Hervé Legrand* (Luca Merlo)
21. *«Lo Spirito soffia dove vuole». Dinamiche della spirazione nella cultura religiosa tardo-antica* (Roberto Schiavolin)
22. *Sinodalità. Dimensione della Chiesa, pratiche nella Chiesa* (a cura di Riccardo Battocchio - Livio Tonello)
23. *Valori per un'etica dei media. Un approccio ricostruttivo* (Claudia Paganini)
24. *Solitudini. Esperienze e riletture intorno all'essere e al sentirsi soli* (a cura di Michele Dossi)
25. *Semplicemente fratelli: tra racconto e visione. In cammino con fratello Enzo Biemmi nel servizio del Vangelo* (a cura di Andrea Magnani - Michele Roselli)
26. *Cipriano di Cartagine. Un vescovo sapiente e coraggioso in tempo di persecuzione* (Antonio Bonato)

Dissertazioni

1. *Il «servizio della Parola». Dall'esperienza alla riflessione teologica* (Ezio Falavegna)
2. *Il «gruppo ministeriale» parrocchiale* (Livio Tonello)
3. *Morale e «Christus totus». Etica, cristologia ed ecclesiologia in Émile Mersch* (Matteo Pasinato)
4. *Esperienza, interpretazione e verità nell'epistemologia teologica di E. Schillebeeckx. Un tentativo di rilettura pareysoniana e ricoeuriana* (Valentino Sartori)
5. *Chi è Gesù per Matteo? Una risposta attraverso il verbo greco «prosérchomai»* (Gastone Boscolo)
6. *La razionalità dell'agire del medico e il ruolo delle virtù* (Cristiano Arduini)

7. *La chiesa in Burundi (1896-1990) dalla violenza di massa verso una comunità riconciliata. Rilettura critica e risposta pastorale tra Vangelo e cultura* (Emmanuel Runditse)
8. *Il principio sabbatico. Un fondamento teologico per un'etica sociale* (Giorgio Bozza)
9. *La Sacra Scrittura come anima della catechesi giovanile. Analisi e prospettive a partire dai catechismi CEI dei giovani* (Tiziano Civettini)
10. *Conflitto di valori e decisione morale. Un itinerario di ricerca sull'oggettività del discernimento* (Fabio Magro)
11. *Teologia e biografia: un dialogo aperto. Stili e criteri per una proposta teologica esistenziale-testimoniale* (Federico Grosso)
12. *L'umanesimo della croce. La spiritualità cristiana nelle diverse vocazioni di Louis Bouyer* (Matteo Lucietto)
13. *La singolarità di Gesù Cristo. Indagine nella cristologia italiana contemporanea* (Gilberto Depeder)
14. *Legami secondo lo spirito. La qualità cristiana delle relazioni negli Scritti di san Francesco d'Assisi* (Antonio Ramina)
15. *Alla scuola del concilio per leggere i «segni dei tempi»* (Assunta Steccanella)
16. *Amore di Dio e amore dell'uomo tra teologia e antropologia in Eberhard Jüngel* (Francesco Pesce)
17. *Preghiera: dialogo che forma la coscienza del cristiano. Una riflessione alla luce del rinnovamento conciliare, a partire dai contributi di Sergio Bastianel, Giovanni Moioli e Tullo Goffi* (Stefano Ongaro)
18. *Giovani e progetto di vita. Una ricerca sociologica sulle scelte che conducono all'età adulta* (Simone Zonato)
19. *Louis Bouyer: itinerario di una teologia mistica tra dossologia e sofiologia* (Alessandro Scardoni)
20. *Pedagogia delle vocazioni presbiterali. Analisi socio-psicopedagogica di terreno buono e spine vocazionali dei seminaristi maggiori diocesani in Italia* (Roberto Reggi)
21. *La fede lievito della storia. Il senso dell'itinerario teologico di Luigi Sartori* (Antonio Ricupero)
22. *Sorella Maria di Campello, la minore: eremita, cattolica, francescana. La via al «Sacrum facere»* (Marzia Ceschia)
23. *Per noi uomini e per la nostra salvezza. La proposta del Vangelo agli adulti di oggi* (Rolando Covi)
24. *L'educazione al tempo del Concilio. Percorso redazionale della «Gravissimum educationis»* (Giuseppe Fusi)

25. *Accompagnare gli adulti nella fede. In ascolto di Marie-Dominique Chenu* (Giovanni Casarotto)
26. *Il presbiterato nei documenti del Concilio Vaticano II. Recezione in Paolo VI e Giovanni Paolo II* (Alberto Malaffo)
27. *Verso una rivalutazione della sacramentalità del matrimonio? La concezione del matrimonio fra etica e dogmatica nella teologia protestante contemporanea europea* (Marco Da Ponte)
28. *Narrare la vocazione ai giovani. Lo stile di Giovanni Paolo II* (Giovanni Molon)
29. *In un mondo non-necessario. Scienze della natura, filosofia, teologia a confronto sulla nozione di "contingenza"* (Manuela Riondato)

DIDACHĒ

La sezione si divide in: *Percorsi, Manuali*

Percorsi

1. *Il rinnovamento della parrocchia in una società che cambia* (a cura di Lucio Soravito - Luca Bressan)
2. *Uomo e donna a immagine di Dio. Lineamenti di morale sessuale e familiare* (Luciano Padovese)
3. *Architettura sacra nel Novecento. Esperienze, ricerche e dibattiti* (Virginio Sanson)
4. *La famiglia nella cultura della provvisorietà* (a cura di Giampaolo Dianin - Giuseppe Pellizzaro)
5. *La «Lumen gentium». Traccia di studio* (Luigi Sartori)
6. *Salvezza cristiana e storia degli uomini. Joseph Ratzinger con Luigi Sartori tra i teologi triveneti (1975-76)* (a cura di Ermanno Roberto Tura)
7. *La narrazione nella e della Bibbia. Studi interdisciplinari nella dimensione pragmatica del linguaggio biblico* (a cura di Augusto Barbi - Stefano Romanello)
8. *Evoluzione e creazione. Una relazione da trovare* (a cura di Simone Morandini)
9. *Generare alla fede. Per una verifica dei cammini di iniziazione* (a cura di Ezio Falavegna - Dario Vivian)
10. *Se qualcuno vuole seguirmi (Mc 8,22-10,5). Il lettore e i paradossi della croce* (Augusto Barbi)
11. *Cristo principio di ogni cosa. Nel pensiero di sant'Ambrogio* (Giorgio Maschio)

12. *Verso il matrimonio cristiano. Laboratorio di discernimento pastorale* (a cura di Francesco Pesce e Assunta Steccanella)
13. *Scelte di vita e vocazione. Tracce di discernimento con i giovani* (a cura di Assunta Steccanella)
14. *Lezioni di filosofia dei diritti umani* (Gianfranco Maglio)
15. *Come progredire nel cammino spirituale. I processi della crescita - Laboratorio formativo* (Giuseppe Sovernigo)
16. *Parrocchia, ministeri, formazione* (Rolando Covi)
17. *L'evento della Parola. Percorso di ermeneutica biblica* (Stefano Didonè – Stefano Romanello)

Manuali

1. *Matrimonio, sessualità e fecondità. Corso di morale familiare* (Giampaolo Dianin)
2. *La Bibbia nella storia. Introduzione generale alla Sacra Scrittura* (Gastone Boscolo)
3. *Cristianesimo e verità. Corso di teologia fondamentale* (Andrea Toniolo)
4. *Metodologia per lo studio della teologia. Desidero intelligere veritatem tuam* (Alberto Fanton)
5. *La forma religiosa del senso. Al crocevia di filosofia, religione e cristianesimo* (Roberto Tommasi)
6. *Identità e relazione. Per un'antropologia dialogica* (Gian Luigi Brena)
7. *Le dinamiche personali nel discernimento spirituale. Elementi di psicologia della pastorale* (Giuseppe Sovernigo)
8. *I mille volti di Cristo. Religioni ed eresie dinanzi a Gesù di Nazareth* (Enrico Riparelli)
9. *Lineamenti di filosofia del diritto. Il fondamento dell'esperienza giuridica: dialogo fra ragione, teologia e storia* (Gianfranco Maglio)
10. *Come accompagnare nel cammino spirituale. Laboratorio di formazione* (Giuseppe Sovernigo)
11. *L'altro possibile. Interculturalità e religioni nella società plurale* (a cura di Giuseppe Manzato - Valerio Bortolin - Enrico Riparelli)
12. *L'evento della fede: Materiali per un approccio fondamentale alla teologia* (Giovanni Trabucco)
13. *Religiosità religione religioni. Un percorso di filosofia della religione* (Valerio Bortolin - a cura di Gaudenzio Zambon)
14. *Le prime vie per seguire Gesù. Introduzione alla patrologia (I-III secolo)* (Maurizio Girolami)
15. *Epistemologia generale* (Roberto Tommasi)

Manuali - Storia delle chiese locali

1. *Storia della chiesa in Alto Adige* (Emanuele Curzel)
2. *Storia della Chiesa in Verona* (Dario Cervato)

PRAXIS

1. *Predicare bene* (Chino Biscontin)
2. *Ardere, non bruciarsi. Studio sul «burnout» tra il clero diocesano* (a cura di Giorgio Ronzoni)
3. *La catechesi a un nuovo bivio? Convegno a 40 anni dal Documento Base (Padova, 8-9 maggio 2009)* (a cura di Giampietro Ziviani - Giancarla Barbon)
4. *«Dottore, noi desideriamo avere un figlio sano!». Mamma, papà e terapeuta dinanzi al figlio affetto da spina bifida* (Cristiano Arduini)
5. *Il senso dell'educazione nella luce della fede* (a cura di Andrea Toniolo - Roberto Tommasi)
6. *La trasmissione della fede oggi. Iniziare alla vita cristiana, dono e compito* (a cura di Ezio Falavegna - Dario Vivian)
7. *Formazione permanente dei presbiteri. L'esperienza dell'istituto San Luca* (a cura di Livio Tonello)
8. *Il mistero nuziale. Letture da Ambrogio e Crisostomo* (Giorgio Maschio)
9. *Far risuonare il Vangelo. Catechesi, catechisti, catechismi: dati da un'indagine socio-religiosa nel vicentino* (a cura di Antonio Bollin)
10. *Uomini che servono. L'incerta rinascita del diaconato permanente* (Alessandro Castegnaro e Monica Chilese)
11. *La coscienza in dialogo. Un approccio interdisciplinare* (a cura di Michele Marcato)
12. *Le sette «sorelle». Modalità settarie di appartenenza a gruppi, comunità e movimenti ecclesiali?* (Giorgio Ronzoni)
13. *L'incontro con «l'altro» nella Bibbia. Una lettura in prospettiva interculturale e interreligiosa* (Marcello Milani)
14. *Conoscere se stessi. Identità e finalità del pastoral counseling. Esperienze, approfondimenti, processi aperti nel contesto italiano* (a cura di Roberto Tommasi)
15. *Ascolto attivo. Nella dinamica della fede e nel discernimento pastorale* (Assunta Steccanella)

16. *Giovani, fede, multimedia. Evangelizzazione e nuovi linguaggi*
(a cura di Assunta Steccanella - Lorenzo Voltolin)
17. *Leggere con sapienza la Bibbia. Un percorso di consapevolezza*
(a cura di Andrea Albertin)
18. *L'abuso spirituale. Riconoscerlo per prevenirlo* (Giorgio Ronzoni)

Le Sacre Scritture, realtà al cuore della fede cristiana e del suo annuncio, testimoniano la Rivelazione di Dio nella storia, determinata dal suo amore per l'umanità. Esse non cadono dal cielo, ma prendono forma nelle molteplici parole umane capaci di ospitare il mistero di Dio. La Rivelazione comporta un rapporto singolare con la sua attestazione scritta, della quale sono inseparabilmente co-protagonisti l'uomo e lo Spirito. Da qui l'esigenza di scoprirne le infinite ricchezze attraverso una corretta metodologia.

Stefano Didonè ha conseguito il dottorato in teologia presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano. Insegna teologia fondamentale presso l'ISSR "Giovanni Paolo I", a Treviso. Ha pubblicato insieme a L. Biagi, *Oltre ChatGPT. Elogio del racconto*.

Stefano Romanello ha conseguito la licenza in Sacra Scrittura al Pontificio Istituto Biblico in Roma e il dottorato in Teologia Biblica alla Pontificia Università Gregoriana in Roma. È docente di Esegese del NT a Udine presso l'ISSR "Santi Ermagora e Fortunato" e a Padova presso la sede della Facoltà Teologica del Triveneto. Inoltre, insegna a Milano nella sede della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale.