

Introduzione

Gaspere Mura

Pontificia Università Urbaniana

Preceduto da un seminario introduttivo dedicato a *L'arcaico scomparso* (23 ottobre 2004), si è tenuto presso l'Università di Roma Tre un convegno dedicato al tema: *Testo sacro e religioni: ermeneutiche a confronto* (26-27 novembre 2004). Promosso ed organizzato dai docenti dell'Università degli Studi Roma Tre (Dipartimento di Filosofia e di Scienze dell'Educazione), dell'Università degli Studi La Sapienza (Facoltà di Lettere e Filosofia), dell'Università degli Studi Tor Vergata (Dipartimento di Ricerche Filosofiche), della Facoltà Valdese di teologia, della Pontificia Università Urbaniana e del Pontificio Istituto di Studi Arabi e di Islamistica, il convegno ha inteso affrontare in prospettiva interdisciplinare e con il contributo di specialisti delle varie discipline un tema insieme attuale e complesso: quello dell'origine del testo sacro, della sua recezione, canonizzazione e interpretazione, nonché l'influsso che il testo sacro esercita tuttora sulla vita dei credenti.

Che cosa è un testo sacro? Quali sono i criteri che definiscono un testo come "sacro"? Come si è formato il concetto di "canone" in riferimento ad un testo sacro? E poi: come viene interpretato il testo sacro nei diversi contesti religiosi? Che differenza esiste tra "demitizzazione" e "demitologizzazione" nell'interpretazione del testo sacro? E quale ruolo assume il testo sacro nello sviluppo della vita, non solo religiosa, ma anche sociale dei credenti? E infine: esiste una lingua sacra, e in quali contesti religiosi?

Sono queste solo alcune delle domande a cui il convegno ha inteso rispondere nell'orizzonte di un'ampia prospettiva, che è voluta risalire anche a quelle forme religiose arcaiche che paiono oggi apparentemente scomparse (la Mesopotamia, l'Egitto, la Persia, il mondo Greco-Romano fino al Mazdeismo manicheo), ma che invece costituiscono tuttora il paradigma remoto del rapporto ermeneutico con

il testo sacro quale si svilupperà in seguito nell'ambiente giudaico-cristiano e in quello islamico.

Come ha mostrato Pettinato ne *Gli inizi del "Canone" nella letteratura Assiro-Babilonese*, il concetto stesso di canone relativo a un testo considerato come sacro può farsi risalire alle scuole scribali del terzo millennio avanti Cristo. Nel contesto di tali scuole scribali, di cui oramai sono state scoperte numerose tavolette, emerge l'importanza della cultura nella civiltà sumerica, lo sviluppo del concetto di stato, la specializzazione nelle varie branche dell'economia, e l'emergenza sempre maggiore del ruolo dello scriba. Le biblioteche sumeriche attestano il ruolo dello scriba soprattutto con il "colofone", ovvero l'indicazione, al fondo di una tavoletta, di tutti gli elementi utili a rintracciare non solo l'origine di un testo e la sua storia letteraria, ma anche l'individuazione dello scriba, e il luogo della sua composizione. Il "colofone" verrà usato anche nei manoscritti del mondo antico, sopravviverà negli incunaboli e si può dire che costituirà l'antenato illustre dell'odierno "copyright". Il "colofone" diviene molto importante per quanto riguarda i testi religiosi, di cui l'epopea di Gilgamesh rappresenta l'esempio più significativo. Fatta risalire al sacerdote Sinlequjunnini, vissuto nel tredicesimo secolo avanti Cristo, questa epopea costituisce la base di una canonizzazione del testo che, pur essendo nato dal patrimonio culturale delle scuole scribali, assurgeva al ruolo di testo sacro canonico, come confermano anche le scoperte recenti di Sultantepe in Turchia. E tale canonizzazione del testo è confermata anche da altri testi rinvenuti recentemente ad Uruk, dai quali emerge che oltre al testo canonizzato emergevano altri testi non canonici. La nozione stessa di testo sacro canonico, prima ancora che dal testo biblico vetero e neotestamentario, e prima ancora del testo coranico, può essere allora fatta risalire ai testi sumerici, che ne costituiscono comunque una matrice linguistica etnica e culturale fondamentale.

Cosa significava interpretare un testo sacro in questo contesto arcaico? Scopriamo qui, come in altre culture arcaiche, che l'interpretazione del testo costituisce una scienza riservata agli iniziati, scienza quindi da non divulgare ai profani perché essa, come recita un famoso "colofone", costituisce un tabù divino: «l'iniziato la mostri

all'iniziato, il non iniziato non la deve vedere, è questo un tabù divino». L'interpretazione come scienza divina coincide sotto molti aspetti con l'astrologia, considerata come "il segreto dei grandi dèi", di cui solo i sacerdoti sono i custodi. Compare in questo contesto arcaico il primo concetto di un canone riservato a testi rivelati e di una interpretazione di un testo sacro come strettamente legata alla stessa rivelazione, e per questo riservata a un contesto sacrale. Tale interpretazione dev'essere integra e fedele, perché "nessun Dio può cambiare la parola che esce dalla sua bocca". Giustamente Pettinato osserva che la nozione di testo sacro esiste ben prima della Bibbia e del Corano, e come «il mondo ebraico e cristiano abbiano fatto ricorso ad un costume già noto nel mondo Babilonese diversi secoli prima della nascita del canone biblico».

Nell'antico Egitto, come mostra Roccati ne *Il "sacro" e il "testo" nell'antico Egitto*, si verifica qualcosa di analogo. Durante il III millennio a.C. troviamo la nascita di una scrittura sacra (scrittura geroglifica e ieratica), intesa come "lingua perfetta", legata al culto dei morti, e che assumeva non tanto la funzione di comunicazione tra gli uomini, quanto di linguaggio sacro per parlare agli dèi. I Geroglifici sono definiti in egiziano "parola di Dio", tanto che nelle pareti dei templi gli dèi parlano rivolgendosi al faraone, che risponde loro con lo stesso linguaggio. Tutta la letteratura sacra egiziana, fino al celebre *Libro dei morti*, è scritta perciò con caratteri geroglifici. E il dio egiziano Thot, di cui parla ampiamente Platone nel *Fedro*, veniva considerato nel II millennio a.C. non solo inventore della scrittura, ma anche "il dio della efficacia linguistica". Già da questa contrapposizione tra l'interpretazione della scrittura in Platone e nel mondo egiziano e arcaico, si possono evidenziare alcuni elementi che contraddistinguono l'ermeneutica del testo sacro in Occidente e l'ermeneutica del testo sacro in Oriente. Per Platone infatti la scrittura non è sacra, essa è solamente un farmaco della memoria, e non costituisce quindi il vero sapere, che è affidato piuttosto ad un'ascesa dell'anima verso la verità, che fa affidamento piuttosto alla parola viva, che è la parola della oralità. Il primato della parola orale sulla parola scritta, la quale è relegata alla tavoletta o al papiro, perché, come si esprime Platone,

la parola orale "scrive nelle anime" ed è feconda non come i giardini di Ammone, che subito fioriscono ma subito anche sfioriscono, traccia un elemento dell'ermeneutica del testo sacro che costituirà una caratteristica del mondo occidentale anche cristiano. Vi è qui un superamento della sacralizzazione del testo in quanto scritto, a favore del primato di un'interpretazione del testo che è legata allo spirito vivente che conduce l'interprete al vero significato del testo. L'egiziano *Libro dei Morti*, che risale alla metà del II millennio a.C., costituisce invece un insieme di formule sacre la cui trascrizione nella scrittura geroglifica implica la codificazione di una scrittura sacra come scrittura ieratica, che non può essere modificata. Ne segue che l'interpretazione del testo sacro è riservata al "sacerdote lettore", definito come il "portatore del rituale (scritto in geroglifici)" e la scrittura dei geroglifici venne considerata sacerdotale ovvero sacra. Nel *Libro dei Morti* essa viene definita come "scrittura del dio stesso", "parola del dio". La lingua dei geroglifici è dunque lingua sacra, custodita gelosamente dalla casta sacerdotale.

I saggi di Carlo G. Cereti: *Un canone mazdeo?*, e di Beniamino Melasecchi: *Un canone disperso. Spigolature nei Campi della Luce*, illustrano come nell'ambiente iranico antico esistono tre distinti canoni del testo sacro conosciuti dalla comunità zoroastriana. Il primo e più antico è costituito dal gruppo di testi gathica posti al centro dell'odierno yasna; una seconda raccolta canonica si forma in epoca sassanide e ci è nota attraverso la letteratura medio-persiana degli zoroastriani; una terza raccolta di testi canonici è frutto dell'opera di moderni filologi e costituisce l'Avesta odierno. Il ruolo della canonizzazione dei testi antichi ha svolto in questo contesto soprattutto la funzione di trasmettere l'antica lingua persiana che altrimenti si sarebbe perduta. La questione del manicheismo, legato alla personalità di Mani (216-277 d.C.) appare invece molto più complessa. Il canone di un testo sacro costituì infatti per Mani lo scopo fondamentale della propria predicazione religiosa intesa come "la religione della verità": «le religioni degli antichi erano diffuse ciascuna in una sola terra e in una sola lingua. La mia religione è invece manifesta in ogni terra e in ogni lingua e insegnata nelle più lontane regioni». Ma con Mani, chia-

mato l'apostolo della luce, la scrittura diventa "immagine illuminante" come la pittura, ed è intesa come medicina che apporta salute e salvezza contro tutte le malattie. Nella sua *Epistola fundamenti* Mani scrive che le scritture sono «parole salutarie che nascono da una fonte viva e perenne, e che chiunque le ascolta e vi crede, vi crede e le custodisce non conoscerà mai la morte ma goderà di una vera eterna e gloriosa vita». Ma con Mani siamo già entrati in ambiente cristiano, con tutte le questioni teologiche che esso comporterà circa l'interpretazione del testo sacro.

Possiamo comprendere qui uno dei motivi per cui la ricerca della verità anche religiosa in modo libero – ovvero la filosofia – sia potuta avvenire solo nell'ambito di una cultura, come quella greca, che non conosce né una lingua sacra, né una casta sacerdotale custode di un testo sacro da conservarsi immutabile nella sua scrittura, nel suo canone, e nella sua interpretazione. Sebbene, come illustra il saggio di Mura: *Il logos interprete della verità del mythos nel mondo classico*, la Grecia conosca due forme principali di religiosità: la religiosità olimpica e la religione dei misteri, in entrambe queste forme religiose non appare un testo che possa qualificarsi esplicitamente come "sacro". Lo stesso testo omerico, che è alla base della religiosità olimpica, viene sottoposto ad interpretazioni molteplici, fino all'epoca alessandrina. Esso anzi darà origine a quel rapporto dialettico tra il *logos* interpretante e il *mythos* come parola fonte di significazioni, e per questo "sacro", che starà alla base non solo della filosofia greca ma di tutto il pensiero occidentale. Non esiste un *mythos* la cui verità non possa essere scandagliata ed approfondita dal *logos* ed espressa quindi in un linguaggio universale quale è propriamente il linguaggio della verità, della filosofia. Si evidenzia qui quel rapporto dialettico tra "mythos" e "logos" che caratterizzerà gran parte della storia dell'ermeneutica del testo sacro in Occidente, come illustrano i saggi di Pietro De Vitiis: *Demitizzazione e riscoperta del mito* e di Francesca Brezzi: *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica teologica*.

In linea generale, si può dire che in Occidente si siano succedute tre diverse forme del rapporto tra il *logos* filosofico e il *mythos*. La prima, quella arcaica e platonica in particolare, ha conosciuto una ar-

monia dialettica tra il *logos* e il *mythos*, e pur perseguendo una spoliazione degli aspetti puramente fantastici del *mythos* non ha inteso abolirlo ma piuttosto universalizzarne la verità. Con Ricoeur, potremmo chiamare questa forma, che assumerà caratteristiche particolari in ambiente cristiano, come quella della "demitologizzazione". Il *mythos* (etimologicamente, come scrive Platone, «racconto intorno a dèi, esseri divini, eroi e discesi nell'al di là», *Repubblica*, 329a) viene inteso dai primi filosofi come custode della memoria delle origini, memoria che tuttavia andava depurata da ogni elemento antropomorfo e fabulistico, e ricondotta alla sua verità essenziale. Cos'è infatti la ricerca dell'*arché* da parte dei filosofi della Ionia se non una trascrizione concettuale del mito delle origini raccontato dalle genealogie esiodee ed in quelle omeriche? E cos'è la critica severa dell'antropomorfismo da parte di Senofane, se non la ricerca di un più autentico volto del divino, quale si andrà ulteriormente precisando con il *Nous* di Anassagora, con il *Logos* di Eraclito, con il Bene di Platone e con la *Noesis Noeseos* di Aristotele? E che cos'è la concezione dell'*eros* (amore) come forza motrice dell'universo, da Empedocle a Platone, se non la trascrizione concettuale del mito orfico, analogamente alla concezione dell'anima come l'elemento divino nell'uomo, e avente un destino ultraterreno? Si può affermare allora che nella forma della "demitologizzazione", il *logos* opera una qualche forma di demitizzazione rispetto alla mitologia; ma che tuttavia esso custodisce ancora la memoria di un'origine narrata dal *mythos*, e corregge la narrazione mitologica del principio che è principiato, comprendendo concettualmente che il principio non può essere esso stesso principiato, come vuole il *mythos*, elaborando in tal modo una nozione metafisica di "principio" che resterà eredità preziosa della cultura filosofica e teologica dell'Occidente, avvicinandosi molto da vicino alla nozione genesiaca del *Bereshit*. Il *mythos* custodisce la memoria delle origini, ma è il *logos* che ne svela l'intima verità e la universalizza.

La seconda forma, che ha preso piede in Occidente soprattutto nella modernità, è invece quella della "demitizzazione". Secondo questo tipo di rapporto il *logos* filosofico non solo si ritiene autonomo dal *mythos*, ma elimina dal *mythos* ogni possibilità di contenere una qual-

siasi verità che riguardi la ragione filosofica. Il *mythos* viene allora totalmente "demitizzato", nel senso che non vi si riconosce alcuna fonte di ispirazione veritativa per la filosofia. Questo processo di demitizzazione, che ha accompagnato la storia della *ratio separata* nella modernità, ha travolto in particolare la considerazione della Bibbia come fonte di verità non solo per la teologia, ma anche per la filosofia. Il settimo capitolo del *Trattato teologico-politico* di Spinoza, concernente le nuove regole dell'interpretazione della Scrittura, è fondativo di tutto il processo moderno di demitizzazione della Bibbia come fonte di verità filosofica e religiosa. Ricoeur ha scritto pagine illuminanti circa la distinzione tra "demitologizzazione" e "demitizzazione". L'ermeneutica, per Ricoeur, abbraccia in sé due momenti: da una parte ha il compito difficile di essere "critica" nei confronti degli elementi fantastici del mito e del testo sacro, ma dall'altra ha anche il dovere di essere restauratrice di senso, e quindi di porsi al di là di ogni demitizzazione distruttiva per operare invece una "demitologizzazione", ovvero una interpretazione che non si ferma al momento della critica, ma lo apre al recupero veritativo del senso dell'esistenza e del sacro (cf. P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*). E se gran parte dell'ermeneutica moderna e contemporanea si è arrestata al momento della critica, sovente distruttrice, nei confronti del testo sacro, occorre invece muoversi verso una ermeneutica restauratrice del senso, che anch'essa muove dalla critica, ma per superarla, oltrepassando quindi la concezione del mito-spiegazione per recuperare quella del mito-simbolo. Questa ermeneutica restauratrice del senso attraverso il simbolo viene denominata appunto da Ricoeur ermeneutica della "demitologizzazione", contrapposta a quella della "demitizzazione", perché va al di là del puro metodo storico-critico e si muove in un orizzonte di verità universale, di umiltà e onestà intellettuale e di comprensione oggettiva. Come scrive Ricoeur: «Bisogna comprendere per credere, ma bisogna credere per comprendere».

Ma da diversi studi emerge anche una terza forma di rapporto tra logos interpretante e testo sacro: quella rappresentata dall'*ermeneutica della gnosi*, che conosce oggi una diffusione planetaria sotto diverse forme culturali. La gnosi, già nel mondo tardo antico, rompe in-

fatti il rapporto armonico tra logos e mythos (demitologizzazione), e non si avventura in una esplicita razionalizzazione del mythos (demitizzazione), ma esalta piuttosto proprio l'aspetto fantastico del mythos, facendolo apparire veritiero senza confrontarsi realmente con il logos. L'essenza dell'ermeneutica gnostica, come mostra Hans Jonas nel suo celebre saggio su *Lo gnosticismo*, consiste proprio nel far apparire vero ciò che non lo è, a motivo di uno squilibrato rapporto tra mythos e logos, in cui il logos viene assoggettato agli elementi fantastici, soggettivi e volutaristici del mythos. Le nuove prospettive di interpretazione e di valorizzazione del *mythos*, sorte nel XIX e nel XX secolo, quali l'etnologia, l'antropologia culturale, la psicoanalisi, la psicologia archetipica, la teoria dei sistemi sociali, la linguistica strutturale, la fenomenologia della religione e, infine, la filosofia ermeneutica, pongono nuovi interrogativi intorno al significato del mito. E si deve in particolare all'ermeneutica filosofica, come illustra il saggio di Adriano Fabris: *Ermeneutica filosofica e testo sacro*, il maggiore contributo al ripensamento della funzione e del valore del mito e la rifondazione di un rapporto tra *logos* e *mythos* che era già di Platone, e che potremmo qualificare non di "demitizzazione" ma di "demitologizzazione".

Gaetano Lettieri precisa in questo contesto, nel saggio *Lo Spirito nella lettera. Testo sacro, carisma e demitologizzazione da Paolo ad Agostino*, la fondamentale differenza tra interpretazione letterale della Scrittura ed interpretazione nello Spirito. «Se per testo sacro si intende il nascente Nuovo Testamento (o singoli libri di esso), esso non è considerato come rivelazione in se stessa salvifica, come compiuta oggettività sacrale, ma come la memoria della rivelazione vivente, che è Cristo che opera in potenza di Spirito: il carisma, cioè, precede e governa lo stesso testo sacro che lo rivela; il testo sacro è tale in quanto capace di rinviare al di là di se stesso, alla forza o alla realtà divina che lo vivifica». Il contesto cristiano non prevede un "testo sacro" alla maniera dei testi sacri delle religioni pagane, «e ciò perché il contenuto del testo sacro cristiano è una Persona (Dio, suo Figlio, il suo Spirito di grazia), non una verità oggettiva o un corpo di leggi religiose. La nuova Scrittura cristiana vive, quindi, di uno strano paradosso: è lettera che comunica un evento (lo Spirito di Cristo, la po-

tenza viva di Dio) che la relativizza», ovvero rende la stessa lettera non un idolo ma un testo che annuncia un evento, e quindi è da interpretare. «Il carattere oggettivamente, insuperabilmente paradossale del kerygma salvifico (attenuato, ma non rimosso dalle stesse tradizioni giudeo-cristiane) non può non comportare un lavoro di continua forzatura dei testi veterotestamentari, di una loro inesausta riattivazione carismatica, operata grazie alla messianica effusione di Spirito vivificante la comunità dei discepoli: per dirla con il discorso di Pietro a Gerusalemme (in *At* 2, 22-24 e 36) o, più radicalmente, con Paolo (in *Gal* 3, 13), Gesù crocifisso, maledetto dalla Legge e misconosciuto dalla maggioranza di Israele, è il Messia; lo Spirito che salva chi crede, opera miracoli con potenza ed illumina (cf. *At* 2, 17-21 e 33; *Gal* 3, 2-5), è l'unica chiave carismatica capace di interpretare autenticamente le Scritture ebraiche». Ne consegue il carattere tutto particolare dell'ermeneutica cristiana del testo sacro: da una parte essa lo riconosce come tale, ma dall'altra lo relativizza alla luce dell'evento salvifico della morte e resurrezione di Cristo, alla luce del quale tutto il passato deve essere interpretato.

«La lettera è, quindi, il luogo di un'economia estrinseca, morta, sorpassata di rivelazione: è la Legge, certo santa in se stessa, eppure dannatrice, perché esposta alla perversione peccaminosa dell'uomo che vuole giustificarsi con le proprie forze. Il peccato dell'uomo trasforma la Legge in idolo, in sclerotizzazione mitizzante della rivelazione di Dio. Riprendendo quanto sopra dicevamo della demitologizzazione, potremmo appunto identificare la nozione paolina di gramma con quella di mito: la lettera. È mitizzante in quanto pretende di imprigionare la parola rivelata in dato raggelato e disponibile, in possesso peccaminoso, in testo chiuso, confessato come sacrale, ma che, in realtà, nasconde l'evento gratuito del rivelarsi divino che ne è l'origine vivente. Cristo toglie in sé la Legge, ma la toglie non instaurando un nuovo testo normativo, ma donando lo Spirito di grazia, che scrive interiormente la legge nel desiderio del fedele. L'incapacità di abbandonare il testo sacro (la Legge) per il nuovo evento salvifico (la grazia di Dio che opera nello Spirito di Cristo), l'ordine religioso tradizionale per l'anarchia liberante della grazia,

viene interpretata come prigionia demoniaca: il Dio di questo mondo vela l'intelligenza degli ebrei e impedisce loro l'accesso alla luce trascendente del vangelo di Cristo (cf. *2 Cor 4, 4*). Qui la fedeltà alla tradizione è davvero pensata come mitizzante subordinazione ad un potere cosmico che impedisce l'apertura alla novità inaudita dell'evento di grazia (cf. *Gal 4, 8-11* e *5, 1-6*).

«Come dimostra il capolavoro antipelagiano di Agostino, il *De Spiritu et littera*, la stessa dottrina (giudaica, platonica e pelagiana), l'intelligenza della Legge etica e della metafisica verità interiore, allegoricamente mediata dalla lettera del mito biblico, è lettera che uccide, se priva dell'azione di grazia dello Spirito vivificante. L'ermeneutica allegorica della Scrittura è cioè cieca nei confronti della salvifica potenza divina, se non è dipendente dall'ermeneutica carismatica: l'unico vero interprete del testo è appunto lo Spirito Santo, l'atto di grazia predestinato [...]. Il testo sacro cristiano rivela, quindi, che l'autentica verità salvifica è al di fuori del testo stesso, nell'indisponibile trascendenza dell'atto carismatico che solo lo vivifica (si pensi alla centralità delle lettere di Paolo e del vangelo di Giovanni nell'ermeneutica e nella teologia agostiniane)».

Questo processo di "demitologizzazione" nei confronti del testo sacro costituirà una peculiare caratteristica dell'ermeneutica cristiana, come illustrano anche i saggi di Giancarlo Biguzzi: *La svolta neo-testamentaria circa il libro sacro*, di Enzo Cortese: *L'interpretazione della Bibbia dopo Galileo*, di Carlo Bazzi: *Il Canone del Nuovo Testamento*, di Fulvio Ferrario: *Bibbia e protestantesimo* e infine di Maurice Borrmans, *L'autorità dei Vangeli nella comunità cristiana e la loro interpretazione autentica*, che sintetizza efficacemente i criteri dell'ermeneutica biblica nella Chiesa, e la relazione tra ermeneutica biblica, teologia e vita cristiana. Il saggio di Borrmans, inoltre, oltre ad illustrare le "regole" dell'interpretazione scritta, offre un interessante panorama dei più recenti approcci ermeneutici alle Sacre Scritture, anche alla luce del documento della Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993). Per l'ermeneutica cristiana del testo sacro, nel suo insieme, può valere questa importante affermazione del teologo Joseph Ratzinger: «Perché il cristianesimo si comprendesse come la vittoria della demitologizza-

zione, la vittoria della conoscenza e con essa della verità, doveva necessariamente considerarsi come universale: non come una religione specifica che ne reprime altre in forza di una specie di imperialismo religioso, ma come la verità che rende superflua l'apparenza. Ed è proprio questo che nella vasta tolleranza dei politeismi doveva necessariamente apparire come intollerabile, addirittura come nemico della religione, come "ateismo"» (dalla conferenza tenuta dal cardinale Joseph Ratzinger nel corso di un colloquio svoltosi alla Sorbona di Parigi il 27 novembre 1999 sul tema "2000 ans après quoi?"). Solo così è potuto avvenire che la rivelazione, espressa nel testo sacro, la Bibbia, in un linguaggio non metafisico ma narrativo e storico-simbolico, abbia potuto essere interpretata nella sua verità da parte di un *logos* rispettoso della sua alterità e della sua primigenia fonte di ispirazione, e per questo capace di universalizzarne la verità.

Il rapporto del *logos* con il "testo sacro", la Bibbia, assume tuttavia connotazioni diverse nel mondo cristiano, ebraico ed islamico, come illustra ampiamente il saggio di Giovanni Rizzi: *Le ermeneutiche dei testi sacri nelle tradizioni giudaica, cristiana e musulmana nel processo di chiarimento della dialogia interreligiosa*. «Una definizione solo apparentemente comune tra giudaismo, cristianesimo e islam intorno al "testo sacro" potrebbe essere "il Libro". In ebraico, libro potrebbe corrispondere al singolare "sefer", ma la definizione più comune che comprende tutti i libri formanti il testo sacro nel giudaismo è "Miqraot" che in italiano non traduciamo mai alla lettera, ma spesso con il termine a noi familiare di "Scritture", o anche con "la Bibbia"». Se in ambiente cristiano la "Bibbia" è costituita sia dall'Antico che dal Nuovo Testamento, «in ambito islamico, fin dal Corano compare il termine "Libro" che può designare anche i testi sacri distintamente nel giudaismo, nel cristianesimo e nell'islam, o talvolta anche in modo complessivo e generico, come nella formula classica "la gente del Libro"». Per la tradizione cristiana il testo sacro è "ispirato"; «secondo il linguaggio del giudaismo, si dice che le "Miqraot" "sporcano le mani", o le "contaminano"; circa l'origine divina delle "Miqraot" non ci sono dubbi nel giudaismo, benché si ammetta anche una complessa mediazione umana della stesura dei libri sacri»; analogamente «dal Corano la tradizione e la

dottrina musulmana evincono che il libro è "disceso dal cielo", "dettato", senza alcuna mediazione umana, al di là di essere stato scritto da Muhammad sotto dettatura». Tuttavia le analogie nei confronti della concezione del testo sacro e della sua interpretazione sono solo apparenti nelle tre diverse confessioni religiose. Infatti mentre «la moderna ricerca biblica e orientalistica ha influito largamente sul ripensamento in atto nel giudaismo e nel cristianesimo a proposito della formazione, della trasmissione e dell'interpretazione dei testi sacri; un simile influsso in materia non si riscontra ancora nell'islam, che tendenzialmente ritiene blasfemo il ricorso ai metodi diacronici e sincronici nello studio del Corano». Come mostra Michel Lagarde nel saggio: *Il commento coranico classico*, poiché «la lingua araba è parte integrante del dato rivelato», ne consegue che «la Parola coranica è eterna in grazia della sua originaria capacità creatrice» e quindi è immutabile e non soggetta ad interpretazione che non sia la sua fedele riaffermazione e riproposizione, nella stessa immutabile forma in cui essa è data. «In assenza di un'autorità centralizzata e di un clero la tradizione musulmana è convinta che Allah stesso si sarebbe impegnato a preservare il testo puro e incontaminato di quanto avrebbe detto. Testo, lingua araba e inimitabilità letteraria del Corano sono ritenuti segni della sua origine celeste, autoreferenziana dunque per l'autorità di cui gode nell'islam». Ciò detta la matrice di un "fondamentalismo" ermeneutico-letteralistico che differenzia l'islam dalle posizioni ermeneutiche nei confronti del testo sacro quali si sono sviluppate nel giudaismo e nel cristianesimo, che accettano sia il ricorso ai metodi storico-critici nell'interpretazione della Bibbia, sia soprattutto, per quanto riguarda il cristianesimo, il ricorso al *logos* e quindi ad una qualche forma di "demitologizzazione". Anche se Adnane Mokrani, nel saggio: *Quando il testo spiega l'uomo: per una lettura esistenziale del Corano*, tenta di evidenziare l'emergere, in alcune scuole coraniche contemporanee, di una lettura-interpretazione del Corano non solo letteralista-fondamentalista, ma esistenziale, capace quindi di mediare le istanze legalistiche e fondamentaliste con le esigenze di una religiosità come "nostalgia di Dio Trascendente", non legata ad un libro sacro, per cui "il Corano è divino ma non è Dio".

Benedict Kanakappally approfondisce invece il rapporto con il testo sacro quale si è sviluppato in due altre grandi tradizioni religiose: l'induismo e il buddhismo, nel saggio: *Induismo e Buddhismo: modi diversi di comprendere la sacra scrittura*. «Alla stregua delle religioni di origine semitica, il giudaismo, il cristianesimo e l'islam, spesso l'induismo e qualche volta anche il buddhismo sono considerati "religioni del libro", per l'ovvio motivo che hanno apparentemente dei testi fondanti, ritenuti fondamentali dal punto di vista soteriologico. Lungo la storia di queste religioni, si può osservare che i loro adepti più qualificati si sono prodigati in un esame logico-critico di testi scritturali nell'intento di palesarne il senso genuino e profondo, dando origine in questo modo ad un'enorme mole di materiali delucidativi e commentativi di ogni specie». Induismo e buddhismo si differenziano tuttavia perché mentre l'induismo considera il sanscrito come lingua sacra, perfetta, immutabile, ed eccellente in tutta la sua complessità grammaticale, «rispetto all'induismo, tutta un'altra concezione del rapporto tra le scritture e il linguaggio si verifica nel buddhismo. Al di là del pluralismo linguistico rappresentato dai suoi testi, il buddhismo in effetti esprime una concezione stessa del linguaggio che può essere detta fluida e funzionale, secondo la quale, a differenza della concezione tradizionale induista, la correlazione tra le parole e i loro oggetti dipende semplicemente da convenzione umana». Ciò apre lo spazio ad una pluralità di interpretazioni del testo che è estranea all'induismo. «Senza dubbio le parole del Buddha hanno sempre avuto un'importanza enorme per la comunità buddhista; di conseguenza si è cercato pure, compiendo straordinari sforzi di memorizzazione, di conservarle per le generazioni future. Tuttavia, chiaramente, il *buddha-vacana* non è come "la parola di Dio", una comunicazione, per così dire, che viene "dall'alto" e che rivela la verità come tale. A differenza pure delle parole della rivelazione vedica, parole eternamente esistenti e sacre, le parole del Buddha, secondo la comprensione buddhista, non conservano nessun inerente nesso con la realtà. Le parole del Buddha servono da guida per arrivare all'illuminazione con la quale si ha la vera visione della realtà; ma non sono come tali la rappresentazione della realtà o la conoscenza della verità. Le sue

parole sono segnatamente funzionali, terapeutiche, destinate a distogliere la confusione e la passione dei loro ascoltatori». È per questo che, nel buddhismo, neppure le scritture vediche hanno valore sacro, perché esse sono solo un mezzo per colui che persegue la via dell'illuminazione. «Come dice la *Bhagavad-Gita*, "i libri dei Veda non servono al brahmano (l'illuminato) che già conosce la verità, come non serve uno stagno a chi è circondato dall'acqua" (*Bhagavad-Gita*, II, 46)».

Viceversa nell'induismo esiste una stretta correlazione ontologica e teologica tra le parole dei Veda e la loro interpretazione, perché quelle parole sono le stesse usate dal creatore nella creazione del mondo. «Nella creazione del mondo, il creatore dà origine alle cose proprio secondo le parole o idee contenute nel Veda, che egli ricorda dalle creazioni precedenti. Le parole vediche non sono la causa materiale del mondo, ma la sua causa formale: il prototipo ideale dietro le sue variegata realtà esistenti. Il *abdha-pabhava* ossia l'origine linguistica del mondo significa la processione delle cose dalle parole vediche, in virtù di un'imprescindibile connessione che hanno queste con i loro referenti». Da tale concezione religiosa derivano alcuni principi ermeneutici propri dell'induismo, e sviluppati «dalla scuola Purva-mimamsa (o semplicemente Mimamsa), i quali poi sono integralmente assunti, con qualche aggiunte, anche dalla prestigiosa scuola Advaita Vedanta». Secondo queste scuole, «il compito dell'esegesi è quello di evidenziare le ingiunzioni religiose contenute nei testi, in contrasto a quelle che sono, a suo avviso, mere disquisizioni semantiche (*arthavada*). In altre parole, secondo questa scuola, l'intento della scrittura consiste nel decretare l'esecuzione di riti religiosi, e non nel fornire conoscenze speculative; e pertanto l'esegesi ha lo scopo primario di portare alla luce le azioni religiose comandate nei *Veda*». Anche nel rapporto tra induismo e buddhismo in relazione all'ermeneutica del "testo sacro" sussiste dunque una differenza analoga a quella esaminata a proposito del giudeo-cristianesimo nei confronti dell'islam.

Ma quale è stato ed è l'influsso che le differenti ermeneutiche del "testo sacro" hanno esercitato nei confronti della vita religiosa dei credenti?

Il saggio di Franco Ferrarotti: *Il ritorno del "sacro"*, oltre ad illustrare magistralmente le motivazioni anche sociologiche del "ritorno del sacro" nella civiltà contemporanea, nelle sue diverse componenti ed espressioni, al di là delle catastrofiche previsioni circa la sua "eclissi", ricorrenti nella cultura filosofica e sociologica fino al secolo scorso, mostra anche la necessità che tale ritorno al "sacro" non venga accompagnato da una feticistica valutazione del "testo sacro", fonte di fondamentalismi religiosi, ma da un'esperienza religiosa autentica, capace di aprire le vie di una "dialogia" interreligiosa feconda anche per la vita civile delle nazioni. «Eclissi del sacro? Affatto. Al contrario: *la crisi della razionalità burocratico-formale estende lo spazio del sacro, lo esalta come alternativa, occasione e strumento di sopravvivenza umana.* I partigiani della tesi dell'eclissi del sacro pensano che la creazione di una nuova religione sia necessaria. Ma per il momento chiudono gli occhi sulle forme del sacro che nascono in un'epoca di crisi, come quella attuale, solo perché queste forme non si adattano bene, né rientrano perfettamente nelle loro categorie precostituite. Sacro non è solo ciò che è determinato e amministrato come tale dalla gerarchia ecclesiale. Né, d'altra parte, si può creare una nuova religione per decreto-legge. Ci sono degli obiettivi che non si possono realizzare solo sulla base di decisioni di tipo burocratico e del volontarismo». Ma se il "ritorno del sacro", in tutte le sue forme, anche aconfessionali, e comunque non gestite dalle gerarchie religiose, può considerarsi oggi un fatto incontrovertibile, ciò non può nascondere il pericolo di un ritorno del fondamentalismo religioso, e di una concezione del "testo sacro" feticista e non correlata al "contesto" della sua interpretazione. «Simone Weil afferma che "les dogmes de la foi ne sont pas des choses à affirmer". Questo vale per l'ermeneutica che tende a chiudersi nel feticismo della lettera del testo sacro e vale sia per la Bibbia nel suo insieme, come Vecchio e Nuovo Testamento, tralasciando qui di approfondire la *vexata quaestio* del *pleroma*, sia per quella che potrebbe definirsi la *Coranolatria*. È nel riannodare il nesso dialettico fra testo e contesto che si pongono le premesse, oggi, per avviare il difficile cammino verso l'unità trascendentale delle religioni positive monoteistiche universali, ma anche delle due grandi religioni forse impropria-

mente dette panteistiche – induismo e buddismo – cui sarà possibile contribuire ad attenuare, se non a diluire fino alla sua eliminazione, l'orientamento antropocentrico che caratterizza il pensiero europeo e nordamericano occidentale. Nessuno può ragionevolmente negare che vi sia una viva dialettica interna al testo. Ma l'autentica ermeneutica non può esaurirsi in una dialettica interna al testo [...]. A parte e tenuto conto delle discussioni interne fra le varie scuole, interpretazioni e analisi testuali, la dialettica ha da svolgersi anche fra testo e contesto. Nel dibattito odierno, scorgo il pericolo di un contesto assente; quindi, di un'insufficiente coscienza storica. Ognuno sembra arroccarsi nel suo testo come in un suo territorio esclusivo e recintato. Non vede e non sente le domande che la società pone al testo, né le risposte che in esso cerca. Di qui, forse, nessuna possibilità reale di interscambio significativo, di dialogo interculturale e di dialogo fra le religioni positive. Eppure, insieme con la formulazione di "contraddizioni culturali", sembra questa la via della salvezza dell'umanità di oggi, ferma davanti al dilemma: dialogare o perire».

I saggi di Irene Kajon: *Testo sacro ed esperienza religiosa nell'ebraismo*, e di Innocenzo Gargano: *L'esperienza religiosa cristiana*, arricchiscono un'opera che, nella pluralità di ispirazione e formazione dei suoi autori, è ricca di riflessioni e di indicazioni preziose per quanti vogliano approfondire non solo il legame tra "ermeneutica" e "testo sacro", nei diversi contesti religiosi, ma anche il senso che occorre introdurre nell'odierna dialogia interreligiosa.

E la *Postfazione* di Maurice Borrmans, *Libro sacro: oralità, statuto, traduzione*, sintetizza efficacemente le linee guida che possono orientare in modo unitario e non dispersivo la lettura di testi ricchi di riferimenti storici, culturali, linguistici, esegetici, permettendo di coglierne l'intima interconnessione e ispirazione, oltre la straordinaria e stimolante ricchezza di contenuti.