

Piemme Theologica

- JOHN O'DONNELL, *Il mistero della Trinità*, tr. di A. Doni, V. Maraldi, S. Bonanni, 1989, pp. 176.
- CLAUS WESTERMANN, *Salmi. Generi ed esegesi*, tr. di Suor Maria dello Spirito Santo e F. Dalla Vecchia, Pref. di L. Alonso Schökel, 1990, pp. 294.
- WOLFGANG TRILLING, *Il vero Israele. Studi sulla teologia del vangelo di Matteo*, tr. di E. Gatti, intr. di R. Fabris, 1992, pp. 320.
- TOMÁŠ ŠPIDLIK, *Manuale fondamentale di spiritualità*, tr. dell'autore e di V. Cutro, 1993, pp. 496.
- WILLI MARXSEN, *L'evangelista Marco. Studi sulla storia della redazione del vangelo*, tr. di E. Gatti, intr. di B. Maggioni, 1994, pp. 196.
- JEAN-PIERRE TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, tr. di P. Giustini e G. Matera, 1994, pp. 456.
- ERIC G. JAY, *Grammatica greca del Nuovo Testamento*, ed. a cura di R. Calzecchi Onesti, 1998<sup>3</sup>, pp. 448.
- LUIS LADARIA, *Antropologia teologica*, tr. di G. Occhipinti e C. Dotolo, 1995, pp. 504.
- ANTONIO ORBE, *La teologia dei secoli II e III*, 2 voll., tr. di M. Gilli, revisione e cura di A. Zani, 1995, pp. 608 e 656.
- BREVARD S. CHILDS, *Il libro dell'Esodo*, tr. di A. Ferroni, 1995, pp. 688.
- HANS CONZELMANN, *Il centro del tempo. La teologia di Luca*, tr. di E. Gatti, intr. e cura di A. Pitta, 1996, pp. 288.
- Dizionario di ebraico e aramaico dell'Antico Testamento*, a cura di Georg Fohrer, ed. italiana a cura di V. Cuffaro, 1996, pp. 376.
- RINO FISICHELLA (a cura di), *La Teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, 1997, pp. 296.
- BERNARD SESBOUÉ, *Cristologia fondamentale*, 1997, pp. 208.
- BREVARD S. CHILDS, *Teologia Biblica - Antico e Nuovo Testamento*, tr. di E. Gatti, 1998, pp. 800.

#### Altri Strumenti

- La Bibbia Piemme*, ideazione e progettazione di Luciano Pacomio, direzione di Flavio Dalla Vecchia e Antonio Pitta, 1996<sup>2</sup>, pp. 3392.
- Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di L. Moraldi, 3 voll., 1997<sup>2</sup>: *Vangeli*, pp. 912; *Atti degli Apostoli*, pp. 753; *Lettere, Apocalissi, Dormizione di Maria*, pp. 560.
- Storia della Teologia*, 4 voll.: *Epoca patristica*, dir. di A. Di Berardino e B. Studer, 1993, pp. 660; *Epoca medievale* (in preparazione); *Età della Rinascita*, dir. di G. d'Onofrio, 1995, pp. 616; *Età moderna e contemporanea* (in preparazione).
- Storia dei Dogmi*, dir. di B. Sesboué, 4 voll.: *Il Dio della salvezza. I-VIII secolo*, 1996, pp. 496; *L'uomo e la sua salvezza. V-XVII secolo*, 1997, pp. 560; *I segni della salvezza. XII-XX secolo*, 1998, pp. 568; *La parola della salvezza. XVIII-XX secolo* (in traduzione).
- Grande Enciclopedia Illustrata della Bibbia*, 3 voll., 1997, pp. 1872.

BREVARD S. CHILDS

# TEOLOGIA BIBLICA

Antico e Nuovo Testamento

Traduzione di  
ENZO GATTI

PIEMME  
Theologica

Titolo originale: *Biblical Theology of the Old and New Testaments*  
SCM Press Ltd - London  
© 1992 - Brevard S. Childs

*A tre vecchi amici di Yale*  
*Gerard T. Sheppard*  
*Timothy F. Lull*  
*Paul C. McGlasson*  
*dei quali continuo a tenere in grande conto*  
*l'amicizia e il sostegno*

Copertina: *Studio Aemme*

I Edizione 1998

© 1998 - EDIZIONI PIEMME Spa.  
15033 Casale Monferrato - Via del Carmine, 5  
Tel. 0142/3361 - Fax 0142/74223

Stampa: arti grafiche TSG s.r.l. - Via Mazzini, n. 4 - Tel. 0141/59.85.16 - 14100 Asti

Parte Seconda  
La ricerca  
di un nuovo approccio

Capitolo Primo

## Il problema della Bibbia cristiana

La teologia biblica è, per definizione, riflessione teologica sia sull'Antico che sul Nuovo Testamento. Essa parte dal presupposto che la Bibbia cristiana consti di una unità teologica formata dall'unione canonica dei due Testamenti. Ma che cosa s'intende esattamente per «Bibbia cristiana»? Qual è il rapporto del tutto con le sue parti? Viene chiamata in causa qui, anche solo per definire l'argomento, una serie molto complessa di problematiche storiche e teologiche.

Al cuore del problema ci sono determinate rivendicazioni teologiche della chiesa sulle Scritture ebraiche. Parlando di scritti sacri (*he graphe*) il Nuovo Testamento si riferisce alle Scritture ebraiche che considera istintivamente autoritative per i cristiani. In diversi modi gli scrittori neotestamentari cercano di chiarire il rapporto preciso tra questi Scritti sacri e la loro testimonianza su Gesù Cristo. Luca parla del come lo stesso Gesù interpreti nella Scrittura «le cose che lo riguardano» (Lc 24, 27). Paolo osserva che la Scrittura «è stata stesa per iscritto per la nostra istruzione» (1 Cor 9, 10; 10, 11) e l'autore delle Pastoralis assicura i suoi lettori cristiani che «tutta la Scrittura è ispirata da Dio ed è utile per insegnare, convincere, correggere e formare alla giustizia» (2 Tm 3, 16). D'altro canto, se ci si chiede quale sia l'estensione e la forma precisa della Scrittura adottata, e come sia avvenuta tale adozione, sorgono numerose questioni storiche di grande complessità.

### 1. LA FORMA DELLE SCRITTURE EBRAICHE AL SORGERE DEL CRISTIANESIMO

Lo studio di questo problema storico ha attraversato alcune fasi chiaramente individuabili. I padri della chiesa accolgono acriticamente la leggenda giudaica secondo cui, quando le Scritture furono bruciate in seguito alla caduta di Gerusalemme, Dio dettò tutto il canone giudaico a Esdra (4 Esd 14, 37 ss.; cfr. H.E. Ryle, *Canon*, 242 ss.). Più tardi, nel sec. XVI, il ruolo di Esdra

come responsabile della chiusura del canone fu modificato da Elias Levita, per includere il lavoro degli uomini della Grande Sinagoga, i quali dopo aver fissato l'estensione della Bibbia ebraica l'avrebbero suddivisa in tre parti. Ma con la nascita della critica storica, specialmente durante il sec. XIX, è stato fatto il tentativo di analizzare criticamente il processo storico concreto in base al quale il canone ebraico ha preso forma.

Verso la fine del secolo si nota un consenso ampio - che trova espressione nei manuali di Wildeboer, Buhl e Ryle - su tre fasi storiche di tale processo. Per quanto concerne il Pentateuco o la Torah, la sua dignità canonica e la sua estensione esatta risultano precisate nella seconda metà inoltrata del sec. V a.C., una data questa che è confermata dallo scisma samaritano. La canonizzazione del corpo profetico venne datata inizialmente a prima della fine del sec. III a.C., una tesi che trova conferma nell'esclusione del libro di Daniele, risalente al 165 circa. Quanto alla terza e ultima parte, i cosiddetti Scritti, si pensava alla loro combinazione in una collezione canonica conclusa solo verso la fine del sec. I d.C., quando al sinodo di Iamnia (90 d.C.) i rabbini fissarono i limiti ufficiali del canone ebraico (cfr. la lieve modifica, apportata a questa posizione, condivisa praticamente da tutti gli studiosi del sec. XIX, da Eissfeldt, *Introduzione all'Antico Testamento*, IV, 14 ss.).

Dopo la fine della seconda guerra mondiale si ha un nuovo e vigoroso tentativo di riconsiderare il problema storico della formazione del canone ebraico, stimolato in parte dalle scoperte di Qumran. Il risultato di questi nuovi studi è stata la messa in questione del consenso storico del sec. XIX e alcune serie obiezioni sollevate di fronte alla validità della documentazione su cui si basava la ricostruzione. Per esempio, lo scisma samaritano è visto oggi come un processo piuttosto lungo nel tempo, che non può valere come punto di riferimento per fissare scadenze precise (cfr. Purvis, Coggins). La tradizione scritta e testuale del Pentateuco samaritano lo colloca nel periodo degli Asmonei, anziché nel sec. IV. Inoltre, l'ipotesi di un canone alessandrino in base al quale spiegare la diversa estensione del canone della sinagoga ebraica di fatto è stata demolita da Sundberg. Infine, sul ruolo decisivo che avrebbe svolto il «sinodo» di Iamnia nella chiusura della terza parte del canone ebraico sono state sollevate riserve pesanti (cfr. Lewis, Leiman). Queste discussioni furono, nel migliore dei casi, dibattiti di scuola, che non attribuivano all'argomento trattato la grande importanza che esso ha invece per gli interpreti cristiani.

Altrettanto importanti sono le profonde riserve avanzate sul modello dei tre stadi storici successivi attraverso i quali sarebbe passato il canone giudaico. Studi recenti hanno mostrato la penosa carenza di una solida docu-

mentazione storica in base alla quale precisare aree e fasi ampie di sviluppo. T. Swanson ha sollevato una questione interessante, ipotizzando che la terza sezione del canone ebraico, gli Scritti, possa essere il risultato di una suddivisione canonica secondaria, effettuata molto tempo dopo che l'estensione dei libri non mosaici era stata fissata entro la categoria ampia dei «Profeti». Esiste una documentazione abbondante sul fatto che i libri annoverati tra gli «Scritti» continuarono a circolare molto liberamente per un lungo periodo (cfr. Giuseppe). Inoltre, Clements (*Prophecy and Tradition*, 55) sostiene che non ci sono garanzie per ritenere che una raccolta canonica fosse stabilmente conclusa prima dell'inizio di un'altra. È vero invece che le due parti canoniche costituite dalla Legge e dai Profeti, sono state unite l'una all'altra all'interno di una raccolta non fissa, e che entrambe hanno subito aggiunte. Infine, Beckwith (*The Old Testament Canon*, 165) ha ripreso una proposta avanzata in precedenza da Margolis (*The Hebrew Scriptures*, 54 ss.), secondo cui le tre sezioni del canone non sono dovute a un'evoluzione storica, ma sono «artificiali». Ciò equivale a dire che nella distribuzione e sistemazione del canone sono intervenuti anche fattori letterari e teologici e che l'esclusione di Daniele dai profeti - ad esempio - può essere dovuta a un giudizio teologico e non storico.

Insomma, il punto cruciale del problema è come spiegare il rapporto tra gli elementi di diversità e quelli di stabilità emergenti lungo la storia del formarsi del canone giudaico, evitando il rischio di ipotesi che vadano al di là della documentazione, formulate per colmare le numerose lacune di cui soffre tuttora la nostra conoscenza su questo argomento.

## 2. LE FONTI PER DETERMINARE L'AMPIEZZA DEL CANONE EBRAICO

Iniziamo con la documentazione storica riguardante la forma e l'estensione che aveva il canone ebraico durante il periodo che precede immediatamente la nascita del cristianesimo e in quello successivo a tale svolta. Il Siracide, o Ecclesiastico, è datato al 180 circa a.C. ed è un testimone importante del come erano considerate le Scritture ebraiche in Palestina agli inizi del sec. II a.C. È evidente che al momento in cui Ben Sira scrive, la Torah è considerata ormai da lungo tempo Scrittura autoritativa, una posizione questa ribadita dalla traduzione greca del Pentateuco effettuata nel sec. III. In aggiunta, il Siracide conosce i libri profetici e li conosce in un ordine canonico che già contempla l'unità dei Dodici Profeti Minori (49, 10). Se si lascia da parte la questione del *terminus a quo* della raccolta canonica della Legge

e dei Profeti, *terminus* sul quale gli studiosi continuano a non dirsi d'accordo, la documentazione del Siracide sembra confermare un *terminus ad quem* di queste due parti attorno al 200 a.C.

Il "Prologo", che nel 130 circa a.C. il nipote di Ben Sira antepose alla sua traduzione in greco del libro scritto in ebraico dal nonno, parla degli «insegnamenti che ci sono stati impartiti attraverso la Legge e i Profeti e gli altri (scritti) che vennero dopo di lui». L'evidente imprecisione dell'ultimo riferimento è stata usata tradizionalmente come prova decisiva per sostenere che la terza parte del canone ebraico a quel tempo non era ancora stata fissata. Invece, di recente Beckwith ha messo in guardia contro l'interpretazione di queste parole in un senso troppo vago (166). Egli nota che il "Prologo" distingue nettamente tra le opere scritte in ebraico, come il libro di suo nonno, da un lato, e quelle contenute nelle Scritture ebraiche suddivise in tre parti, dall'altro. Insomma, ai fini della precisazione dell'estensione che aveva il canone ebraico quando fu conchiuso, il "Prologo" non serve a nulla. Esso si limita a constatare che la categoria degli «Scritti» era ancora indefinita all'interno della collezione dei libri non-mosaici.

Di solito il Nuovo Testamento abbraccia tutte le Scritture ebraiche sotto l'espressione «la Legge e i Profeti» (At 13, 15). C'è invece un passo in cui compare chiaramente una triplice suddivisione dell'Antico Testamento: «la Legge di Mosè e i Profeti e i Salmi» (Lc 24, 44; cfr. Filone, *De vita contemplativa*, 25). Ciò nonostante, si può continuare a sostenere che non è possibile precisare l'estensione degli *Hagiographa* a partire dal fatto che qui si parla anche del Salterio, tanto più che l'accento del brano è posto sulla Scrittura nel suo complesso e non sulle sue singole parti. Ad ogni buon conto, se si guarda al Nuovo Testamento nella sua totalità, si ha chiaramente l'impressione che esso si riferisca a un corpo ben definito di Scritture autoritative che include anche libri tardivi (Daniele, Ester, Neemia), come fanno pensare i riferimenti non rari ad essi. Il dibattito tra Gesù e i Giudei del suo tempo sull'interpretazione delle Scritture aveva come base di partenza un corpo di scritti riconosciuti nel loro valore autoritativo da entrambe le parti.

La documentazione rabbinica più antica sulla raccolta di scritti ormai conchiusa è una *baraità* sull'ordine dei Profeti e degli Scritti, che si trova nel Talmud (B. Bab Bathra 14b). Ovviamente, la datazione del passo è incerta, anche se di recente Beckwith ha sostenuto che esso è precedente a Giuseppe. Sarebbe più prudente considerarlo non posteriore al 200 d.C. Il brano dà per scontato il numero fisso di ventiquattro libri e una triplice divisione del canone. Questa tradizione giudaica comune e consolidata resta conservata nella letteratura talmudica. Inoltre, è sostenuta anche da un certo numero

di padri della chiesa (Origene, Epifanio, Girolamo), per i quali essa rappresenta in modo corretto la forma e l'estensione del canone giudaico.

Per riepilogare, si direbbe che la documentazione attinta direttamente dalle fonti storiche non è sufficientemente decisiva per fissare in termini conclusivi l'estensione e la forma del canone giudaico nel periodo in cui nasce il cristianesimo. Gli studiosi si dicono pienamente d'accordo sul fatto che il canone giudaico era senz'altro chiuso attorno al 100 d.C., ma continuano a dibattere sulla questione se la data di chiusura possa essere ulteriormente spostata all'indietro, anche fino verso la fine del sec. I a.C.

### 3. DOCUMENTAZIONE INDIRETTA SULLA CHIUSURA DEL CANONE EBRAICO

A questo punto del dibattito è stato introdotto un argomento aggiuntivo in favore di un canone ebraico aperto lungo tutto il sec. I d.C. Sundberg sostiene che il fatto che la chiesa cristiana abbia usato l'Antico Testamento in modo molto flessibile costituisce una prova notevole in favore di un canone giudaico aperto. Egli scrive: «La chiesa non avrebbe avuto incertezze circa l'estensione dell'Antico Testamento, se le sue dimensioni fossero già state precisate al tempo di Gesù e della chiesa primitiva» (130). Una posizione analoga è stata sostenuta da Jepsen, Eissfeldt, Gese e altri.

A mio avviso, vi sono alcune ragioni importanti che impediscono di condividere questa argomentazione. Anzitutto, anche da un punto di vista logico, dal fatto che l'uso da parte della chiesa cristiana del canone giudaico rifletta un grado notevole di flessibilità non si può dedurre necessariamente che tale canone fosse incerto. Esiste un diverso approccio metodologico, che sembrerebbe più valido. Esso consiste nel precisare dapprima il valore della documentazione pro e contro la stabilità canonica nel sec. I a partire dall'interno delle fonti giudaiche, e solo in un secondo momento nel cercare di spiegare perché il cristianesimo si sia comportato in modo così peculiare. In particolare Swanson, Leiman e Beckwith hanno sostenuto la tesi di un grado di stabilità testuale entro determinate cerchie del giudaismo ben più elevato di quello ammesso da Sundberg.

La documentazione indiretta a sostegno di un canone giudaico più stabile in una data molto anteriore è la seguente:

1) Il trattato di Giuseppe *Contra Apionem*, che precisa il numero fisso del canone in ventidue libri, è datato di solito al 93 d.C. circa. Sulla base di questa data di composizione, si ritiene che Giuseppe sia una prova a sostegno del canone aperto fino al periodo successivo al «sinodo» di Iamnia, consi-

derato come uno sforzo compiuto dal giudaismo rabbinico per ricostruire le proprie tradizioni dopo la distruzione di Gerusalemme. Ma Giuseppe riferisce una tradizione circa la Scrittura che era custodita da lungo tempo fra i Giudei e che egli stesso aveva verosimilmente appreso presto nella sua vita come membro del partito dei farisei (56-57 d.C. circa). Giuseppe pertanto riflette la tradizione farisaica del 50 d.C. circa, piuttosto che quella successiva al 70 d.C. Se dunque si riduce l'importanza del ruolo ricoperto da Iamnia, Giuseppe diventa la prova di una datazione per la chiusura del canone giudaico che precede di non poco quella ammessa comunemente.

2) Un altro motivo importante in favore della tesi secondo cui il canone giudaico restò flessibile fino alla fine del sec. I d.C., era l'espressione piuttosto vaga del Siracide sugli Scritti, la terza sezione del canone ebraico (cfr. il "Prologo" dell'Ecclesiastico). Ma questa interpretazione parte dal presupposto che le tre sezioni del canone ebraico si siano sviluppate in un ordine storico di successione, una posizione tuttora difesa nell'approfondita analisi di H.P. Rüger, ma che viene messa sempre più in questione. Le analisi di Swanson e di Beckwith (142 ss.) hanno reso altamente plausibile un'altra opzione, quella di considerare il formarsi nel tempo del concetto di *Hagiographa* come conseguente a una suddivisione verificatasi in un secondo tempo all'interno della raccolta degli scritti non-mosaici costituiti dai Profeti, uno sviluppo questo che non si rapporta direttamente in alcun modo alla problematica della chiusura del canone. La catena ininterrotta di testimonianze, che va dal 90 al 400 d.C. (cfr. Zahn, 336), rese una Bibbia composta di ventidue rotoli, entro la quale si prevede persino il variare dei libri mantenendo però inalterato il loro numero, sarebbe un sostegno ulteriore alla stabilizzazione del canone giudaico in un periodo più remoto (anche Katz, 199).

3) La prova che il giudaismo farisaico disponeva di una forma fissa di Scrittura è ulteriormente rafforzata dall'assenza di citazioni di apocrifi in Filone, in Giuseppe e nel Nuovo Testamento. Analogamente, Ben Sira, gli autori dei Maccabei, Hillel, Shammai e tutti i Tannaim del sec. I, non citano mai letteratura apocriфа come Scrittura (Leiman, 39). Inoltre, la documentazione dei padri alessandrini dei secc. III e IV (Origene, Atanasio) attesta che anche il canone biblico di Alessandria abbracciava non più di ventidue libri, proprio come quello della tradizione giudaica.

4) La prova più inoppugnabile in favore di un canone ebraico ben definito deriva dalla storia della fissazione del testo masoretico. Il materiale rinvenuto a Qumran e nelle grotte adiacenti indica che attorno al 70 d.C. il testo masoretico aveva raggiunto un livello elevato di stabilità. Inoltre, già

nel sec. I a.C. una recensione proto-luciana della Bibbia greca aveva cercato di rivedere il testo della LXX per conformarlo a un testo ebraico in evoluzione. Similmente, la revisione del testo greco agli inizi del sec. I d.C., la recensione del Proto-Teodoziona, cerca anch'essa di rivedere la LXX per conformare il greco al testo ebraico proto-masoretico (cfr. Cross). Il dato più importante di ogni altro è che questa recensione include i libri di Daniele, Rut e Lamentazioni. Le conseguenze che ne derivano per la fissazione del canone sono chiare. Nessuno avrebbe pensato di correggere e fissare in maniera stabile il testo di un libro che non avesse ancora conseguito in qualche modo una dignità canonica.

Riepilogando, sono molte e molto valide le prove in favore del fatto che, quanto meno negli ambienti del giudaismo rabbinico, prende piede già nel sec. I a.C. l'idea di un canone ebraico consolidato, con un'estensione relativamente precisata e un testo autoritativo sempre più stabile.

#### 4. LA FORMAZIONE DEL CANONE CRISTIANO PIÙ AMPIO

Alla luce di questa documentazione, come spiegare la grande varietà di scritti religiosi giudaici circolanti durante il periodo in cui è nato il cristianesimo e che in breve tempo sono stati adottati in vari gradi dalla chiesa cristiana?

In passato un modo per trattare il problema era il ricorso alla teoria del canone alessandrino. Secondo questa teoria, gli ebrei in Alessandria – diversamente da quelli di Palestina – avevano un canone molto più ampio, e questa sarebbe stata la ragione determinante che indusse la chiesa cristiana di influenza greca ad adottare una selezione di libri più vasta di quella del giudaismo farisaico. Ma Sundberg ha smontato definitivamente questa tesi, mostrando come il problema della diversità del canone non possa essere risolto sulla base di una distinzione geografica.

A sua volta Sundberg difende la tesi – che è analoga a quella di Jepsen e Gese – secondo cui prima delle decisioni di Iamnia circolava nel giudaismo una letteratura religiosa ampia e senza confini precisi. Questi scritti giudaici passarono semplicemente alla chiesa cristiana come eredità del giudaismo. Ci pensò la chiesa, col tempo, a fissare per se stessa, partendo da questa grande varietà di scritti a disposizione, l'estensione di un suo canone dell'Antico Testamento. Sull'altro versante, il giudaismo rabbinico, reagendo all'insorgenza del settarismo e in particolare del cristianesimo, e alla sconfitta subita da parte dei Romani nel 70 d.C., cercò di ricostituire la propria tradi-

zione con un'operazione selettiva. Ridusse le sue Scritture canoniche restringendo fortemente l'uso degli scritti apocalittici, limitando il canone ai testi stesi in ebraico, e subordinando il tutto a un nucleo centrale e predominante costituito dalla Torah.

Ma a mio avviso questa ricostruzione crea alcuni problemi di fondo. L'argomento addotto da G.F. Moore a favore della tesi di Sundberg, secondo cui il divieto di Akiba mirava a rifiutare la letteratura cristiana, non regge ("The Definition of the Jewish Canon", 99-125). I libri rifiutati, i *sifre minim*, sono copie della Sacra Scrittura fatte da eretici e non hanno nulla a che fare con la reazione giudaica al cristianesimo (Swanson, 311).

Inoltre, la ricostruzione di Sundberg non tiene conto delle notevoli diversità di atteggiamenti verso la Scrittura all'interno del giudaismo di questo periodo. Le scoperte di Qumran provano in maniera inconfutabile l'esistenza di una vasta gamma di scritti religiosi custoditi gelosamente dalla comunità che viveva in Palestina. Invece, sottolineando l'elemento della diversità, Sundberg non è riuscito a tenere in debito conto l'elemento della stabilità e l'atteggiamento di chiusura che si manifesta chiaramente in un settore del giudaismo, precisamente nel giudaismo farisaico, il cui canone nella sostanza era stato fissato prima della nascita del cristianesimo e indipendentemente dalla sfida che questi gli avrebbe mosso.

Esiste un'altra ipotesi in base alla quale spiegare gli elementi di continuità e discontinuità tra gli ebrei e i cristiani sull'argomento «estensione del canone»? Anzitutto, è importante prendere atto della profonda mutazione subita dal giudaismo farisaico. Al tempo in cui sorge il cristianesimo esso rappresenta solo una porzione, per quanto importante, entro il giudaismo, per giunta con numerosi rivali. D'altro canto, in seguito alla rovinosa sconfitta del 70 d.C., il fariseismo, vale a dire il giudaismo rabbinico, non solo assume un ruolo storico dominante, ma da quel periodo in avanti finisce con l'identificarsi con il giudaismo stesso.

In base alla documentazione del Nuovo Testamento appare chiaro che Gesù e i primi cristiani identificavano le Scritture con quelle del giudaismo farisaico. Le primissime controversie con i Giudei, riflesse nel Nuovo Testamento, ruotano attorno all'interpretazione adeguata delle Scritture sacre (*he graphe*), che i cristiani condividono con la sinagoga. Benché esista documentazione su altri libri conosciuti ed usati, è impressionante il fatto che il Nuovo Testamento non citi come Scrittura nessun libro tra gli apocrifi o pseudepigrifi. (Il riferimento a Enoch in Giuda 14-15 non è un'eccezione). L'uso dell'Antico Testamento da parte della Prima lettera di Clemente e di Giustino Martire è una conferma ulteriore del fatto che la sinagoga e la chiesa

avevano in comune una medesima Scrittura, anche se di fatto iniziava a manifestarsi una lieve divergenza.

D'altro canto, è evidente che molto presto dopo che la chiesa iniziò a fare i suoi primi passi, sorse al suo interno un atteggiamento differente nei confronti delle Scritture ebraiche, che riteneva di trovar sostegno nelle tradizioni sull'uso della Scrittura fatto da Gesù stesso. Il cambiamento concreto più radicale consistette nell'attribuire un'autorità primaria a Gesù Cristo: le Scritture erano testimonianze rese a lui. Sul piano del mutamento formale, invece, l'adozione da parte della chiesa cristiana della LXX al posto dell'originale ebraico ebbe conseguenze dirette e profonde per quanto riguarda il canone. In misura crescente i cristiani abbandonarono le limitazioni del giudaismo rabbinico, come – ad esempio – la delimitazione dell'autorità canonica agli Scritti ebraici. È chiaro che l'uso della LXX esercitò una rapida azione corrosiva sui limiti che il giudaismo rabbinico aveva fissato all'estensione del canone ebraico. La Bibbia latina non fece che allontanare ulteriormente la chiesa occidentale dalla sua eredità giudaica. Nonostante il fatto che all'interno di determinate cerchie cristiane si riconoscesse l'autorità del canone giudaico ristretto, molto presto nel cristianesimo si diffuse una grande varietà di opinioni circa l'estensione dell'Antico Testamento.

A. Jepsen ("Kanon und Text", 69 s.) ha sostenuto con forza la tesi che, sul piano storico, ciascuna provincia della chiesa cristiana tendeva a formarsi un canone proprio. Egli ha mostrato che in Oriente è possibile identificare quattro forme principali di canone veterotestamentario, a seconda delle aree geografiche. In Asia Minore era riconosciuto come Scrittura il canone giudaico, con l'eccezione di Ester. Analogamente, Atanasio in Egitto accolse il canone giudaico senza Ester, ma approvò la lettura pubblica anche di Sapienza, Siracide, Ester, Tobia e Giuditta, pur dichiarando che si tratta di libri che non godevano di dignità canonica. In Palestina le posizioni variano. Niceforo e il can. 60 del concilio di Laodicea seguirono Atanasio e accettarono come lui il canone giudaico, permettendo la lettura pubblica di quei libri apocrifi menzionati, ai quali sono aggiunti i Maccabei. Altri ambienti della Palestina possedevano un elenco alquanto differente di libri dei quali si permetteva la lettura pubblica. D'altro canto, in Siria i libri di cui si consentiva la lettura pubblica erano considerati pienamente canonici e accolti come Scrittura, in aggiunta al canone giudaico. La chiesa occidentale seguì la Siria e fece proprio un canone più ampio. I sinodi di Ippona (393) e di Cartagine (397) garantirono a questa posizione l'approvazione della chiesa nel Nord Africa, con una decisione che influenzò Roma. Infine, il concilio di Trento adottò definitivamente questa posizione per la chiesa romana.

Sembra chiaro dunque che lungo la storia sono prevalse nella chiesa cristiana due posizioni nei confronti del canone giudaico. L'approccio che ha optato per il canone più ridotto ha identificato l'Antico Testamento cristiano in base all'estensione letteraria e alla forma testuale del canone fissato dalla sinagoga ebraica. L'altro ha scelto un canone più ampio, aggiungendo al canone ebraico altri libri che da tempo erano stati apprezzati da porzioni della chiesa. Tra i padri della chiesa, il difensore classico del canone più ridotto fu Girolamo. La sua controparte, come difensore di un canone più ampio, è ovviamente Agostino. Le chiese della Riforma seguono con diverse sfumature Girolamo, la chiesa cattolica Agostino. La chiesa ortodossa ha mantenuto per lungo tempo una posizione poco chiara, manifestando peraltro in modo sempre più marcato la tendenza a seguire il canone più ampio (cfr. Jugie). Insomma, le dimensioni esatte della Bibbia cristiana, sia per quanto concerne la sua estensione che per quanto riguarda il testo, restano tuttora da precisare.

#### 5. I PROBLEMI TEOLOGICI SUL TAPPETO

Da questa rapida panoramica storica sulla formazione della Bibbia cristiana risulta evidente che sono in gioco qui istanze teologiche cruciali, che vanno ben oltre la descrizione storica delle divergenze. Non di rado la complessità delle problematiche teologiche è stata ignorata, e i difensori di ciascuna posizione si sono limitati a offrire per esse soluzioni semplicistiche.

I difensori del canone più ridotto, in particolare quelli di convinzione riformata, hanno sostenuto spesso che la confusione che ha condotto la chiesa ad adottare un canone più ampio è dovuta a un errore del tutto comprensibile. La chiesa delle origini ha perso ben presto la conoscenza della lingua ebraica e ha fatto ricorso a traduzioni, allontanandosi in tal modo dal canone ebraico più ridotto usato da Gesù e da Paolo, e mutuando dalla LXX una raccolta di libri non canonici (cfr. Filson, 73-100; Metzger). D'altro canto, i difensori del canone ampio sono soliti sostenere che la LXX era la Scrittura della chiesa più vicina ai suoi inizi e che l'uso concreto di una raccolta più ampia di libri sacri, spesso in traduzione, forniva una garanzia tradizionale per il riconoscimento di una Bibbia cristiana marcatamente diversa da quella della sinagoga giudaica (così Sundberg). A mio modo di vedere, la problematica teologica in gioco è ben più complessa di quanto si siano resi conto i due versanti, ed esige una nuova riflessione teologica.

Come punto di partenza, è di importanza cruciale riconoscere che la comprensione cristiana del canone svolge una funzione molto diversa da quella

del giudaismo. È vero, la chiesa ha adottato dalla sinagoga un'idea di Scrittura intesa come una raccolta autoritativa di testi sacri. Ma è altrettanto vero che il suo atteggiamento fondamentale verso il proprio canone è stato determinato dalla sua cristologia. L'autorità riconosciuta ai testimoni apostolici deriva per la chiesa dalla testimonianza unica resa alla vita, morte e risurrezione di Gesù Cristo. Ciò vale anche per l'Antico Testamento, che è riconosciuto come Scrittura cristiana perché rende testimonianza al Cristo. Le Scritture dell'Antico e del Nuovo Testamento sono state riconosciute come autoritative dalla chiesa nella misura in cui esse segnalano l'intervento redentivo di Dio per il mondo in Gesù Cristo. I padri della chiesa, gli Scolastici e i Riformatori concordano tutti su questa comprensione fondamentale della Scrittura, pur differendo ovviamente in accentuazioni e per quanto riguarda la chiarezza delle formulazioni.

All'interno di questa cornice teologica ampia, lungo la storia della chiesa esercitano un'influenza rilevante due diverse posizioni di principio. Da un lato, l'interesse fondamentale alla salvaguardia della veracità della testimonianza apostolica. Al cuore del lavoro di formazione del canone cristiano c'è il tentativo di distinguere tra gli scritti apostolici e la tradizione ecclesiastica posteriore. Lo sviluppo del criterio canonico dell'apostolicità nell'opera di selezione dei libri neotestamentari è frutto di questo interesse e della preoccupazione di salvaguardarlo. Tanto l'impegno di garantire la giusta estensione degli scritti sacri, quanto quello per conservare il testo biblico difendendolo da alterazioni, scaturiscono da questo interesse primario a salvaguardare la verità della testimonianza. Se è vero che la chiesa era, in un senso esterno e formale, il veicolo della tradizione sacra, essa però ha nutrito, sempre e universalmente, la convinzione di fede che la fonte della sua verità è Dio e che gli scrittori umani sono stati ispirati divinamente dallo Spirito per rendere una testimonianza verace. Per questo la chiesa post-apostolica si è giustamente impegnata con ogni energia a riconoscere come autoritativi quegli scritti che «erano da Dio». Sebbene sul piano storico sia stata la decisione concreta della chiesa a dare forma concreta al canone, la chiesa stessa tuttavia ha inteso questo suo compito come impegno a riconoscere ciò che Dio aveva concesso come dono di grazia in Cristo per nutrire nel tempo la vita di fede.

Per quanto riguarda l'Antico Testamento, questo interesse a salvaguardare la verità della testimonianza biblica trova espressione nell'insistenza con cui Girolamo e altri sottolineano la priorità del canone ebraico anche per la Bibbia cristiana. Girolamo sostiene che la parola detta da Dio a Israele è stata conservata nel modo migliore nelle Scritture ebraiche, dalle quali dipendono le diverse traduzioni, che peraltro non di rado si allontanano dal-

l'originale. Di altrettanto valore è l'argomento teologico secondo cui gli ebrei sono i destinatari del «patto... della legge, del culto e delle promesse» (Rm 1, 4) e gli appropriati trasmettitori di questa tradizione. Paolo inoltre sviluppa anche l'argomento della solidarietà tra Cristo e i patriarchi, dalla cui stirpe lo stesso Gesù «proviene secondo la carne» (Rm 9, 5). Perciò l'uso di una raccolta di scritti veterotestamentari diversa da quella accettata dagli ebrei appare come una minaccia alla continuità teologica del popolo di Dio. Non è forse vero che Clemente e Giustino basano le proprie argomentazioni sull'identità del Dio dell'Antico Testamento con il Padre di Gesù Cristo, partendo dal presupposto di una Scrittura comune alla chiesa e alla sinagoga?

Sull'altro versante, si fa sentire una voce altrettanto vigorosa, che pone l'accento primariamente sulla cattolicità della fede cristiana, la quale trova espressione in una continuità ininterrotta della tradizione sacra dal Signore risorto alla sua chiesa. Il canone cristiano è visto qui come canone che nasce là dove e quando vari scritti sono sperimentati e riconosciuti come divinamente ispirati grazie all'uso concreto che ne fanno le comunità cristiane. Per i padri della chiesa, il criterio principale in base al quale stabilire l'autorità di un libro è la testimonianza delle più antiche comunità di credenti in grado di sollevare pretese di continuità con la primissima tradizione apostolica e di esprimere nel modo più globale e intenso la testimonianza della chiesa universale anche nella sua diffusione geografica (cfr. Agostino, *De doctrina christiana*). In effetti, è stato il canone cristiano più ampio, in particolare così come è rappresentato dalla Volgata, a servire da Bibbia cristiana per la chiesa occidentale lungo un periodo che è durato oltre mille anni.

Un altro criterio considerato importante per garantire alla Bibbia cristiana una sua identità propria è la prassi degli stessi scrittori biblici. Il Nuovo Testamento è profondamente caratterizzato da un uso ampio della LXX. Inoltre, si è osservato spesso come non di rado il modello «profezia-compimento» funzioni soltanto se si chiama in causa il testo greco. Benché il Nuovo Testamento non contenga citazioni dirette degli apocrifi in quanto Scrittura – ma alcuni studiosi contestano decisamente questo punto –, non mancano sue pagine che fanno pensare che vari autori biblici, in specie Paolo, dovevano conoscere questi libri (cfr. Aland, Rieger). Soprattutto, gli agiografi del Nuovo Testamento rendono testimonianza a Gesù Cristo modificando l'Antico Testamento fino al punto da porsi non di rado in tensione notevole con il senso originario del testo ebraico. Se il Nuovo Testamento si è concesso tanta libertà nei confronti dell'eredità giudaica, la chiesa cristiana non avrà forse un analogo diritto di sviluppare la propria forma di Scrittura in maniera diversa da quella della sinagoga?

Per rispondere a queste due linee argomentative sembra necessario prendere atto anzitutto dell'incertezza che continua a dominare nella chiesa circa la forma della Bibbia cristiana. Aggiungiamo che tale diversità va rispettata. D'altro canto, ciò di cui c'è bisogno non è un qualche espediente che porti al compromesso, in nome dell'ecumenismo. Occorre piuttosto prendere di petto, sul piano teologico, i problemi sollevati qui, e vagliare i punti forti e i punti deboli delle due posizioni tradizionali. L'insistenza sulla necessità di una soluzione teologica equivale al rifiuto di tutti gli approcci di stamperamente biblicistico, che sono e restano inadeguati, non importa se provengono dalla destra o dalla sinistra dello spettro teologico. Le generazioni dei cristiani nella storia non possono limitarsi a mimare ciascun atteggiamento e comportamento della chiesa primitiva. Il fatto che gli scrittori neotestamentari abbiano utilizzato tecniche esegetiche ellenistiche come l'allegoria e il midrash, non basta per se a giustificare la validità nel tempo di quelle tecniche. Né si può sostenere che la traduzione greca o quella latina continuano ad essere autoritative soltanto perché sono state in uso per moltissimo tempo nella chiesa. La sottolineatura di questo argomento equivale a un appello a una lettura «kerygmatica», vale a dire cristologica, della Scrittura, al posto di una lettura biblicistica.

È importante anche tenere sempre ben presenti con lucidità le vere dimensioni del problema della Bibbia cristiana. Non si può concludere che la chiesa è vissuta senza una Scrittura o in stato di grande confusione circa la Scrittura solo perché non si è riusciti a tracciare i confini precisi del canone cristiano, o perché il ruolo delle traduzioni è stato valutato in maniera differente dai diversi raggruppamenti cristiani. Anzi, la conclusione da trarre da questa situazione è esattamente l'opposta. Nonostante i punti di disaccordo, la Bibbia nelle sue varie forme ha continuato a svolgere la propria funzione peculiare di norma autoritativa per la chiesa attraverso la sua storia. Né si potrà dire che in questa sua funzione si notano grandi divergenze solo perché – ad esempio – nella Bibbia di Ginevra sono stati inclusi gli Apocrifi, che poi però la «Authorized Version» (la versione autorizzata) nel sec. XIX ha rimosso.

Il vero punto forte nella scelta dei Riformatori di tornare al canone ebraico veterotestamentario ridotto sta nella loro preoccupazione di stabilire la verità della testimonianza biblica secondo la sua forma più originaria e pura. La convinzione della priorità della Scrittura rispetto alla tradizione della chiesa nasce in essi dall'idea che a fornire la norma critica in base alla quale vagliare la verità nella recezione della Scrittura è il contenuto stesso della sua testimonianza, ossia la rivelazione di Dio in Gesù Cristo. Dio stesso

rende testimonianza alla verità della Bibbia ponendosi come Colui che ispira sia gli autori che i lettori degli scritti sacri. E tuttavia, la storia successiva della Riforma illustra anche la debolezza nell'uso, da parte dei Riformatori, della loro norma critica e l'inadeguatezza di tale norma per le scelte concrete. Sarebbe difficile sostenere, ad esempio, che l'eliminazione degli Apocrifi dalla Bibbia protestante sia dovuta esclusivamente all'analisi ed elaborazione della testimonianza interna resa dallo Spirito Santo. O anche, il principio dei contenuti concreti è proprio così chiaro da giustificare la distinzione netta tra i miracoli del Daniele ebraico e quelli del Daniele greco (cfr. Reuss)?

⇒ Insistendo sul ruolo determinante della tradizione nel modellare la Bibbia cristiana la chiesa cattolico-romana riconosce giustamente l'importanza dell'uso ecclesiastico concreto della Scrittura, sia nella proclamazione che nella liturgia. La prassi culturale della chiesa fornisce da sempre il contesto entro il quale il messaggio biblico è accolto, gelosamente custodito e trasmesso. La *regula fidei* della chiesa, più tardi espressa nei suoi credo, non ha mai cercato di imporre alle Scritture, dall'esterno, una tradizione ecclesiastica. Ha cercato piuttosto di salvaguardare l'unità fra la Parola e la tradizione, nella convinzione che lo Spirito anima continuamente la verità del vangelo di cui la chiesa vive. D'altro canto, nel corso della storia della chiesa, la posizione cattolica è risultata pericolosa là dove ha subito la tentazione di ridurre la Parola prigioniera di tradizioni umane più facilmente adattabili, spesso nel nome della pietà. Qualsiasi appello esclusivo alla tradizione e alla prassi, indipendentemente dalla norma critica costituita dal contenuto della testimonianza biblica e dall'applicazione concreta di essa, finisce inevitabilmente con l'andare contro l'essenza di una teologia cristiana del canone.

210 Forse, il modo migliore per formulare l'istanza teologica fondamentale che è in gioco qui è di parlare della *ricerca continua*, da parte della chiesa, della Bibbia cristiana. La chiesa impegna di continuo ogni sua energia nel discernimento della verità di Dio che è rivelata nella Scrittura e allo stesso tempo si vede collocata entro una tradizione tutta umana, ecclesiastica, che resta il tramite della Parola. A confermare sistematicamente l'autenticità dell'ascolto della Parola c'è lo Spirito Santo, che ne coglie la sintonia con la *regula fidei* cristologica della chiesa. Allo stesso tempo, la chiesa confessa l'inadeguatezza della propria azione di ricezione, rallegrandosi stupita di fronte alla mirabile capacità mostrata da Dio di adeguarsi ai nostri limiti umani.

Parte del compito spettante alla teologia biblica consiste nel partecipare a questa ricerca della Bibbia cristiana. E non è questa un'impresa che si possa compiere una volta per tutte. È piuttosto un compito e un impegno che si

pone come costitutivo per la fede cristiana. I poli dialettici, rappresentati storicamente dalla posizione protestante e da quella cattolica, segnano i confini estremi del campo in cui si svolge il confronto fra la Parola e la tradizione, un confronto che ha un suo riflesso nella controversia circa l'estensione del canone. È altrettanto importante la tensione critica tra la forma e la sostanza della testimonianza resa dalla chiesa alla Scrittura, che esige un impegno continuo per un'interpretazione feconda. Uno degli obiettivi perseguiti da questo nostro tentativo di teologia biblica è di applicare queste direttrici ermeneutiche a un concreto lavoro teologico svolto entro la forma ridotta e quella ampia del canone, alla ricerca tanto della verità che della cattolicità della testimonianza che la Bibbia rende alla chiesa e al mondo.

Insomma, non si tratta di sviluppare un canone nel canone, e nemmeno si tratta di identificare il canone con la tradizione ecclesiastica e le sue accumulazioni. Invece, il canone completo della chiesa cristiana, in quanto *regula fidei*, costituisce per la comunità di fede il contesto teologico adeguato in cui essa si colloca, e d'altro canto continua a essere oggetto di scrutinio critico sul piano teologico, uno scrutinio subordinato al contenuto che è Gesù Cristo. Questo movimento dai parametri esterni della tradizione ai parametri interni della Parola è costitutivo del compito teologico.

### Bibliografia

- K. ALAND (ed.), *The Greek New Testament*, New York, London, Stuttgart 1968<sup>2</sup>; J. BARTON, *Oracles of God*, London 1986; R. BECKWITH, *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, London and Grand Rapids 1985; F. BUHL, *Canon and Text of the Old Testament*, tr. ingl. Edinburgh 1982; H. VON CAMPENHAUSEN, *The Formation of the Christian Bible*, tr. ingl. London and Philadelphia 1972; R.E. CLEMENTS, *Prophecy and Tradition*, Oxford and Philadelphia 1975; R.J. COGGINS, *Samaritans and Jews. The Origin of Samaritanism Reconsidered*, Oxford and Philadelphia 1975; F.M. CROSS, Jr., "The Evolution of a Theory of Local Texts", *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge, Mass. and London 1975, 306-320; O. EISSFELDT, *The Old Testament, An Introduction*, tr. ingl. New York and Oxford 1965; [ed. or. ted. *Einleitung in das Alte Testament*, 1964<sup>3</sup>, Tübingen; tr. it. *Introduzione all'Antico Testamento* [vol. IV. *Il canone e il Testo*], Paideia, Brescia 1970-1984; F.V. FILSON, *Which Books Belong to the Bible?*, Philadelphia 1957; H. GESE, "Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie", *ZTK* 67, 1970, 417-436 = *Vom Sinai zum Zion*, 11-30; M. HEYMEL, "Warum gehört die Hebräische Bibel in den christlichen Canon?", *Berliner Theologische Zeitschrift* 7, 1990, 2-20; H. HÜBNER, "Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht", *JBTh* 3, 1988, 147-162; A. JEPSEN, "Kanon und Text des Alten Testaments", *TLZ* 74, 1949, 66-74.

M. JUGIE, *Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'église grecque et l'église russe*, Paris 1904; P. KATZ, "The Old Testament Canon in Palestine and Alexandria",

ZNW 47, 1956, 191-217; S.Z. LEIMAN, *The Canonization of Hebrew Scriptures*, Hamden, CT 1976; J.P. LEWIS, "What do we mean by Jabneh?", *JBR* 32, 1964, 125-132; G. MAIER (ed.), *Der Kanon der Bibel*, Giessen, Basel, Wuppertal 1990; M. MARGOLIS, *The Hebrew Scriptures in the Making*, Philadelphia 1992; B.M. METZGER, *An Introduction to the Apocrypha*, New York 1952, 175-180; *The Canon of the New Testament*, Oxford 1987; G.F. MOORE, "The Definition of the Jewish Canon and the Repudiation of Christian Scriptures", *C.A. Briggs Testimonial. Essays in Modern Theology*, New York 1911, 99-125; rist. S.Z. LEIMAN (ed.), *Canon and Masorah of the Hebrew Bible*, New York 1974, 115-141; H.M. ORLINSKY, "The Canonization of the Bible and the Exclusion of the Apocrypha", *Essays in Biblical Culture and Bible Translation*, New York 1974, 257-286; H.D. PREUSS, *Das Alte Testament in Christlicher Predigt*, Stuttgart 1984; J.D. PURVIS, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of Samaritan Sect*, HSM 2, 1968; E. REUSS, *History of the Canon of the Holy Scripture in the Christian Church*, tr. ingl. Edinburgh 1887; H.P. RÜGER, "Das Werden des christlichen Alten Testaments", *JBTh* 3, 1988, 175-189; H.E. RYLE, *The Canon of the Old Testament*, London 1892.

M. SÆBØ, "Vom 'Zusammendenken' zum Kanon, Aspekte der traditionsgeschichtlichen Endstadien des Alten Testament", *JBTh* 3, 1988, 15-133; W. SCHNEEMELCHER, "Bibel, III. Die Entstehung des Kanons des Neuen Testaments in der christlichen Bibel", *TRE* 6, 1980, 22-48; O.H. STECK, *Der Abschluss der Prophetie in Alten Testament*, BTS 17, 1991; A.C. SUNDBERG, Jr., *The Old Testament of the Early Church*, HTS 22, 1964; T.N. SWANSON, *The Closing of the Collection of Holy Scripture: A Study in the History of the Canonization of the Old Testament*, diss. Vanderbilt 1970 (Univ. Microfilms, Ann Arbor, Mi); G. WILDEBOER, *The Origin of the Canon in the Old Testament*, tr. ingl. London 1895; T. ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, I, Erlangen 1888.

## Capitolo Secondo

# Un approccio canonico alla teologia biblica

L'obiettivo di questo capitolo è di esporre come le conseguenze ermeneutiche derivanti dall'idea di canone cristiano condizionino il modo di considerare il compito della teologia biblica.

### 1. UN APPROCCIO CANONICO AI DUE TESTAMENTI

Nelle mie "Introduzioni" all'Antico Testamento e al Nuovo Testamento ho cercato di descrivere le conseguenze concrete prodotte sulla formazione di ciascuno dei Testamenti dal canone e dal suo riconoscimento. È emerso il seguente punto di grande rilevanza. Il lungo processo di sviluppo che ha subito la letteratura e che ha condotto al punto finale della canonizzazione, ha comportato un'attività ermeneutica profonda da parte dei tradenti (contro Barr, *Holy Scripture*, 67). Il materiale risulta trasmesso da diversi gruppi attraverso i suoi vari stadi - orale, letterario e redazionale - con un movimento che persegue un obiettivo teologico. Accolte e riconosciute come religiose e nella loro valenza autoritativa, le tradizioni sono state tramandate in modo tale da conservare una funzione normativa per le successive generazioni di credenti all'interno di una comunità di fede. Questo processo di resa del materiale in senso teologico ha comportato il ricorso a innumerevoli tecniche compositive, diverse tra loro, usate per dare attualità alla tradizione.

Nella mia descrizione di questo processo ho usato l'aggettivo «canonico» come espressione sintetica dei diversi fattori implicati nella formazione della letteratura. Il termine è utile soprattutto per segnalare la recezione e il riconoscimento di determinate tradizioni religiose, considerate scritti autoritativi, all'interno di una comunità di fede. «Canonico» indica anche il processo in base al quale è sorta la raccolta che ha condotto al suo stadio finale di stabilizzazione letteraria e testuale, vale a dire alla vera e propria canonizzazione. Abbiamo posto l'accento sul processo per dimostrare che il concetto di canone non è frutto di una iniziativa sistematizzatrice presa

dalla chiesa in un secondo tempo e fundamentalmente estranea al materiale. La coscienza canonica invece si radica profondamente entro il processo di formazione della letteratura stessa. «Canonico» serve altresì a richiamare l'attenzione sulle energie teologiche operanti lungo il processo di composizione del canone, anziché vedere tale processo ampiamente controllato dalle leggi generali del folclore, dai fattori socio-politici e dalle convenzioni dello scrivere.

Usando l'aggettivo «canonico» ho inteso tener presente un'altra componente importante, costituita dall'estensione teologica che l'aggettivo ha subito del proprio significato originario. La forma canonica di questa letteratura condiziona anche il modo in cui il lettore moderno comprende il materiale biblico, in particolare nella misura in cui la lettrice o il lettore si identificano, sul piano religioso, con la comunità di fede dei tradenti originari. La funzione teologica moderna del canone sta nella sua affermazione del fatto che la norma autoritativa è insita nella letteratura stessa così com'è stata gelosamente raccolta e custodita, trasmessa e modificata – ovviamente, in costante rapporto con il suo oggetto, al quale rende testimonianza – nel processo concreto e non in stadi del processo ricostruiti «obiettivamente». Il termine «canonico» fa riferimento al materiale biblico così come lo usa la chiesa oggi, nella sua natura di materiale accolto, raccolto e interpretato dalla chiesa stessa. In questo senso «canonico» fissa il contesto teologico in cui la tradizione continua a svolgere la sua funzione in maniera autoritativa anche per l'oggi.

## 2. TESTO CANONICO O INTERPRETE CANONICO

Nelle mie due «Introduzioni», uno degli obiettivi perseguiti con maggior impegno è stato quello di descrivere il modo in cui gli interessi ermeneutici dei tradenti hanno lasciato la loro impronta sulla letteratura. Il materiale veniva modellato al fine di fornire strumenti che ne consentissero l'appropriazione nel tempo da parte dei suoi lettori. Erano fornite linee direttive che rendessero il materiale compatibile con la sua futura attualizzazione. Nell'Antico Testamento, ad esempio, al libro del Deuteronomio, sorto storicamente nel tardo periodo monarchico della storia d'Israele, fu assegnata la specifica funzione canonica di interprete della legge, come risulta chiaramente dalla struttura in base alla quale fu composto e dalla collocazione che gli fu riservata all'interno del Pentateuco (Childs, *Introduction to the OT*, 211 ss.). Altro esempio: nel Nuovo Testamento il Vangelo di Luca venne separato dagli Atti degli Apostoli che in origine erano sorti come sua prosecuzione, e

gli fu assegnato un contesto nuovo e un ruolo diverso entro la raccolta dei quattro vangeli (Childs, *The NT as Canon*, 116). In questa descrizione dell'attività di plasmazione canonica ho sottolineato altresì la varietà enorme di elementi in gioco e all'opera ai diversi livelli di composizione. Questa tipo di attività plasmatrice si ispirava dunque anch'essa a una specie di *regula fidei*. La fissazione di determinati parametri entro i quali dare spazio e voce al materiale è stata fatta in base a un criterio negativo, e all'esegesi si è lasciato lo spazio in cui svolgere il ruolo positivo di interpretazione entro un orizzonte più vasto.

Da quando, una quindicina di anni fa, ho proposto questa comprensione della portata del canone, gli studiosi di Bibbia hanno reagito con una varietà di risposte critiche. Forse tra le riserve più caratteristiche c'è quella ripetuta di recente da W. Brueggemann («Canonization and Contextualization»). Brueggemann esprime la posizione di un certo numero di biblisti che non hanno rifiutato di sana pianta la mia proposta canonica, come ha fatto invece James Barr (*Holy Scripture*), ma che hanno cercato piuttosto di migliorarla apportando alcune modifiche. Brueggemann fa le seguenti osservazioni:

1) Childs sostiene una valenza teologica del canone sulla base di un'argomentazione meramente letteraria, formale, nell'ottica della formazione del testo, mentre la rivendicazione di autorità va fatta in termini di contenuto teologico.

2) Non è il testo biblico il tradente decisivo della norma canonica, ma l'attività dell'interprete, il quale – in qualità di «interprete canonico» – è impegnato nel processo continuo di attualizzazione del testo per recuperare le istanze liberanti di Dio.

3) La realtà sociale che trova espressione negli oppressi ai margini della società dà voce alla sostanza teologica fondamentale che è alla base dell'autorità biblica, e l'interpretazione canonica è la conversazione aperta con gli affrancati che reclamano la verità biblica contro tutte le false rivendicazioni di autorità e di potere da parte dello *establishment*.

Rispondo affermando che sostenere che il mio approccio al canone è meramente formale, è una costruzione letteraria senza contenuto teologico, costituisce un fraintendimento fondamentale della mia proposta. La mia concentrazione sulla Scrittura in quanto canone, in opposizione alla tradizione antropocentrica del protestantesimo liberale, intende esclusivamente sottolineare che il testo biblico e la sua funzione fondamentale in quanto forma autoritativa sono inestricabilmente connessi. Uno dei pericoli più gravi nel

dibattito cattolico tradizionale sul canone – nei confronti del quale i Riformatori hanno mostrato una particolare sensibilità (Calvino, *Inst.* I, VII, 3) – consisteva nell'interpretare il canone come norma ecclesiastica estrinseca, indipendente dal testo biblico e superiore ad esso in autorità. Perciò hanno insistito tanto sul fatto che è il testo stesso a esprimere lo *scopus* della Scrittura, che la chiesa si limita ad accogliere e a riconoscere.

Ironia della sorte, subito dopo questo attacco a spron battuto, Brueggemann finisce egli stesso in questa trappola teologica. Anch'egli separa il testo dalla norma. Al posto di «testo canonico» egli usa il termine neutrale «testo classico», rifacendosi alla terminologia di David Tracy (121), in cui l'espressione si riferisce a qualsiasi testo all'interno di una comunità che svolga la funzione di strumento inteso a creare identità sollevando la pretesa di essere ascoltato. Del canone come unica testimonianza apostolica resa al vangelo, in risposta al quale la comunità culturale in preghiera, nella penitenza e nell'anticipazione, attende l'azione vivificante dello Spirito attraverso la Parola viva di Dio, non si sente più parlare.

Ma il punto cruciale nella proposta di Brueggemann è la sua definizione di quelle forze all'interno della società umana che trasformano il «classico» attivandolo come norma contestualizzata. Il testo inerte della classicità acquista il suo significato se correlato a una qualche altra forza culturale esterna, a una ideologia, o a una modalità di esistenza. Com'è noto, è proprio questa la tipologia ermeneutica che H. Frei ha così brillantemente descritto nel suo libro *The Eclipse of Biblical Narrative*. Non importa molto se la componente richiesta per interpretare correttamente la Scrittura è l'appello illuministico alla ragione, alla coscienza e allo spirito puro, o l'ideologia anti-illuministica di Kar Marx di una società senza classi e della voce del proletariato. L'operazione ermeneutica è la stessa. Il fascino subito da Brueggemann di fronte alla tesi di Gottwald deriva dal fatto che lo stesso Gottwald propone un'analisi quasi-marxista di una presunta realtà sociale che starebbe dietro al testo e che egli dice di poter identificare con la voce profetica della Bibbia. Il risultato è pienamente prevedibile. L'appello teologico a un testo canonicamente autoritativo, che è stato modellato dalla testimonianza resa da Israele a una storia di Dio con l'uomo, al suo intervenire redentivo, è stato sostituito da una costruzione radicalmente diversa. L'aspetto più triste di questa proposta sta nel fatto che Brueggemann si sforza sinceramente di essere un teologo confessante della chiesa cristiana, e reagirebbe con orrore all'accusa di essere un tipico – e particolarmente eloquente – difensore dell'Illuminismo, com'è invece di fatto con la sua proposta sul canone biblico.

### 3. LA FORMAZIONE DEL CANONE E I DUE TESTAMENTI DELLA BIBBIA CRISTIANA

Se volessimo descrivere in quale modo i due Testamenti hanno preso forma, iniziando dall'aspetto formale potremmo parlare di un fenomeno di stratificazione letteraria o redazionale del testo, verificatosi attraverso un processo di trasmissione. Spesso il materiale recepito dai tempi passati è stato inserito in una nuova cornice redazionale (come è accaduto, ad esempio, nel libro dei Giudici); oppure ad esso si è aggiunto un commento interpretativo (come accade nell'Ecclesiaste); oppure entità letterarie distinte sono state combinate insieme per formare una composizione unica (è il caso della lettera ai Filippesi). Sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento troviamo anche alcuni esempi in cui non c'è segno di una stratificazione redazionale esplicita. In questi casi si ha piuttosto un nuovo modo di leggere il patrimonio letterario di cui si dispone a partire da un contesto canonico più ampio (libro di Daniele, lettera ai Romani).

Ma non appena si cerca di applicare alla Bibbia cristiana nel suo insieme lo stesso approccio canonico usato in rapporto ai due Testamenti presi a sé, sorge immediatamente una questione cruciale. In che senso si può parlare di una modellazione canonica della Bibbia cristiana, se il processo in base al quale i due Testamenti sono stati uniti l'uno all'altro risulta quanto mai diverso da quello riflesso in ciascuno dei due Testamenti? Ecco il problema che intendiamo affrontare a questo punto.

La giustapposizione dei due Testamenti che insieme formano la Bibbia cristiana è avvenuta non semplicemente per attestare una continuità storica tra Israele e la chiesa, ma soprattutto come affermazione di una continuità teologica. La chiesa non si è limitata a unire i suoi nuovi scritti alle Scritture ebraiche. Essa ha avanzato pretese sull'Antico Testamento come testimonianza resa a Gesù Cristo. Per articolare il rapporto teologico tra le due «conomie salvifiche» sono state effettuate tutta una serie di operazioni teologiche differenti, chiamando in causa l'unico obiettivo salvifico di Dio, l'unicità della «storia» (salvifica) della redenzione, l'unico popolo di Dio, il rapporto profezia-compimento, il rapporto legge e vangelo, ombra e realtà ecc. Per la teologia cristiana nessuna di queste interpretazioni teologiche del rapporto tra i due Testamenti è diventata assoluta. D'altro canto, la mera giustapposizione dei due Testamenti come di due parti della Bibbia ha consentito nel tempo e consente tuttora una grande differenza di posizioni teologiche. I dibattiti cristologici scaturiti inevitabilmente nei primi secoli della vita della chiesa da questa giustapposizione hanno escluso come eretiche determinate

posizioni che o liquidavano l'Antico Testamento dichiarandolo indegno del Cristo (Marcione, gli Gnostici), oppure assegnavano al Nuovo Testamento un ruolo subordinato entro le strutture del giudaismo (gli Ebioniti).

Si possono cogliere tuttavia determinati segni di un'attività redazionale cristiana nella resa delle Scritture ebraiche al momento in cui esse furono adottate dalla chiesa come «Antico Testamento». Il primo dato che balza agli occhi è che la divisione tripartita del testo masoretico (Torah, Profeti, Scritti) non viene tenuta in considerazione nella Bibbia cristiana. Essa è sostituita da questa diversa sistemazione. All'inizio si ha il Pentateuco (la Legge), che è seguito dai vari libri storici uniti tra di loro, cui seguono a loro volta i libri sapienziali e i salmi; alla fine si hanno i libri profetici. Il problema di questa differente sistemazione dell'Antico Testamento è più complesso di quanto apparisse un tempo. Anzitutto, è storicamente inesatto ritenere che le attuali edizioni a stampa della Bibbia ebraica e della Bibbia cristiana rappresentino una tradizione antica e consolidata. Di fatto la stabilità attuale relativamente all'ordine dei libri dipende in grande misura dalle moderne tecniche tipografiche e non ha alcun peso teologico. Ad esempio, la sistemazione dei vari libri della *Biblia Hebraica* del Kittel non è identica a quella del Talmud. Analogamente, l'ordine in cui si succedevano i vari libri dell'Antico Testamento cristiano varia in misura notevole negli elenchi dei primi padri della chiesa. Insomma, non è il caso di attribuire un'eccessiva importanza alle diverse sistemazioni.

Nel complesso possiamo dire che la forma della divisione tripartita della Bibbia ebraica non è fissata in modo assoluto nella tradizione giudaica dei primi secoli dell'era cristiana e che essa manifesta una certa flessibilità al tempo in cui nasce il cristianesimo. Il punto principale è che il testo masoretico non rappresenta la più antica sistemazione, che quindi sarebbe stata alterata dai cristiani. Invece, nel periodo pre-cristiano esistevano più tradizioni concorrenziali, tutte antiche, e di alcune di esse troviamo un riflesso nel diverso ordine in cui sono disposti i libri sacri nella Bibbia greca. La chiesa cristiana non ha reinventato ex novo il suo ordine di sistemazione. Ha scelto piuttosto dalle varie opzioni disponibili quell'ordine che sembrava riflettere meglio la sua comprensione nuova, evangelica, delle Scritture ebraiche. In particolare, ciò significa che i profeti furono posti alla fine della raccolta perché essi segnalano l'avvento del Messia promesso. È possibile cogliere qualche obiettivo teologico anche nel caso del raggruppamento dei libri storici. L'intento era di prospettare il patto antico con Israele come un periodo storico del passato che conservava il proprio valore rivelatorio, e d'altronde di vedere la continuità perdurante nella parola profetica, piuttosto che nel

procedere dell'esperienza storica della nazione d'Israele. Tuttavia, occorre molta prudenza per non attribuire un peso eccessivo alle consapevoli mire teologiche che possono aver ispirato questi mutamenti (contro Preuss). Altrettanto significativa è l'effetto finale esercitato da questi mutamenti nella sistemazione dei libri sacri sul lettore che li accosta, anche se è chiaro che occorre mettere in conto pure non pochi elementi fortuiti.

Un aspetto molto impressionante nella giustapposizione dei due Testamenti è l'assenza di qualsivoglia iniziativa redazionale sull'Antico Testamento. Se da un lato la chiesa post-apostolica mostra la tendenza ad ampliare, rispetto al canone ebraico (cfr. c. II.I, per il problema degli apocrifi), il numero dei libri dell'Antico Testamento, dall'altro però la forma che avevano questi libri nel canone ebraico viene lasciata in grande misura inalterata. Non si registrano tentativi di cristianizzazione dell'Antico Testamento tramite mutamenti redazionali, ad esempio, agganciando libri dello stesso Antico Testamento a porzioni dei vangeli, o aggiungendovi un qualche commento cristiano, aspetti questi che sono presenti invece sia nella letteratura apocriфа che in quella pseudepigrafa. Invece, la raccolta delle Scritture ebraiche è stata considerata conclusa, e si diede inizio a una raccolta diversa e nuova che con l'andare del tempo è diventata il «Nuovo Testamento».

La questione insomma è se si possa ancora parlare di «modellazione canonica» in rapporto alla Bibbia cristiana, se è vero che non pare esserci alcuna analogia tra il come essa è sorta e l'attività pluristratificante dei tradenti, che vediamo continuamente all'opera nei due Testamenti, intenti a porre gli scritti autoritativi in conformità con una più ampia intenzionalità canonica. Personalmente, per rispondere a questo interrogativo ho ritenuto che la cosa migliore fosse partire dalla composizione della raccolta del vangelo quadruplice, convinto che questo fenomeno rappresentasse l'analogia più vicina al rapporto fra i due Testamenti. Una delle caratteristiche più rilevanti di questa collezione è proprio l'assenza di attività redazionale. Fatte poche e irrilevanti eccezioni (Childs, *NT as Canon*, 143 ss.), i quattro vangeli sono stati semplicemente accostati l'uno all'altro, senza alcun tentativo di conformare i singoli libri a un modello redazionale unico. Ma è ovvio che la giustapposizione dei quattro vangeli ha un effetto enorme sul lettore, a motivo del contesto nuovo e più ampio creato in questo modo, nonostante l'assenza di ogni specifica intenzionalità editoriale. È possibile forse stabilire una qualche analogia tra la collezione del vangelo quadriforme da un lato e la Bibbia cristiana nel suo insieme dall'altro sulla base dell'assenza di una intenzionale operazione redazionale e vedere l'importanza ermeneutica proprio nell'effetto che risulta da tale giustapposizione?

C'è però una differenza cruciale tra queste due raccolte, i quattro vangeli da un lato e la Bibbia cristiana dall'altro; ed è una differenza talmente impressionante, da mettere in questione ogni rapporto analogico stretto. I quattro vangeli sono stati uniti per formare una raccolta senza che esistessero richiami trasversali espliciti interni ad essi. Pur avendo in comune molto materiale, e pur sussistendo persino un rapporto di dipendenza letteraria tra i Sinottici, nessuno dei vangeli da nessuna parte contiene riferimenti espliciti agli altri vangeli. Non fa eccezione nemmeno il prologo lucano. D'altro canto, ciascuno dei quattro vangeli – per quanto in modi diversi – contiene riferimenti continui ed espliciti all'Antico Testamento. Tanto che in realtà l'uso dell'Antico Testamento ricopre un ruolo di estrema importanza nell'operazione che ha condotto ad attribuire sostanza e forma canonica a ciascuno dei vangeli, nonché a molte lettere del Nuovo Testamento.

Da questa situazione dobbiamo trarre una conseguenza importante. L'influenza esercitata dall'Antico Testamento sulla composizione dei singoli vangeli si pone al livello della storia della composizione del Nuovo Testamento e non può essere rapportata alla formazione della Bibbia cristiana in quanto collezione. Ciò significa che l'uso neotestamentario dell'Antico Testamento – sia in citazioni dirette che per allusioni – non può fornire una categoria centrale alla teologia biblica, poiché questi riferimenti trasversali operano a un diverso livello. Non esiste garanzia letteraria o teologica che giustifichi la tesi che le forze che hanno dato forma al Nuovo Testamento possono essere senz'altro estese a livello di teologia biblica, inclusa la riflessione teologica su entrambi i Testamenti. Sotto questo aspetto, il tentativo effettuato da me in passato di usare le citazioni dell'Antico Testamento da parte del Nuovo come categoria importante per la teologia biblica, ha bisogno di revisione e costituisce una forma inadeguata di trattazione della problematica (*Biblical Theology in crisis*, 114 ss.).

Da questa giustapposizione peculiare dei due Testamenti si debbono trarre altre due conseguenze ermeneutiche, entrambe negative. La prima riguarda quei teologi propensi a sottolineare eccessivamente la continuità tra i due Testamenti. Poiché il Nuovo Testamento non è uno strato redazionale aggiunto all'Antico, e non può essere considerato come fenomeno analogo a quello del Cronista nella sua opera di riedizione dei libri dei Re, non è esatto parlare di una traiettoria storico-tradizionale unica che lega tra loro in una continuità ininterrotta i due Testamenti (contro Gese). Né è giusto considerare il Nuovo Testamento come un'estensione midrashica delle Scritture ebraiche, che si pone in strettissima analogia con l'esegesi rabbinica e con

Qumran. La continuità canonica che si stabilisce con il formarsi della Bibbia cristiana è di ordine diverso.

La seconda conseguenza riguarda coloro che sottolineano la discontinuità tra i due Testamenti, come fanno – ad esempio – Bultmann e la sua scuola. Essendo Cristo «la fine della legge», il rapporto tra i due Testamenti è stato caratterizzato in ampia misura in termini negativi. L'Antico Testamento è la testimonianza di un aborto e di un fallimento. Anche in questo caso però il processo che ha portato a dare dignità canonica ai due Testamenti congiunti non garantisce in alcun modo un simile giudizio. Le Scritture ebraiche sono state definite «Antico Testamento», non però nel senso di fallimento e reiezione. Il rapporto canonico è invece molto più complesso. L'Antico è inteso nel suo rapporto con il Nuovo, ma il Nuovo è incomprensibile se disgiunto dall'Antico. Il problema della validità concreta e precisa di questa formulazione per la teologia biblica richiederà una trattazione più dettagliata.

#### 4. LINEE CANONICHE DIRETTIVE

##### PER LA STRUTTURAZIONE DI UNA TEOLOGIA BIBLICA

Fin qui ci siamo impegnati ad analizzare le conseguenze ermeneutiche che derivano per la teologia biblica dalla forma che il canone ha conferito alla Bibbia cristiana. Abbiamo posto l'accento sull'unità dell'unica composizione, che consta di due Testamenti distinti. I due Testamenti sono stati collegati l'uno all'altro come Antico e Nuovo, ma questa designazione non vuol dire che sia stata violata l'integrità di ciascun Testamento. L'Antico Testamento rende la sua testimonianza verace proprio in quanto Antico, che resta distinto dal Nuovo. È promessa, non compimento. Eppure la sua voce continua a risuonare e non è stata affatto tacitata dal compimento della promessa.

Perché è così importante sottolineare la persistente integrità canonica dell'Antico Testamento? Perché in tal modo si reagisce alla tentazione di identificare la teologia biblica con l'interpretazione da parte del Nuovo Testamento dell'Antico, quasi che la testimonianza dell'Antico Testamento si limiti al come esso fu a suo tempo udito e adottato dalla chiesa delle origini. Una delle obiezioni più rilevanti che si possono sollevare contro la forma di teologia biblica di Tubinga (Gese, Stuhlmacher) è che l'Antico Testamento è diventato un fluire orizzontale di tradizione proveniente dal passato, la cui testimonianza è stata circoscritta agli effetti da essa esercitata su scrittori successivi. In tal modo l'Antico Testamento ha perso la propria dimensione verticale, esistenziale. Esso invece, in quanto Scrittura della chiesa, continua a rendere la sua testimonianza propria, entro il contesto della Bibbia cristiana.

Recentemente H. Hübner (*Biblische Theologie*, 18 s.) ha difeso la tesi secondo cui l'Antico Testamento sarebbe autoritativo per la chiesa cristiana e oggetto adeguato di riflessione teologica soltanto in quanto accolto dal Nuovo Testamento (*Vetus Testamentum in Novo receptum*). In un mio articolo (in *TZ*, 1992) cerco di mostrare con una certa ampiezza perché un tale approccio distrugga l'integrità teologica dell'Antico Testamento e ne soffochi la testimonianza canonica specifica.

Un'altra importante ragione che induce a distinguere il compito della teologia biblica dall'uso che fa il Nuovo Testamento dell'Antico è che i teologi cristiani moderni partono tutti da un contesto canonico diverso da quello della chiesa delle origini. I primi scrittori cristiani avevano un solo Testamento, i moderni ne hanno due. Pur essendoci una analogia ovvia tra la reinterpretazione da parte della chiesa primitiva della Scrittura giudaica alla luce del vangelo e l'uso moderno da parte della chiesa di oggi dei due Testamenti considerati nella loro valenza autoritativa, il fatto che la Bibbia cristiana consti di due Testamenti differenzia il compito della teologia biblica da quello della teologia del Nuovo Testamento. Entrambi i Testamenti rendono ciascuno una testimonianza specifica a Gesù Cristo, testimonianza alla quale occorre prestare ascolto sia separatamente che in modo congiunto.

Al cuore del problema della teologia biblica c'è l'esigenza di rendere giustizia piena al sottile rapporto canonico dei due Testamenti tra loro all'interno della Bibbia cristiana. Da un lato, il canone cristiano afferma l'integrità inalterata della testimonianza dell'Antico Testamento. Ad esso va prestato ascolto in quanto Antico Testamento. Il problema sollevato dalla lettura allegorica tradizionale nel cristianesimo è il suo rifiuto di prestare ascolto diretto alla testimonianza dell'Antico Testamento e la sua volontà di mutarne il livello semantico per portarlo a una conformità con il Nuovo Testamento.

Dall'altro lato, il Nuovo Testamento rende la sua testimonianza specifica. Racconta la sua storia propria del nuovo intervento redentivo di Dio in Gesù Cristo. Il Nuovo Testamento non è semplicemente un'estensione dell'Antico, né può essere considerato l'ultimo capitolo di un racconto epico. Nel vangelo trova accoglienza qualcosa di completamente nuovo. Tuttavia, la complessità del problema è dovuta al fatto che il Nuovo Testamento rende la propria testimonianza radicalmente nuova usando il linguaggio dell'Antico, e in tal modo trasforma lo stesso Antico Testamento. Spesso nel Nuovo Testamento all'Antico viene prestato ascolto a un livello differente dal suo senso originario o letterale e il Nuovo reinterpreta l'Antico per farlo diventare testimonianza di Gesù Cristo secondo innumerevoli modalità figurative. Qui non s'intende dire che il significato immediato dell'Antico Testamento è sempre

ignorato dal Nuovo, ma soltanto che, in modo quanto mai peculiare, il Nuovo Testamento si avvicina all'Antico dalla prospettiva del vangelo e vede liberamente l'Antico come uno sfondo che fa trasparire il Nuovo.

Di conseguenza, uno dei compiti più rilevanti della teologia biblica consiste nel riflettere su tutta la Bibbia cristiana ascoltando entrambe le sue voci distintamente, ciascuna delle quali è riconosciuta dalla chiesa come testimone di Gesù Cristo. Non esiste una teoria ermeneutica onnicomprensiva in base alla quale risolvere la tensione tra la testimonianza resa dall'Antico Testamento per conto proprio e quella resa dal Nuovo Testamento che si serve dell'Antico trasformandolo. E tuttavia, la sfida che è chiamata ad affrontare la teologia biblica consiste nell'impegnarsi in una riflessione continua che analizzi il testo canonico con un'esegesi dettagliata e cerchi di rendere giustizia alla testimonianza di entrambi i Testamenti alla luce del suo contenuto specifico, che è Gesù Cristo. A questo passaggio dalla Bibbia in quanto testimonianza al contenuto stesso della testimonianza noi intendiamo rivolgere ora la nostra attenzione.

#### Bibliografia

- JAMES BARR, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, London and Philadelphia 1983; W. BRUEGGEMANN, "Canonization and Contextualization", *Interpretation and Obedience*, Philadelphia 1991, 119-142; B.S. CHILDS, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970; *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London and Philadelphia 1984/85 [tr. it. *Teologia dell'Antico Testamento in un contesto canonico*, Roma 1989]; "Die Bedeutung der hebräischen Bibel für die biblische Theologie", *TZ*, 1992; H. FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven 1973; H. GESE, "Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie", *ZTK* 67, 1970; *Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh)*, vol. 6, *Altes Testament und Christlicher Glaube*, 1992; H.D. PREUSS, *Das Alte Testament in christlicher Predigt*, Stuttgart 1987; P. STUHLMACHER, *Reconciliation, Law and Righteousness. Essays in Biblical Theology*, tr. ingl. Philadelphia 1981.

## Capitolo Terzo

# Dalla testimonianza al contenuto

Finora parlando del come impostare la teologia biblica abbiamo insistito sulla necessità che in questo impegno e tentativo di interpretazione biblica si prestino ascolto alle voci distinte di entrambi i Testamenti considerati ciascuno nella propria integrità canonica. Ma non appena ci si rende conto che l'uso dell'Antico Testamento da parte del Nuovo non è facilmente riconciliabile con la testimonianza resa dallo stesso Antico Testamento, sorge immediatamente un problema di fondo. La tradizione cristiana ha cercato di superare tale problema armonizzando le difficoltà. Più recentemente, sono state avanzate numerose soluzioni teologico-bibliche, che vanno dalla subordinazione dell'Antico Testamento al Nuovo, all'invito a una qualche forma di *Heilsgeschichte*, fino a un massiccio riduzionismo teologico.

### 1. TEORIE D'ACCESSO AL CONTENUTO

Una delle tesi principali che andiamo sostenendo in questo libro è che questo problema fondamentale che si pone alla teologia biblica può essere risolto soltanto da una riflessione teologica che prenda le mosse da una descrizione delle testimonianze bibliche per andare all'oggetto verso il quale tali testimonianze orientano, vale a dire al loro contenuto, alla loro sostanza o res. Ma suggerire questo equivale a immergere la teologia biblica in una serie di problemi con i quali la teologia dogmatica si è faticosamente confrontata sin dai suoi inizi. Che cosa s'intende per contenuto o sostanza? Qual è il rapporto tra questa realtà e il testo biblico? Come discernere questa realtà e quali sono i suoi aspetti caratteristici? Possiamo a buon diritto sollevare l'interrogativo: Perché aumentare ulteriormente la problematica della teologia biblica ricollegandola a istanze teologiche e filosofiche di tale complessità? Tutto questo giova davvero alla stessa teologia biblica? Non vuol dire ricadere nella trappola di Aristotele?

Anzitutto, sollevare queste problematiche equivale a mettere in primo pia-

no nel dibattito scientifico un problema fondamentale, che o è stato relegato in secondo piano, oppure rientra fra i progetti dell'interprete non ancora in via di realizzazione. Il problema della sostanza della testimonianza, vale a dire della sua realtà, è stato trattato con l'ampiezza e la chiarezza desiderate solo molto di rado. Si è reso tacitamente operativo, invece, un qualche tipo di ermeneutica dato per scontato. Bastino questi pochi esempi per chiarire quanto intendiamo dire:

1) La forma di *Heilsgeschichte* di G. von Rad, in quanto storia dell'attuazione continua della tradizione, parte dal presupposto che dietro alle varie testimonianze c'è una realtà che emerge con maggior chiarezza alla fine del processo, ma che può anche essere anticipata attraverso una prefigurazione tipologica. Tuttavia, al lettore vengono segnalati solo pochi e vaghi indizi di ciò che è teologicamente implicato. Nella sua sezione finale (*Teologia dell'Antico Testamento* II, ed. it. 385 ss.), per rapportare la sostanza dell'Antico Testamento al suo modello cristologico (cfr. Oeming, *Gesamtbiblische Theologien*, 58 ss.) von Rad si vede costretto a riprendere numerose schematizzazioni tradizionali, spesso in conflitto tra loro (legge-vangelo; profezia-compimento; lettera-spirito).

2) Nella sua ricerca di una realtà dietro alla testimonianza del Nuovo Testamento, Rudolf Bultmann parte dal presupposto che essa sia una modalità di esistenza autentica da descrivere col ricorso alle moderne categorie dell'esistenzialismo. Solo quegli scrittori neotestamentari che si mostrano compatibili con questo suo procedere sono per lui strumento di una voce autentica (Paolo, Giovanni), mentre numerosi altri autori del Nuovo Testamento vengono ridotti ampiamente al silenzio col ricorso a una decostruzione critica (Luca, le lettere pastorali, la seconda lettera di Pietro, l'Apocalisse).

3) P. Tillich parla liberamente della realtà dell'Essere Nuovo che ha la meglio sull'estraniamento esistenziale e rende possibile la fede. Gesù in quanto il Cristo è l'espressione simbolica di questo Essere Nuovo, e il ritratto biblico di questo simbolo media la conoscenza di Dio. È la partecipazione, non l'argomento storico, a garantire l'evento su cui si fonda la fede come segno della persistente potenza trasformante di questa realtà un tempo incontrata dai discepoli di Gesù. Che l'Antico Testamento ricopra un ruolo secondario evidentemente è scontato.

4) A loro volta, molte «teologie narrative» moderne cercano di evitare ogni problematica di carattere dogmatico nello studio della Bibbia per limitarsi a «rendere la realtà» ri-raccontando semplicemente le vicende storiche. (Di qui

il fatto che i teologi liberali e quelli conservatori concordino sulla centralità del racconto, mentre discordano sulla natura del «racconto molto antico»). Sta diventando sempre più comune invitare il lettore a entrare nel mondo fittivo del testo biblico, un regno dove domina il linguaggio simbolico, che evoca nuove immagini nei suoi lettori. In questi casi, ci si muove chiaramente privilegiando – nella considerazione della natura e della funzione della Scrittura – il genere della prosa narrativa nei confronti di altre forme bibliche, come la salmodia o la letteratura sapienziale.

5) Infine, molti studiosi biblici moderni hanno subito il fascino della teoria ermeneutica proposta da David Kelsey (JAAR, 385 ss.), il quale sostiene che l'autorità della Bibbia non si basa su alcun contenuto e proprietà specifica del testo, ma si fonda sulla funzione che è stata assegnata ai modelli biblici in forza delle «costruzioni immaginative» di una comunità di fede. Non è possibile criticare adeguatamente la teoria nella sua coerenza logica. Si pone però il problema teologico se sia possibile rendere giustizia alla funzione della Scrittura, là dove essa è rapportata al suo contenuto, vale a dire alla sua realtà, in termini così vaghi.

Peraltro, parlare di una realtà in una qualche forma che non sia identica al testo biblico come fondamento della riflessione teologica evoca in molti lo spettro di un ritorno alle categorie statiche e dogmatiche del passato. Tommaso d'Aquino parte del presupposto di una *analogia entis* tra la realtà umana e la realtà divina che può essere colta fino a un certo grado con lo strumento della ragione umana. Sia i Riformatori che i filosofi dell'Illuminismo hanno opposto una forte resistenza a tutti i tentativi di passare direttamente dall'essere in genere a una conoscenza sicura di Dio, e questo tentativo trova nuovi sostenitori moderni. Il ripristino di una qualsivoglia forma di ontologia tradizionale sembra fuori questione per molteplici ragioni. Chiaramente, il punto veramente cruciale in tutti gli appelli alla sostanza della testimonianza biblica riguarda come si definisce questa testimonianza e come s'intende la realtà biblica.

A questo punto aiuta il contrasto chiarito da G. Ebeling tra l'uso filosofico del termine *substantia* e quello biblico (Lutherstudien, 24). Nella sua forma filosofica classica, *substantia* designa «l'essenza di una cosa, la *ipsa essentia rei*, la sua *quidditas* nella differenza dai suoi accidenti e dalle sue qualità, che è pensata ontologicamente... Invece, nella Scrittura il termine *substantia* indica non l'essenza di una cosa, bensì che cosa significa la realtà per gli esseri umani che sono coinvolti in essa e che si autocomprendono in rapporto ad essa».

La definizione di Ebeling è utile per capire la differenza tra l'idea biblica di sostanza divina e le concezioni impersonali della sostanza divina tipiche della filosofia occidentale. D'altro canto si può discutere se Ebeling abbia descritto l'alternativa biblica secondo categorie che sono troppo moderne ed esistenziali. Personalmente sosterrai che la realtà di Dio non può essere definita entro nessun tipo di categorie che pretendano di essere fondamentali e che quindi siano trasferite a Dio stesso. È cruciale piuttosto il fatto che la realtà di Dio sia intesa come primaria. Inoltre, secondo la Bibbia la realtà di Dio non ha una reale modalità di esistenza indipendente dalla comunione, anzitutto all'interno di Dio stesso e in secondo luogo con la creazione.

L'essere di Dio è amare di un amore attivo, che è fondato su un impegno liberamente assunto verso l'umanità. Questo rapporto d'amore è costitutivo del suo essere (cfr. A. Torrance, 352 ss.). Perciò, nonostante il pericolo di interpretare e usare malamente questa terminologia teologica, sembra difficile farne a meno quando si riflette teologicamente su questa dimensione della Scrittura.

Il problema della definizione non fa che confermare il punto seguente. Il compito decisivo della teologia biblica consiste nel dare alla terminologia un contenuto teologico. L'affermazione di alcuni studiosi di Bibbia secondo cui qualsiasi interessamento alla realtà biblica deve sfociare in un deposito statico, in un «fondamento dell'essere» («ground of being»), o in un'astrazione di ideali atemporali, non è che esagerazione fuorviante. Quali siano le decisioni teologiche in campo metodologico, alla fine il metodo stesso dev'essere vagliato in base alla capacità di rendere giustizia a queste profondissime dimensioni della Bibbia cristiana. Per fare un solo esempio, la testimonianza veterotestamentaria sulla creazione non sfiora nemmeno il nome di Gesù. Ma è altrettanto vero che l'Antico Testamento non concepisce il Dio creatore come una monade o un blocco monolitico. Nella Genesi, nei Profeti, e in particolare nei libri sapienziali, c'è un'attività dinamica all'interno della Divinità e un rapporto escatologico tra il vecchio e il nuovo, tra la creazione una volta per tutte e la *creatio continua*, fra la divina trascendenza e l'ingresso immanente nel mondo. È cruciale per qualsiasi teologia cristiana seria riflettere sul come questa varietà di testimonianza resa al Dio d'Israele debba essere intesa alla luce della testimonianza che il Nuovo Testamento (Giovanni, lettera ai Colossesi, Ebrei) rende al ruolo creativo di Gesù Cristo in rapporto al Padre. Sono convinto che questa riflessione esige uno sforzo continuo per cogliere l'istanza centrale della realtà che è costitutiva di queste testimonianze bibliche.

## 2. RIDEFINIZIONE DEL CONTENUTO DELLA TESTIMONIANZA BIBLICA

Forse il punto più logico da cui partire, se vogliamo dare al problema della sostanza della testimonianza biblica una formulazione più precisa, è l'istanza ermeneutica in gioco in questa nostra proposta.

1) Tra i moderni interpreti critici della Bibbia c'è consenso comune sul fatto che l'esegesi comporta, soprattutto, un compito descrittivo, che consiste nell'ascoltare ciascun testo biblico nella sua integrità propria, il che implica un'accurata analisi filologica, storica e letteraria. Ma il lavoro esegetico va oltre la semplice descrizione, per cogliere il contenuto attestato dalla testimonianza. Alcuni interpreti, che si ispirano a Dilthey, hanno cercato di distinguere due diversi stadi in questo lavoro. Essi designano l'analisi scientifica del testo, secondo l'uso dello strumentario critico sopra menzionato, col verbo *erklären*, mentre il verbo *verstehen* è impiegato per designare specificamente lo sforzo di penetrare il contenuto della testimonianza prestando attenzione alla versatilità inerente al linguaggio stesso (cfr. Luz, 20). Possiamo chiederci se tale distinzione sia davvero utile. In ogni caso, il vero punto in questione è la necessità di salvaguardare la dimensione dell'esegesi critica in tutta la sua pienezza e di non ridurre il compito esegetico a una mera descrizione. A mio modo di vedere, *erklären* e *verstehen* non dovrebbero essere intesi come due stadi separati e distinti, ma come due aspetti di una unica attività esegetica, in un rapporto dialogico reciproco.

2) Ma il problema del rapporto tra «spiegazione» e «comprensione» nell'esegesi è ancor più complesso. La recente critica radicale ha mostrato come spesso il testo biblico risulti letto in un secondo momento all'interno di una cornice letteraria che produce l'effetto di reinterpretare il testo in una maniera diversa dal suo senso originario. In altre parole, un redattore successivo ha interpretato il testo secondo un referente diverso, vale a dire, secondo un'altra comprensione della sua realtà. Si pensi, ad esempio, alla cornice redazionale creata in un secondo momento attorno ai capitoli 6-9 di Isaia, che ora interpreta la voce «Immanuel» secondo una modalità altamente messianica, che non era chiara invece ai precedenti livelli della tradizione (cfr. Is 7, 14). O anche, guardando ai vangeli sinottici, spesso si riscontra in essi il seguente fenomeno: il redattore colloca una tradizione che in origine concerne il Gesù terreno entro una cornice che ora vede in Gesù il Cristo innalzato. Il compito dell'esegesi critica comporta un'analisi accurata del rapporto

fra i due livelli della testimonianza resa dal testo, e d'altro canto comporta altresì un'analisi dell'effetto esercitato dal testo così redatto sulla sua comprensione da parte del referente o dei referenti.

3) Troviamo un'estensione ulteriore di questo problema esegetico nell'uso dell'Antico Testamento da parte del Nuovo. Gli scrittori del Nuovo Testamento rendono testimonianza al vangelo in quanto rivelazione di Dio in Gesù Cristo. Essi si rivolgono spesso all'Antico Testamento per interpretarlo alla luce di una comprensione condizionata totalmente da questo Cristo innalzato. Nel caso dell'apostolo Paolo, in particolare, questo autore reinterpreta i testi dell'Antico Testamento in una maniera che a volte si allontana dal significato che essi hanno in origine. Di conseguenza, quando si tratta di esprimere un giudizio di valore sull'esegesi di Paolo, gli studiosi divergono tra loro in misura notevole. Chi considera il compito esegetico in termini prevalentemente descrittivi (*erklären*), tende a liquidare l'interpretazione di Paolo stigmatizzandola come una costruzione errata. Chi include nel compito esegetico anche la dimensione della comprensione (*verstehen*), tende a difendere l'interpretazione di Paolo sostenendo che è una resa fedele del vero referente, anche se si allontana dal senso veterotestamentario originale.

Indipendentemente dall'atteggiamento ermeneutico che uno adotta, entrambe le operazioni esegetiche vanno distinte nettamente dall'approccio di chi sostenesse che un esegeta cristiano moderno può accontentarsi del metodo paolino e leggere nell'Antico Testamento tutto il contenuto del messaggio cristiano lasciandosi guidare dalla libertà dello Spirito (cfr. il modello che propone questa alternativa elaborato ampiamente da R. Hays, 154 ss.). Sono numerose le ragioni storiche e teologiche che vanno contro questa forma di allegoria. Anzitutto, essa è inaccettabile sul piano storico, perché altera la voce della testimonianza originale. In secondo luogo, essa è inaccettabile anche sul piano teologico, perché confonde una parola biblica di promessa con quella del compimento e in tal modo non rispetta la differenza tra l'Antico Testamento e il Nuovo. Infine, essa è un errore sul piano ermeneutico, perché parte dal presupposto che ogni aspetto del Nuovo Testamento condizionato dal tempo possa essere giustificatamente oggetto di un suo impiego continuato nel tempo indipendentemente dalla comprensione adeguata del rapporto teologico tra la sua autorità e la sua funzione in quanto testimone kerygmatico. Chiaramente, è questa la distinzione cruciale che separa una riflessione teologica genuina sulla Bibbia da ogni forma di biblicismo che imiti la forma biblica senza comprenderne il contenuto.

### 3. IL COMPITO TEOLOGICO DELLA TEOLOGIA BIBLICA

Questa breve panoramica di carattere ermeneutico può fare da sfondo all'argomento che ci interessa ora veramente: il ruolo ermeneutico della teologia biblica. Lo scopo fondamentale di questa disciplina è capire le varie voci all'interno di tutta la Bibbia cristiana, sia il Nuovo che l'Antico Testamento, come una testimonianza resa all'unico Signore Gesù Cristo, la realtà divina stessa. L'Antico Testamento rende testimonianza al Cristo che non è ancora venuto. Il Nuovo al Cristo che ha fatto la sua comparsa nella pienezza del tempo. I due Testamenti sono in rapporto reciproco non semplicemente come testimoni aventi ciascuno il proprio ruolo specifico. Restare sul piano testuale vuol dire non cogliere la chiave che combina insieme voci discordanti in un tutto armonico. Invece, la teologia biblica cerca di prestare ascolto alle diverse voci in rapporto alla realtà divina verso la quale esse rimandano secondo modalità così differenti. In un senso, si tratta di un appello alla *Sachkritik* (la critica sviluppata nella prospettiva del contenuto del testo biblico), ma è un appello in cui la *Sache* è definita in modo tale da rendere giustizia alla testimonianza di entrambi i Testamenti. Un problema aggiuntivo che si pone quando si adotta questa terminologia è che in passato essa ha comportato spesso una forma di riduzionismo critico, che in un antagonismo radicale contrappone la testimonianza alla *res*, come se la parola e lo spirito fossero per natura nemici.

L'operazione dialogica della teologia biblica, che a noi preme sostenere, va dalla percezione parziale della realtà riscontrata in entrambi i Testamenti in modo frammentato, alla realtà piena che la chiesa cristiana confessa di aver trovato in Gesù Cristo, nella testimonianza combinata dei due Testamenti. Non è che gli scrittori del Nuovo Testamento possiedono una conoscenza piena di Cristo, la quale corregge poi l'Antico Testamento. Né è appropriato considerare l'interpretazione come movimento unidirezionale, soltanto dall'Antico Testamento verso il Nuovo. Invece, entrambi i Testamenti rendono testimonianza all'unico Signore in modi diversi, in tempi differenti, a popoli diversi, e tuttavia entrambi sono intesi e ascoltati alla maniera giusta alla luce della stessa Parola vivente, che è l'irradiazione perfetta della gloria di Dio (Eb 1, 3).

Abbiamo sostenuto finora che l'esegesi biblica si muove dialogicamente tra il testo e la realtà. La teologia biblica conosce un movimento analogo, ma amplia il cerchio ermeneutico in più direzioni. Il suo punto critico centrale sta nell'indagare gli aspetti diversi di quella realtà testimoniata in forme molteplici nei testi biblici di entrambi i Testamenti, e nel cercare di stabilire

un rapporto teologico. Prv 8 rende testimonianza alla sapienza che è stata creata da Dio agli inizi e che era con Dio alla creazione del mondo. Gv 1 rende testimonianza al *Logos* divino presso Dio agli inizi, per il quale tutte le cose sono state fatte e che è diventato carne. È compito primario della teologia biblica esplorare teologicamente il rapporto fra questa realtà testimoniata in due modi differenti.

C'è un altro aspetto importante del lavoro di riflessione che la teologia biblica è chiamata a svolgere e che accosta ancor più questa disciplina al settore più specificamente teologico. La teologia biblica cerca non soltanto di analizzare la natura dell'unica realtà divina emergente dalle svariate voci bibliche. Essa s'impegna anche con ogni sua energia ad affrontare il problema del rapporto tra la realtà testimoniata nella Bibbia e la realtà viva conosciuta ed sperimentata in quanto Cristo innalzato tramite lo Spirito Santo all'interno della comunità di fede attuale. Questi due veicoli della rivelazione – la Parola e lo Spirito – non vanno identificati l'uno con l'altro, ma non devono nemmeno essere separati l'uno dall'altro, né messi in contrasto fra loro.

Il lavoro svolto dalla teologia biblica è di carattere teologico perché quando all'opera è la fede che cerca la comprensione in relazione alla realtà divina, gli imperativi divini non restano più ancorati al passato, ma in quanto verità continuano a lanciare la loro sfida all'uditore nel presente. Perciò la teologia biblica, se vuol essere veramente tale, dev'essere non semplicemente descrittiva, ma anche normativa, vale a dire dev'essere in grado di offrire risposte agli imperativi del presente e non soltanto a quelli del passato.

Occorre prendere in considerazione un'altra importante dimensione ermeneutica della teologia biblica. Poiché la teologia biblica s'interessa alla realtà delle testimonianze bibliche, e va oltre l'ancoraggio del testo originale alla storia e ai suoi condizionamenti, contro di essa si solleva spesso l'accusa che un siffatto modello è anti-storico, è idealistico sul piano filosofico ed è astratto. Una simile caratterizzazione fraintende gravemente l'approccio che stiamo proponendo qui. La riflessione teologico-biblica non è speculazione atemporale sulla natura del bene, ma è lotta all'ultimo sangue condotta dalle comunità storiche concrete appartenenti alla chiesa cristiana, che s'impegnano con ogni forza per essere fedeli, ciascuna nel proprio contesto storico, agli imperativi del vangelo nella missione al mondo. Ma il cuore di questa missione è cristologico. Il suo contenuto è Gesù Cristo e non la sua autocomprensione specifica o la sua identità. Perciò l'obiettivo a cui mira tale iniziativa comporta il movimento classico della fede che cerca la conoscenza, compiuto da coloro che confessano il Cristo e si sforzano di capire la natura e la vo-

lontà di Colui che è già stato rivelato come Signore. Il vero annunciatore delle Scritture cristiane è colui che, guardando ai segni anticipatori, attende la venuta dell'interpretato anziché dell'interprete. Quella stessa realtà divina che l'interprete si sforza di afferrare, è costituita da Colui che afferra l'interprete. La dottrina cristiana sul ruolo dello Spirito Santo non è un principio ermeneutico, ma quella stessa realtà divina che rende possibile la comprensione di Dio.

L'esposizione della natura della teologia biblica comporta che si affronti anche il problema seguente. Fin qui s'è posto l'accento sul movimento esegetico dalla testimonianza alla realtà, e quindi sul compito specificamente biblico-teologico di analizzare teologicamente la natura di questa realtà lungo tutto il canone cristiano. Ora solleviamo un tipo diverso di interrogativo. In che senso all'interno della teologia biblica si dà un movimento in senso inverso, ossia che parte dalla realtà per risalire indietro alla testimonianza biblica? L'interprete che nella sua riflessione teologica s'impegna a conseguire nel modo più completo possibile una comprensione cristiana della realtà divina, può poi tornare a leggere il testo biblico a partire da questa comprensione più ampia? (cfr. il dibattito in Louth, *Discerning the Mystery*).

Potrebbe sembrare, a prima vista, che abbiamo già rifiutato di sana pianta questa opzione come forma di allegoria illegittima. Abbiamo sostenuto che l'interprete moderno non può semplicemente imitare l'interpretazione paolina dell'Antico Testamento e che il farlo è una forma di biblicismo. Il motivo che sta dietro a questa nostra resistenza è che chi si comporta così parte solitamente dal presupposto che il significato originario dell'Antico Testamento ha perso ogni sua rilevanza teologica se visto alla luce del Nuovo Testamento, e che il modo in cui Paolo rende l'Antico Testamento disvela l'unico senso vero del testo. Un simile comportamento biblicista non solo nega il ruolo canonico permanente dell'Antico Testamento in quanto Scrittura cristiana, ma inoltre rifiuta anche la riflessione teologica che invece è parte essenziale della teologia cristiana.

Tuttavia, mi sembra vero altresì che, dopo che la riflessione biblico-teologica ha svolto il suo compito rispettando l'integrità originale di entrambi i Testamenti, l'attende anche la funzione importante di ascoltare tutta quanta la Scrittura cristiana alla luce della realtà di Dio manifestata in pienezza in Gesù Cristo. In altre parole, c'è spazio legittimo anche per un movimento che partendo da una riflessione teologica cristiana pienamente sviluppata ritorni ai testi biblici di entrambi i Testamenti.

I motivi di questo comportamento sono molto diversi da quelli che sostengono il tentativo biblicistico di recuperare l'unica interpretazione vera del-

l'Antico Testamento, in cui l'interesse nascosto dello stesso Antico Testamento sarebbe stato sempre Gesù Cristo. Questi motivi hanno a che fare piuttosto con la capacità del linguaggio biblico di risuonare secondo una modalità nuova e creativa, se letto nella prospettiva privilegiata di una più piena comprensione della verità cristiana. Tale lettura non vuole essere una minaccia al *sensus literalis* del testo. Essa intende piuttosto ampliare, attraverso la valorizzazione del linguaggio figurato, una realtà alla quale in precedenza si è prestato ascolto solo in parte. Per questa ragione l'allegoria o la tipologia, se rettamente intese, restano parte essenziale dell'interpretazione cristiana e riflettono una comprensione della realtà biblica diversa da quella che viene elaborata – ad esempio – dal midrash all'interno del giudaismo. In alcuni dei paragrafi che svilupperemo al capitolo 6 avremo modo di illustrare questa lettura attenta al linguaggio figurato scendendo anche nei particolari.

Alla luce di questa comprensione dinamica della disciplina della teologia biblica, assume una sua rilevanza propria il ruolo della storia dell'interpretazione, detta più adeguatamente *Wirkungsgeschichte* (cfr. Luz). La storia dell'interpretazione serve a ricordarci continuamente che l'interpretazione biblica comporta più che la «spiegazione» (lo *erklären*). Essa esige piuttosto un confronto serio e aperto con il contenuto della Scrittura. La storia dell'interpretazione dimostra con ogni chiarezza che quando occasionalmente gli studiosi mettono tale contenuto in questione, ciò suscita giustamente un'esposizione teologica da parte della chiesa (Kierkegaard, Kähler, Barth ecc.).

D'altro canto, la storia dell'interpretazione serve come metro cruciale su cui misurare tutte le forme di biblicismo. Essa infatti mostra la distanza fra il testo biblico e l'interprete e il grado in cui la situazione mutata del lettore condiziona l'ascolto del testo. Questa osservazione non dovrebbe condurre al relativismo culturale, ma a cogliere più in profondità la funzione dinamica della Bibbia in quanto veicolo della Parola sempre viva di Dio destinata a raggiungere ciascuna generazione nel tempo. Per ironia della sorte, quei casi di interpretazione biblica che nel passato si sono immersi con più intensità in un contesto storico concreto e peculiare – come accadde per Lutero in Sassonia – conservano il più grande valore come modelli per l'attualizzazione del testo biblico anche per il futuro, per quanto ciò possa accadere in un mondo completamente diverso. D'altro canto, quei commentatori biblici che sollevano la pretesa di una spiegazione obiettiva, scientifica, di quello che il testo intendeva dire realmente, appaiono spesso come pezzi da museo che non interessano nessuno e destinati alla generazione che verrà.

Infine, la storia dell'interpretazione biblica mostra spesso esempi di lettura della Scrittura dalla prospettiva vantaggiosa di una teologia cristiana pie-

namente sviluppata, che non può essere liquidata semplicemente come allegoria fantasiosa. Si pensi a quanto scrive Milton sulla Genesi. Esempi del genere illustrano in modo profondo la capacità di risonanza creativa del testo che è in grado di illuminare la vita concreta delle comunità cristiane nella loro fede, attraverso lo studio della Scrittura. Parte del compito della teologia biblica moderna consiste nel fornire un contesto adeguato alla comprensione dei vari modi in cui può essere impiegata la Scrittura al fine di plasmare l'identità cristiana, il che si pone su un piano molto diverso da quello su cui si muove oggi l'esegesi storico-critica.

#### 4. IL RAPPORTO FRA TEOLOGIA BIBLICA E DOGMATICA

L'ultimo argomento da trattare concerne il rapporto fra questo modello di teologia biblica e la disciplina della teologia dogmatica o sistematica. Negli anni recenti s'è scritto molto sull'argomento (cfr. Rahner, Schlier, Häsel ecc.). Il problema è complesso e controverso, anche perché oggi il concetto di teologia dogmatica è fluido tanto quanto quello di teologia biblica. L'interrogativo riguarda anche l'effettivo vantaggio che si può trarre da precisazioni teoriche, tenuto presente che in pratica il rapporto è stabilito sulla base di una diversa formazione scientifica dei due gruppi di studiosi. In linea di massima, gli studiosi moderni di Scrittura sanno poco di dogmatica; e d'altro canto i teologi sistematici denotano una formazione deprecabilmente scarsa in Scrittura (cfr. la prefazione di Schillebeeckx al suo *Gesù, la storia di un vivente*, ed. it. Queriniana, Brescia).

Com'è ben noto, il rapporto fra le due discipline ha attraversato vari stadi. C'è stata l'iniziale lotta della teologia biblica per rendersi indipendente dalla dogmatica, seguita da un periodo di mutua ostilità e diffidenza, e da uno stadio ulteriore di separazione o di incerte forme di coesistenza (cfr. Häsel, 115). Chiaramente, oggi si richiede una collaborazione feconda, non solo tra questi due settori, ma con il coinvolgimento di tutta una serie di discipline che favoriscono lo studio della Scrittura, come la scienza filosofica, letteraria e storica.

► Data la formazione di cui godono in modo prioritario gli studiosi di Bibbia e l'interesse principale da cui sono mossi, il loro contributo continuerà a concentrarsi in grande misura sulla descrizione e l'interpretazione dei testi biblici. D'altro canto, i teologi sistematici sono in grado di applicare tutta una serie di strumenti filosofici, teologici ed analitici solitamente forniti dalla storia della teologia e che sono di valore impareggiabile quando si tratta di rapportare lo studio della Bibbia ai contenuti della vita cristiana nel mondo

moderno. Se nell'approccio gli accavallamenti sono qua e là inevitabili, la cosa però non può che essere vista con occhio benevolo, nella consapevolezza che alla fin fine si risolve in un beneficio reciproco.

Insomma, al punto in cui siamo, sul piano teorico sembra non ci sia molto da auspicare, se non l'invito ai teologi biblici ad essere più sistematici, e ai teologi sistematici ad essere più biblici e ad entrambi a continuare nelle proprie fatiche. Il test definitivo del successo che può derivare dalla collaborazione tra i due campi sta nel grado in cui il testo biblico e il suo contenuto ne risulteranno illuminati. Né la teologia biblica né la teologia dogmatica sono fine a se stesse. Piuttosto, restano strumenti utili se e nella misura in cui abilitano a un accesso nuovo alla parola viva di Dio nella Sacra Scrittura.

#### Bibliografia

K. BARTH, *Church Dogmatics*, I/2 § 23, 797-843; [tr. it. *Dogmatica ecclesiale*, Il Mulino, Bologna]; R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, tr. ingl. I-II, New York and London 1951. 1955 [tr. it. *Teologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1986]; J.D.G. DUNN, *Unity and Diversity in the New Testament*, London and Philadelphia 1977; G. EBELING, *Lutherstudien*, I, Tübingen 1971; A. FLECHTER, *Allegory. The Theory of a Symbol Mode*, Ithaca and London 1964; G.F. HASEL, "The Relationship between Biblical Theology and Systematic Theology", *Trinity Journal* NS 5, 1984, 113-127; R.B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven 1989; D.H. KELSEY, *The Uses of Scripture in Recent Theology*, Philadelphia 1975; "The Bible and Christian Theology", *JAAR* 48, 1980, 385-402; H.J. KRAUS, cfr. sopra; A. LOUTH, *Discerning the Mystery. An Essay on the Nature of Theology*, Oxford 1983; U. LUZ, "Wirkungsgeschichtliche Exegese", *Berliner Theol. Zeit.* 2, 1985, 18-32; F. MILDENBERGER, "Systematisch-theologische Randbemerkungen zur Diskussion um eine Biblische Theologie", *Zugang zur Theologie. FS W. Joest*, ed. Miltenberger, J. Track, Göttingen 1979, 11-32; K.H. MISKOTTE, "Das Problem der theologischen Exegese", *Theologische Aufsätze, FS Karl Barth*, München 1936, 51-77.

M. OEMING, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart*, Stuttgart 1987<sup>2</sup>; G. VON RAD, *Old Testament Theology II*, tr. ingl. Edinburgh and New York 1965 [tr. it. *Teologia dell'Antico Testamento II*, Paideia, Brescia 1974]; K. RAHNER, "Exegesis und Dogmatic Theology", *Dogmatic vs Biblical Theology*, ed. H. Vorgrimler, Baltimore 1964, 31-65; E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: An Experiment in Christology*, tr. ingl. London and New York 1979 [tr. it. *Gesù, la storia di un vivente*, Queriniana, Brescia]; H. SCHLIER, "Biblical and Dogmatic Theology", *The Relevance of the New Testament*, tr. ingl. London 1968, 26-38. P. TILlich, *Systematic Theology II*, Chicago 1957; ALAN TORRANCE, "Does God Suffer? Incarnation and Impassibility", *God in our Place, FS James Torrance*, ed. T. Hart, D. Thimmel, Exeter and Allison Park, Pa. 1989, 315-368; H. VORGRIMLER (ed.), *Dogmatic vs Biblical Theology*, Baltimore 1964.

## Capitolo Quarto

# Categorie canoniche per l'elaborazione di una teologia biblica

In un precedente capitolo abbiamo sostenuto con forza la tesi che la caratteristica peculiare della modellazione canonica dei due Testamenti in una unica Bibbia cristiana sta nella salvaguardia delle due testimonianze specifiche un contenuto comune, che è Gesù Cristo. La natura peculiare del canone cristiano deriva dall'operazione di congiungimento della testimonianza dell'Antico Testamento preso nella sua integrità specifica con la testimonianza del Nuovo Testamento considerato anch'esso nella sua integrità propria. D'altro canto – si osservava – la testimonianza resa dal Nuovo Testamento è stata costruita in grande misura sulla base di un impiego analogico dell'Antico Testamento.

L'interesse specifico di questo capitolo è di riflettere sulle conseguenze che tale forma di modellazione canonica ha per l'elaborazione di una teologia biblica. Una delle critiche più aspre mosse agli approcci tradizionali all'argomento – *dicta probantia*, *Heilsgeschichte*, approccio storico-tradizionale – è dovuta alla loro incapacità di prendere sul serio quei tratti della Bibbia cristiana che sono tipici di ciascuna delle due parti del canone. Quale impatto esercita il canone sull'organizzazione concreta della teologia biblica? In quale misura condiziona il lavoro di chi s'impegna in questa impresa?

Anzitutto, mi sembra compatibile con la struttura canonica descrivere la testimonianza resa dall'Antico Testamento all'azione redentiva di Dio nel contesto della storia d'Israele. È un tratto ovvio e allo stesso tempo essenziale dell'Antico Testamento il fatto che il destinatario originario e colui che ha trasmesso questa testimonianza biblica è Israele, un dato questo che distingue nettamente questo Testamento dal Nuovo. Grazie a una varietà notevole di generi letterari differenti, la testimonianza biblica dell'Antico Testamento è posta in rapporto continuo con la storia di questo popolo. La qualità irripetibile (l'«una volta per tutte», la *Einmaligkeit*) degli eventi storici situati dentro una sequenza cronologica è una caratteristica fondamentale di tutta la testimonianza veterotestamentaria. Il canone dell'Antico Testamento è

strutturato in relazione a una vicenda storica vissuta da questo popolo e che contraddistingue immediatamente il testo veterotestamentario differenziandolo nettamente da un trattato teologico o da un dialogo filosofico. La comprensione che l'Antico Testamento ha di Dio trova espressione in una serie di eventi rivelatori che entrano nel tempo e nello spazio d'Israele. L'Antico Testamento rende testimonianza all'inizio della creazione, alla chiamata di Abramo, all'esodo dall'Egitto, alla rivelazione al Sinai, alla presa di possesso della terra, all'instaurazione della monarchia, alla distruzione di Gerusalemme, all'esilio e alla restaurazione.

D'altronde, altri aspetti dell'Antico Testamento fanno capire con chiarezza che la sua testimonianza non è semplicemente quella di un libro di storia. Piuttosto, i tratti peculiari della rivelazione di Dio nella vicenda storica d'Israele risultano a partire da una forma molto più complessa e intensa di risposta biblica. La forma della costruzione storica si scosta in misura notevole dalla registrazione degli eventi nel loro succedersi l'uno all'altro. Raramente gli accadimenti biblici sono riportati obbedendo a una cronologia assoluta. La priorità è data di solito alla qualità dell'evento. C'è un inizio e una fine della storia umana, che viene situata all'interno di un piano e consiglio divino. La vita d'Israele è riportata quindi in termini di istituzioni, di sovrani, e di un calendario culturale.

Un'altra caratteristica centrale dell'Antico Testamento è il fatto che la testimonianza da esso resa alla storia dell'incontro di Dio con Israele è stata conservata in tradizioni vive, che hanno subito una continua rielaborazione da parte delle generazioni che le hanno tramandate. In una quantità di modi differenti, si è continuato a riproporre e reinterpretare gli eventi fondanti, irripetibili, della storia d'Israele, in una testimonianza persistente alla vita vissuta dallo stesso Israele con Dio. Così, ad esempio, la testimonianza resa all'atto iniziale di Dio nella creazione, nel libro della Genesi, più tardi è stata dilatata dai profeti, per includere la speranza in una nuova creazione destinata a condurre a compimento il piano divino. Invece, ad altri eventi – come la conquista della terra – non fu data un'estensione escatologica, ma essi furono riferiti come accadimenti irripetibili del passato. La regalità di Saul è stata interpretata teologicamente come un esempio negativo di fallimento umano, mentre il regno di Davide è stato reso tipologicamente come forma di un regime divino, o escatologicamente come prefigurazione del Messia, o in chiave sapienziale come modello permanente di saggezza regale.

Semberebbe rientrare fra i compiti fondamentali della teologia biblica, assolto in sintonia con l'impostazione canonica, la descrizione accurata delle funzioni teologiche dei grandi eventi di rivelazione accaduti lungo la storia

d'Israele e della loro successiva appropriazione da parte della tradizione. Questo lavoro – ad esempio – condividerebbe con von Rad la convinzione che un accesso fecondo alla teologia dell'Antico Testamento si ha nella prospettiva della riflessione continua fatta da Israele sui grandi eventi redentivi della sua storia. D'altro canto, si allontanerebbe da von Rad nel prestare ascolto alla voce d'Israele non nella forma delle correnti della tradizione ricostruite scientificamente, ma nella letteratura formata canonicamente dell'Antico Testamento inteso come veicolo della *Heilsgeschichte* dello stesso Israele. I due approcci hanno in comune l'ascolto della forma peculiare della testimonianza veterotestamentaria attraverso la forma che i tradenti storici della tradizione hanno dato al materiale, piuttosto che cercare di interpretare gli eventi storici stessi come accesso a una comprensione dell'intento di Dio.

2) In secondo luogo, mi sembra compatibile con la struttura canonica descrivere la testimonianza resa dal Nuovo Testamento alla redenzione di Dio tramite Gesù Cristo nel contesto della chiesa primitiva. Gli evangelisti rendono testimonianza alla vita, morte e risurrezione di Gesù Cristo in quanto salvezza di Dio per il mondo, e gli apostoli a loro volta rendono testimonianza all'effetto di questo vangelo sulla formazione della chiesa. Il nuovo Testamento proclama la storia nuova di Gesù Cristo. La sua testimonianza non è semplicemente un'estensione dell'Antico Testamento, né va considerata uno strato redazionale sovrapposto alla storia d'Israele. La direzione dalla quale è scaturita la testimonianza del Nuovo Testamento fu l'incontro rivoluzionario con il Signore risorto. I discepoli avevano un messaggio nuovo da proclamare, un vangelo, che aveva il proprio fondamento nella concretezza storica di Gesù Cristo, la cui vita si era andata sviluppando in un tempo preciso in Palestina, sotto il governo romano, da genitori ebrei.

Vi sono discontinuità sorprendenti tra il Nuovo Testamento e l'Antico, le quali confermano la validità della sistemazione canonica di due raccolte distinte di scritti sacri. La lingua greca e la cultura ellenistica si pongono in contrasto con l'ebraico-aramaico dell'Antico Testamento. A tramandare il Nuovo Testamento non è la sinagoga ebraica, bensì la chiesa cristiana, che si profila in misura crescente in un rapporto antagonistico o quanto meno critico rispetto alle istituzioni religiose tradizionali del giudaismo. Il Nuovo Testamento è rivolto primariamente alle nazioni, e solo indirettamente a Israele, alla luce del rifiuto di Gesù da parte giudaica. Infine, l'esperienza cristiana del vangelo in quanto rivelazione di Dio radicalmente nuova pone i propri scritti sacri consapevolmente in opposizione a Mosè, considerato rappresentante del vecchio.

Ciò nonostante, il tratto più sorprendente del Nuovo Testamento è che

esso rende testimonianza alla realtà radicalmente nuova ricorrendo al linguaggio dell'Antico. Il vangelo di Gesù Cristo è inteso attraverso un Antico Testamento trasformato. Gli scrittori del Nuovo Testamento hanno come punto di partenza la propria esperienza di Gesù Cristo, dal quale hanno ricevuto una comprensione radicalmente nuova delle Scritture ebraiche. Quindi, sulla base di questo Antico Testamento trasformato, gli scrittori del Nuovo Testamento hanno interpretato la portata teologica di Gesù Cristo per la chiesa cristiana ricorrendo all'Antico. Inoltre, l'unicità storica di Gesù di Nazaret non soltanto è stata rapportata teologicamente alle tradizioni dell'Israele del passato, ma è stata anche estesa al futuro attraverso un'attualizzazione escatologica e liturgica.

3) Direi che uno dei compiti più importanti della teologia biblica consiste proprio nell'esposizione accurata sia della continuità che della discontinuità tra queste due diverse testimonianze rese alla Bibbia cristiana. Sarebbe rilevante vedere in quale misura una traiettoria delle tradizioni veterotestamentarie, quale è ad esempio l'esodo, è stata ripresa e portata avanti entro il Nuovo Testamento, o è stata riformulata, trasformata o anche interrotta. È altrettanto importante analizzare quei casi in cui il Nuovo Testamento non fa alcun uso dell'Antico, ma anzi si pone a una distanza notevole dalla sua tradizione e storia. Si noteranno casi in cui l'uso da parte del Nuovo Testamento dell'Antico è altamente selettivo; e casi in cui una componente singola viene usata come norma critica contro altre correnti rilevanti della tradizione. Soltanto dopo aver portato a termine questo compito descrittivo, sarà possibile dedicarsi all'impegno più ampio di una riflessione teologica sulla Bibbia cristiana nel suo insieme alla luce del suo contenuto, al quale essa rende testimonianza.

Per contribuire ad assolvere questo compito descrittivo, ci dedicheremo ora all'analisi del materiale biblico secondo una modalità che intende essere criticamente responsabile e che allo stesso tempo vuol essere compatibile con la testimonianza resa specificamente da ciascuno dei due Testamenti.

*Gereformeerde Dogmatiek* I, Kampen 1906<sup>2</sup>, 207 ss.; 572 ss.; N. BIGGAR, "Hearing God's Command and Thinking about What's Right: with and beyond Barth", *Reckoning with Barth*, ed. N. Biggar, London and Oxford 1988, 101-118; D. BONHOEFFER, *Ethics*, tr. ingl. London 1955 [tr. it. *Etica*, Queriniana, Brescia]; H.E. BRUNNER, *The Divine Imperative*, tr. ingl. London and Philadelphia 1947; G. CALVINO, *Institute of the Christian Religion*, tr. ingl. 1960, book III, 535 ss.; J. ELLUL, *The Ethics of Freedom*, tr. ingl. London and Oxford 1976.

S. KIERKEGAARD, *Aut-Aut* (1843), tr. ingl. *Either/Or: A Fragment of Life*, 2 voll., Princeton 1944; *Timore e tremore* (1843), tr. ingl. *Fear and Trembling*, Princeton 1941; M. LUTERO, "La libertà del cristiano", ed. ingl. "The Freedom of a Christian" (1520), WA 7, 49-73; tr. ingl. LW 31, 333-377; "Eine kurze Form der Zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, einer kurze Form des Vaterunsers" (1520), WA 7, 204-209; A. MACINTYRE, *A Short History of Ethics*, London 1968; *After Virtue. A Study of Moral Theory*, London and Notre Dame 1981; R.J. MOUW, *The God Who Commands. A Study in Divine Command Ethics*, Notre Dame 1990; H.R. NIEBUHR, *The Responsible Self*, New York and London 1963; REINHOLD NIEBUHR, *An Interpretation of Christian Ethics*, New York 1935; O.H. PESCH, *Thomas von Aquin*, Mainz 1988, 228-253; N.H. SØE, *Christliche Ethik*, München 1965<sup>3</sup>; J. STOUT, *The Flight From Authority*, Notre Dame 1981; P. TILlich, *Systematic Theology* III, Chicago 1963.

Parte Settima  
Una lettura olistica  
della Scrittura cristiana

Il nostro tentativo di condurre una riflessione teologica su entrambi i Testamenti ci ha condotto a inseguire molte direttrici. Innumerevoli volte ci siamo resi conto della complessità enorme di una simile impresa. Eppure, proprio a questo punto ritengo necessario tornare sull'argomento dell'unicità della testimonianza biblica ed analizzare in quale senso sia ancora possibile riconoscere la semplicità, la perspicuità e l'integrità della Scrittura.

Abbiamo iniziato il nostro studio con l'obiettivo di rendere giustizia alla forma finale, recepita, dei due Testamenti, alla luce delle loro traiettorie storico-tradizionali. Il contesto dell'Antico Testamento, abbiamo visto, è la storia d'Israele. Il contesto del Nuovo è il ministero di Gesù e l'inizio della chiesa primitiva. È del tutto chiaro che ciascun Testamento è stato situato entro una sequenza storica e letteraria specifica, ma – e questo è un dato altrettanto importante – c'è anche una sequenza storica e letteraria che unisce insieme queste due raccolte canoniche.

Un'acquisizione di enorme importanza del sec. XIX, nel cui solco ci troviamo tuttora, è la consapevolezza che la fede religiosa espressa in entrambi i Testamenti non può essere compresa adeguatamente se non si affrontano con ogni serietà le collocazioni storiche di questi scritti e se non si tiene presente che essi hanno subito mutamenti e sviluppi secondo modalità che sono in tutto e per tutto simili a qualsiasi altro fenomeno dell'esistenza umana. Sotto il profilo specifico della teologia biblica, è emerso il problema cruciale di quale sia il modo migliore per impegnarsi in una riflessione teologica che prenda estremamente sul serio la dimensione storica della fede biblica.

D'altro canto, è diventato altrettanto evidente sin dall'inizio di questa nostra iniziativa che parlare delle radici storiche della fede biblica vuol dire semplicemente prendere atto di un problema, non risolverlo. In realtà, i problemi ermeneutici associati alla comprensione della storia hanno finito col rendere la teologia biblica prigioniera per almeno un secolo (cfr. il c. III. 15). Basti pensare ai vari tentativi di formulare un concetto di *Heilsgeschichte*, o

alla dicotomia sostenuta da G.E. Wright fra la storia oggettiva e l'appropriazione soggettiva di essa (*God Who Acts*), o alla riduzione operata da Baumgärtel del significato della storia veterotestamentaria a una confessione proposizionale della fedeltà di Jhwh alla sua parola (*Verheissung*). Dietro a tutte queste formulazioni c'è il riconoscimento genuino del fatto che i due Testamenti che formano la Bibbia cristiana sono legati l'uno all'altro in una maniera teologica che non è semplicemente frutto di una sequenza storica formale, né coincide con essa. D'altro canto, l'elemento cruciale del compimento della promessa, o dell'irruzione della sovranità di Dio, non può essere afferrato in tutta la sua portata se isolato dal proprio contesto storico. Forse nessuno ha formulato il problema ermeneutico della storia biblica più concisamente di Barth, là dove scrive: «La rivelazione non è un predicato della storia; piuttosto, la storia è un predicato della rivelazione» (*CD I/2*, 64).

Nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale ci sono stati contributi importanti, tesi a interpretare i tratti peculiari della specifica dimensione della storia all'interno della Scrittura. Alcuni tentativi hanno elaborato notevolmente il concetto di storia, andando oltre il dibattito del sec. XIX e in particolare introducendo una nuova comprensione della storia della tradizione. Per il Nuovo Testamento l'approccio è stato effettuato soprattutto da Bultmann; e per l'Antico Testamento da von Rad, in maniera feconda. Von Rad in particolare ha sviluppato la propria comprensione del movimento degli eventi attraverso lo strumento della tradizione d'Israele, che è stata continuamente riattivata e reinterpretata. Per von Rad questo processo di «attualizzazione» (*Vergegenwärtigung*) è la risposta della comunità di fede a nuovi incontri con Dio. Il processo storico-tradizionale che abbraccia l'Antico Testamento in tutta la sua estensione è costituito da una serie di *credenda*, da una forma di proclamazione kerygmatica; non è un modello estraneo e storico-positivistico imposto sulla fede d'Israele dall'esterno. L'idea in base alla quale von Rad prospetta l'unità dei due Testamenti è in tutto e per tutto coerente con questa sua comprensione dell'attualizzazione. L'Antico Testamento può essere letto soltanto come un libro di attesa costantemente crescente (*Teologia dell'Antico Testamento*, II, 385 ss.).

La mia risposta a questa formulazione è stata di apprezzamento in linea generale. La mia critica ha riguardato fundamentalmente due punti importanti di disaccordo. Primo, la descrizione fatta da von Rad di una traiettoria storico-tradizionale dell'attualizzazione non prende in considerazione adeguata il processo post-esilico della testualizzazione della tradizione, che precede la canonizzazione di una Scrittura autoritativa e va a sfociare in essa. Secondo, la sua comprensione del Nuovo Testamento come appropriazione ca-

rismatica, tipologica, della tradizione d'Israele, non considera in maniera appropriata il centro della proclamazione neotestamentaria che è costituito dal vangelo, che si forma a partire dall'impatto con la risurrezione. La conseguenza è che il Nuovo Testamento non si pone su una linea di continuità con l'Antico Testamento, né si può dire che l'Antico Testamento tenda verso il Nuovo. Invece, la direzione nella quale si muove la crescita della tradizione è spesso in senso opposto. L'evangelista legge, a partire dal Nuovo, all'indietro, nell'Antico. La conseguenza che ne deriva, ossia un Antico Testamento trasformato, introduce una complessità enorme nel problema della teologia biblica, là dove ci si chiede quale sia la natura dell'unità della Scrittura. È stato questo in effetti il punto cruciale che ha creato i maggiori interrogativi e le più gravi preoccupazioni in questo volume.

L'argomento teologico fondamentale sviluppato in questa nostra teologia biblica è che l'unità dei due Testamenti è primariamente una unità teologica. I tentativi di incentrarsi su elementi meramente formali di continuità o discontinuità religiosa mi sembrano inadeguati (ad es. J. Barr, *Old and New in Interpretation*, 149 ss.). Invece, a legare insieme indissolubilmente i due Testamenti è la testimonianza che essi rendono alla medesima realtà divina, al contenuto che è sotteso a entrambe le raccolte e che non può essere racchiuso e compreso entro le categorie addomesticatrici della «religione». La Scrittura dunque non rimanda a se stessa, bensì rimanda oltre se stessa, alla realtà di Dio. Per riuscire a rendere questa realtà occorre entrare «nel mondo nuovo e strano della Bibbia». La Scrittura non è la costruzione di un sistema di simboli, al cui mondo fittizio il lettore è invitato a partecipare, bensì l'ingresso della parola di Dio nel nostro mondo temporale e spaziale. Il compito della teologia biblica pertanto non è semplicemente descrittivo, ma implica una *Sachkritik*, una lettura critica del contenuto, quale la esige la testimonianza resa a questa realtà. D'altro canto è chiaro che il modo in cui questa *Sachkritik* viene svolta determina il successo o il fallimento di essa. Se Gesù Cristo non è la norma, ma la norma sono vari criteri culturali, il risultato per la teologia biblica è un disastro senza limiti (ad es. S. McFague, "An Epilogue: The Christian Paradigm"). La teologia biblica ha un compito sia descrittivo che costruttivo, e questo per il modo stesso in cui essa si accosta ai suoi contenuti. Perciò essa svolge la funzione di disciplina-ponte, che conduce alla teologia dogmatica. Inoltre, essa utilizza anche la *Wirkungsgeschichte* della Scrittura, la storia dell'impatto che la Bibbia ha esercitato sulla chiesa lungo i secoli, ricevendo così un'illuminazione continua dalla storia della risposta che la chiesa ha dato all'influenza della Scrittura in epoche e circostanze diverse

della sua vita concreta (cfr. M. Kähler, "Geschichte der Bibel in ihrer Wirkung auf die Kirche").

In questo volume abbiamo costantemente cercato di intendere la teologia biblica come riflessione teologica sui contenuti della testimonianza offerta dalla Scrittura. Ma parlare di «testimonianza» vuol dire sollevare il problema della risposta umana. Per la chiesa cristiana alla realtà di Gesù Cristo è resa testimonianza indirettamente attraverso i profeti e gli apostoli, il che costituisce il fondamento cristologico per il rifarsi della chiesa a un canone di scritti autoritativi. Come l'incarnazione è stata unica nel tempo e nello spazio, così lo sono anche le testimonianze alla risurrezione di Cristo. Il termine «canone», così come l'abbiamo utilizzato in tutto questo nostro scritto, svolge il ruolo di cifra teologica che intende designare quei tratti peculiari che sono costitutivi del rapporto specifico che ha la chiesa con la sua Scrittura. Esso implica la precisazione dei confini dell'area entro cui la parola di Dio viene udita, la fissazione del contesto necessario perché questo ascolto sia adeguato nella preghiera e nel culto, e – soprattutto – la consapevolezza della promessa fatta da Cristo alla sua chiesa di un'illuminazione divina ad opera dello Spirito Santo.

In questo nostro volume abbiamo riconosciuto il ruolo cruciale del canone nello stabilire come si debba considerare l'unità della Scrittura e il rapporto fra i due Testamenti. Il canone cristiano consta di due voci diverse, separate; in effetti, di due differenti cori di voci. L'Antico Testamento è la voce d'Israele, il Nuovo Testamento è la voce della chiesa. Ma oltre a ciò, la voce del Nuovo Testamento è in ampia misura quella di un Antico Testamento trasformato, che ora viene inteso alla luce del vangelo. E tuttavia, proprio a questo punto cruciale è stata tirata la conclusione – a partire specificamente dal canone – che alla chiesa post-apostolica, alla comunità che recepiva i due Testamenti, è stato affidato il compito di ascoltare la voce dell'Antico Testamento anche per conto proprio, insieme a quella del Nuovo. La conseguenza della formazione di un canone neotestamentario non è stata il soffocamento della testimonianza resa da Israele a Dio e al suo Messia, anzi ha intensificato la necessità di tale testimonianza. Il compito della riflessione biblico-teologica nasce dalla sua confessione dell'unico Signore e Salvatore, ma in quanto a lui è resa testimonianza con note differenti, suonate da Israele e dalla chiesa. All'interno del canone, l'Antico Testamento non svolge la semplice funzione di sfondo, né va considerato il primo stadio di un percorso; dev'essere visto invece come voce d'Israele che esprime un discorso diretto di proclamazione della promessa. La dimensione verticale, in effetti esistenziale, della parola pronunciata da Dio alla chiesa e al mondo non è diversa nei due Testamenti.

A motivo di questa comprensione della Scrittura cristiana e delle sue implicazioni per la teologia biblica, questo volume ha condotto con insistenza una polemica contro altre posizioni sostenute in questo settore, che sono state giudicate inadeguate, fuorvianti o errate.

1) Pur avendo fatto uso dello strumentario della critica storica lungo tutto questo studio della Bibbia in una maniera del tutto coerente con il mio approccio teologico e non per svista involontaria, come è stato sostenuto spesso, io ho anche rifiutato la sua pretesa di fissare l'agenda critica o di filtrare la letteratura biblica secondo i suoi criteri basati su «ciò che è veramente accaduto». Analogamente, ho mosso le mie critiche a molti tentativi moderni, in particolare nel mondo anglo-americano, di definire l'unità della Scrittura entro le categorie della religione (ad es. Morgan e Barton, *Biblical Interpretation*), o di descriverne il contenuto semplicemente entro la voce fenomenologica della cultura umana, sia essa filosofica, sociologica o psicologica.

2) Quando scrissi la mia "Introduzione all'Antico Testamento come Scrittura" (*Introduction to the Old Testament as Scripture*), l'antagonista più rilevante per la riflessione teologica seria sulla Scrittura è stato individuato nella eredità diacronica della critica storica del sec. XIX. Di conseguenza, ho salutato e in ampia misura condiviso il richiamo crescente fatto nel sec. XX alla teologia narrativa, considerandolo quanto meno un primo passo verso il recupero di una lettura olistica della Scrittura. Dopo tutto, Karl Barth non è stato forse considerato da alcuni un grande teologo narrativo? Più recentemente, è diventato sempre più chiaro che la teologia narrativa, nel modo in cui è stata praticata spesso, può propagare anche una lettura della Scrittura radicalmente secolare, non teologica. Si corre così il rischio di separare la Scrittura, se vista come letteratura, dalla sua realtà teologica alla quale essa rende testimonianza. Se il punto focale dell'analisi sta nella «costruzione immaginativa» del lettore, il testo viene privato di ogni significato determinativo entro varie teorie della risposta del lettore. L'effetto è di rendere il testo biblico muto per la teologia e di decostruirne la tradizione in una maniera che è tanto distruttiva quanto lo è stata quella dello storicismo del secolo XIX. Né una teologia filosofica della «dimensione narrativa» in quanto costitutiva di ogni esperienza umana (cfr. Crites, "The Narrative Quality of Experience") evita il rischio di trasformare il centro teocentrico della Scrittura in antropologia. Nella sua forma estrema, l'invito alla narrativa diventa un motivo per rifiutare tutti gli altri modelli dell'uso teologico della Scrittura come «confusione di categorie» e così recidere una volta per tutte ogni legame della stessa Scrittura con la dottrina cristiana (cfr. E. Farley e P. Hodgson, "Scripture and Tradition").

3) Ho sollevato critiche anche alla recente interpretazione del ruolo della Scrittura in termini meramente funzionali (ad es. Kelsey, Lindbeck, Meeks, Ollenburger). Secondo questa teoria, il compito dell'interprete non consiste nel precisare il significato o la referenza di una confessione biblica, ma piuttosto nel situare tale formulazione entro la cornice della sua pratica comunitaria partendo dal presupposto che la forma di vita è costitutiva di ogni costruzione teologica genuina. A mio giudizio, questa teoria ermeneutica condivisa da molti si basa su un serio fraintendimento storico e teologico del ruolo della Scrittura, e non tiene nella giusta considerazione il principio del canone come «regola di fede» (ad es. Ireneo, Tertulliano, Agostino ecc.). Forse, ancor più importante è la perdita dei legami cristologici con la Scrittura, che vengono sostituiti da vari modelli ecclesiali. Col pretesto di rivendicare la Scrittura come «libro della chiesa», lo hanno strumentalizzato e posto al servizio di ideologie senza numero, addomesticandone pesantemente l'autorità.

C'è un altro gruppo di problematiche ermeneutiche, anch'esse strettamente connesse con la questione della comprensione dell'unità della testimonianza che la Scrittura rende alla realtà della redenzione divina in Gesù Cristo. Il problema iniziale riguarda i vari livelli ai quali la Bibbia è letta. È noto l'atteggiamento critico dei Riformatori verso l'uso tradizionale da parte della chiesa di espedienti formali in base ai quali evocare sensi figurati. I Riformatori hanno dato vigore alle propri obiezioni facendo riferimento alla perplicità della Scrittura, e hanno insistito sul senso letterale immediato del testo. Tuttavia, ciò che nel sec. XVI era proposto come difesa della verità del vangelo, nel sec. XIX ha assunto un volto diverso. Gli eredi dell'Illuminismo hanno affermato la necessità di attribuire a ciascun passo biblico un solo significato, che – si pensava – l'analisi storica accurata dell'intenzionalità originaria era in grado di determinare razionalmente (cfr. le argomentazioni di Ernesti, *Institutio interpretis Novi Testamenti*, 1761). Il risultato fu che si commise l'errore opposto. Se l'esegesi tradizionale aveva sbagliato nel distinguere il senso figurato da quello letterale, ora si riconosceva come unico senso scritturistico legittimo quello letterale, e questo senso era sempre più identificato con quello storico.

Quanto è stato detto riguardo al ruolo del canone come «regola fidei» apre la possibilità di un'altra opzione. La funzione del canone è di circoscrivere il numero degli scritti autoritativi. Esso fissa parametri della testimonianza apostolica entro la cui area c'è libertà e flessibilità. Non restringe la testimonianza a una sola formulazione proposizionale. Il ruolo del canone come Scrittura della chiesa e strumento della sua attualizzazione tramite lo Spirito

to è di fornire un'apertura ad applicazioni figurate continuamente nuove del suo contenuto apostolico (oltre che un controllo di esse), applicazioni che avvengono in quanto lo stesso canone estende il significato originale del testo biblico alle circostanze mutevoli della comunità di fede (cfr. Frei, *Eclipse*, 2-16). Queste applicazioni figurate non vengono considerate isolatamente dal senso letterale del testo, ma sono un'estensione dell'unica storia dell'obiettivo perseguito da Dio in Gesù Cristo.

A rendere flessibile la forma stabilizzata del testo ricevuto della Scrittura nella proclamazione della chiesa non è un appello esegetico al midrash. E il motivo di ciò sta nella convinzione che nutre la chiesa che non è il testo stesso l'energia generatrice di verità. Invece, la realtà alla quale il testo rimanda, ossia Gesù Cristo, è resa operante in forme sempre nuove di applicazione attraverso lo Spirito. Là dove, ad esempio, forme nuove di liturgia emergono come riverbero della Scrittura, sul piano teologico tale risposta va definita un'espressione pienamente giustificata dell'unità essenziale della Scrittura in quanto testimonianza resa al Signore vivente.

Lo sforzo e impegno continuo profuso dalla chiesa per capire il senso letterale del testo che, in quanto tale, va considerato la base biblica sulla quale essa costruisce la propria testimonianza, sorge in ampia misura dalla sua consapevolezza canonica.

Da un lato, la chiesa si rende conto e ammette che il senso del testo è controllato dalla funzione grammaticale, sintattica e letteraria del linguaggio. Dall'altro, questi criteri formali sono continuamente integrati dal contenuto effettivo dei testi biblici, che vengono di volta in volta interpretati dalle comunità di fede e di prassi. Dalla storia della chiesa emerge che i periodi veramente fecondi per quanto concerne l'uso della Bibbia da parte della stessa chiesa si hanno quando queste due dimensioni della Scrittura si arricchiscono e bilanciano reciprocamente in maniera costruttiva, in quanto stabiliscono un senso letterale riconosciuto. Sfortunatamente, la storia dell'esegesi è stata caratterizzata più spesso da una grave tensione fra una lettura piatta, formalistica, del senso letterale del testo, che è sorda al suo contenuto teologico – era su questo punto l'attacco mosso da Lutero ad Erasmo –, e una resa teologica e figurata del testo biblico che calpesta il linguaggio del testo in definitiva a proprio detrimento, ed era su questo punto l'attacco mosso da Calvino ai libertini (*Inst.* I, IX, i). Invece, se il senso figurato è basato su quello letterale ed è una resa fedele sia del contenuto che della testimonianza della parola scritta, non c'è alcuna ragione teologica per negare la legittimità di sensi molteplici all'interno della vita della chiesa nel tempo.

Infine, in questo studio di teologia biblica mi sono impegnato con ogni energia a rendere giustizia alla effettiva complessità del contenuto. Una riflessione teologica seria cerca di venire alle prese in qualche modo con il mistero della fede. Tuttavia, è altrettanto importante sottolineare ancora una volta la necessità che l'elemento della semplicità, perspicuità e unità della Scrittura sia salvaguardato e affermato. Il ruolo della Scrittura nella vita della chiesa non può essere identificato con gli sforzi della teologia tecnica, la quale svolge una funzione molto necessaria, ma ancillare, per la comunità di fede. È proposizione fondamentale della confessione cristiana che tutta la Scrittura rende testimonianza a Gesù Cristo. In questo senso nella Scrittura c'è una voce unica, unificata. Quando i padri della chiesa e i Riformatori parlano dello «scopus» della Bibbia, dell'obiettivo al quale mira la Scrittura e dell'orizzonte entro il quale esso è individuato e va raggiunto, essi si riferiscono al contenuto kerygmatico della Scrittura, che il suo interprete è presentemente invitato a tener sempre chiaramente dinanzi agli occhi al fine di capire la vera natura della testimonianza biblica. Matthias Flacius si poneva saldamente entro questa tradizione esegetica quando ammoniva i lettori della Scrittura a volgere la loro attenzione anzitutto «alla prospettiva, all'obiettivo e all'intenzione di questo scritto preso nel suo insieme» (*ut primum scopum, finem, aut intentionem totius eius scripti*: "De ratione cognoscendi", *Clavis Scripturae*, Tract. 1, Praecepta 9). Perciò non si formula adeguatamente il problema ermeneutico fondamentale della Scrittura ricorrendo alla terminologia dell'unità e della diversità. L'unicità di obiettivo e di orizzonte della Scrittura non si contrappone alle voci molteplici entro il canone. Essa è e vuol essere piuttosto un segnalatore continuo di direzione, in termini molti simili a quella che è la bussola per la nave, che punta verso una unica meta, nonostante le numerose e svariate rotte segnate da Dio (Eb 1, 1) verso le quali il credente è attirato (cfr. il saggio illuminante di G. T. Sheppard sullo «scopo» della Scrittura).

Il riconoscimento dell'unico «scopo» della Scrittura, che è Gesù Cristo, non ha la funzione di restringere le voci bibliche nel loro numero e nella loro portata e varietà. Non estrapola il messaggio dai suoi legami col testo concreto, né cerca di sostituire un abito di vari colori con un grigio vestimento senza cuciture. Su questo punto Calvino ha avuto l'intuizione grandiosa di vedere che ciascun singolo brano, sia dell'Antico Testamento che del Nuovo, è in grado di rendere una testimonianza vera conservando allo stesso tempo la sua specifica integrità letteraria, storica e teologica. In effetti, l'obiettivo della sua *Institutio* non era di presentare un sommario proposizionale della fede cristiana, bensì di istruire sulla natura del fine specifico della Scrittura

ra, proprio per essere in grado di cogliere il vero contenuto della stessa Scrittura all'interno di tutta la sua variegata gamma di note.

Per concludere, la Scrittura non è né un classico delle aspirazioni umane, né un monumento grandioso eretto per onorare la capacità dell'immaginazione creativa dell'uomo. Essa è invece la testimonianza resa all'ingresso di Dio nella nostra storia in una forma incarnata, come iniziativa gratuita di redenzione del mondo. Leggiamo e ascoltiamo la Scrittura per essere trasformati dalla promessa del vangelo. Le minacce di fraintendimento sono sempre presenti: il rischio di trasformare il vangelo in legge, di ridurre la parola di Dio a una forma di ideologia umana, di conversare sulla realtà divina anziché incontrare Dio. La buona notizia è che la Bibbia cristiana nella sua duplice testimonianza, dell'Antico Testamento e del Nuovo Testamento, resta dono di Dio alla chiesa e al mondo, fonte inesauribile di vita per il presente e promessa incrollabile per il futuro.

#### Bibliografia

J. BARR, "Old and New Testaments in the Work of Salvation", *Old and New in Interpretation*, London 1966, 149-170; "The Bible as Literature", *The Bible in the Modern World*, London and Philadelphia 1973, 53-74; K. BARTH, *Church Dogmatics* I/1, tr. ingl. Edinburgh 1975<sup>2</sup>; F. BAUMGÄRTEL, *Verheissung. Zur Frage des evangelischen Verständnisses des Alten Testaments*, Gütersloh 1952; S. CRITES, "The Narrative Quality of Experience", *JAAR* 39, 1971, 291-311; J.A. ERNESTI, *Institutio interpretis Novi Testamenti*, Leipzig 1809<sup>5</sup>; G. FACKRE, "Narrative Theology: An Overview", *Interp* 37, 1983, 340-352; E. FARLEY, P.C. HODGSON, "Scripture and Tradition", *Christian Theology*, ed. P. C. Hodgson and R. H. King, Philadelphia 1982, 35-61; M. FLACIUS (ILLYRICUS), "De ratione cognoscendi sacras literas", Tract. 1, *Clavis Scripturae*, altera pars, Basel 1581, 13; D. FORD, "Narrative Theology", *Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. R.J. Coggins and J. L. Houlden, London and Philadelphia 1990, 489-491; H. FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven 1974; "Narrative' in Christian and modern Reading", *Theology and Dialogue*, ed. B.D. Marshall, Notre Dame 1990, 149-163; M. KÄHLER, "Geschichte der Bibel in ihrer Wirkung auf die Kirche", *Aufsätze zur Bibelfrage*, ThB 37, 1967, 131-288.

D.H. KELSEY, *The Use of Scripture in Recent Theology*, Philadelphia 1975; "The Bible and Christian Theology", *JAAR* 48, 1980, 385-402; W.A. KORT, *Story, Text and Scripture. Literary Interests in Biblical Narrative*, University Park and London 1988; G.A. LINDBECK, "The Bible as Realistic Narrative", *Consensus in Theology?*, Philadelphia 1980, 81-85; *The Nature of Doctrine*, Philadelphia 1984; "Barth and Textuality", *Theology Today* 43, 1986/87, 361-377; SALLIE McFAGUE, "An Epilogue: The Christian Paradigm", *Christian Theology*, ed. Hodgson and King, Philadelphia 1982, 323-336; R. MORGAN, J. BARTON, *Biblical Interpretation*, Oxford 1988; G. VON RAD, *Old Testament Theology*, tr. ingl. II, New York and London 1962 [tr. it. *Teologia dell'Antico Testamento*, II, Paideia, Brescia 1974]; J. SCHNIEWIND, "Die Eine Botschaft des Alten und Neuen Testaments", *Nachgelassene Reden und Aufsätze*, ed. E. Kaehler, Berlin 1952, 58-71;

G.T. SHEPPARD, "Between Reformation and Modern Commentary: The Perception and the Scope of Biblical Books", *A Commentary on Galatians*, William Perkins, ed. G.T. Sheppard, New York 1989, xlviii-lxxvvi; G.W. STROUP, *The Promise of Narrative Theology*, Atlanta 1981, London 1984; K.E. TANNER, "Theology and the Plain Sense", *Scriptural Authority and Narrative Interpretation*, ed. G. Green, Philadelphia 1987, 59-78; R. WILLIAMS, "The Literal Sense of Scripture", *Modern Theology* 7, 1991, 121-134; C.M. WOOD, *The Formation of Christian Understanding*, Philadelphia 1981; G.E. WRIGHT, *God Who Acts*, SBT 8, 1952.

## Indice degli autori citati

- Aageson, J.W., 275  
 Aalen, S., 673, 678  
 Achtemeier, E.R., 204, 229, 231, 297, 525  
 Ackroyd, P.R., 186s., 190, 204  
 Agostino 41, 49, 52ss., 65, 80, 82, 220, 322, 412, 426, 511, 558, 630s., 667, 755, 759, 772  
 Aland, K., 82, 85, 335  
 Albertz, R., 420  
 Albright, W.F., 130, 147, 151, 224, 231  
 Alexander, W.L., 26, 42  
 Alt, A., 124, 147s., 151, 157, 159, 165, 168s., 171, 173, 180, 198, 224, 387, 444, 448, 452, 522  
 Alter, R., 26, 725, 731  
 Ältester, F.W., 626  
 Althaus, P., 242, 435, 443, 517, 600, 634, 667, 672  
 Altmann, P., 459  
 Ambrozic, A.M., 297  
 Ames, W., 703, 718  
 Amir, Y., 389, 571, 576  
 Ammon, G.F., 19, 23  
 Amsler, S., 731  
 Anderson, B.W., 125, 130s., 136, 139, 370, 375, 420, 554  
 Anderson, H.G., 297, 566  
 Antweiler, A., 443  
 Aquinate (Tommaso d'Aquino), 8, 56ss., 65s., 100, 367, 434, 590, 600s., 661s., 664, 703, 718, 763  
 Aristotele 56, 58, 98, 703, 763  
 Ashton, J.A., 315  
 Atanasio, 66, 76, 79, 407, 412, 517  
 Attridge, H.W., 341  
 Auerbach, E., 353, 356, 658s.  
 Aulen, G., 551, 553s.  
 Aune, D.E., 279ss., 288, 297, 350  
 Bach, L., 641  
 Bacon, B.W., 298, 303  
 Badenas, R., 275, 586  
 Bächli, O., 175  
 Baillie, D.M., 412, 517  
 Bainton, R.H., 726, 731  
 Balch, D.L., 750  
 Baldermann, I., 387  
 Ball, E., 479  
 Balthasar, H. Urs von, 479, 631  
 Baltzer, K., 159, 165, 452  
 Balz, H.R., 488, 492, 499  
 Bamberger, B.J., 143s.  
 Bammel, E., 509, 641  
 Banks, R., 586  
 Barbour, R.S., 426  
 Barnard, L.W., 375  
 Barr, J., 23, 28s., 33, 35, 42, 87, 89, 97, 160, 165, 221, 299ss., 398, 404, 446, 452, 605, 613, 616, 637, 641, 710, 716, 718, 762s., 769, 775  
 Barrett, C.K., 313, 315, 341, 626  
 Barth, C., 612, 616  
 Barth, G., 303, 586, 639, 641, 654, 685, 688  
 Barth, K., 8, 29, 35, 37, 40, 107, 109, 239, 242, 275, 386, 400ss., 412, 414, 416, 431, 433, 435s., 443, 483, 498, 503, 509, 514, 517, 519s., 565s., 589s., 598s., 600, 604s., 607, 610, 616, 626, 628s., 631ss., 663s., 671, 691, 700, 704, 711, 718, 726, 731, 755, 759ss., 768, 771, 775

Filippesi		1, 3	339
2, 5-11	243, 268	7, 1 ss.	471
3, 5 ss.	321, 531 s., 580	11, 1 ss.	339, 425
		11, 3	425
Colossesi		12, 18 ss.	403
1, 15 s.	401, 423, 513	Giacomo	
3, 18 ss.	744	1, 17	334
1 Tessalonicesi		1, 25	334
5, 19-21	248	2, 8	584
2 Tessalonicesi		2, 21	535, 584
2, 3	348	2, 26	652 s.
1 Timoteo		1 Pietro	
2, 12-15	330, 422	1, 1	327
4, 4 s.	422	1, 10-12	328, 492
2 Timoteo		1, 22-2, 3	328
1, 9-11	534	2, 9	328
3, 14	329	3, 18-22	328
3, 16	330	1 Giovanni	
6, 20	329	2, 2	548
Tito		2, 19	344
2, 14	470	4, 2 s.	344
3, 3-7	534	Giuda	
Ebrei		14-15	78
1, 1	658	Apocalisse	
1, 2 ss.	339, 502	1, 3 ss.	248
1, 2	423, 550	1, 8	394, 427
		21, 1	349

INDICE + 68-113 + 767-776

## Indice generale

Prefazione .....	7
Abbreviazioni .....	11
I. PROLEGOMENA .....	15
1. La storia della disciplina della teologia biblica .....	17
<i>Lo sviluppo della disciplina, 17 - I suggerimenti di Ebeling per ridefinire la disciplina, 20</i>	
2. Modelli attuali di teologia biblica .....	25
<i>La teologia biblica entro le categorie della teologia dogmatica, 25 - Approcci allegorici o tipologici, 27 - Le grandi idee o i grandi temi, 29 - La Heilsgeschichte o la storia della redenzione, 30 - Approcci letterari alla teologia biblica, 33 - Il metodo culturale-linguistico, 36 - Prospettive sociologiche in teologia biblica, 37 - Teologia biblica ebraica, 40</i>	
3. Approcci cristiani antichi e classici alla teologia biblica .....	46
<i>Ireneo, 46 - Origene, 49 - Agostino, 52 - Tommaso d'Aquino, 56 - Martin Lutero, 59 - Giovanni Calvino, 63</i>	
II. LA RICERCA DI UN NUOVO APPROCCIO .....	69
1. Il problema della Bibbia cristiana .....	71
<i>La forma delle Scritture ebraiche al sorgere del cristianesimo, 71 - Le fonti per determinare l'ampiezza del canone ebraico, 73 - Documentazione indiretta sulla chiusura del canone ebraico, 75 - La formazione del canone cristiano più ampio, 77 - I problemi teologici sul tappeto, 80</i>	
2. Un approccio canonico alla teologia biblica .....	87
<i>Un approccio canonico ai due Testamenti, 87 - Testo canonico o interprete canonico, 88 - La formazione del canone e i due Testamenti della Bibbia cristiana, 91 - Linee canoniche direttive per la strutturazione di una teologia biblica, 95</i>	
3. Dalla testimonianza al contenuto .....	98
<i>Teorie d'accesso al contenuto, 98 - Ridefinizione del contenuto della testimonianza biblica, 102 - Il compito teologico della teologia biblica, 104 - Il rapporto fra teologia biblica e dogmatica, 108</i>	
4. Categorie canoniche per l'elaborazione di una teologia biblica .....	110

III. LA TESTIMONIANZA SPECIFICA DELL'ANTICO TESTAMENTO .....	115
1. Problemi metodologici .....	117
<i>Riflessioni ermeneutiche sulla storia d'Israele, 117 - Una critica a proposte storiche alternative, 122 - Lo sviluppo storico e la formazione del canone, 125</i>	
2. La creazione .....	128
<i>La crescita della tradizione nello stadio orale e in quello letterario, 128 - La tradizione sulla creazione nel resto dell'Antico Testamento, 135</i>	
3. Dall'Eden a Babele .....	141
4. Le tradizioni sui patriarchi (Gn 12 - 50) .....	145
<i>Le tradizioni sui patriarchi nel loro insieme, 145 - Il ciclo di Abramo (Gn 12, 1 - 25, 10), 147 - Il ciclo di Giacobbe (Gn 25, 19 - 35, 29), 148 - Le storie di Giuseppe (Gn 37 - 50), 149 - I patriarchi e il resto dell'Antico Testamento, 149</i>	
5. Le tradizioni mosaiche .....	153
<i>L'esodo dall'Egitto, 153 - Il Sinai, la legge e il patto, 155 - Israele, popolo di Dio, 162 - Il sacerdozio e il tabernacolo, 164</i>	
6. La presa di possesso della terra e l'insediamento .....	167
<i>Tensioni all'interno della tradizione, 167 - La crescita della tradizione come testimonianza, 169 - Le tradizioni sulla conquista nel resto dell'Antico Testamento, 171</i>	
7. La tradizione dei Giudici .....	173
8. L'instaurazione della monarchia .....	176
<i>Le tradizioni di Saul, 177 - La tradizione davidica, 178 - Il regno di Salomone, 179</i>	
9. Il regno diviso .....	181
<i>La redazione deuteronomistica, 181 - La tradizione profetica, 182 - Il Cronista, 183</i>	
10. L'esilio e la restaurazione .....	185
<i>L'esilio, 185 - La restaurazione, 187 - La conclusione canonica della storia d'Israele, 188</i>	
11. Le tradizioni profetiche .....	191
<i>La presentazione biblica, 191 - Le origini della profezia, 192 - L'arco storico della tradizione profetica, 193 - La formazione del corpus profetico, 194 - La cessazione della profezia, 195 - Il rapporto fra la legge e i profeti, 198 - Sviluppi e cambiamenti all'interno della tradizione profetica, 200 - I temi profetici della promessa, 201</i>	
12. La tradizione apocalittica .....	205
<i>Terminologia, 205 - Problemi di interpretazione del libro di Daniele, 205 - La ricostruzione di una traiettoria apocalittica, 206 - Profezia e apocalittica, 208</i>	
13. La tradizione sapienziale .....	211
<i>L'ambiente storico della sapienza, 211 - La crescita delle tradizioni sapienziali all'interno di Israele, 212 - La sapienza e la legge, 213</i>	
14. La tradizione dei Salmi .....	215
<i>L'orizzonte, 215 - I Salmi e il loro ambiente, 215 - Traiettorie nella crescita della tradizione dei Salmi, 217</i>	
15. Excursus: Il problema teologico della storia dell'Antico Testamento .....	220
<i>L'impatto degli studi critici, 220 - Tentativi moderni di ripensare la storia, 225 - Il passaggio dalla storia al linguaggio, 229</i>	

IV. LA TESTIMONIANZA SPECIFICA DEL NUOVO TESTAMENTO .....	233
1. Il problema ermeneutico dello studio storico del Nuovo Testamento .....	235
<i>La natura del materiale, 235 - Il problema ermeneutico delle ricostruzioni critiche, 236 - La funzione specifica della diacronia, 240</i>	
2. La più antica proclamazione del kerygma da parte della chiesa .....	243
<i>La più antica proclamazione del kerygma, 243 - I tradenti della tradizione, 246 - Il ruolo dell'Antico Testamento nella proclamazione primitiva, 249 - L'uso dell'Antico Testamento come guida alla storia della tradizione, 252 - I titoli cristologici, 255</i>	
3. Il vangelo paolino .....	258
<i>Paolo e il cristianesimo ellenistico, 258 - Paolo e il vangelo, 260 - L'uso dell'Antico Testamento da parte di Paolo, 262 - L'istanza ermeneutica più ampia, 269 - I motivi teologici più importanti, 270</i>	
4. La formazione dei vangeli .....	278
<i>Il problema del genere letterario del vangelo, 278 - La struttura dei vangeli, 281 - Il problema di Q, 282 - Le raccolte pre-pasquali, 285 - I vangeli e i kerygmata, 286</i>	
5. I quattro vangeli .....	289
<i>Traiettorie storiche e il quadruplice corpo evangelico, 289 - Il vangelo secondo Marco, 293 - Il vangelo secondo Matteo, 297 - Il vangelo secondo Luca, 303 - Il vangelo secondo Giovanni, 309</i>	
6. La testimonianza resa dagli Atti degli Apostoli alla missione della Chiesa .....	316
<i>Problemi storici e letterari, 316 - L'obiettivo perseguito dal libro degli Atti degli Apostoli, 317 - Il ruolo dell'Antico Testamento negli Atti degli Apostoli, 319 - Il rapporto della chiesa con il giudaismo negli Atti degli Apostoli, 320</i>	
7. L'era post-paolina .....	323
<i>I principali problemi storici del periodo, 323 - La scuola post-paolina, 327 - Giacomo, 330 - La lettera agli Ebrei, 336 - La tradizione giovannea, 342 - La tradizione apocalittica, 346</i>	
V. ESEGESI NEL CONTESTO DELLA TEOLOGIA BIBLICA .....	351
1. Genesi 22, 1-19: la Akedah .....	353
<i>Il dibattito esegetico sull'Antico Testamento, 353 - La testimonianza del Nuovo Testamento, 357 - Storia dell'esegesi, 359 - Genesi 22 nel contesto della teologia biblica, 361</i>	
2. Matteo 21, 33-46: la parabola dei vignaioli omicidi .....	366
<i>Analisi sinottica, 366 - L'abbandono dell'interpretazione allegorica, 367 - Una traiettoria storico-tradizionale, 368 - Il ruolo dell'Antico Testamento, 371 - Riflessione teologica nel contesto della teologia biblica, 373</i>	
VI. RIFLESSIONE TEOLOGICA SULLA BIBBIA CRISTIANA .....	377
1. L'identità di Dio .....	379
<i>La comprensione veterotestamentaria di Dio, 379 - La comprensione di Dio nel primo giudaismo, 387 - La comprensione neotestamentaria di Dio, 389 - Riflessione biblico-teologica sull'identità di Dio, 397 - Dalla teologia biblica alla dogmatica: la teologia trinitaria, 404</i>	

2. Dio, il Creatore .....	414
<i>La testimonianza dell'Antico Testamento, 414 - La testimonianza del Nuovo Testamento, 421 - Riflessione biblico-teologica sulla creazione, 427 - Riflessione teologico-dogmatica sulla creazione, 433</i>	
3. Il patto, l'elezione, il popolo di Dio .....	444
<i>La testimonianza dell'Antico Testamento, 444 - Il popolo di Dio e il patto nel Nuovo Testamento, 460 - Riflessione biblico-teologica, 473 - Riflessione teologico-dogmatica sul popolo di Dio, 479</i>	
4. Cristo, il Signore .....	484
<i>La testimonianza dell'Antico Testamento, 485 - La testimonianza del Nuovo Testamento, 488 - La cristologia nel contesto della teologia biblica, 510 - Teologia biblica e riflessione dogmatica, 514</i>	
5. Riconciliazione con Dio .....	518
<i>Giustizia, giustificazione, restaurazione, 520 - Riparazione, espiazione e perdono, 537 - La vittoria di Cristo sul peccato e sul male, 551 - Riflessione biblico-teologica sulla riconciliazione, 554 - La riconciliazione nel contesto della teologia dogmatica, 559</i>	
6. La legge e il vangelo .....	568
<i>Uno sguardo d'insieme alla traiettoria della legge nell'Antico Testamento, 569 - La comprensione della legge (torah) nel giudaismo, 574 - Gli aspetti principali della comprensione neotestamentaria della legge, 577 - Riflessione biblica e dogmatica su legge e vangelo, 587 - La funzione ermeneutica della legge entro la Scrittura cristiana, 601</i>	
7. L'umanità vecchia e nuova .....	604
<i>La testimonianza dell'Antico Testamento, 605 - La testimonianza del Nuovo Testamento, 616 - Riflessione di teologia biblica sull'antropologia, 626 - Riflessioni di teologia dogmatica, 631</i>	
8. La fede biblica .....	635
<i>La fede nell'Antico Testamento e nel giudaismo, 636 - La fede nel Nuovo Testamento, 642 - Riflessione di teologia biblica sulla fede, 655 - Teologia dogmatica e fede, 659</i>	
9. Il regno di Dio e il suo dominio .....	666
<i>Il problema del «regno di Dio» nella storia della chiesa, 666 - L'Antico Testamento e la concezione giudaica, 673 - La testimonianza neotestamentaria sulla regalità di Dio, 678 - Riflessione di teologia biblica, 689 - Teologia dogmatica e regno di Dio, 694</i>	
10. La forma della vita ubbidiente: l'etica .....	702
<i>Un problema di metodo, 702 - L'etica dell'Antico Testamento, 719 - L'etica del Nuovo Testamento, 732 - Teologia biblica ed etica, 751 - Teologia ed etica, 760</i>	
VII. UNA LETTURA OLISTICA DELLA SCRITTURA CRISTIANA .....	765
Indice degli autori citati .....	777
Indice di passi biblici scelti .....	791