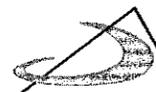


# TEMI TEOLOGICI DELLA BIBBIA

*a cura di*  
Romano Penna  
Giacomo Perego  
Gianfranco Ravasi



SAN PAOLO

## PRESENTAZIONE

Tutti i Dizionari sono figli della loro epoca, nel senso che sono relativi al loro tempo, sia in quanto limitati ad esso sia soprattutto in quanto suoi testimoni. Ciò vale, ad esempio, per i Vocabolari di qualunque lingua parlata, la quale, essendo viva, è sottoposta a variazioni e arricchimenti e perciò è bisognosa di continui aggiornamenti. La cosa vale anche per i Dizionari culturali, per esempio quelli di antichità classiche, i quali devono tenere il passo con le nuove acquisizioni che di volta in volta emergono da nuove scoperte archeologiche o letterarie. Altrettanto si dica per i Dizionari delle varie materie scientifiche.

### Un'edizione completamente nuova

Anche un Dizionario di teologia biblica ha bisogno di revisione e di adeguamento a nuove sensibilità intellettuali. Quello che la medesima casa editrice San Paolo aveva edito ormai più di vent'anni or sono (nel 1988) necessitava di essere ripreso, eventualmente rifiuto, e comunque adeguato ai nuovi studi che nel frattempo sono maturati nell'ambito delle ricerche sul testo sacro. Dopo un'attenta valutazione si è deciso di procedere a una edizione completamente nuova che si contraddistingue per alcune caratteristiche che meritano di essere evidenziate.

In primo luogo, ed è il dato più palese, vi si trova una specifica *attenzione ai temi teologici*. Data la complessità del concetto di teologia biblica, si è preferito puntare appunto su una serie di tematiche, presenti nella Sacra Scrittura e tipiche del suo contenuto. Perciò nell'attuale Dizionario non si trovano più le voci che in quello precedente avevano un taglio piuttosto esegetico. Si dà invece spazio ai temi e alle grandi sezioni della Scrittura, accostata in chiave teologica, come per esempio: la teologia del Deuteronomista, la teologia dei Libri profetici, ecc. Gli stessi libri biblici vengono singolarmente presentati secondo questa prospettiva.

Inoltre, la presente opera si segnala particolarmente per il *taglio internazionale* dei suoi Collaboratori. Si sono infatti coinvolti, oltre ai numerosi italiani, anche Autori tedeschi, inglesi, francesi, portoghesi, spagnoli. Così appare documentata anche la portata ecclesiale ed ecumenica dell'impresa, che fa onore alla dimensione della Scrittura stessa in quanto patrimonio di una comunità formata «da ogni nazione e tribù e popolo e lingua» (Ap 7,9).

In più, per la composizione del presente Dizionario sono anche stati valorizzati i suggerimenti emersi dalle diverse recensioni e lettere giunte in redazione in seguito alla pubblicazione del precedente *Dizionario di teologia biblica*; oltre a ciò si è tenuto conto del-

FB 807



© EDIZIONI SAN PAOLO s.r.l., 2010  
Piazza Soncino, 5 - 20092 Cinisello Balsamo (Milano)  
www.edizionisanpaolo.it  
Distribuzione: Diffusione San Paolo s.r.l.  
Corso Regina Margherita, 2 - 10153 Torino

ISBN 978-88-215-6480-2

come il personaggio della parabola che entra nella casa dell'uomo forte e dopo averlo legato e sconfitto, fa razzia dei suoi beni (cfr. Mc 3,27).

A che cosa corrispondono i tre tentativi messi in atto da Satana nei racconti di Matteo e Luca? Vi si può cogliere una critica alle erronee concezioni sull'inviato di Dio. Il carattere del "profeta come Mosè" segnerebbe la distanza con il profeta del deserto che aveva ottenuto la manna; l'episodio del tempio realizzerebbe la distanza dal potere sacerdotale, anch'esso riferito al Messia; e infine il rifiuto dei regni direbbe l'incompatibilità del Messia Gesù con risvolti di tipo politico. Non si può negare che forse il sostrato sia quello dell'esperienza (negativa) del popolo. Ciascuna scena, con la sua citazione, ritrarrebbe Gesù come il vero Israele: nella vittoria riguardo al cibo (cfr. la manna in Es 16); nel rifiutare di tentare Dio, come avvenne invece a Massa e Meriba (cfr. Es 17); nel rifiutare il possesso del mondo e l'adorazione di un falso dio (cfr. il dono della terra e la messa in guardia dagli idoli in Es 23; 34,11-14).

Ne risulta una narrazione unificata intorno ad alcuni tratti essenziali, in cui non è difficile scorgere l'istanza parentetica. In primo luogo, le tentazioni esemplificano che cosa comporti la relazione con Dio: il titolo di Figlio di Dio, che lega insieme battesimo e tentazioni (cfr. Mt 3,17; 4,3,6), trova il suo vero spazio al culmine del battesimo, quando Gesù è dichiarato Figlio. In secondo luogo, Gesù tentato è offerto al credente come colui che compie realmente e profondamente la volontà di Dio consegnata nelle Scritture, mentre la presenza del titolo "Figlio di Dio" fornisce al racconto un orientamento fortemente cristologico e soteriologico. Infine, in via di fatto e forse anche intenzionalmente, l'attuale narrazione è costruita su continue critiche di concezioni correnti all'epoca riguardo all'inviato escatologico di Dio: il vero Figlio di Dio non abuserà del suo stato per salvare se stesso. Egli rifugge dal fare

uso del suo potere per scampare alla morte (cfr. Mt 26,53; 27,42-43) e rifiuta di esercitare un dominio sul mondo in forme differenti da quelle che gli sono state concesse da Dio in conseguenza della morte e risurrezione (cfr. Mt 28,18).

b. *Il quarto vangelo* - Alle tentazioni di Gesù nei Sinottici, attribuite esplicitamente al tentatore o diavolo, sembra corrispondere una lettura giovannea che, pur riconoscendo l'elemento della tentazione, non la riporta né a Dio né a Satana, ma agli esseri umani. All'offerta di Satana di diventare re, secondo i Sinottici, potrebbe corrispondere il tentativo della folla di farlo re (cfr. Gv 6,15); la richiesta di un pane ottenuto miracolosamente come la manna (cfr. Gv 6,30-31) sembra echeggiare la richiesta di Satana di procurarsi miracolosamente pane dalle pietre; infine, l'insistenza dei fratelli perché si facesse riconoscere messia dalle autorità di Gerusalemme mostrando loro il suo potere taumaturgico (cfr. Gv 7,2-9) potrebbe ben riprendere la tentazione ambientata sul pinnacolo del tempio, a Gerusalemme.

5. GESÙ MODELLO DEL CREDENTE: CONDIVISIONE E DIFFERENZE - La portata di simili momenti nell'esistenza di Gesù diventa riferimento immancabile per i credenti (cfr. 1Pt 2,20-21); essi sono talmente costitutivi da far affermare all'autore della lettera agli Ebrei che tutta la sua vita fu all'insegna della tentazione. Il modello martiriale vi gioca un ruolo di primo piano. L'oscura espressione di Eb 12,2 su Gesù, il quale «in luogo della gioia che gli si proponeva davanti, si sottopose alla croce, sprezzando l'ignominia», si comprende bene in relazione a 4Mac 15,2, un altro ben noto modello di martirio. In questa narrazione la madre di sette figli, uccisi dal tiranno, «delle due possibilità a lei presentatesi scelse il martirio». Si tratta dell'unico testo vicino a quello di Eb 12,2: nei racconti evangelici, infatti, manca qualunque offerta di alternativa, a meno di voler considerare tale la preghiera nel Getsèmani. Sono dunque

proprio le sofferenze a essere, in modo speciale, la tentazione di cui Gesù è divenuto esperto, così da essere «capace di soccorrere quelli che sono tentati» (Eb 2,18), egli che è «stato tentato in tutto a nostra somiglianza, eccetto il peccato» (Eb 4,15). Stabilita la linea di comunanza - «in tutto a nostra somiglianza» -, si rimarca la differenza attestando che Gesù non cadde mai nel peccato. Quanto importa evidenziare è che, nel piano divino, a colui che è figlio, ben al di sopra degli angeli (cfr. Eb 1,1-14), non è risparmiata la possibilità di cadere - «imparò da ciò che soffrì l'obbedienza, pur essendo Figlio» (Eb 5,8) - e che, proprio nella sofferta necessità di scegliere che la tentazione arreca, «perfezionato, diventò per tutti quelli che gli prestano obbedienza autore di eterna salvezza» (Eb 5,9).

6. OBEDIENZA E TENTAZIONE - L'obbedienza che contrassegna il vivere credente ha dunque la sua scuola nella tentazione, massimamente quando la vita è minacciata. È del tutto probabile che l'autore di Ebrei pensi alla scena del Getsèmani. Anche per i credenti la reale possibilità di morire o di subire torture può diventare spinta a rinnegare la fede (cfr. Mt 24,9-10.22): si rivela così che il nocciolo della tentazione è staccarsi da Dio, cedere a soluzioni alternative. In modo non dissimile Gesù stesso ha dovuto scegliere se legarsi alla volontà divina o rifiutarla. La forte ostilità dei peccatori sopportata da Gesù (cfr. Eb 12,3) si sovrappone qui alla tentazione, perché ha uno sbocco in comune con quella: si tratta della tentazione di abbandonare Dio. In quel frangente la volontà divina permette l'ostilità perché il credente, come figlio, sia educato e corretto (cfr. Eb 12,4-13). La visione sapienziale della tentazione/prova torna così a far sentire la sua voce nello scritto neotestamentario. Non vi è dubbio però che in tutto ciò sia presente un elemento fortemente positivo: al credente è data la possibilità di manifestare anche con le parole la propria fede,

soprattutto quando, come nel caso di Gesù, l'ostilità prende la forma di accuse e richieste di chiarimento circa il modo di rapportarsi a Dio. Una contrapposizione così forte non può non essere una tentazione, come spiega l'uso del verbo tentare - *(ek)peirázō* - spesso adoperato nei Sinottici per qualificare le domande rivolte a Gesù in materia di fede dalle autorità di Israele.

BIBL. - J. Dupont, *La tentazione di Gesù nel deserto*, Paideia, Brescia 1970 - E. Fuchs, *Versuchung Jesu*, in *SNTU-A* 9 (1984) 95-159 - S.R. Garrett, *The Temptations of Jesus in Mark's Gospel*, Eerdmans, Grand Rapids 1993 - R. Hurley, *Le Seigneur endureit le cœur d'Israël? L'ironie d'Isaïe 6,9-10*, in *Theoforum* 32 (2001) 23-43 - J. Licht, *Testing in the Hebrew Scriptures and Postbiblical Judaism*, Magnes Press, Jerusalem 1973 - S. Lyonnet, *Le sens de PEIRAZEIN en Sap 2,24 et la doctrine du péché original*, in *Bib.* 39 (1958) 27-36 - L. Panier, *Récit et commentaires de la tentation de Jésus au désert*, Cerf, Paris 1984 - E.J. Pentz, *The faithfulness of Jesus*, in *RR* 63 (2004) 365-371 - B. Rey, *Les tentations et le choix de Jésus*, Cerf, Paris 1986 - G.H.P. Thompson, *Called - Proved - Obedient: A Study in the Baptism and Temptation Narratives of Matthew and Luke*, in *JTS* 11 (1960) 1-12 - M. Reiss, *The Fall and Rise of Job the Dissenter*, in *JBC* 33 (2005) 257-266.

ROSARIO PISTONE

Si vedano anche: ABRAMO; ADAMO ED EVA; DESERTO; GIOBBE; DEMONI, ESORCISMI, SATANA; SCANDALO.

## TEOLOGIA BIBLICA

SOMMARIO - I. *Introduzione al tema e alla problematica*. II. *La teologia biblica dagli inizi fino alle questioni attuali*: 1. L'inizio e gli sviluppi successivi: a. Gabler, b. Gli sviluppi nei secoli XVIII e XIX; 2. La teologia biblica nella prima metà del 900: a. La prospettiva *kerigmatica* di G. von Rad e di R. Bultmann, b. L'enciclica *Divino afflante Spiritu* e il *sensus plenior*; 3. La "stanchezza" e il rinnovato impulso: a. Disagio della scienza e dell'ermeneutica, b. Orientamenti attuali della teologia biblica dell'Antico e del Nuovo Testamento, c. La dimensione "teleologica" nell'interpretazione dei testi biblici. III. *Il metodo della teologia biblica tra storia e teologia*: 1. Il rapporto tra teologia e Bibbia; 2. Il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento.

**I - Introduzione al tema e alla problematica** - In un suo recente saggio il bibli-

sta G. Segalla afferma in modo lapidario che «il problema cui è chiamata a rispondere una vera Teologia Biblica che si prenda a carico di argomentare quanto è creduto dalla fede [è] l'unità fondamentale dei due Testamenti così da formare un'unica Bibbia» (*Canone biblico*, 179). È infatti vero che il confronto tra il metodo storico e il metodo teologico, nonché quello tra AT e NT, devono ulteriormente maturare nella riflessione, in quanto sono collegati alla percezione di senso da parte del lettore (nella sua forma collettiva, ecclesiale e personale), che è il referente ultimo della verità di Dio depositata nel testo canonico, da accogliere nella fede come guida per il presente e come speranza per il futuro. Questa consapevolezza rende il discorso sulla teologia biblica quanto mai complesso e insieme affascinante: essa ci guiderà a considerare la storia di tale disciplina con uno sguardo "ampio" che inevitabilmente dovrà considerare, tra le opere ritenute importanti, non solo quelle che espressamente portano il titolo di teologia biblica, ma anche quelle che si presentano semplicemente con il nome di "Teologia dell'AT" o "del NT", nonché opere che si siano poste nell'orizzonte dell'indagine della storia religiosa di Israele e del cristianesimo delle origini.

**II - La teologia biblica dagli inizi fino alle questioni attuali** - Tracciare in modo sintetico lo sviluppo storico della teologia biblica è già prendere una posizione circa il dibattito sulla natura e la funzione di questa disciplina. Pertanto dopo aver tracciato un quadro diacronico dei passaggi più significativi, sarà anche necessario mettere in evidenza alcuni punti nodali per aiutare il lettore a individuare i diversi contributi e le varie metodologie.

1. L'INIZIO E GLI SVILUPPI SUCCESSIVI - C'è un accordo pressoché unanime tra gli studiosi nel prendere come punto di riferimento per la nascita della teologia biblica la lezione inaugurale di J.P. Gabler

(1753-1826) tenuta nel 1787 all'università di Altdorf.

a. *Gabler*. Egli intitolò la sua lezione *Oraatio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae distinguendo regundisque recte utriusque finibus*; essa verteva appunto sulla distinzione tra teologia biblica e dogmatica e sull'esatta definizione dei loro confini. Gabler vi sostenne la netta distinzione tra teologia biblica e teologia dogmatica, secondo i principi protestanti del *sola Scriptura* ("solo la Scrittura"), *tota Scriptura* ("tutta la Scrittura") e *Scriptura sui ipsius interpres* ("la Scrittura come interprete di se stessa"). La teologia biblica ha, per Gabler, un carattere immutabile (anche se cambiano le forme con cui viene presentata), dal momento che argomenta "storicamente" tramandando ciò che gli agiografi hanno pensato sulle cose divine; la teologia dogmatica ha invece un carattere didattico ed è soggetta alle varie mutazioni del pensiero e delle discipline cui è legata. Gli scrittori dell'AT e del NT vanno collocati sull'asse temporale, seguendo le varie concezioni religiose e il loro sviluppo (metodo storico), cercando successivamente di "astrarre" attraverso il loro confronto gli insegnamenti comuni (teologia biblica vera e propria), per poi comunicarli attraverso la teologia dogmatica nella vita dei credenti (mediazione culturale attualizzante).

b. *Gli sviluppi nei secoli XVIII e XIX* - L'istanza metodologica storico-critica (che secondo Gabler rappresenterebbe la specificità della teologia biblica), condotta alle sue estreme conseguenze in vista dell'autonomia critica della storia rispetto alla teologia, venne applicata alla teologia biblica da G.L. Bauer (1755-1806): la religione dell'AT e del NT raggiunge il suo culmine con la "religione razionale". Una delle conseguenze più importanti fu che la prospettiva storica generò una totale divisione tra teologia dell'AT e del NT (cfr. Bauer, *Biblische Theologie des AT*, Lipsia 1796; *Biblische Theologie des NT*, Lipsia 1800-1802), divisione che ruppe l'unità teologica del canone.

L'illuminismo, da un lato, aveva proposto e usato il metodo storico e colto l'importanza dell'ambiente culturale in cui i testi erano stati generati; dall'altro, non aveva sottolineato abbastanza l'ambiente vitale della comunità in cui e per cui i testi biblici erano stati scritti e tramandati. In *Über die Religion* (1789) di F. Schleiermacher confluiscono sia le istanze razionaliste sia il soggettivismo della Riforma, dando origine a una sorta di "religiosità estetica", in cui egli rifiuta l'autorità assoluta della Scrittura, messa al pari di altre espressioni letterarie. Tale posizione si inserisce nella corrente "romantica" in cui si propugna l'idea di una "scrittura in accrescimento" che sarà, per dirla con F. Schlegel, una sorta di «evangelo dell'umanità e della cultura». In tale contesto fu F.Ch. Baur (1792-1860), il fondatore della scuola di Tubinga, a introdurre nella teologia del NT un principio organizzativo unitario su di un'attenta base di studio della letteratura neotestamentaria e sulla storia del cristianesimo primitivo. In *Theologie des Neuen Testaments*, apparsa postuma (Lipsia 1864), invece di presentare gli autori del NT secondo la successione canonica, li presenta in rapporto organico e dinamico tra loro: la tendenza petrina del giudeo-cristianesimo, contrapposta a quella ellenistica degli scritti di Paolo e culminante nella sintesi giovannea. La predicazione religiosa di Gesù (di carattere puramente morale) ricavabile dai vangeli sinottici è da ascrivere, secondo Baur, alle "premesse" della teologia del NT, che invece comincia con la fede apostolica. Si intravede nella proposta di Baur l'influenza del pensiero hegeliano, specie per quanto riguarda lo sviluppo dello spirito umano nella storia.

Con W. Wrede (1857-1906) abbiamo l'applicazione del metodo storico-religioso alla teologia biblica (cfr. *Über die Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie*, Göttingen 1897): questa, siccome è sempre viziata da istanze di tipo teologico, deve scomparire per lasciare il

posto a una "storia religiosa dell'AT" (o del NT, o dei dogmi cristiani). Da qui si vede come la separazione tra lo studio dell'AT e del NT trovò all'inizio la sua motivazione non nella necessaria specializzazione, ma, al contrario, in un assunto che guarda alla Bibbia come a una storia di esperienze religiose (la "religione di Israele", e la "religione di Gesù e del cristianesimo primitivo") che deve essere studiata con il puro metodo storico, senza condizionamenti teologici derivanti dall'ispirazione dei testi o dalla chiusura canonica (sulla stessa linea: Eichhorn, Gunkel, Gressman per l'AT; Weiss, Weinel e Bousset per il NT). In quel periodo si levò una sola voce contraria a questo orientamento e fu quella di A. Schlatter (1852-1938). Egli da una parte ammonì i teologi conservatori a non rifiutare il metodo storico-critico, affermando come la parola di Dio giunge a noi "nella" e "attraverso" la storia; dall'altra, rifiutò la presunta assolutezza del metodo storico-religioso: la Bibbia è un libro nato nella e dalla fede ed è trasmesso per la fede. Decontestualizzare il racconto biblico da questa dimensione teologica significa renderlo incomprensibile. Il "dogma" razionalistico, che colloca lo studioso al di fuori della mischia ideologica, in realtà non permette di criticare la critica stessa e, in definitiva, i suoi presupposti ideologici.

2. LA TEOLOGIA BIBLICA NELLA PRIMA METÀ DEL 900 - Il XX secolo, per quanto riguarda la teologia biblica, eredita tutto il dibattito nato intorno al rapporto tra metodo storico-critico e teologia e il distacco tra AT e NT. Ovviamente la discussione si è molto affinata sia per lo sviluppo degli studi storici, sia per l'introduzione delle istanze ermeneutiche nella lettura dei testi.

a. *La prospettiva kerygmatica di G. von Rad e di R. Bultmann* - Dopo la prima guerra mondiale abbiamo nella teologia dialettica di K. Barth un recupero radicale del metodo teologico rispetto a quello storico-critico. Essa si pone in modo antagonista alla teologia liberale: la fede e la teolo-

gia vengono riportate su di un piano prioritario rispetto alla storia religiosa. Questa teologia pone al centro la parola di Dio e il *kerygma* come messaggio di Dio all'uomo. Tale teologia influenzerà (anche se con esiti diversi) le due maggiori opere di teologia biblica della seconda metà del 900: quella di G. von Rad per l'AT e quella di R. Bultmann per il NT.

L'opera di von Rad (1901-1971) assegna alla teologia biblica una funzione storico-descrittiva circa le narrazioni e le attestazioni di fede dell'Israele antico, che differiscono tra loro in base alle diverse unità letterarie, seguendo le varie tradizioni storiche e profetiche di Israele. Egli individua in Dt 26,5b-9 il "piccolo credo storico" di Israele. Si tratta di un'antica confessione di fede, attraverso la quale si possono individuare due tradizioni separate: quella del Sinai (Pasqua e teofania) e quella dell'"insediamento". La teologia biblica di von Rad rimane tuttavia un'acuta e riflessiva riesposizione delle teologie contenute nella Bibbia e non una riflessione teologica sulla Bibbia stessa.

La *Theologie des Neuen Testaments* di R. Bultmann (Tubinga 1948-1953; ed. it. Queriniana, Brescia 2008<sup>3</sup>) riprende la migliore tradizione critica della scuola di Tubinga. Se da un lato Bultmann è molto attento nella ricostruzione storica della teologia del NT, dall'altro unisce una forte sensibilità ermeneutica (utilizzando la filosofia esistenzialista di Heidegger e insieme il riferimento alla teologia luterana). La fede nasce soltanto dalla risposta positiva dell'uomo al *kerygma* del Cristo morto e risorto, divenendo così luce che permette di comprendere in forma nuova la propria esistenza. La ragione critica applicata all'interpretazione biblica diventa così uno strumento per confutare ogni fondamento razionale della fede: quest'ultima si interessa solo del messaggio esistenziale del NT, in particolare di Paolo e Giovanni. Per Bultmann, Gesù come profeta escatologico appartiene solo alle "premesse" della teolo-

gia del NT, che invece comincia con il *kerygma* giudaico ed ellenistico (identificato da Bultmann con Paolo e Giovanni); mentre con le lettere deuteropaoline comincia il declino verso il protocattolicesimo, fino a Ireneo (al di là dunque del confine canonico).

b. *L'enciclica* Divino afflante Spiritu e il *sensus plenior* - In ambito cattolico, dopo un lungo periodo di sospetto nei confronti dell'esegesi scientifica, con l'enciclica *Divino afflante Spiritu* del 1943 viene finalmente tracciato un bilancio positivo della ricerca storica intorno alla Bibbia. Essa si concentra nello sforzo di scoprire il senso "letterale" degli enunciati biblici, cioè il senso che lo scrittore «ebbe intenzione di mettere». Il senso "letterale" non è però il senso "materiale", bensì la ricerca di un effetto storico voluto dall'autore. In tal modo esso è già un senso teologico e, in quanto voluto da Dio, spirituale. Emerge qui il dibattito sul cosiddetto *sensus plenior*, espressione che non figura nell'enciclica di Pio XII. Il *sensus plenior* è quello che, allargando il senso letterale in cerchi concentrici, colloca ciascun testo nella Bibbia intera, in quanto essa comporta un senso come unità complessiva. Se da un lato il senso letterale rispetta l'orizzonte storico proprio (e dunque limitato) del messaggio di ciascun autore, il *sensus plenior* ci ricorda che ogni testo, inserito nella globalità della Scrittura; è stato recepito nella lettura della comunità credente. Il *sensus plenior* manifesta dunque il "luogo" di un testo nella totalità della Scrittura (senso sincronico) e nella totalità delle sue letture e riletture (senso diacronico). Così il *sensus plenior* postula delle esigenze, che sono ben diverse da quelle del ritorno al testo "primitivo": esso spinge in avanti, richiedendo una lettura teologica della Scrittura. Il testo antico partecipa di fatto alla novità della lettura; esso «appare come guidato da una realtà che era già ciò che noi scopriamo ora. Noi sappiamo perché l'autore parlava in quel modo e lui stesso non poteva saperlo: la realtà,

non la sua coscienza, determinava le sue parole» Beauchamp, *Teologia Biblica*, 215). Il *sensus plenior* - ripreso anche nel documento *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (IBC, n. 76) del 1993 - può in definitiva essere guardato come una specificazione del "senso spirituale".

3. LA "STANCHEZZA" E IL RINNOVATO IMPULSO - Già nel 1938 von Rad aveva parlato di *Forschungsmüdigkeit*, "stanchezza della ricerca" (*Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Kohlhammer, Stuttgart 1938, 1), mentre nel 1970 B.S. Childs denunciava con *Biblical Theology in crisis* le difficoltà della teologia biblica.

a. *Disagio della scienza e dell'ermeneutica* - Di fatto si avvertiva come non più rimandabile il confronto fra teologia e storia in rapporto alla Bibbia. L'aver privilegiato l'una rispetto all'altra aveva allontanato la teologia biblica dagli stessi testi biblici: si era introdotta una molteplicità di "redazioni" per giustificare la storia di un libro biblico, ma non si dava ragione di come era avvenuto il "montaggio" redazionale dei vari testi. R. Whybray (*The Making of the Pentateuch. A Methodological Study*, Sheffield 1987) mostra come la teoria documentaria postuli più documenti che hanno ognuno la propria coerenza, mentre si accontenta di un "redattore" che non ne ha. Un ciclo di racconti non si pone come somma di "piccole unità" o di tradizioni narrative, ma come attrazione e connessione di queste tematiche le une con le altre. Dice C. Westermann: «È compito di una teologia veterotestamentaria descrivere e compendiare ciò che tutto l'A.T. dice di Dio in tutte le sue parti. Presentare una parte come fosse la più importante e ad essa subordinare tutte le altre, o al tutto anteporre, in quanto determinante, un concetto - ad esempio alleanza o elezione o salvezza - o anzitutto ricercare che cosa ne costituisca il centro significherebbe avere un'idea distorta di questo compito [...] Ma come è possibile ridurre ciò che l'Antico Testamento dice di Dio, compendiato e rias-

sunto in tutta la sua diversità e molteplicità di forme, come è possibile ridurlo a grandi linee che ne determinino il tutto?» (*Teologia dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1983, 11 e 13). Oltre la realtà delle parole e quella dei fatti storici bisognava indagare quella dell'uomo (antropologia). Per comprendere si dovevano inquadrare le unità, i testi, o le forme in una "cultura", cioè in una maniera intera e piena di «essere uomo, non solo intesa come idee» (P. Beauchamp, *Teologia Biblica*, 205-206). Una volta aperte molteplici possibilità di studiare la Bibbia (non ultima quella pienamente teologica del *sensus plenior*), non si era ancora dato ragione del testo biblico nella sua totalità e nella sua molteplicità. Il disagio nei confronti dell'esegesi scientifica - partecipe di una crisi più vasta: quella della scienza positivista - generò anche sfiducia nei suoi metodi e nei suoi risultati, con il rischio di una "resa" che si accontentava della comprensione del particolare, oppure di uno spiritualismo che (reso timoroso dai risultati della scienza) proiettava solo in chiave fondamentalista e fideista la lettura della Scrittura. La scientificità non corrispondeva più a un modello unico, e il metodo storico-critico non poteva essere concepito come «un'ipotesi dotata di una identità incontrovertibile» (Colombo, 171-172). Esso è infatti sempre legato alle scelte di chi interpreta. Fu questo passaggio dall'esegesi all'ermeneutica che comportò lo smascheramento dei limiti del metodo storico: esso tende ad «assolutizzare il testo, istituendolo come referente esclusivo ed esauriente del lavoro esegetico» (173); l'ermeneutica produce il movimento contrario, e precisamente quello della relativizzazione del testo, in quanto la ricerca del senso va intravista nella fusione degli orizzonti del testo e del suo lettore. L'ermeneutica allora esercita la sua critica nei confronti delle pretese dell'esegesi "scientifica". Il risultato complessivo è un nuovo orientamento dell'esegesi, che si libera dell'impalcatura storicistica, ed

emigra verso la possibilità di una comprensione più ampia del testo. Ma neanche l'istanza ermeneutica, variamente polarizzata sul soggetto, può essere esaustiva: il rischio è che alla frammentazione del testo operata dall'esegesi storico-critica corrisponda una frammentazione delle interpretazioni che spesso entrano tra di loro in conflitto, emarginando la questione della verità.

b. *Orientamenti attuali della teologia biblica dell'Antico e del Nuovo Testamento* - M. Nobile nell'aprire la sua *Teologia dell'Antico Testamento* si pone la domanda: «È possibile oggi una teologia dell'AT?». Se da un lato possiamo ascoltare la voce di Rendtorff, che afferma: «L'AT è un libro teologico. Per questo una presentazione della "teologia dell'AT" non richiede una particolare giustificazione» (vol. 1, 1); dall'altro D.H. Aaron (*Biblical Ambiguities: Metaphor, Semantics, and Divine Images*, Brill, Leiden 2002, 17) afferma che, pur essendo piena la Bibbia di idee e immagini riguardo al divino, in essa non si trova teologia. In realtà, dopo la teologia di von Rad le molteplici posizioni degli studiosi possono essere schematizzate secondo due orientamenti: gli uni affermano che solo i fatti storici rivelano l'agire di Dio (è la posizione *antikerygmatica* di W. Pannenberg); gli altri fanno appello alla tradizione e non vogliono separare i fatti dalla loro interpretazione. Su questo dibattito si è inserito il concetto di "storia della salvezza" che, dopo la costituzione *Dei Verbum* del concilio Vaticano II, ha suscitato un'ampia riflessione. Tale concetto vede nella storia, concepita dalla Bibbia in modo lineare (a differenza della concezione ciclica dei miti classici, come ha evidenziato O. Cullmann), lo svolgimento temporale di un piano organico voluto da Dio e che trova il suo centro in Gesù Cristo. Sia che la vera storia sia unicamente la "storia della salvezza" (K. Barth) sia che quest'ultima sia coestensiva alla storia profana (K. Rahner), tuttavia bisogna registrare in essa non soltanto

la continuità della presenza salvifica di Dio che culmina nell'incarnazione, passione morte e risurrezione del Figlio, ma anche la discontinuità della caduta e del rinnovato tradimento dell'uomo, che sottolinea un rapporto di gratuita misericordia tra Dio e l'uomo (H. von Reventlow). A questa riflessione va unito anche lo studio più attento della letteratura sapienziale e dei testi più tardivi dell'AT, là dove è evidente che la concezione di "storia" presente nei testi biblici non ha solamente i tratti di un lineare intreccio di fatti e personaggi dislocati sul tempo, ma è soprattutto narrazione letteraria di concezioni storiche e ideologiche (e anche teologiche) proiettate sulla vita di Israele: in tal senso possiamo parlare con Beauchamp di una circolarità dinamica della storia narrata dalla Bibbia, «è un cerchio, ma un cerchio orientato. Meglio ancora è un cerchio partoriente: è andato fino al fondo dell'antico per espellere il nuovo» (*L'uno e l'altro Testamento*, vol. 2, 228).

Tra i più recenti tentativi di teologia biblica dell'AT possiamo citare quello in prospettiva canonica di Childs, quello di Barr e quello di Brueggemann. Nel suo *Teologia dell'Antico Testamento in un contesto canonico* Childs propone, di fronte alle pretese del metodo storico-critico che "teologizza" il processo di formazione del testo biblico (piuttosto frutto delle sue ipotesi di lavoro), di assumere come punto di partenza il testo canonico dell'AT (*Canonical Criticism*), pienamente recepito anche dalla chiesa cristiana, benché in un contesto interpretativo diverso rispetto a quello ebraico. Non si tratta di sottovalutare la storia redazionale del testo, ma di porre in evidenza la sua qualità storica, che ci fa guardare al risultato finale come momento teologicamente rilevante per Ebrei e per Cristiani. Se da un lato Childs coglie il valore dell'AT in tutta la sua autonoma e indispensabile originalità, dall'altro pone in evidenza alla coscienza interpretante che le stesse Scritture ebraiche sono state dislocate dai cri-

stiani in un'altra situazione canonica, che contempla la contemporanea presenza del NT. Tale teologia biblica si mostra ricettiva nei confronti dell'idea della "storia degli effetti" (*Wirkungsgeschichte*), sviluppata con H.G. Gadamer.

Da parte sua Barr, in *The Concept of Biblical Theology*, dopo aver offerto un'ampissima rassegna di modelli e approcci di teologia biblica dell'AT, rivendica la necessità del metodo storico-critico, ma ben distinto dalla storia d'Israele.

Anche l'imponente opera di Brueggemann è il tentativo di una riorganizzazione in chiave postmoderna della teologia biblica. La metafora (allusa nel sottotitolo: *Testimonianza, dibattito, perorazione*) che serve da perno attorno al quale l'opera è organizzata è quella della testimonianza e del tribunale: che cosa direbbe Israele se fosse condotto in tribunale a parlare del suo Dio? La trattazione parte dal nucleo primo della testimonianza d'Israele, che è appunto su Dio (con proposizioni verbali, con aggettivi, con nomi...), posta poi a confronto con la controtestimonianza d'Israele al momento in cui si deve interrogare sul nascondimento di Dio, le ambiguità e le negatività del comportamento del popolo.

Per quanto riguarda gli orientamenti della teologia biblica del NT dalla seconda metà del 900 sino a oggi, possiamo affermare con Penna che il dibattito si incentra principalmente su due questioni: il rapporto tra il "Gesù predicatore e il Cristo predicato" (l'espressione è di Conzelmann) e l'unitarietà della teologia del NT, malgrado la varietà di linguaggio teologico esistente nei suoi vari autori. Dopo Bultmann e l'opera del suo discepolo H. Conzelmann ha avuto ancora una volta importanza il concetto di "storia della salvezza" (E. Stauffer, A.M. Hunter, W. Hillmann) che non mette in alternativa storia e *kerygma*, ma riporta la storia nell'ambito della ricerca teologica. Tale concetto deve la sua organica introduzione nell'ambito della teologia del NT a L. Goppelt, che intende ri-

comprendere in un contesto storico la predicazione e l'opera di Gesù, prendendo come punto di avvio il *kerygma*, per cercarne poi il fondamento storico: l'opera del Gesù terreno e la sua prosecuzione nello sviluppo del messaggio cristiano contenuto negli scritti neotestamentari.

Nell'ultimo ventennio ha avuto luogo una proliferazione di metodi contestuali (legata anche alla cultura postmoderna) con la conseguente moltiplicazione di proposte. Il documento *IBC* registra e recensisce nella prima parte questa pluralità di metodi. Il metodo storico-critico, per quanto importante ed essenziale per una corretta interpretazione, non è più egemone, ma trova nei metodi letterari e retorici (che privilegiano il testo in sé) e nei metodi contestuali (che privilegiano il lettore singolo o comunitario) un valido correttivo per alcune sue pretese assolutizzanti. Un altro elemento di pluralità è il fenomeno del dialogo ecumenico e interreligioso, che mostra diversi approcci alla tradizione biblica. Tuttavia rimane vero che i diversi metodi possono funzionare anche prescindendo dalla dimensione di fede, per cui il confronto tra riflessione critica e teologia non è stato risolto. La moltiplicazione dei metodi e delle letture religiose rischia di produrre una frantumazione della verità del testo, perdendo di vista anche la verità teologica e ponendo così in crisi lo stesso concetto di teologia biblica. Non è un caso che vengano riformulate in chiave postmoderna le tesi del Wrede, per cui il metodo storico-critico non deve essere funzionale a quello teologico (*Räisänen*): le due discipline vanno nettamente separate. Questa concezione neopositivista è però sconfessata dall'ermeneutica moderna, per la quale non si dà interpretazione senza precomprensione. Una risposta a queste sfide del postmoderno viene dalla "teoria olistica della rivelazione attestata" (cfr. *infra*, III), che fa riferimento ai nomi di Childs, Hübner, Stulmacher, Segalla. Reagendo alla frammenta-

zione, gli autori qui citati elaborano una teologia del NT unitaria.

Childs (*Teologia Biblica*) ha come obiettivo l'unità teologica dell'unica Bibbia «data dalla fede nella risurrezione di Gesù» e fondata sui testi canonici (non dunque sulle ipotesi documentarie). È però evidente che tale impostazione di Childs sacrifica il mondo della storia in favore della teologia.

H. Hübner (*Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1990-1995; tr. it. *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, 3 voll., Paideia, Brescia 1997-2000) elabora una teologia fondamentale biblica della rivelazione cristiana in chiave linguistico-esistenziale. Il NT, pur assumendo le categorie linguistiche dell'AT, è però già principio critico-ermeneutico della sua verità. Una teologia dell'AT è possibile soltanto a partire dal NT che lo interpreta. Tale opera, dotata di un sorprendente rigore critico, opera tuttavia una drastica riduzione sia per l'AT che per il NT, in quanto considera soltanto le citazioni dell'uno presenti nell'altro. Rimane infatti indubbio che nel I e II secolo d.C., quando fu composto il NT, non si aveva chiara la percezione della separazione tra AT e NT (l'AT è interamente accolto nel canone cristiano), né il riferimento del NT all'AT è fatto solo per via di citazioni, ma spesso esso è guardato nella sua totalità di legge, profeti e sapienti (cfr., p. es., Lc 24,44). Anche in Hübner viene dunque sacrificata la storia in favore della teologia.

P. Stuhlmacher (*Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 2 voll., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992-1999) studia la continuità della tradizione storica dell'AT nel NT attraverso un centro focale teologico-ermeneutico: la riconciliazione dell'uomo con Dio in Cristo. Il fine della teologia biblica è «un'ordinata visione d'insieme dei contenuti essenziali dell'annuncio e del pensiero fondamentale dei libri del NT» in una prospettiva di continuità tra AT (sostanzialmente la Settanta) e NT. Il metodo utilizzato è quello della «empatia criti-

ca» (*kritische Einfühlung*) con il testo biblico: abbandonando il sospetto radicale si ritorna al Gesù terreno come fondamento e al *kerygma* come fondazione della teologia biblica del NT. Le due operazioni necessarie della teologia biblica operano l'una come ricostruzione storico-critica nel NT (il Gesù terreno, il *kerygma*, la teologia paolina ecc.), l'altra come reinterpretazione dell'AT e della tradizione ebraica del I secolo attraverso il centro focale della riconciliazione in Cristo. Storia e teologia sono così coniugate in modo profondo. In Stuhlmacher troviamo rispettati sia il mondo della storia (storia della tradizione), sia quello della fede credente (l'empatia); più trascurato rimane forse il mondo letterario del testo e il principio di discontinuità-continuità tra AT e NT.

c. *La dimensione "teleologica" nell'interpretazione dei testi biblici* - Come si è visto, l'esegesi storico-critica e l'ermeneutica non risolvono in modo unilaterale il problema del testo. Tale problema risiede nell'interpretazione del testo stesso in relazione alle sue radici, al momento in cui è scritto, e alla lettura che può esserne fatta in tutti i momenti successivi. Lo schema di promessa-compimento che soggiace al testo manifesta una discontinuità: c'è uno scarto tra le promesse (o figure) e l'adempimento, come se il passato fosse rimandato all'indomani. Troviamo questa intuizione, espressa in modo generale, già negli scritti di P. Ricoeur. Il lettore è invitato a riconoscere questo scarto, questa frattura che segna un binomio.

P. Beauchamp - nella sua opera di teologia biblica *L'uno e l'altro Testamento* - designa questo scarto con un neologismo: «deuteriosi», ricalcato sul termine greco *deúteros*; indica la ripetizione e la «riscrittura di un testo». La proposta di Beauchamp consiste nel rinvenire all'interno della stessa Scrittura una legge di scrittura-interpretazione-riscrittura che aiuta a comprendere il testo nella sua globalità. Essa si presenta con due caratteristiche: la ripiegatu-

ra del discorso su se stesso e la circolarità dello stile. La prima caratteristica indica che la duplicazione di espressioni e parole, così come di testi e interi blocchi, esprime più di una ridondanza letteraria e segnala una forma tipica del testo biblico: il fenomeno della ripetizione e del parallelismo non si applica nel mondo biblico solo alle unità minime, ma è un elemento che struttura i testi stessi. Tale fenomeno della ripetizione contraddistingue i tre generi, che articolano e fanno l'unità dell'AT: legge, profeti e sapienti. Il fatto remoto narrato non viene guardato come un dato archeologico, ma viene ripetuto, riadattato, proiettato verso il futuro. In tal senso l'apocalittica ha come la funzione di un acceleratore verso la/il fine (*télos*), il compimento ove trova unità la Scrittura. La seconda caratteristica, cioè la circolarità dello stile, è data dal fatto che ogni genere è relazionato al tempo in modo diverso: la legge rimanda a un'era archetipa; il profeta pone un "adesso"; il saggio un "sempre".

Queste due caratteristiche del concetto di "deuteriosi" mostrano come nell'interpretazione debbano entrare in gioco entrambe le coordinate temporali: quella diacronica e quella sincronica. È in tal modo possibile leggere il testo "così come è stato scritto", senza dunque fare appello, come nel *Canonical Criticism*, a un'istanza estrinseca al testo stesso, né accontentarsi dell'identificazione di "piccole unità" giustapposte come nelle varie metodologie storiche e letterarie. È in tale contesto che Beauchamp propone la dimensione interpretativa della "figura". Essa è organizzazione coerente (dal greco *schéma*), possibile, contingente e passeggera. È un aspetto della cultura, ma non solo un concetto, in quanto è la realizzazione di un sistema sociale di significazione: «Ogni racconto è una coordinazione ritmica di figure successive» (Beauchamp, *L'uno e l'altro Testamento*, vol. 2, 225). Applicata all'insieme biblico, la figura designa una delle fasi che attraversa il racconto nel suo svolgimento.

Essa rinchioda nei suoi limiti un dinamismo non ancora svolto, una scena, un quadro che contiene più informazioni, e le distingue in rapporto alla scena seguente. Ogni figura è così autonoma, ma nello stesso tempo ci parla nell'insieme. Bisogna solo chiedersi se questo movimento è indefinito o se la promessa può essere mantenuta, cioè se la lettera può riempirsi della carne e dello spirito.

**III - Il metodo della teologia biblica tra storia e teologia** - Come abbiamo visto dalla lunga carrellata storica, le difficoltà della teologia biblica rispetto sia all'AT sia al NT sono nell'evoluzione del concetto da "teologia secondo la Bibbia" a quello di "teologia contenuta nella Bibbia" (G. Ebeling), ampliando l'idea di teologia dalla dimensione di "sistema concettuale" (a modello dei grandi sistemi medioevali o del razionalismo illuminista) e mettendola maggiormente in rapporto con la dimensione *kerygmatica* (la Bibbia come "parola di Dio" rivolta all'uomo) ed ermeneutica (il significato del testo per il lettore). In tale prospettiva è chiaro che per riproporre nella ricerca attuale una teologia biblica è necessario un ritorno al primato della fede, in quanto contesto e orizzonte nel quale il testo biblico è stato generato, una fede che però può e deve utilizzare la ragione critica ed ermeneutica proprio per studiare la Bibbia come parola di Dio rivolta all'uomo nella storia: se questa impresa sembra difficile proprio per la pluralità e la complessità delle operazioni che l'esegeta e il teologo devono mettere in campo, nulla però autorizza la resa a una frammentazione che si accontenta di leggere i testi biblici nella loro particolarità e non tenta anche di collocarli in un orizzonte di senso quale emerge dal fatto stesso che tali testi sono stati radunati e trasmessi tendenzialmente con un intento unitario. I "nodi" cruciali della teologia biblica si configurano pertanto, a nostro parere, in questo modo: anzitutto il rapporto fra teolo-

gia (intesa come comprensione critica della fede non sganciata dalla dimensione storica) e Bibbia (intesa come attestazione della rivelazione contenuta nei libri biblici); in secondo luogo il rapporto tra AT e NT tenendo conto della loro unità "dialogica" (Grilli).

1. IL RAPPORTO TRA TEOLOGIA E BIBBIA - Come si pone il binomio fede e ragione in rapporto alla teologia biblica? Una valutazione dei vari modelli elaborati nel corso dei secoli ci mostra sostanzialmente quattro indirizzi: quello in cui tende a prevalere la teologia; quello in cui tende invece a prevalere la dimensione razionale (storico-critica); il terzo in cui abbiamo invece una totale svalutazione della storia in favore di un'interpretazione esistenziale; infine, quello che vede un confronto tra fede e ragione e si risolve in una netta contrapposizione in favore dell'una o dell'altra oppure nella loro composizione.

Il primo indirizzo è quello seguito dall'interpretazione cristiana credente dei padri della chiesa fino a tutto il Medioevo. Essa si basava sul rapporto tra i due Testamenti formulando un'esegesi organica, coestensiva al discorso sulla fede con un'attenzione ai destinatari del messaggio (oggi diremmo con un orizzonte "pastorale"). Da questo punto di vista l'esegesi dei padri rispetta profondamente le dimensioni del libro (tutta la Bibbia), proiettandola interamente sull'estensione del mistero cristiano. Dal principio alla fine essa riscopre la presenza del Verbo incarnato, ed è questo l'orizzonte da cui essa si fa guidare. Prima dello scritto c'è la Parola (cfr. Gv 1,1): l'evento grandioso di Dio che si comunica, che vuole entrare in amicizia con l'uomo, che lo vuole rendere partecipe di una storia di salvezza (cfr. DV 2). Lo scritto è la testimonianza di questo evento e lo fissa in modo autorevole ed efficace (cfr. DV 9), in quanto continua a far risuonare la parola di Dio nella vita della chiesa, senza che alcuno la possa mutare a suo arbitrio e su cui la chiesa stessa deve vigilare.

Il secondo indirizzo è quello che abbiamo già indagato delineando la storia della teologia biblica: con l'illuminismo prima, e con il positivismo poi, abbiamo in primo piano l'insorgere di un razionalismo che intende applicare il metodo storico-critico alla Bibbia. La verità assoluta, identificata con la verità storica, si può raggiungere con gli strumenti razionali, come è avvenuto in W. Wrede, che abbandonò decisamente le pregiudiziali della fede (il canone e l'ispirazione) e intese dimostrare la superiorità della prospettiva storica su quella dottrinale e letteraria, nonché l'importanza dell'ambiente culturale (metodo storico-religioso).

Il terzo indirizzo, al contrario del precedente, pur utilizzando il metodo storico-critico, lo guarda con diffidenza in favore di un'interpretazione teologica e di un atteggiamento che distacca fede e ragione, riducendo la storia universale alla storia del singolo e delle ragioni della sua esistenza (R. Bultmann).

Dalla tematizzazione della contrapposizione tra fede e ragione emergono tutte le variegate posizioni del quarto indirizzo, che vede una dialettica tra le due posizioni in chiave di contrapposizione o composizione. Se da un lato abbiamo l'insorgere di un positivismo che tende a isolare in due ambiti nettamente distinti le ragioni della critica storica e quelle della teologia (Räisänen), dall'altro potremmo elencare, sin dal movimento pietista, tutte le inclinazioni fondamentaliste che tendono ad accettare inconsciamente l'identificazione della verità teologica con la verità storica e dottrinale, facendo prevalere sulla ragione storico-critica la pregiudiziale della fede nell'infalibilità e nell'inerranza della Bibbia. L'una o l'altra posizione distruggono la teologia biblica dalle sue fondamenta. Ma c'è anche tutto un filone della ricerca (il cui antesignano si può individuare in A. Schlatter) che tenta un accordo tra ragione critica e fede teologica. È il modello della «empatia critica» di P. Stuhl-

macher, il quale si compone di quattro istanze: l'istanza ermeneutica, superando le contrapposizioni e aprendo alle dimensioni linguistiche della verità storica e dunque della tradizione biblica, attraverso la quale il testo arriva fino a noi; l'istanza metodologica, secondo la quale il metodo storico-critico dev'essere controllabile e capace di correzione, distinguendo la critica letteraria (fonti) da quella storica (fatti) e ammettendone la verifica anche da parte di altre metodologie letterarie e contestuali; la terza istanza è quella della storia dell'interpretazione, che guarda alla storia viva che lega il testo del passato al presente, ai suoi effetti, ai suoi possibili ulteriori sviluppi; la quarta istanza infine è quella teologica, che vede l'interpretazione critica aperta alla fede. In questo modello ragione e fede dialogano tra loro sia in relazione alla Bibbia, sia in relazione al teologo che vuole comprenderla. Tale modello, soprattutto nell'approccio neotestamentario, deve tener conto della varietà e dello sviluppo del *kerygma*, come punto di riferimento per la verifica di ogni sviluppo posteriore e come testimonianza dell'evento storico-salvifico di Gesù (incarnazione, predicazione, passione, morte e risurrezione) secondo le Scritture, così come è stata accolta dalla prima comunità cristiana. Tale modello può così tener conto sia della pluriformità della teologia neotestamentaria, sia della sua unità implicita nell'evento di Gesù Cristo, resa esplicita dal *kerygma* (cfr. Penna, *Vent'anni di problematica*, 455).

Segalla propone una «teoria olistica della rivelazione attestata nel quadro di una ermeneutica canonica» (cfr. *Teologia biblica*, 51-55). Tale teoria è «olistica» (dal greco *hólos*, "totale"), in quanto si propone di studiare la Bibbia nella sua realtà globale: il suo mondo storico (metodo storico-critico), la sua dimensione letteraria (i metodi letterari), il mondo del lettore di allora e il mondo del lettore attuale. Tutto questo va applicato nella consapevolezza che si tratta di una rivelazione «attestata», perché è

testimoniata nella mediazione profetica e/o apostolica, ed è diventata testo scritto. La teoria è così definita da quattro elementi. Il primo è che la rivelazione attestata va concepita come epifania di Dio nella storia, mirante alla comunicazione della sua vita all'uomo. Condizione preliminare per la concezione teologica della Bibbia è la risposta di fede personale e pratica del lettore: solo così si può entrare nel mondo della Bibbia, per ciò che la Bibbia è.

Il secondo elemento è che tale rivelazione è avvenuta nella storia di Israele, nella storia di Gesù di Nazaret e in quella della chiesa delle origini - ricordate, reinterpretate e rivissute nell'intera storia della chiesa. Qui si esige l'utilizzo del metodo storico-critico in un rapporto di apertura «empatica» con la fede.

Il terzo elemento legge la rivelazione come attestata storicamente in vari generi di letteratura, ciascuna con la propria capacità di significare la verità e ciascuna con la sua forma e struttura.

Infine, il quarto elemento è il lettore attuale della Bibbia, che interviene (nella sua forma collettiva ecclesiale e personale) come referente ultimo di quella comunicazione di verità di Dio depositata nel testo canonico, da accogliere nella fede come guida per il presente e come speranza per il futuro. Ultimo indispensabile atteggiamento da parte dell'esegeta teologo è quello dell'umiltà, intesa non solo come prudenza, ma ancor più come sforzo di «lettura ampia», che deve tener conto dei limiti e delle insufficienze di ciascun metodo, criticando la critica, nel rispetto della verità dei testi. Ci sia consentito qui sottolineare come sia la «empatia critica» di Stuhlmacher, sia la «teoria olistica» di Segalla necessitano di un solido aggancio allo studio del testo biblico, specie nella linea di quella scrittura-interpretazione-riscrittura che con Beauchamp abbiamo visto animare i testi biblici, soprattutto nel rapporto organico tra legge, profezia e sapienza in vista del compimento. Sarà il te-

sto stesso che, rispettato nella complessità dell'organizzazione delle sue parti e indagato nel processo dei plurimi interventi svolti su di esso, potrà mostrare un orizzonte di senso nel solco del quale si può collocare la teologia biblica.

2. IL RAPPORTO TRA ANTICO E NUOVO TESTAMENTO - Abbiamo ampiamente visto come il tema del rapporto tra AT e NT sia un nodo cruciale per la costruzione di una teologia biblica cristiana, in quanto rende ragione dell'unico Dio vivente, Padre del Signore nostro Gesù Cristo creatore e salvatore. Tale unità non fa problema a livello di dottrina. Il vangelo di Gesù Cristo sta al centro della Bibbia cristiana; in esso la fede scopre la rivelazione di Dio, e i racconti storici contenuti nell'AT appartengono a quel dialogo di Dio con l'uomo che si estende fino al suo culmine e fine, che è il Cristo. Ma anche qui la Bibbia non può tacere la sua pluralità: il libro ci narra degli avvenimenti, ma lo stesso libro è un avvenimento, il quale narra e continua a narrare la storia racchiusa in esso, che si è conclusa prima di esso o al suo apparire. Sorge qui il problema del rapporto delle tradizioni bibliche con la storia narrata. Essa non è pura scenografia. La maggior parte delle narrazioni bibliche si richiamano a eventi che, al di là della loro configurazione storica, si pongono come referenti imprescindibili (cfr. il pensiero di Segalla in Franco, 27-29). Il fatto stesso che esse siano state assunte e narrate nel cammino di Israele prima, e della comunità cristiana poi, è un fatto storico che ha una sua irreversibilità. La scommessa di una teologia biblica sarebbe dunque quella di articolare l'imprescindibile relazione della fede biblica con la storia, per mostrare di passaggio in passaggio la maturazione e anche le novità che via via si sono manifestate nell'orizzonte di questo dialogo tra Dio e l'uomo. Il rapporto che lega AT e NT dipende anzitutto dalla coscienza che l'incarnazione del Figlio di Dio e la risurrezione di Gesù hanno fatto irrompere l'*éschaton* in questa storia.

Tale coscienza divide l'interpretazione cristiana dell'AT da quella ebraica, pur rispettando le scritture ebraiche nella loro natura e intenzione. Il problema è oggi avvertito con acutezza a causa del dialogo instauratosi tra ebraismo e cristianesimo dopo la seconda guerra mondiale e la *shoà*. Tuttavia esso è molto antico, anzi è insito nella dialettica tra AT e NT: se il Nuovo è "compimento", l'Antico rischia di essere "svuotato" della sua importanza e della sua verità, in quanto questa sarà percepibile solo in rapporto al Nuovo. A tale problematica una risposta soddisfacente è venuta da un recente documento della Pontificia Commissione Biblica: *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (2001). Al n. 19 il documento affronta il problema, ribadendo come l'AT e il NT sono inseparabili: infatti, «è alla luce dell'Antico Testamento che il Nuovo comprende la vita, la morte e la glorificazione di Gesù». Viene poi dato il presupposto teologico di base con cui i cristiani hanno fatto questa rilettura dell'AT, cioè che «il disegno salvifico di Dio che culmina in Cristo è unitario, ma si è realizzato progressivamente nel tempo» (n. 21). Ancora dunque riemergono la dimensione sincronica e quella diacronica della rivelazione. Il documento va tuttavia più in profondità, affermando anzitutto come la dinamica del "compimento" sia già all'interno dei testi dell'AT: «Operando una continua rilettura degli eventi e dei testi, l'AT stesso si apre progressivamente a una prospettiva di compimento ultimo e definitivo». Il documento riconosce la complessità della categoria di "compimento", sia dando valore ai testi dell'AT nel loro significato contemporaneo all'epoca in cui sono stati scritti (cfr. n. 21), sia insistendo sul fatto che il "compimento" in Cristo è un superamento del significato delle profezie antiche. Tale compimento, oltretutto, pur essendo già pieno in Cristo, attende di realizzarsi nell'umanità e nel mondo, il che avverrà pienamente soltanto alla fine dei tempi. La novità e l'u-

nità non sono un fatto esterno: esse irrompono dall'evento escatologico di Gesù Cristo che è in discontinuità con l'AT.

La fede - la nuova fede - comincia in modo definitivo con l'incontro col Risorto. «Si può dire perciò che la chiesa ha assunto gli eventi testimoniati nell'AT come suo passato e ha scelto la tradizione anticotestamentaria per sua tradizione propria» (Pokorný). Motivo di questa scelta fu la sua esperienza di fede con Gesù Cristo. Il NT non è dunque continuazione dell'AT o un suo commento, ma è un complesso letterario che sta di fronte all'AT. Aprire il dibattito su questa relazione è l'orizzonte che si deve proporre ogni impresa di teologia biblica contemporanea, ed è anche ciò che rende necessaria oggi la teologia biblica come disciplina all'interno della ricerca esegetica e teologica.

BIBL. - J. Barr, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, SCM, London 1999 - P. Beauchamp, *Esegesi oggi: storia e grammatica*, in Id., *Letture attuali della Bibbia*, Paideia, Brescia 1979, 135-160 - Id., *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura*, vol. 1, Paideia, Brescia 1985 - Id., *L'uno e l'altro Testamento. Compire le Scritture*, vol. 2, Glossa, Milano 2001 - Id., *Teologia Biblica*, in B. Lauret-P. Refoulé (ed.), *Iniziazione alla pratica della Teologia. Introduzione*, vol. 1, Queriniana, Brescia 1986, 197-254 - G. Benzi, *L'esegesi figurale in Paul Beauchamp*, in *Teol(Br)* 27 (2002) 35-51 - P.C. Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1987 - P. Bovati, *Deuteronomio e compimento*, in *Teol(Br)* 27 (2002) 20-34 - W. Brueggemann, *Teologia dell'Antico Testamento. Testimonianza, dibattito, perorazione*, Queriniana, Brescia 2002 - B.S. Childs, *Biblical Theology in crisis*, Westminster Press, Philadelphia 1970 - Id., *Teologia dell'AT in un contesto canonico*, San Paolo, Cinisello B. (Mi) 1989 - Id., *Teologia biblica: Antico e Nuovo Testamento*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1998 - G. Colombo, *Intorno all'"Esegesi Scientifica"*, in I. de la Potterie (ed.), *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1991, 169-214 - H. Conzelmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1991<sup>4</sup> - E. Cortese, *I tentativi di una teologia (cristiana) dell'AT*, in *LASBF* 56 (2006) 9-28 - E. Franco (ed.), *La teologia biblica. Natura e prospettive. In dialogo con Giuseppe Segalla*, AVE, Roma 1989 - R.M. Grant, *L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours*, Le Seuil, Paris 1967 - G. Goldsworthy, *Preaching the Whole Bible as Christian Scripture: The application of Biblical Theology to Expository Preaching*, Eerdmans, Grand Rapids 2000 - L. Goppelt, *Teologia del Nuovo Testamento*, 2 voll., Morcelliana, Brescia 1982-1983 - M. Grilli, *Quale rapporto tra i due Testamenti?*, Dehoniane, Bologna 2007 - S.J. Hafemann, *Biblical Theology: Retrospect and Prospect*, Intersarsity Press, Leicester 2002 - U. Luz, *Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-plu-*

ralistischen Gesellschaft, in *NTS* 44 (1998) 317-339 - R.E. Murphy, *When is theology "biblical"? - some reflections*, in *BTB* 33 (2003) 21-27 - M. Nobile, *Teologia dell'Antico Testamento*, Eledici, Leumann (To) 1998 - R. Penna, *Vent'anni di problematica sull'impostazione di una Teologia del Nuovo Testamento*, in *ABI, Costituzione conciliare "Dei Verbum"*, *Atti della XX Settimana Biblica*, Paideia, Brescia 1970, 433-456 - P. Pokorný, *Probleme biblischer Theologie*, in *ThLZ* 106 (1981) 1-8 - H. Räisänen, *Beyond New Testament Theology. A Story and a Program*, London 2000<sup>2</sup> - J. Ratzinger, *L'interpretazione biblica in conflitto (problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea)*, in I. de la Potterie (ed.), *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991, 93-125 - R. Rendtorff, *Teologia dell'Antico Testamento*, 2 voll., Claudiana, Torino 2001-2003 - P. Ricoeur, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1983<sup>2</sup> - G. Segalla, *Teologia biblica del NT*, LDC, Leumann (To) 2006 - Id., *Canone biblico e Teologia biblica. Un rapporto necessario... difficile*, in *LASBF* 56 (2006) 179-212 - H. Simian-Yofre, *La naturaleza de la teologia biblica. Un acercamiento histórico y crítico*, in *RevBib* 66 (2004) 13-36 - M. Tábet, *Le trattazioni teologiche sulla Bibbia. Un approccio alla storia dell'esegesi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2003.

GUIDO BENZI

Si vedano anche: CANONE E ISPIRAZIONE; ERMENEUTICA; PAROLA; SCRITTURA; UNITÀ TRA AT E NT.

## TERRA

SOMMARIO - I. *Dal primo cielo e dalla prima terra verso il cielo nuovo e la terra nuova*. II. *La terra del Santo nella storia*: 1. La chiamata e l'alleanza con Abramo; 2. Dal servizio del faraone al servizio del Signore; 3. Una terra, dono del Signore da conquistare; 4. Una terra da amministrare secondo Dio, la catastrofe della distruzione di Gerusalemme e del tempio, la tragedia dell'esilio; 5. Il tempo della nuova alleanza da Geremia alla stagione sapienziale, fino al suo iniziale compimento nell'evangelo del Messia Gesù; 6. La novità dell'alleanza nuova, dal suo primo compimento neotestamentario fino a quello finale nei nuovi cieli e nella nuova terra.

I - **Dal primo cielo e dalla prima terra verso il cielo nuovo e la terra nuova** - L'interpretazione teologica della terra abbraccia l'intera rivelazione biblica. Insieme al cielo (cfr. Gen 1,1) essa designa l'universalità della creazione di Dio fin dal suo inizio. Nella visione escatologica di 2Pietro e dell'Apocalisse, insieme al cielo essa fa parte del rinnovamento definitivo della