

«Spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui» (Lc 24,27). Note sul rapporto fra esegesi e dogmatica

Giorgio Paximadi - Manfred Hauke
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. INTRODUZIONE

A Cleopa ed al suo compagno, mentre scendevano da Gerusalemme ad Emmaus, apparì il Risorto, ma i loro occhi erano incapaci di riconoscerlo. Durante il cammino verso il villaggio, egli impartì loro quella che potremmo definire *la prima lezione di ermeneutica biblica*. Ogni esegeta ed ogni dogmatico desidererebbero che Luca, nel narrare quest'episodio, non si fosse limitato alla scarna frase riportata dal testo evangelico, ma avesse consegnato al suo lettore, ed a tutta la Chiesa, le considerazioni del Risorto in merito alla maniera con cui è possibile trovare, in tutte le Scritture, riferimento a lui; tuttavia ciò non è piaciuto alla Provvidenza, certo non senza una giusta motivazione. In ogni caso né a Cleopa né al suo compagno le spiegazioni di Gesù

furono sufficienti per riconoscerlo. Certo il cuore ardeva loro nel petto, ma fu solo in seguito che si aprirono i loro occhi, quando egli spezzò il pane.

Abbiamo voluto porre questo testo evangelico in esergo alla presente riflessione, perché ci pare particolarmente significativo della connessione tra esegesi della Scrittura e riflessione dogmatica. L'unità della Scrittura non è fatta attorno ad una dottrina astratta, ma avviene come testimonianza del Risorto. È solo in lui, riconosciuto come presente, che trova unità la molteplicità di voci testimoniata nel canone biblico. La tensione all'unità, che l'esegeta coglierà nella Scrittura, sarà il suggestivo presentimento di questa presenza, ma il pieno riconoscimento non potrà che essere conseguenza del dono della fede, di cui la dogmatica è presentazione sistematica. Appare così chiaro che, senza la fede, tanto all'esegeta che al dogmatico sfugge l'oggetto proprio della sua investigazione scientifica. La frazione del pane, sacramento di questa presenza, porta, sia all'esegeta che al dogmatico, il significato della propria fatica¹.

2. L'ERMENEUTICA COME LUOGO DI CONTATTO FRA ESEGESI E DOGMATICA

È possibile dunque affermare che non ha senso parlare dell'uso dogmatico della Sacra Scrittura, ossia del suo uso in quella disciplina che si occupa di pensare in modo sistematico il dato di fede, se si prescinde dal dato di fede stesso, ossia dal fatto che la Scrittura è, appunto, *Sacra*. Il dato di fede è, in altre parole, il punto di partenza necessario, e questo dato di fede confessa che lo Spirito Santo «ha parlato per mezzo dei profeti», ossia che «Dio è l'Autore della Sacra Scrittura» (CCC 105; cfr. DV 11). Da tale punto di partenza deriva una conseguenza importante: l'eliminazione o la messa tra parentesi dell'origine soprannaturale della Scrittura porta alla dissoluzione della Scrittura stessa. Alcune scuole esegetiche protestanti sono arrivate alle estreme conseguenze di questo ragionamento, quando hanno affermato che: «l'antica dottrina dell'ispirazione e dell'inerranza della Bibbia non è soltanto impossibile oggi per le persone intelligenti, ma rappresenta una deviazione della dottrina cristiana, qualunque sia stato l'uso salutare che di essa ha fatto nel passato lo Spirito Santo, che spesso volge a buon fine gli errori umani»². È chiaro che, in una simile prospettiva, la sola unità affermabile per la Sacra Scrittura è un'unità estrinseca: la Bibbia è una perché è invalsa l'abitudine di stampare in un solo volume una certa collezione di letteratura antica, così come l'*Antologia palatina* è una silloge di epigrammisti dell'antichità.

Una posizione così estrema (ma notevole per la sua lucidità) è rara nella discussione scientifica attuale, tuttavia non di rado si può notare come poco o tanto una simi-

¹ Il presente articolo è il frutto della collaborazione fra un professore d'esegesi (dell'Antico Testamento, ossia Paximadi) e un professore di dogmatica (Hauke) in due seminari interdisciplinari per licenziandi e dottorandi sui seguenti temi: *L'uso dogmatico della Scrittura* e *La Scrittura come anima della teologia*.

² A.C. e R.P.C. HANSON, *Reasonable Belief: A Survey of the Christian Faith*, Oxford University Press, Oxford 1980, p. 42.

le posizione sia almeno inconsapevolmente sottesa a molta esegesi moderna. Essa ha il pregio di mettere in rilievo le conseguenze devastanti che ha, tanto in esegesi che in dogmatica, una posizione ermeneutica dai presupposti non sorvegliati, ossia che non faccia capo al dato di fede accettato nella sua integrità e si basi su fondamenti teorici che siano incompatibili con tale dato di fede. Non potendo in questa sede sviluppare una completa riflessione ermeneutica, vorremmo almeno offrire al lettore delle linee di giudizio, seguendo le quali si possa fare un lavoro, tanto esegetico che dogmatico, saldamente ancorato al dato di fede. Riteniamo opportuno fare questo prendendo in primo luogo in considerazione i presupposti ermeneutici di alcuni metodi esegetici più usati, in modo da evidenziare le loro condizioni di accettabilità e di fecondità.

2.1. Il metodo storico-critico

Senza dubbio è necessario in primo luogo dire qualcosa a proposito del metodo chiamato *storico-critico*, da un lato perché è il più antico tra i metodi dell'esegesi scientifica, dall'altro perché resta il più importante ed il più diffusamente applicato.

In particolare occorre constatare che spesso molte applicazioni del metodo storico-critico (certo non il metodo in quanto tale) suppongono, poco o tanto, questo tipo di preconetto. Partendo infatti dal principio, quasi mai esplicitato, che «posteriore è deteriore», molte analisi storico critiche hanno come scopo la scomposizione del testo nelle unità «diacronicamente» soggiacenti, e per far ciò si avvalgono di strumenti critici quali l'osservazione della presenza di *doppioni*, di incongruenze sintattiche o semantiche ecc. Talora queste metodologie giungono a dei risultati effettivamente condivisibili, altre volte si arriva invece ad una vera e propria esplosione di distinzioni e sottodistinzioni tanto più ipotetiche quanto più numerose. Dall'osservazione dei risultati dell'analisi storico-critica sorge una considerazione. Pur accettando il carattere composito della maggioranza dei testi biblici – nonostante la minuzia talora eccessiva delle distinzioni introdotte – rimane lecito chiedersi quale immagine si abbia del processo che portò alla redazione finale del testo, l'unica ad essere normativa, e, di conseguenza, del modo di operare dell'autore di tale redazione finale. Se cioè si trattò di un semplice processo di accumulazione, quasi di stratificazione, di materiale tradizionale oppure se il redattore finale intervenne con una vera e propria elaborazione letteraria e con un'idea teologica unificatrice.

A rendere improbabile un'idea troppo meccanica della formazione dei testi biblici contribuisce anche la consapevolezza della dinamica della comunicazione umana che le moderne scienze del linguaggio hanno ormai acquisito. In particolare il modello linguistico-testuale, sviluppato soprattutto al seguito della cosiddetta *scuola linguistica di Praga*, ha evidenziato che «il senso globale di un testo non può essere ridotto a somma dei sensi degli enunciati costituenti»³; il testo è una «occorrenza co-

³ E. RIGOTTI, *Principi di teoria linguistica*, La Scuola, Brescia 1983², p. 311. Sulla scuola di Praga, cfr. il volume di S. RAYNAUD, *Il Circolo linguistico di Praga (1926 – 1939). Radici storiche e apporti teorici*, Vita e Pensiero, Milano 1990.

municativa», un «evento testuale» comprensibile soltanto se inquadrato nell'ambito della sua funzione nell'interazione umana⁴. Applicando il modello linguistico-testuale allo studio biblico, H. Utzschneider ha giustamente sottolineato che in una letteratura come quella biblica, ed in modo particolare nel Pentateuco, le *rielaborazioni*, gli *sviluppi secondari*, gli *interventi redazionali* devono essere compresi non come dei semplici accostamenti di testi tra loro disparati per origine e cronologia, ma come un consapevole intervento interpretativo. Tale intervento però, non è volto solo a dare una comprensione di testi appartenenti ad una tradizione precedente, ma è un vero e proprio testo, dotato di una sua individualità. È un nuovo evento testuale che si realizza tra un mittente ed un destinatario nuovi, uniti tra loro dalla comune conoscenza della letteratura tradizionale codificata⁵.

Di fronte a queste osservazioni ci si può rendere conto di come talora le ricostruzioni testuali storico-critiche partano dal presupposto, per lo più tacito e con ogni probabilità inconsapevole, che il responsabile della forma nella quale il testo ci si presenta attualmente, non abbia lavorato con l'intenzione di produrre un vero e proprio evento comunicativo, ma abbia semplicemente rifuso degli elementi tradizionali, senza però riuscire a fornire a quest'insieme una testualità specifica. Si tratta di una concezione della testualità di tipo ultimamente meccanicistico. È chiaro che, in questa prospettiva, l'unica spiegazione di rotture nella struttura logica del testo diviene l'ipotesi di una giustapposizione di fonti, dato che non si ritiene necessario far intervenire il cosiddetto *principio di buona volontà* o di *accettabilità*, ossia quel principio, noto alla linguistica testuale, per cui, in un atto comunicativo, il destinatario presuppone che il mittente voglia effettivamente comunicare qualcosa di rilevante, ed è disposto a fare uno sforzo per superare le eventuali mancanze di coesione (cioè di correttezza grammaticale e sintattica), di coerenza (cioè di sensatezza semantica) e di pertinenza che gli appaiono nel corso della comunicazione⁶.

Se invece si parte dal presupposto che il testo biblico sia un vero evento testuale, ossia voglia comunicare un contenuto pertinente, il principio di buona volontà fa sì che, prima di intervenire sul testo considerando secondarie la maggior parte delle ripetizioni, si tenti di appurare se non sia possibile recuperare per altra via alla sensatezza quelle che si presentano come rotture della coesione e coerenza testuale. Con ciò non si vuol negare che queste indichino eventualmente un'accumulazione di materiale tradizionale originariamente indipendente, ma un'immagine corretta della testualità impone di integrarle in una strutturazione letteraria finalizzata all'espressione di un significato più ampio di quelli propri alle unità testuali diacronicamente soggiacenti⁷.

⁴ Cfr. R.-A. DE BEAUGRANDE - W. U. DRESSLER, *Introduzione alla linguistica testuale*, Il Mulino, Brescia 1984, pp. 22-23.

⁵ Cfr. H. UTZSCHNEIDER, *Das Heiligtum und das Gesetz*, Éditions Universitaires, Freiburg - Göttingen 1988, pp. 10-11.

⁶ Cfr. R.-A. DE BEAUGRANDE - W. U. DRESSLER, *Introduzione alla linguistica testuale*, pp. 23-24-184.

⁷ Val la pena di ascoltare a riguardo la voce di E. GALBIATI, *La struttura letteraria dell'Esodo*, Paoline, Alba 1956, che già a quell'epoca affermava: «Anche nell'ipotesi di fonti diverse e parallele (e più

Questa considerazione tuttavia non è sufficiente, perché, in un certo modo, si arresta ad un dato ancora estrinseco: si tratta della scoperta delle caratteristiche di un certo tipo di letteratura che, pur partendo a dati tradizionali, li rifonde e li rilegge in un evento testuale nuovo. Tuttavia è possibile andare più a fondo, notando, con B. S. Childs, che, come risultato dell'approccio storico-critico, «resta sempre un enorme iato tra la descrizione di una letteratura criticamente ricostruita e l'effettivo testo canonico, ricevuto ed usato dalla comunità come scrittura autorevole»⁸. In altri termini, la Bibbia riceve la sua unità dal fatto che una determinata comunità la riconosce autorevole per sé, ossia fondante la propria fede, e a partire da questo riconoscimento, che sembrerebbe a prima vista estrinseco, scopre al suo interno una testualità globale: la Bibbia non è una solo perché le si riconosce un'autorevolezza, ma, a partire da tale riconoscimento, si scopre che essa non è semplicemente una collezione di testi, ma è *un* testo.

2.2. I metodi cosiddetti sincronici

Da questo desiderio di cogliere la globalità della testualità biblica sono nati vari metodi esegetici che si usa ormai chiamare *sincronici*. È necessario in primo luogo chiarire un problema di linguaggio. L'uso dell'aggettivo *sincronico* si rifà alla terminologia adottata dal linguista svizzero Ferdinand De Saussure, il quale, nel suo *Cours de linguistique générale* definisce *sincronico* tutto ciò che si rapporta all'aspetto statico della linguistica, mentre è *diacronico* ciò che tratta delle evoluzioni, per cui *sincronia* e *diacronia* designano rispettivamente uno stato di lingua ed una fase di evoluzione⁹. Esiste dunque una separazione profonda tra il momento sincronico ed il momento diacronico: la competenza linguistica del parlante agisce sul piano sincronico, cosicché un'eventuale informazione a proposito dei fenomeni evolutivi della lingua non influisce sulla competenza nei confronti della lingua stessa. Il parlante, rispetto al codice, non ha un rapporto di libertà: egli potrà usare del codice liberamente per esprimere il suo pensiero, ma, per quanto riguarda il codice medesimo, sarà legato da quelle norme che l'arbitrarietà del segno linguistico stabilisce, pena il fallimento del suo sforzo comunicativo. È chiaro che questa non-libertà del parlante rispetto alla lingua riguarda esclusivamente il codice, e non il testo che in quel codice è redatto od espresso, perché il fenomeno testuale è espressione della libertà del suo produttore.

ancora nell'ipotesi di tradizioni differenti) rimane un problema da risolvere: perché tali fonti furono congegnate nel modo che troviamo realizzato e che ci crea tanti problemi?... Il responsabile di una tale struttura dell'Esodo deve aver avuto una logica. Quale?» (p. 10).

⁸ B. S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, SCM Press, London 1987³, p. 40. Sebbene con maggiore prudenza, il medesimo fatto è riconosciuto anche dal Documento della Pontificia Commissione Biblica *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, che, pur dando al metodo storico-critico un'indiscussa preferenza, afferma: «Circa l'inclusione, nel metodo, di un'analisi sincronica dei testi, bisogna riconoscere che si tratta di un'operazione legittima perché è il testo nel suo stato finale, che è espressione della Parola di Dio, e non una redazione anteriore». Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, I A 4 (EV = Enchiridion Vaticanum 13, n. 2876).

⁹ F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1985², p. 117.

La terminologia che distingue, in esegesi, un metodo *sincronico* da un metodo *diacronico*, può applicarsi alla Scrittura, come ad ogni altra forma di produzione letteraria, soltanto in senso traslato, perché il fenomeno testuale è il prodotto di scelte espressive e stilistiche deliberate, e ciò tanto più quanto più il suo livello si innalza dal piano della comunicazione quotidiana verso quello dell'attività letteraria in senso stretto. È evidente dunque che un'opera letteraria – e la Bibbia appartiene a questa categoria – *non può essere definita "sincronica" in questo senso*, anche se essa, come ogni altra opera letteraria, potrà essere utilizzata per documentare l'aspetto "sincronico" di un sistema linguistico.

Da questo fatto deriva una conseguenza importante: nell'analisi di un testo letterario la separazione tra piano della diacronia e piano della sincronia non è assoluta e, soprattutto, assume un valore molto diverso rispetto a quella operante al livello del codice linguistico e della competenza del parlante.

In primo luogo questa considerazione è valida nel momento stesso dell'elaborazione letteraria: quanto più un testo è letterariamente consapevole, tanto più si collocherà in modo creativo rispetto alla tradizione di cui fa parte, assumendone, respingendone o variandone i canoni stilistici ed i moduli espressivi, con una libertà che sarebbe impossibile se questi canoni stilistici fossero caratterizzati dall'arbitrarietà propria dei codici linguistici. Ma questa mancanza di separazione tra il piano della sincronia e quello della diacronia influisce profondamente nello stesso momento interpretativo e dunque nello specifico del lavoro esegetico.

In effetti i cosiddetti metodi *sincronici* desiderano analizzare lo stato finale del testo, a prescindere dalla sua storia redazionale. In questo senso sarebbe forse possibile utilizzare, in senso traslato, l'opposizione tra sincronia e diacronia, riservando al momento diacronico la ricostruzione delle tappe redazionali che hanno portato alla costituzione del testo attuale. Tuttavia occorre prendere in attenta considerazione alcuni aspetti rilevanti.

Il testo letterario, come ogni evento di comunicazione, richiede che il mittente ed il destinatario siano uniti tra loro da un codice linguistico comune. Ma perché l'evento comunicativo non sia destinato al fallimento, occorre pure che i protagonisti della comunicazione condividano un mondo extratestuale di riferimento, composto di nozioni e di competenze che, pur non intervenendo direttamente nel testo, ne costituiscono la presupposizione¹⁰. Nel caso di un testo letterario antico, la presupposizione implicita nel testo può non essere conosciuta dal lettore moderno, e la comprensione del testo medesimo può così risultare irrimediabilmente compromessa. In questo caso occorre ricostruire, attraverso un'opera di ricostruzione storica, quelle presupposizioni che avevano soggiaciuto alla produzione del testo stesso. Così facendo però, per un atto esegetico che si pretende sincronico, si compie un'operazione indiscutibilmente

¹⁰ Per il concetto di "presupposizione" cfr. G. GOBBER, *Presupposizione e domanda*, in E. RIGOTTI - C. CIPOLLI (ed.), *Ricerche di semantica testuale*, La Scuola, Brescia 1988, pp. 139-155, ed anche E. RIGOTTI, *Significato e senso*, in *ivi*, pp. 95-120.

diacronica. Sarebbe tuttavia illusorio opporsi a quest'operazione invocando la separazione tra piano sincronico e piano diacronico; occorre invece riconoscere francamente l'insufficienza delle categorie di *sincronia* e di *diacronia* utilizzate in questo modo.

L'uso irriflesso di questa terminologia non va dunque esente da ambiguità. In particolare vi è il rischio di far penetrare, ancora una volta, una concezione meccanicistica nell'ambito dell'interpretazione biblica e di considerare il testo biblico come il prodotto di un'evoluzione di tipo arbitrario, quale è quella che sovrintende alla formazione dei sistemi linguistici, oppure di ridurlo ad un sistema segnico autoreferenziale. Come infatti la sincronia del sistema linguistico in quanto tale, a causa della sua arbitrarietà, non può essere modificata dal parlante, così, adottando questa terminologia, si può essere indotti a pensare il testo biblico come un insieme autosufficiente e non come un evento testuale che coinvolge soggettività diverse e che ha come presupposto necessario una realtà extratestuale. Oltre a ciò si consideri come sia soltanto il testo ad essere referenziale ad una realtà ad esso esterna, mentre il sistema linguistico fornisce solo lo strumento necessario per tale referenzialità, ma non è sufficiente a realizzarla: occorre che sia utilizzato da un parlante, rivolto ad un destinatario e riferito ad un referente, realtà tutte che sono esterne al codice linguistico.

Come dunque nell'applicazione del metodo storico critico occorre guardarsi da suggestioni di tipo meccanicistico, anche per ciò che concerne cosiddetti approcci "sincronici" occorre sorvegliare i presupposti teorici. Il testo è prima di tutto un evento di comunicazione tra un mittente ed un destinatario. Tale forte sottolineatura ha come necessario presupposto il postulato della libertà linguistica, ossia della libertà del pensiero umano dalla lingua¹¹. Questo concetto di libertà non può essere compreso nel senso ristretto di libertà nell'applicazione del codice, né «questa libertà dalla lingua... va intesa come irrelatezza o estraneità... Una formulazione linguistica in senso lato è per il pensiero condizione inevitabile della sua attuazione. Si tratta tuttavia di un'inevitabilità che non determina. L'apparente paradosso lascia intravedere la sua soluzione solo che si consideri che la categoria della necessità non determinante caratterizza tutto l'ambito della strumentalità»¹².

Il concetto di libertà linguistica è strettamente collegato con l'idea di creatività, in altre parole, «adottando la tradizionale definizione chomskiana, la novità ed adeguatezza del linguaggio ad ogni nuova situazione»¹³. Bisogna osservare che vi è stata in semiotica una tendenza ad accogliere come dimostrata un'ipotesi deterministica, che riduce il soggetto parlante ad una funzione del discorso. U. Eco ha il merito di aver enunciato con chiarezza tale presupposizione; egli, infatti, afferma che «la stessa difficoltà ad identificare i nostri pensieri se non in termini linguistici lascia legittima-

¹¹ Cfr. G. PAXIMADI, *L'ordine delle parole nella frase nominale ebraica*, in "L'analisi linguistica e letteraria" 4 (1996) 80-81.

¹² E. RIGOTTI, *Linguistica generale. Appunti del corso dell'Anno Accademico 1989/1990*, CUSL, Milano 1990, pp. 2-3.

¹³ E. RIGOTTI, *On semiosis, human freedom and education*, [in corso di stampa].

mente sospettare che l'emittente del messaggio sia parlato dal codice"¹⁴. L'ipotesi linguistico testuale si distingue dai modelli linguistici che fanno perno su un'antropologia ultimamente deterministica, siano essi il generativismo sintattico e semantico di tipo chomskiano con tutte le sue varianti, l'ipotesi etnolinguistica o la semiotica autoreferenziale di tipo ecoiano, ossia da tutti i modelli caratterizzati dal fatto di far consistere l'origine del senso nel sistema linguistico stesso, per affermare che la lingua, come ogni semiosi umana, ha una caratteristica strumentale e che tale strumentalità si colloca a servizio dell'esperienza di un soggetto e della sua comunicazione. È necessario inoltre un presupposto realistico, in quanto «l'esperienza che il soggetto comunica altro non è che il suo approccio con la realtà, cosicché la libertà del soggetto da ogni codice semiotico coincide con la sua possibilità di esprimere nel linguaggio, nella costruzione del suo discorso o del suo testo, la novità incontrata nella sua esperienza»¹⁵.

Questo rischio ultimamente meccanicistico viene corso da alcuni metodi di analisi cosiddetti *sincronici* attualmente molto in uso in esegesi. Uno dei procedimenti che non vanno esenti da questo rischio è la cosiddetta *analisi semiotica*, presente soprattutto secondo il modello di A. J. Greimas. A proposito di questo modello il documento della Pontificia Commissione Biblica *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* afferma: «La semiotica può essere utilizzata per lo studio della Bibbia solo a condizione che si separi questo metodo di analisi da alcuni presupposti sviluppati nella filosofia strutturalista, cioè la negazione dei soggetti e del riferimento extratestuale. La Bibbia è una Parola sul reale, che Dio ha pronunciato in una storia, e che ci rivolge oggi attraverso autori umani. L'approccio semiotico dev'essere aperto alla storia. Dapprima a quella degli attori dei testi, e poi a quella dei loro autori e dei loro lettori. Grande è il rischio, in quelli che utilizzano l'analisi semiotica, di fermarsi ad uno studio formale del contenuto e di non cogliere il messaggio dei testi»¹⁶. Tale negazione dei soggetti e della storia ha proprio come presupposto una concezione meccanicistica del significare umano che non riesce a dare spiegazione adeguata dei fenomeni linguistici e letterari e finisce per considerare irrilevante la dimensione storica del messaggio rivelato. Anche i differenti approcci basati su modelli di tipo narratologico devono essere utilizzati tenendo presente questo quadro di riferimento. Tuttavia tutti questi modelli interpretativi, deamalgamati dai loro presupposti teoretici ed inquadrati in una concezione testuale realista, possono fornire osservazioni interessanti sulle dinamiche effettivamente presenti nei testi.

Un metodo che va meno soggetto a rischi di questo tipo è la cosiddetta *analisi retorica*, che si propone di ricostruire le strutturazioni retorico-letterarie dei testi bi-

¹⁴ U. ECO, *La struttura assente*, Bompiani, Milano 1968, p. 56.

¹⁵ E. RIGOTTI, *On semiosis*, [in corso di stampa].

¹⁶ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, I B 3 (EV 13, n. 2909).

blici facendo uso delle nozioni derivate dalla tradizione retorica greco-latina¹⁷ o, soprattutto per quanto riguarda i testi veterotestamentari, cercando di ricostruire le forme retoriche della letteratura semitica, per la quale siamo sprovvisti di manualistica coeva¹⁸. Evidentemente l'aspetto retorico è solo uno dei possibili approcci al testo biblico, ma ha l'innegabile vantaggio di concentrarsi su fenomeni veramente letterari e di basarsi, per lo più tacitamente, sul già citato *principio di buona volontà*.

2.3. La rilettura

Se l'evento testuale è l'incontro tra un mittente ed un destinatario, tuttavia il testo letterario, in quanto supera, di fatto ed anche nella consapevolezza dell'autore, la pura dimensione occasionale, si rende aperto a più occorrenze di tale rapporto, a più atti di lettura. Tali atti di lettura, fatti da lettori con preoccupazioni e situazioni di vita diverse da quelle dell'autore originario, scoprono, nel testo, significati ulteriori rispetto a quelli previsti dall'autore medesimo, cosicché il testo finisce per avere una storia ed un'indipendenza sue proprie, che sono, nello stesso momento, in continuità ed in sviluppo rispetto alla coscienza originaria dell'autore. Nella maggior parte dei casi questi atti di lettura rimangono esterni al testo che li ha prodotti, o, eventualmente, si concretizzano in testi prodotti a ridosso del testo originante; tuttavia si può dare il caso, molto frequente nella letteratura biblica, di riletture che conducano il lettore a riscrivere ciò che ha letto, attualizzandolo con riferimento alla situazione da lui vissuta. Si tratta del fenomeno che P. Beauchamp ha chiamato *deuterosi*¹⁹. Per una corretta interpretazione della Scrittura è dunque necessario tener conto di un fatto fondamentale: la Bibbia si costituisce per mezzo di un processo letterario che vede nel fenomeno delle riletture un momento determinante. Il concetto di rilettura è alla base della comprensione della Sacra Scrittura ed in particolare del nostro modo di concepire l'unità dei due Testamenti²⁰.

Uno scrittore *biblico* (che non necessariamente ha la coscienza di essere tale) scrive in un determinato tempo un certo testo riferito a problematiche a lui contemporanee e caratterizzato da un genere letterario familiare a lui ed ai suoi destinatari immediati. In seguito quello stesso testo viene riletto ed attualizzato sulla base di problematiche magari radicalmente diverse, per cogliere in esso la voce della Parola di Dio valida per un altro presente (cfr. Is 40). Attraverso quest'operazione il testo può

¹⁷ Per questo tipo di analisi retorica si può vedere il volume di J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clef pour interpréter l'épître aux Romains*, Cerf, Paris 1991.

¹⁸ Per un'esposizione di questo metodo cfr. il volume di R. MEYNET, *L'analisi retorica*, Queriniana, Brescia 1992.

¹⁹ Cfr. P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. I. Essai de lecture*, Seuil, Paris 1976, pp. 150-163. Per la teoria degli atti di lettura si può vedere il volume di W. ISER, *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1978. E lo studio di P. RICOEUR, *Temps et Récit*, I-II, Seuil, Paris 1983.

²⁰ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, III A 1 (EV 13, nn. 3013-3023).

cambiare anche radicalmente di significato, quello che non cambia è il popolo che rilegge nei documenti della sua storia le tracce del suo evento fondante: la decisione originaria di Dio di compromettersi con la storia dell'uomo, ossia l'Alleanza, e, compiendo quest'operazione di rilettura, si accorge che i testi che presentano tappe passate di quel cammino di Alleanza, riletti alla luce del presente acquistano uno spessore di significato nemmeno lontanamente immaginabile da coloro che ne erano stati protagonisti. È chiaro che, in questo caso, l'organicità della crescita di questo processo di riletture è assicurata dall'unità dell'esperienza di fede del popolo di Dio, sostenuta e guidata dall'opera dello Spirito²¹. Di questa esperienza di fede la dogmatica è l'esposizione sistematica.

3. L'USO DOGMATICO DELLA SCRITTURA

La parte precedente ha messo in rilievo l'apertura essenziale dell'esegesi alla dogmatica quale esposizione sistematica della fede. Adesso si tratta di specificare l'orientamento intrinseco della dogmatica all'esegesi. Presentiamo dapprima due termini chiave: la Sacra Scrittura come *luogo* privilegiato e come *anima* della teologia. Poi concretizzeremo la metodologia dogmatica con qualche esempio "cattivo" che ci prepara a vedere (rovesciato in positivo) alcuni principi importanti dell'uso sistematico della Scrittura.

3.1. La Sacra Scrittura come luogo primario della dogmatica

L'uso sistematico della parola di Dio non è una semplice ripetizione della dottrina biblica, ma l'espressione del messaggio rivelato in un orizzonte linguistico nuovo. Questa prospettiva contestuale si mostra bene nel concetto dei *luoghi teologici*, descritto nel lavoro classico di Melchior Cano, *De locis theologicis* (1563)²². Il *locus theologicus* è definito come una fonte a cui il teologo attinge il suo giudizio. Cano elenca 10 luoghi:

1) In primo luogo si trova *l'autorità della Sacra Scrittura*, cioè i libri canonici che contengono il testo ispirato, la parola di Dio.

2) Segue *l'autorità delle tradizioni di Cristo e degli apostoli*. Cano ribadisce la richiesta del Concilio di Trento che la verità rivelata «è contenuta nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte che, raccolte dagli apostoli dalla bocca dello stesso Cristo, o dagli stessi apostoli, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, trasmesse quasi di mano in

²¹ Potrebbero essere dati infiniti esempi di tale fenomeno; qui basti citare quello, macroscopico, della presenza, nel libro di Isaia, dell'opera di almeno tre grandi profeti di cui soltanto il primo è conosciuto con il suo nome; l'opera degli altri autori si costruisce a ridosso di quella del primo come una serie di riletture in un anonimato forse volontario.

²² Cfr. B. KÖRNER, *Melchior Cano De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre*, Styria Medienservice, Graz 1994. Cfr. anche, brevemente, M. SECKLER, *Loci theologici*, LThK³ 6 (1997), 1014-1016.

mano, sono giunte fino a noi» (DH 1501). Mentre in questa prospettiva Scrittura e Tradizione possono apparire piuttosto come due fonti separati, il Vaticano II mette in rilievo la stretta connessione fra ambedue le realtà: «scaturendo dalla stessa divina sorgente, formano in un certo qual modo una cosa sola e tendono allo stesso fine» (Dei Verbum 9).

3) *L'autorità della Chiesa cattolica* indica la Chiesa intera. È intesa l'argomentazione dal *sensus della fede* (*sensus fidelium*).

4) *L'autorità dei Concili* che esprimono autorevolmente la fede della Chiesa, se avvengono in unione col successore di Pietro.

5) *L'autorità della Chiesa romana*, cioè il ruolo del papa.

6) *L'autorità dei santi antichi*, vale a dire dei padri come dottori della Chiesa.

7) *L'autorità dei teologi scolastici*, cioè dei teologi che lavorano con una metodologia sistematica. Di fatto si tratta della teologia universitaria.

8) *Gli argomenti della ragione naturale*, cioè in particolare della filosofia.

9) *L'autorità dei filosofi* (simile al punto precedente; il n. 8, però, qui si tratta di più del valore degli argomenti, mentre il n. 9 riguarda piuttosto l'autorità delle persone che ragionano²³).

10) *L'autorità della storia umana*. È indispensabile conoscere i fatti storici in legame con la divina Rivelazione e con la storia della Chiesa. I luoghi 8-10 corrispondono alla capacità della ragione umana. Siccome non fanno parte della Rivelazione in quanto tale (pur essendo presupposti) vengono chiamati anche *luoghi esterni*²⁴.

L'elenco classico di Cano permette di comprendere quale sia la complessità del lavoro sistematico in teologia: la Sacra Scrittura appare come uno fra dieci *luoghi*, quantunque essa, a causa della sua importanza quale testimonianza ispirata della Rivelazione, appaia al primo posto. L'apporto scritturistico deve essere integrato con le altre istanze che, ultimamente, risalgono a Dio, fonte della verità. Ovviamente l'elenco di Cano non è completo: bisognerebbe, per esempio, aggiungere la liturgia e l'esperienza dei santi. Una proposta più complessiva ed aggiornata si trova in un'opera recente del teologo polacco S. C. Napiórkowski (1991)²⁵:

I) La fonte teologica ispirata: la Sacra Scrittura

II) Le fonti teologiche non ispirate:

- oggettivizzate primarie (2-12): i simboli di fede, le tradizioni liturgiche, la fede del popolo di Dio – il *sensus fidei*, l'insegnamento dei Concili ecumenici, l'insegnamento del Papa *ex cathedra*, l'insegnamento della Chiesa nel mondo - vescovi e Concili particolari -, l'insegnamento dei Padri e dei Dottori della Chiesa, l'insegnamento comune del Papa, la storia della Chiesa, il diritto canonico, l'arte sacra, come testimonianza della Tradizione;

²³ Cfr. M. SECKLER, *Loci theologici*, p. 264.

²⁴ Cfr. già TOMMASO D'AQUINO, *STh I q. 1 a. 8 ad 2*.

²⁵ S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Jak uprawiac teologie*, Wrocław 1991, presentato da G. STRELZYK, *L'esperienza mistica come locus theologicus. Status quaestionis*, Facoltà di Teologia di Lugano 1999, p. 82.

- oggettivizzate secondarie (13-16): l'insegnamento dei teologi, la filosofia e le scienze, l'arte sacra, come mezzo della comunicazione e fonte delle ispirazioni, la letteratura;

- non oggettivizzate (17-20): i segni dei tempi, l'uomo, la fede, l'esperienza delle persone e delle comunità cristiane.

Si potrebbe anche tracciare uno schema più semplice e complessivo, ed affermare che i *luoghi* della teologia sono la Scrittura, la Tradizione (che include l'intera vita autentica della Chiesa: il Magistero, il senso comune, i padri e dottori della Chiesa, la liturgia) e (come presupposto logico di ambedue) la ragione naturale (con la sua capacità di ricerca nella storia e sui principi filosofici). Se invece si preferisce la terminologia più abituale²⁶, quella della *Dei Verbum*, occorre dare la precedenza a tre istanze: due del passato (che costituiscono il «santo tesoro della parola di Dio»: Scrittura e Tradizione) e una del presente, il Magistero vivo, caratterizzato dal compito di spiegare autorevolmente la parola di Dio scritta o tramandata²⁷. In quanto riceviamo la Scrittura e la Tradizione dalla mano del Magistero vivo, quest'ultimo viene chiamato nella terminologia classica anche *regula fidei proxima*, in quanto punto di riferimento più vicino. Scrittura e Tradizione invece vengono chiamate *regula fidei remota*, in quanto hanno bisogno dell'autorità ecclesiale per potersi imporre nella vita cristiana. Certo questa terminologia può essere fraintesa, come se Scrittura e Tradizione fossero delle fonti di secondo piano; bisogna quindi ribadire, con la *Dei Verbum*, che sono esse a costituire la *regola suprema* della fede²⁸ nonostante il fatto che sia il Magistero vivo della Chiesa a proporceli.

3.2. La Sacra Scrittura come «anima della teologia»

a) L'origine dell'assioma nell'enciclica *Providentissimus Deus*

La formula «la Sacra Scrittura è «l'anima» della teologia» si trova «tra le espressioni conciliari che hanno ricevuto le più calde accoglienze»²⁹. L'assioma fu diffuso dal Vaticano II con la Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione, *Dei Verbum* 24, e, in seguito, tramite il Decreto sulla formazione sacerdotale, *Optatam totius* 16. La *Dei Verbum* rinvia in una nota alla fondamentale enciclica biblica *Provi-*

²⁶ Sul duplice senso del termine *Tradizione* vedi il lavoro classico di M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik. Erstes Buch. Theologische Erkenntnislehre*, Herder, Freiburg i. Br. 1948 (testo del 1874), § 15, nn. 197-198, p. 109. Sull'insieme del concetto vedi anche H. J. POTTMEYER, *Norme, criteri e strutture della Tradizione*, in W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale IV*, Queriniana, Brescia 1990, pp. 137-172; L. SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik*, MM Verlag, Aachen 1997, pp. 65-86.

²⁷ *Dei Verbum*, 10. Vedi già il Vaticano I: «Inoltre, con fede divina e cattolica, si deve credere tutto ciò che è contenuto nella parola di Dio scritta o tramandata, e che la Chiesa propone di credere come divinamente rivelato sia con un giudizio solenne, sia nel suo magistero ordinario e universale» (DH 3011).

²⁸ *Dei Verbum*, 21.

²⁹ M. TABET, *Lo studio della Sacra Scrittura, anima della Teologia. Dei Verbum 24*; in ID. (ed.), *La Sacra Scrittura anima della teologia*, LEV, Città del Vaticano 1999, pp. 69-100, qui p. 69.

dentissimus Deus (1893) di Leone XIII e all'enciclica *Spiritus paraclitus* di Benedetto XV (1920), apparsa in occasione del XV centenario della morte di s. Girolamo³⁰. Per recuperare il senso dell'assioma bisogna quindi prima prendere in considerazione l'uso che ne fa la *Providentissimus Deus*³¹.

Si tratta della prima enciclica dedicata esclusivamente all'interpretazione della Bibbia. L'occasione che ne determinò la pubblicazione furono i problemi sorti nella Chiesa in seguito alla diffusione del metodo storico-critico. In seguito la richiesta fondamentale dell'enciclica di porre la Bibbia al centro della teologia, come lo esprime la formula «"l'anima" della teologia»³² divenne determinante. Sembra che la formula sia testimoniata per la prima volta nella *Ratio studiorum* preparata dalla XIII Congregazione generale dei gesuiti nel 1687, con lo scopo di rivitalizzare gli studi di teologia³³. Leone XIII però la poteva trovare nella prefazione di un'opera dedicata a lui dal biblista tedesco Rudolf Cornely³⁴, il quale affermava che la teologia è la regina delle scienze, ma l'anima della medesima deve essere considerata la conoscenza della Sacra Scrittura.

L'assioma compare nella seconda parte dell'enciclica, in cui il papa ammonisce circa i pericoli corsi dall'esegesi alla fine dell'ultimo secolo. Il grande avversario è il razionalismo che rifiuta l'intervento divino nella storia³⁵.

Per «il passaggio all'uso della divina Scrittura in teologia» (il nostro tema), Leone XIII sottolinea che già in ogni testo antico compaiono varie *difficoltà* interpretative, ma, per quanto riguarda i libri sacri «se ne aggiungono alcune proprie... Trattandosi infatti di libri il cui autore è lo Spirito Santo, molte cose vi sono in essi che superano di gran lunga la forza e l'acume della ragione umana, i divini misteri cioè, e molte altre cose contenute insieme con questi, e per di più talvolta con un senso ben più ampio e recondito di quanto non sembri esprimere la parola o indicare le leggi dell'ermeneutica, e certamente lo stesso senso letterale richiama poi altri sensi, sia per illustrare i dogmi, sia per raccomandare precetti di vita pratica»³⁶. Viene quindi ribadito che il testo sacro, essendo la parola di Dio, espressa in modo umano assieme al senso letterale contiene una dimensione più ampia. È questo un tema molto discusso, che (fra l'altro nel documento della Pontificia Commissione Biblica 100 anni dopo Leone XIII) viene

³⁰ L'*Optatam totius* 16 rinvia soltanto al testo di Leone XIII a cui si riferisce anche nel 1920 Benedetto XV.

³¹ Vedi l'edizione latino-italiana nell'*Enchiridion delle encicliche* (= EE) 3, nn. 1115-1163.

³² Cfr. C. DOHMEN, *Providentissimus Deus*, LThK³ 8 (1999), 672; G. COLOMBO, *Bibbia e teologia. Dalla "Providentissimus Deus" alla "Dei Verbum"*, in "Studia Patavina" 41 (1994), 439-455, qui 439-443.

³³ Cfr. J. M. LERA, *Sacrae paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae* (*Notas sobre el origen y procedencia de esta frase*), in "Miscelanea Comillas" 41 (1983), 409-422; TABET, op. cit., pp. 84s.

³⁴ R. CORNELY, *Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros I*, Parigi 1885; 1894² (ristampa 1925). Vedi lo schizzo biografico di A. MERK, *Cornely Rudolf*, DBS II (1934), coll. 153-155; B. HESSLER, *Cornely Rudolf*, LThK² 3 (1959), 59.

³⁵ Cf. EE 3, n. 1134.

³⁶ EE 3, n. 1141.

chiamato *sensus spiritualis* e *sensus plenior*. D'altra parte è importante ribadire il principio ben noto già a Tommaso d'Aquino (che riprende qui Agostino³⁷) che soltanto il senso letterale può essere usato per la prova di un argomento teologico³⁸.

Il papa ribadisce che per la ricerca biblica si apre un campo di lavoro alla ricerca biblica e sottolinea allo stesso momento il «principale e sacrosanto dovere dell'interprete cattolico, trattandosi di passi scritturali il cui senso è autenticamente dichiarato o per mezzo dei sacri autori... o per mezzo della Chiesa... "sia con solenne giudizio, o per il magistero ordinario e universale" [Vat. I], di interpretarli allo stesso modo e di cercare di convincere, mediante gli aiuti della propria dottrina, che secondo le leggi di una sana ermeneutica si può rettamente approvare soltanto quella interpretazione»³⁹. Si aggiunge una considerazione a proposito dell'interpretazione dei padri: «Somma è invero l'autorità dei santi padri..., ogni volta che all'unanimità interpretano con uguale senso una qualche testimonianza biblica, riguardante la dottrina della fede o dei costumi»⁴⁰. «Minore è certamente l'autorità degli altri interpreti cattolici» posteriori, e solo «con debita prudenza» si usino gli studi «degli eterodossi»⁴¹.

Immediatamente dopo segue la formula che mettiamo in rilievo nel nostro studio: «È poi grandemente desiderabile e necessario che l'uso della divina Scrittura domini in tutta la scienza teologica e ne sia quasi l'anima. Questo affermarono in ogni età i padri e i più insigni teologi e questo procurarono di fare... Nessuno dovrebbe meravigliarsi di ciò, se si pensa che, tra le fonti della rivelazione, è così insigne il luogo dovuto ai Libri divini, che senza uno studio e un uso assiduo di essi, non si può trattare di teologia in modo retto e secondo la sua dignità. Sebbene sia cosa giusta che nelle accademie e nelle scuole i giovani vengano esercitati specialmente (*praecipue*)⁴² nell'acquisto della conoscenza e scienza dei dogmi⁴³ così che, posta l'argomentazione degli articoli di fede, si arrivi da questi alla conclusione di altri, seguendo le norme di una provata e solida filosofia, tuttavia un grave e dotto teologo non dovrà mai trascurare la stessa dimostrazione dei dogmi dedotta dall'autorità della Bibbia: "Infatti (la teologia) non riceve i suoi principi da altre scienze, ma immediatamente da Dio per mezzo della rivelazione"»⁴⁴.

³⁷ Vedi l'accento in *Providentissimus Deus*, EE 3, n. 1145.

³⁸ STh I q. 1 art. 10; cf. AGOSTINO, Ep. 98,8,24. Vedi anche AGOSTINO, *De doctrina christiana*, I,37,41: «Ognuno che trova nelle sacre Scritture un senso diverso da quello che hanno inteso gli autori, si trova nell'errore».

³⁹ EE 3, n. 1142.

⁴⁰ EE 3, n. 1144.

⁴¹ EE 3, n. 1146.

⁴² «prima di tutto, con preferenza» (di fronte ad altro) (ndr).

⁴³ Vale a dire che la dogmatica (nella mente di Leone XIII) prende la parte più massiccia dell'insegnamento teologico. Il fatto che la Scrittura è "anima della teologia" non significa necessariamente che l'esegesi abbia la prevalenza in una Facoltà di teologia. È importante che anche sotto l'aspetto sistematico prevalga il contenuto della Scrittura, pur sotto un'angolatura che oltrepassa l'esegesi storico-critica.

⁴⁴ EE 3, n. 1147.

Abbiamo preso in considerazione i contesti nei quali la formula «la Scrittura è “l'anima” della teologia» compare originariamente. Da quest'esame possiamo trarre alcune conclusioni importanti:

- La Scrittura è anima della teologia non in quanto oggetto di una *scienza libera* (storico-critica), ma come testo ispirato, letto nella comunità della Chiesa, studiato da generazioni di teologi ed autorevolmente interpretato dal Magistero. Questa lettura implica lo studio *storico-critico*⁴⁵, purificato però da pregiudizi razionalistici che vogliono «rimuovere dai sacri Libri profezie, miracoli, e tutto ciò che supera l'ordine naturale»⁴⁶.

- La Scrittura è intesa come anima della teologia non nel senso che, nell'abito dell'insegnamento teologico, si debbano accumulare lezioni di esegesi, ma nel senso che il contenuto della Bibbia (preso in considerazione sotto prospettive diverse) deve dominare in tutta la scienza teologica, inclusa la dogmatica. Essa poi viene presupposta come disciplina principale della teologia.

b) La collocazione della formula al Vaticano II

L'assioma «la Scrittura è l'anima della teologia» viene brevemente ripreso dall'enciclica di Benedetto XV, *Spiritus paraclitus* (1920)⁴⁷. Ci saremmo aspettati una sua comparsa anche nell'enciclica *Divino afflante spiritu* di Pio XII (1943), fondamentale per la ricezione positiva (pur non acritica) del metodo storico-critico da parte della Chiesa. Ma il tema dell'enciclica non era tanto il problema della relazione fra Bibbia e teologia; si trattava invece di mettere in rilievo le caratteristiche degli studi biblici.

Una ripresa della formula si ha invece nei documenti del Concilio Vaticano II. La Costituzione dogmatica *Dei Verbum* sulla divina rivelazione (1965) porta un contributo sostanziale per collocare la parola di Dio nel contesto della Chiesa. Possiamo considerare l'intero documento come una *legge fondamentale* per il rapporto fra esegesi e dogmatica. Questo vale in particolare per il n. 12 sull'interpretazione della Sacra Scrittura:

«Poiché Dio nella Sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana, l'interprete... deve ricercare con attenzione che cosa gli agiografi realmente hanno inteso indicare e che cosa a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole». Qui è importante uno sguardo attento al contesto culturale dell'agiografo. «Però, dovendo la Sacra Scrittura essere letta e interpretata con lo stesso Spirito con cui fu scritta, per scoprire con esattezza il senso dei sacri testi, si deve badare con non minore diligenza

⁴⁵ Leone XIII ne parla nella terza parte dell'enciclica: è «lo studio delle antiche lingue orientali» e la «cosiddetta arte critica» quale «primo mezzo» (!) per la «difesa della S. Scrittura contro gli errori moderni» di modo che si arrivi ad un eccellente esercizio «nella vera scienza dell'arte critica» (nn. 1150-1151).

⁴⁶ EE 3, n. 1151.

⁴⁷ Cf. EE 6, nn. 261-290. Tralasciamo qui l'analisi dell'enciclica apparsa in occasione del XV centenario della morte di san Girolamo (EE 4, nn. 477-514). Viene ripreso in un contesto apologetico la formula di Leone XIII (EE 4, n. 503).

al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura, tenendo debito conto della viva tradizione di tutta la Chiesa e dell'analogia della fede». Questo appare ancora quale «compito... degli esegeti» che devono sottoporre la loro ricerca «in ultima istanza al giudizio della Chiesa».

La nostra formula appare nel capitolo conclusivo della *Dei Verbum*, *La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa*. Dapprima viene ribadito l'altissimo rango della Bibbia e la sua unione intrinseca con la Tradizione: «Insieme con la sacra Tradizione, la Chiesa ha sempre considerato le divine Scritture e le considera come la regola suprema della propria fede; esse infatti, essendo ispirate da Dio e redatte una volta per sempre, comunicano immutabilmente la parola di Dio stesso e fanno risuonare... la voce dello Spirito Santo. È necessario, dunque, che tutta la predicazione ecclesiastica, come la stessa religione cristiana, sia nutrita e diretta dalla Sacra Scrittura»⁴⁸.

Per la comprensione della Bibbia si raccomanda poi «anche lo studio dei santi padri, d'oriente e d'occidente, e delle sacre liturgie»⁴⁹. Così viene preparato il collegamento della Bibbia con la teologia intera: «la sacra teologia si basa come su un fondamento perenne sulla parola di Dio scritta, insieme con la sacra Tradizione, e in essa vigorosamente si consolida e si ringiovanisce sempre, scrutando alla luce della fede ogni verità racchiusa nel mistero di Cristo. Le sacre Scritture contengono la parola di Dio e, perché ispirate, sono veramente parola di Dio; lo studio della sacra pagina sia dunque come l'anima della sacra teologia»⁵⁰.

In questo testo, per descrivere la relazione fra Scrittura e teologia, vengono utilizzate tre immagini: anzitutto l'immagine del fondamento, presa dall'edilizia; poi la metafora della crescita organica, suggerita dall'affermazione che la teologia, sul fondamento della Scrittura, «si consolida e ringiovanisce sempre» (*roboratur semperque iuvenescit*); in terzo luogo il paragone con l'anima, proveniente dall'antropologia⁵¹.

La formula viene concretizzata tramite una disposizione riguardante gli studi teologici per i futuri sacerdoti; disposizione che, di fatto, riguarda la totalità della struttura della teologia accademica nella Chiesa. Nel decreto *Optatam totius*, pubblicato qualche tempo dopo la *Dei Verbum* e sotto il suo influsso, si ribadisce fortemente il valore degli studi biblici e la loro integrazione nell'insegnamento dogmatico:

«Con particolare diligenza si curi la formazione degli alunni con lo studio della sacra Scrittura, che deve essere come l'anima di tutta la teologia, premessa una appropriata introduzione, essi vengano iniziati accuratamente al metodo dell'esegesi, apprendano i massimi temi della divina rivelazione, e per la quotidiana lettura e meditazione dei libri santi ricevano incitamento e nutrimento».

Il Concilio insiste ancora: «nell'insegnamento della teologia dogmatica, prima vengano proposti gli stessi temi biblici; si illustri poi agli alunni il contributo dei pa-

⁴⁸ *Dei Verbum*, 21.

⁴⁹ *Ivi*, 23.

⁵⁰ *Ivi*, 24.

⁵¹ Vedi l'analisi di J. RATZINGER, commento alla *Dei Verbum*, cap. VI: LThK², *Ergänzungsband II* (1967), 576s.

dri della Chiesa orientale e occidentale nella fedele trasmissione ed enucleazione delle singole verità rivelate, nonché l'ulteriore storia del dogma, considerando anche i rapporti di questa con la storia generale della Chiesa. Inoltre, per illustrare integralmente quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso per mezzo della speculazione, avendo S. Tommaso per maestro; si insegnino loro a riconoscerli presenti e operanti sempre nelle azioni liturgiche e in tutta la vita della Chiesa; e inoltre essi imparino a cercare la soluzione dei problemi umani alla luce della rivelazione, ad applicare le verità eterne alla mutevole condizione di questo mondo e comunicarle in modo appropriato agli uomini contemporanei»⁵².

La procedura delle lezioni di dogmatica, prevista dal decreto *Optatam totius*, aveva (secondo il giudizio di Ratzinger⁵³) "un'importanza quasi rivoluzionaria. Nei manuali tradizionali di dogmatica la contemplazione della corrispondente proposta magisteriale costituiva il punto di partenza. Poi si presentava una prova dalla Scrittura e dalla Tradizione, seguita da una riflessione sistematica. Questo aveva come conseguenza che la Scrittura veniva guardata solo sotto l'aspetto della prova per proposizioni presenti, e anche dove questo si faceva con cura e con i metodi esegetici moderni, raramente il tema veniva sviluppato dalla prospettiva propria della Scrittura oppure venivano poste delle domande dalla Bibbia che non erano previste nella proposta magisteriale della Chiesa. Dove si trattavano domande nuove, risultavano di solito dal lavoro della teologia sistematica stessa, non dagli impulsi della Scrittura».

c) La crisi postconciliare

La sintesi conciliare ha dato un valido fondamento per la relazione fra esegesi e dogmatica. Ma non ha potuto evitare una forte crisi. Ne parla fra l'altro nel 1993 la Pontificia Commissione Biblica, ribadendo che il conflitto moderno fra esegesi e dogmatica fu provocato «dall'esegesi liberale»⁵⁴. Il cardinale Ratzinger, nella sua nota conferenza a New York nel 1988, constata che a causa d'una ricezione unilaterale del Vaticano II «allora anche nell'ambito cattolico la cesura fra esegesi e dogma è diventata totale... La fede è scesa ad essere una specie di filosofia della vita, una filosofia che l'individuo cerca di tirare fuori dalla Bibbia, per quanto bene lo può. Il dogma, di cui è strappato il fondamento della Scrittura, non porta più (la fede). La Bibbia, che si è sciolta dal dogma, è diventata un documento del passato e fa parte essa stessa del passato»⁵⁵. Il grande compito consiste in un'autocritica dell'esegesi storica che scopre

⁵² *Optatam totius*, 16.

⁵³ Op. cit. Vedi anche C. VAGAGGINI, *La teologia dogmatica nell'art. 16 del Decreto sulla formazione sacerdotale*, in "Seminarium" 18 (1966), 819-841; J. ALFARO, *El tema biblico en la ensenanza de la teologia sistematica* in "Gregorianum" 50 (1969), 507-542.

⁵⁴ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, III D 4 (EV 13, n. 3088).

⁵⁵ RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in ID. (ed.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Herder, Freiburg i. Br. 1989, pp. 15-44, qui p. 21 (tr. it.: ID., *L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea*, in AA.VV., *Esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991, pp. 93-125).

le radici filosofiche che stanno al fondo della contestazione (in particolare il criticismo di Kant secondo cui «la voce dell'essere stesso non può essere sentito dall'uomo»⁵⁶). Positivamente, bisogna scoprire l'evento storico di Cristo che toglie il dualismo fra parola (messaggio) ed evento, stabilendo l'unità della Scrittura e costituendo il diritto di una *rilettura* del testo sacro. I vicoli ciechi del metodo critico possono far capire «che infatti la fede è stata quello spirito da cui è nata la Scrittura e quindi l'unica porta tramite cui si può entrare al suo interno»⁵⁷.

La Pontificia Commissione Biblica insiste sul fatto che fra esegesi cattolica e teologia dogmatica non esisteva nessun conflitto generale, ma soltanto «momenti di forte tensione»⁵⁸. Nel proseguo del nostro studio verranno presentati alcuni esempi antichi e moderni di uso dogmatico della Sacra Scrittura, per cogliere i sintomi della crisi per tracciare dei cammini in vista di un superamento dell'antagonismo.

3.3. Esempi «cattivi» per l'uso dogmatico della Scrittura

a) L'interpretazione ariana di Gv 1,1 e 14,28

Il primo Concilio ecumenico di Nicea, si rese necessario per combattere l'eresia ariana che negava la divinità di Gesù Cristo. Il punto di partenza di Ario era, di fatto, l'idea filosofica che la *monade* divina non poteva essere distinta in più soggetti. Il Figlio di Dio (e lo Spirito Santo) erano quindi considerati creature, anche se esistenti già da tempo immemorabile. In appoggio a questa tesi gli ariani portavano vari passi del NT che sembravano indicare un'inferiorità ontologica del Figlio, fra l'altro: «Il Padre è più grande di me» (Gv 14,28)⁵⁹. In questo senso spiegavano anche l'affermazione che «il Verbo era Dio» (Gv 1,1): La parola «Dio» veniva quasi messa fra virgolette: il suo senso per gli ariani, poteva essere soltanto l'affermazione che il Verbo era caratterizzato da una grande vicinanza a Dio⁶⁰.

La stessa teologia giovannea sarebbe stata sufficiente per mettere in crisi le tesi ariane, in particolare i testi di Gv 20,28 (Tommaso: «Mio Signore e mio Dio!») e soprattutto di 1Gv 5,20 («Noi siamo nel vero Dio e nel Figlio suo Gesù Cristo: egli è il vero Dio e la vita eterna») non andavano certamente nel senso di un'inferiorità del Figlio al Padre. Ma la Scrittura da sola non basta, se lo sguardo interpretativo parte da un presupposto estraneo alla fede ecclesiale, in questo caso il teorema filosofico che potremmo chiamare *monadismo*, dipendente dalla filosofia medio-platonica⁶¹. Doveva intervenire il Concilio di Nicea con una terminologia filosofica

⁵⁶ *Ivi*, p. 33.

⁵⁷ *Ivi*, p. 44.

⁵⁸ Cfr. nota 54.

⁵⁹ Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Augustinianum, Roma 1975, pp. 52.58.185.230.232.259 ecc.

⁶⁰ Cfr. per es. GREGORIO DI NISSA, *Confutazione della professione di fede di Eunomio*, 6,24 (C. MORESCHINI [ed.], *Gregorio di Nissa. Teologia trinitaria*, Rusconi, Milano 1994, p. 597).

⁶¹ Cfr. A. GRILLMEIER, *Gesù Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451) I,1*, Paideia, Brescia 1982, p. 457ss.

(sebbene non *tecnica*), ribadendo che il Figlio è *omoúsios toi patrì*, «consustanziale al Padre».

Rimaneva poi il problema teologico dell'interpretazione dei passi che parlano di una certa inferiorità di Gesù al Padre. «Il Padre è più grande di me» (Gv 14,28) veniva spiegato nella letteratura patristica in due modi: riferendo la superiorità del Padre alla natura divina distinta dalla natura umana di Gesù⁶² oppure alla provenienza del Figlio dal Padre (il Padre come fonte eterna del Figlio⁶³).

L'interpretazione ariana di Gv 1,1 e Gv 14,28 è quindi l'esempio d'una interpretazione teologicamente inaccettabile, provocata dall'influsso di una filosofia estranea all'insieme della fede⁶⁴.

b) L'interpretazione protestante moderna del problema dei "fratelli" di Gesù (Mc 6,3 ecc.)

Il NT parla più volte dei *fratelli* di Gesù. Dai testi stessi non si può concludere con assoluta sicurezza, se si tratti di altri figli di Maria oppure di cugini di Gesù. La convinzione della Chiesa non è semplicemente un'esegesi dei testi, ma presuppone la percezione di una *figura* di Maria, costituita dalla maternità rispetto al divin Figlio e dalla sua verginità⁶⁵. Già nel sec. II si parla di Maria (usando Is 7,14 e Mt 1/Lc 1) come *la Vergine*. Questa fede è anche vitalmente nutrita dalla presenza dello stato verginale nella Chiesa il quale riconosce Gesù e Maria come prototipi della donazione totale a Dio (così Origene, che descrive Maria come *primizia* (*aparché*) della vita verginale per le donne, Cristo invece per gli uomini)⁶⁶.

Nell'antichità, soprattutto il laico ariano Elvidio insegnò che Maria avrebbe avuto altri figli, reagendo così contro un trattato che esaltava la vita monastica. A questo proposito Girolamo scrisse il trattato *Adversus Helvidium*⁶⁷, in cui porta già i principali argomenti esegetici contro la tesi di Elvidio. Girolamo ne cita numerosi. Ne riportiamo alcuni. Il termine *fratello*, nel linguaggio semitico, oltre ad indicare il fratello in senso stretto, ha sovente il significato generico di *parente*. Ancora: i *fratelli* non vengono mai chiamati figli della madre di Gesù. Inoltre la presenza di fratelli veri e propri renderebbe incomprensibile il fatto che Gesù, in croce, affida la Madre a Giovanni (Gv 19,26s). Oltre agli argomenti esegetici, si può addurre una notizia antica dello scrittore palestinese Egesippo (sec. II), il quale riferisce che, dopo la morte di

⁶² Così fra l'altro Gregorio di Nissa, Didimo, Ambrogio (M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, p. 478) ed Agostino (per es. De Trin. I,7,14).

⁶³ Così fra l'altro Ilario, Basilio e soprattutto Gregorio di Nazianzo (Orat. 29,15; 30,17 - M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, p. 478).

⁶⁴ Un esempio moderno è la negazione della risurrezione corporea di Gesù (e degli altri miracoli) da parte di Bultmann: stanno indietro il deismo razionalista e l'epistemologia kantiana, come indica J. RATZINGER, *Schriftauslegung*, pp. 24-34.

⁶⁵ Cfr. A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie*, MM-Verlag, Aachen 1998, pp. 250-259.

⁶⁶ In Mt 10,17.

⁶⁷ Tr. it.: GIROLAMO, *La perenne verginità di Maria (Contro Elvidio)*, Città Nuova, Roma 1988.

Giacomo, viene nominato vescovo di Gerusalemme «un secondo cugino del Signore», Simone (figlio) di Clopa⁶⁸. In altre parole: non mancano gli argomenti che sul piano storico sostengono la fede della Chiesa, espressamente difesa nel sec. IV, che Maria non ha avuto altri figli oltre Gesù.

Così possiamo dire che se si distacca il NT dalla percezione della *figura* di Maria nella tradizione della Chiesa, possono sorgere come conseguenza delle negazioni come quella di Elvidio. Una simile negazione è praticamente universale nel protestantesimo moderno, quantunque i riformatori credessero ancora nella verginità perpetua della Madre di Dio⁶⁹. La posizione protestante è guidata chiaramente da una precomprensione, che deriva da un contesto estraneo alla Chiesa antica, soprattutto a causa dell'abbandono della vita verginale, sulla scia di Lutero. A ciò si aggiunge il rifiuto della cooperazione umana alla salvezza, il quale distrugge, man mano tutti i dogmi mariani: dapprima viene abbandonata la fede nell'Assunzione e nell'Immacolata Concezione, poi, da parte dei liberali (massicciamente tramite l'illuminismo) la maternità divina e allo stesso tempo (da quasi tutti) la verginità perpetua. Seguendo quest'esempio, anche qualche esegeta d'origine cattolica entrò in questo fronte di contestazione, non dovuto a ragioni esegetiche, ma al distacco dalla realtà ecclesiale.

c) L'interpretazione *dialettica* delle testimonianze bibliche sull'inferno

Il NT porta delle testimonianze chiare non soltanto della dannazione eterna come possibilità astratta, ma anche della sua realizzazione in soggetti concreti. Ciò è esplicitamente affermato per il diavolo e i suoi angeli, ed anche per *molte* persone umane. Fra il grande numero delle testimonianze possiamo indicare come esempio Lc 13,22-24, secondo cui *molti* non entreranno per la porta stretta⁷⁰.

Siccome l'inferno è una realtà durissima e i testi biblici sulla dannazione di *molti* sono chiari, non sono mancati i tentativi sistematici di sopprimere in qualche modo i passi *pericolosi*. Così viene affermato ad esempio: «È generalmente noto che nel NT s'incontrano due ordini di affermazioni che procedono in modo così che una loro sintesi non ci è consentita né può essere raggiunta: il primo parla di una perdizione eterna, il secondo dice che Dio vuole e può salvare tutti gli uomini»⁷¹. Il primo tipo di afferma-

⁶⁸ EUSEBIO, Hist. Eccl. 4,22,4.

⁶⁹ Cfr. A. DITTRICH, *Protestantische Mariologie-Kritik. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse*, Pustet, Regensburg 1998, pp. 308-309.

⁷⁰ «Passava per città e villaggi, insegnando, mentre camminava verso Gerusalemme. Un tale gli chiese: "Signore, sono pochi quelli che si salvano?". Rispose: "Sforzatevi di entrare per la porta stretta, perché molti, vi dico, cercheranno di entrarvi, ma non ci riusciranno"» (cfr. anche il parallelo Mt 7,13-14). Gli studi sul rinvio a "molti" dannati (non solo in generale sull'inferno) sono piuttosto rari. Vedi soprattutto A. MICHEL, *Élus, nombre des*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, 4 (1911), pp. 2350-2378; W. SCHAMONI, *Die Zahl der Auserwählten*, Paderborn 1965; P. DÜREN, *Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes*, Schwabenverlag, Stuttgart 1997, pp. 461-476. Una buona sintesi sullo spinoso tema dell'inferno compare in C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, pp. 397-433; A. ZIEGENHAUS, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie*, MM Verlag, Aachen 1996, pp. 190-214.

⁷¹ H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano 1988, p. 23; vedi anche ID., *Breve discorso sull'inferno*, Queriniana, Brescia 1988, pp. 22ss.

zioni sarebbe prevalentemente prepasquale, l'altro postpasquale, ed è su quest'ultimo che bisognerebbe porre l'accento. In questa secondo ordine di testi l'immagine veterotestamentaria (che parlerebbe di un esito strettamente duplice del giudizio) avrebbe trovato una nuova luce, e, di conseguenza, bisognerebbe sperare nella salvezza di tutti⁷².

Solitamente si aggiunge a ciò la considerazione che i racconti sul giudizio non sarebbero un *reportage* sul futuro, ma soltanto l'indicazione della situazione presente⁷³. In altre parole: Gesù non direbbe nulla sul fatto futuro della perdizione (o salvezza), ma costringerebbe l'uomo alla decisione esistenziale.

Un esame esegetico di tale tesi può dimostrare il carattere artificiale di una tale contrapposizione fra «due ordini di affermazioni». Nessun testo afferma l'idea che tutti gli uomini sarebbero salvati. Già per questo è impossibile contrapporre due ordini di affermazioni irriducibili l'uno all'altro. Non può convincere nemmeno la contrapposizione fra *prepasquale* e *postpasquale* oppure fra *Antico Testamento* e *Nuovo Testamento*. In ogni strato della redazione neotestamentaria traspare la dottrina che l'offerta della salvezza vale per tutti, ma che non tutti saranno pronti ad accettarla, e dovranno quindi subirne le conseguenze nel giudizio. Inoltre l'ipotesica negazione del doppio l'esito del giudizio implica dei presupposti sistematici gravi: ad esempio si può giungere ad affermare che sia ragionevole sperare che nessuno muoia nel peccato grave, il che equivale all'affermazione che anche il peccato grave esiste soltanto come possibilità teorica. Non sembra inoltre chiarissimo il fatto che con la morte finisce il pellegrinaggio terreno e, dunque, la possibilità di convertirsi; Gesù non voleva o non poteva rivelare l'esito futuro del giudizio; così il valore di un'affermazione esplicita della Scrittura, (*molti* si perderanno), può essere contraddetto da un'altra, interpretata in modo speciale.

Una tale interpretazione sovrappone una *dialettica* quasi hegeliana al testo biblico, rendendo impossibile accoglierne il significato. La risposta a questo tentativo deve cominciare da una constatazione molto semplice, ribadita durante il Vaticano II dalla Commissione teologica del Concilio, incaricata della spiegazione ufficiale delle decisioni conciliari: il fatto di molti dannati (che alcuni padri volevano mettere espressamente nel testo) è già indicato dal Signore stesso nei testi citati (cfr. *Lumen gentium*, n. 48) con la forma grammaticale del futuro: «Non si tratta di verbi in forma ipotetica o condizionale, ma di futuro: 'andranno' suppone che qualcuno andrà»⁷⁴.

3.4. Principi per l'uso dogmatico della Scrittura

Partendo dagli esempi "cattivi", cerchiamo di mettere in rilievo alcuni principi fondamentali per l'uso della Scrittura da parte della teologia sistematica. Non si tratta di un elenco completo, ma soltanto di qualche punto saliente⁷⁵.

⁷² Vedi H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, pp. 26-33.

⁷³ *Ivi*, p. 26, con la citazione di Rahner.

⁷⁴ C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, pp. 426-518.

⁷⁵ Per un'elaborazione sistematica dell'uso dogmatico della Scrittura vedi fra l'altro H. VORGRIMLER (ed.), *Esegesi e dogmatica*, Paoline, Roma 1967 (ed. or.: 1962); H. PETRI, *Exegese und Dog-*

a) La non-contraddizione nel messaggio biblico, compiuto nel NT

L'ultimo esempio dell'interpretazione *dialettica* può metterci in guardia contro una scelta nel messaggio biblico. Bisogna accettare l'intero messaggio, e ciò presuppone l'inerranza del contenuto che il sacro autore vuole trasmettere, come è ben espresso dalla *Dei Verbum*: «Poiché... tutto ciò che gli autori ispirati... asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, si deve professare, per conseguenza, che i libri della Scrittura insegnano fermamente, fedelmente e senza errore la verità che Dio in vista della nostra salvezza volle fosse messa per iscritto nelle sacre lettere»⁷⁶.

Nei vari strati redazionali della Scrittura troviamo voci assai diverse, le quali tuttavia si uniscono quasi in unico coro⁷⁷. Certamente, in questo caso, occorre prendere in considerazione lo sviluppo dall'AT al NT: la rivelazione di Gesù Cristo compie l'antica legge, ma allo stesso momento opera in essa una selezione, ad esempio abolendo il permesso mosaico del divorzio (Mc 10,1-12 e paralleli) ed eliminando i precetti rituali relativi all'alimentazione (Mc 7,18s e paralleli). Nel NT, tuttavia, - non è possibile inserire uno sviluppo analogo, perché si tratta sempre del compimento in Gesù Cristo.

La richiesta della non-contraddizione nel messaggio neotestamentario non coincide con il tentativo di forzare i testi, redigendo quasi "un'armonia dei vangeli", come tentava Taziano. Pur riferendosi ad eventi storici, i vangeli raccolgono i testi e pongono accenti particolari operando secondo intenzioni specifiche. In molti casi, i racconti evangelici sono paragonabili più a dipinti che a fotografie. Sarebbe insensato, ad esempio, presupporre che Gesù, sulla croce, abbia proferito letteralmente tutti i sette detti che si possono raccogliere dai racconti evangelici⁷⁸. Bisogna però insistere sul fatto che queste parole corrispondono alla situazione reale di Gesù crocefisso. Così non è possibile, in questo caso, opporre il vangelo secondo Marco ai vangeli secondo Luca e secondo Giovanni: mentre Marco riferisce il grido d'abbandono («Dio

matik in der Sicht der katholischen Theologie, Bonifatius, Paderborn 1966; W. KASPER, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Queriniana, Brescia 1969; ID., *Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung*, in ID., *Theologie und Kirche II*, M. Grünewald, Mainz 1999², pp. 84-100; G. COLOMBO, *Dogmatica e biblica*, in ID., *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995², pp. 627-658; L. SCHEFFCZYK, *Die Auslegung der Heiligen Schrift als dogmatische Aufgabe*, in ID., *Glaube als Lebensinspiration*, Johannes, Einsiedeln 1980, pp. 69-90; ID., *Grundlagen des Dogmas*, pp. 176-179.196-204; K.M. BECKER, *Der Gebrauch der Hl. Schrift in der dogmatischen Theologie*, in "Gregorianum" 73 (1992), 671-687; J. O'DONNELL, *Introduzione alla teologia dogmatica*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1993, pp. 75-87; A. BERTULETTI, *Esegesi biblica e teologia sistematica*, in G. ANGELINI (ed.), *La Rivelazione attestata. La Bibbia fra testo e teologia*, Glossa, Milano 1998, pp. 133-157; C.C. BEDRINAN, *El uso de la Escritura en la teología dogmática*, in "Soleriana" 24 (1999), 107-138.

⁷⁶ *Dei Verbum*, n. 11b.

⁷⁷ Questo paragone si ispira al documento della Pontificia Commissione Biblica che parla di *tensione* dei testi biblici fra di loro, ma le vede come una sinfonia a più voci (III A 2-3)(EV 13, nn. 3029. 3033). In questo contesto accenna brevemente alla tensione fra «Gv 8,29; 16,32 e Mc 15,34» (n. 3029), un esempio che cercheremo a sviluppare in seguito.

⁷⁸ Per un'analisi in proposito, pur contestabile in qualche particolare, cfr. R.E. BROWN, *La morte del Messia*, Queriniana, Brescia 1999, 1175-1227.

mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato»), in Giovanni Gesù afferma che il Padre è sempre con lui⁷⁹, e muore proclamando «Tutto è compiuto!» (Gv 19,30); Luca sostituisce il grido d'abbandono con le parole «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» (Lc 23,46). Una lettura superficiale potrebbe affermare l'esistenza di contraddizioni: secondo Marco, Gesù è abbandonato dal Padre, secondo Luca e Giovanni invece ciò non accade; Luca correggerebbe Marco perché riterrebbe sbagliato il suo messaggio.

Tuttavia una lettura veramente critica deve prendere in attenta considerazione il contesto. Marco cita il Salmo 22,2, un testo che viene usato più volte nella storia della passione⁸⁰. Bisogna quindi presupporre l'intero salmo, il quale comincia certo con la citazione indicata, ma finisce con un rinvio alla fiducia e alla salvezza. Questo sguardo d'insieme non toglie il fatto che si parla realmente di un *abbandono*, ma tale abbandono non può essere interpretato come l'unione ipostatica oppure l'unione trinitaria fra Padre e Figlio venissero sospese. Nell'ambito della discussione a proposito del problema, una tale spiegazione viene rifiutata già dai padri e dalla scolastica. Una plausibile soluzione viene formulata da Ugo di San Vittore (e ripresa poi da Tommaso d'Aquino). Dio non sospende la sua presenza, ma la sua protezione⁸¹.

Mentre Marco mette in bocca a Gesù la citazione del salmo 22, Luca sceglie un altro Salmo (31,6). Il punto di partenza nell'evento storico erano probabilmente le parole «Dio mio, Dio mio» («*Eli, Eli*» in ebraico) oppure «*Tu sei il mio Dio*» («*Eli atta*») che portarono gli ebrei ad un fraintendimento: Gesù avrebbe chiamato Elia (Mc 15,35)⁸². La citazione del salmo 22 (in Mc e Mt) è quindi anche un modo di respingere quest'interpretazione degli ebrei. Mettere in bocca al Signore un detto dai salmi, corrisponde alla convinzione che in essi è in qualche modo anticipata profeticamente la passione del Messia: una convinzione nutrita dallo stesso Signore risorto (Lc 24,26-27.44 con il riferimento espresso ai *Salmi*). Proprio il Salmo 22 presenta delle somiglianze sorprendenti con la passione di Gesù. Citare il Salmo 22 (oppure, nel caso di Luca, il Salmo 31) significa operare una lettura cristologica del Salterio.

⁷⁹ «Ecco, verrà l'ora, anzi è già venuta, in cui vi disperderete ciascuno per conto proprio e mi lascerete solo; ma io non sono solo, perché il Padre è con me» (Gv 16,32; cf. 8,29).

⁸⁰ Cfr. R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*, pp. 1455-1467.

⁸¹ Cfr. De sacr. II p. 1 cap. 10. TOMMASO D'AQUINO, STh III q. 50 a. 2 ad 1. Sembra più lontana dal testo invece l'interpretazione d'Agostino secondo cui Gesù avrebbe accolto la nostra situazione, senza però essere veramente abbandonato dal Padre (In Ps. 140,4-6; De Trin. IV,3,6; In Ps. 85,1). Prepara così la strada per Lutero che nella sua interpretazione del Salmo 22 attribuiva a Gesù lo stato del peccato mortale: Th. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1980, pp. 37-38.362-363. Sull'intera storia dell'interpretazione cf. B. CARRA DE VAUX SAINT-CYR, *L'abandon du Christ en croix*, in H. BOUËSSÉ - J. J. LATOUR (edd.), *Problèmes actuels de christologie*, dbd, Bruges 1965, pp. 295-316; P. ZILONKA, *Mark 15:34 in Catholic Exegesis and Theology 1911-1965*, Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1984; B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, II, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, pp. 183-185.

⁸² «This proposal seems the best alternative» (R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*, p. 1088).

b) La precomprensione ecclesiale quale percezione di una figura

La discussione ermeneutica moderna ha mostrato che è impossibile leggere un testo senza una determinata *precomprensione* (*Vorverständnis*). Occorre dunque porsi una domanda in merito all'appropriatezza di questa. Poiché la Sacra Scrittura proviene dall'ambito ecclesiale, e soltanto tramite la Chiesa è conoscibile nel suo valore canonico, la precomprensione conveniente è quella ecclesiale. Essa non deve certamente forzare i testi, tuttavia li interpreta nella fiducia che lo Spirito Santo, il quale fa da tramite tra il testo ispirato e la comunità della Chiesa, non contraddice se stesso. Con questa fiducia si può mostrare, come nell'esempio riguardante i fratelli di Gesù, che (1) gli argomenti portati contro la verginità perpetua di Maria non sono cogenti e che (2) esistono dei buoni argomenti in favore dell'interpretazione ecclesiale. A volte questi argomenti sono in grado di eliminare definitivamente l'opposizione, ma spesso la scienza storica arriva soltanto a delle *probabilità* che non hanno la necessità di un ragionamento matematico⁸³.

Accogliendo una formula di von Balthasar⁸⁴, si può paragonare la precomprensione ecclesiale alla percezione di una *figura* (*Gestalt*) che costituisce un insieme di contenuti presenti simultaneamente nella mente del credente. I singoli contenuti sono inclusi in questa "figura" a volte in modo soltanto implicito, ed hanno bisogno dello sviluppo storico successivo per essere percepiti in modo esplicito.

Quest'interpretazione viene fornita, pur se utilizzando un'altra terminologia, anche da J. H. Newman nel suo famoso *Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845). Secondo Newman, il primo criterio per lo sviluppo corretto di un'idea è la continuazione del *tipo*. Il concetto di *tipo* viene illustrato (fra l'altro) tramite il paragone della crescita organica, usato già da Vincenzo di Lérins: il corpo umano si sviluppa, ma le membra del bambino rimangono le stesse di quelle del giovane e del vecchio; le parti e le proporzioni fra le membra si corrispondono, anche se occorre attendere l'età adulta perché esse possano giungere alla loro piena espressione. L'idea religiosa può trovare formulazioni diverse, ma la sua identità sostanziale permane nell'unità del *tipo*. Un cambiamento della forma deve andare insieme con il mantenimento di tale identità⁸⁵.

La precomprensione ecclesiale quale *percezione di una forma* oppure di un'*idea* (nel senso di Newman) costituisce una procedura simile quanto dalla *Dei Verbum* viene chiamato "analogia della fede"⁸⁶. Si può anche fare un confronto con le proposte avanzate in merito all'elaborazione del *sensus plenior* e del *sensus spiritualis*, con

⁸³ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Pattloch, Aschaffenburg 1979, p. 353; KASPER, *Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung*, pp. 88.91.

⁸⁴ *Gloria I*, Jaca Book, Milano 1971. Vedi anche gli accenni di J. O'DONNELL, *Introduzione alla teologia dogmatica*, pp. 75-77.

⁸⁵ Venne usata qui la traduzione tedesca, fornita di una buona introduzione e di note: J. H. NEWMAN, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre*, Grünewald, Mainz 1969, pp. 153-158 (tr. it.: *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Il Mulino, Bologna 1967).

⁸⁶ *Dei Verbum*, n. 12.

una rilettura del metodo medievale sui *quattro sensi* della Scrittura⁸⁷. In ogni caso occorre tenere presente l'insieme della fede, incentrata sul mistero di Gesù Cristo.

c) La *philosophia perennis* come chiave di lettura

Il primo esempio "cattivo" degli ariani ci porta ad affermare un altro principio, paragonabile a quello della *percezione della figura*: per un'interpretazione sistematica corretta della Scrittura occorre presupporre l'uso retto della ragione, quindi la presenza (almeno implicita) di sani principi filosofici. «Quanti si dedicano allo studio delle sacre Scritture devono sempre tener presente che le diverse metodologie ermeneutiche hanno anch'esse alla base una concezione filosofica: occorre vagliarla con discernimento prima di applicarla ai testi sacri»⁸⁸.

Ovviamente la Sacra Scrittura non è un manuale di filosofia, ma i suoi contenuti sottendono delle convinzioni che si possono formulare filosoficamente: l'analogia dell'essere⁸⁹ (rifiutata da Karl Barth), la conoscibilità di Dio per mezzo della ragione naturale⁹⁰ (rifiutata dallo stesso Barth e da approcci che provengono da Kant), l'esistenza di un'anima immortale⁹¹ (rifiutata dai teologi protestanti che proclamavano una "morte totale" dell'uomo), la libertà umana che può scegliere fra bene e male ecc. Durante l'intera storia cristiana, troviamo una riflessione filosofica che opera su determinati problemi, raggiungendo un tesoro comune alle diverse scuole. In questo senso possiamo parlare di una *filosofia perenne*⁹², la quale può essere semplicemente considerata come il buon-senso umano logicamente presupposto ed integrato nella divina rivelazione. La rivelazione contiene in sé il proprio presupposto filosofico. Bisogna quindi prestare «particolare attenzione alle implicazioni filosofiche della parola di Dio»⁹³. La capacità umana, che lavora con strumenti filosofici, viene poi illuminata dalla luce della fede e diventa l'organo adatto anche per l'interpretazione sistematica della Sacra Scrittura.

4. CONCLUSIONE

L'aspetto ermeneutico dell'esegesi cristiana fa vedere l'«apertura essenziale» della Scrittura⁹⁴ alla comunità di fede. Nel riferimento a Cristo, mediato tramite la

⁸⁷ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, II B. Fra le varie proposte va segnalato un saggio recente che discute sistematicamente l'approccio di Henri de Lubac: R. VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Johannes, Einsiedeln 1998.

⁸⁸ GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Fides et ratio* (1998), n. 55d.

⁸⁹ Essa trova un punto di partenza, anche sotto il profilo terminologico, in Sap 13, 1ss.

⁹⁰ Sap 13; Rm 1, 19-20.

⁹¹ Sap 3, 1; Mt 10, 28 ecc.

⁹² Senza forzare questa locuzione nel senso d'un sistema chiuso. In merito ad essa cfr. H. M. SCHMIDINGER, *Philosophia perennis*, LThK³ 8 (1999), 248s.

⁹³ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 105a.

⁹⁴ L'espressione è di H. SCHLIER, *Teologia biblica e dogmatica*, in ID., *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Brescia 1976², pp. 33-44, qui p. 35.

Chiesa, la lettera della Bibbia oltrepassa se stessa e si apre all'intera dinamica presente nella Parola di Dio. Viceversa la Chiesa dipende continuamente dalla Sacra Scrittura quale sorgente originale in cui si presenta la divina rivelazione in modo definitivo.

Questa relazione reciproca fra Chiesa e Sacra Scrittura si rispecchia nel rapporto fra esegesi e dogmatica. L'esegeta cristiano, come il dogmatico, deve presupporre per il suo lavoro la fede della Chiesa. L'ispirazione e il canone della Bibbia, quale constatazione ecclesiale, determinano il contesto in cui si svolge il lavoro esegetico. Partendo da questo fondamento, l'esegesi è di per sé «una disciplina teologica»⁹⁵.

D'altra parte, l'esegesi non può sostituirsi alla teologia sistematica⁹⁶. «Il compito primario dell'esegeta è quello di discernere con precisione il significato dei testi biblici nel loro contesto proprio, cioè nel loro contesto letterario e storico particolare e poi nel contesto del canone delle Scritture. Adempiendo questo compito, l'esegeta mette in luce il senso teologico dei testi, quando essi hanno una portata di questa natura. Una relazione di continuità è così resa possibile tra l'esegesi e la riflessione teologica posteriore». Il compito dell'esegeta, però, «è fondamentalmente storico e descrittivo e si limita all'interpretazione della Bibbia»⁹⁷.

La descrizione del compito dell'esegeta da parte della Pontificia Commissione Biblica deve essere letta anche come richiamo a fornire, oltre alla spiegazione dettagliata dei testi secondo il metodo storico-critico, anche una sintesi intera della teologia biblica. Secondo un esegeta dell'AT, Josef Scharbert, il dogmatico «può aspettare dall'esegeta soprattutto una presentazione panoramica, unendo diacronia e sincronia, dei pensieri e degli sviluppi che si mostrano nel percorso dell'intera storia di fede d'Israele, dell'ebraismo primitivo e del cristianesimo neotestamentario»⁹⁸.

L'esegeta consapevole del compito esigente della *teologia biblica*⁹⁹ sarà anche capace di ricordare degli aspetti importanti della divina rivelazione che a volte vengono trascurati nella riflessione sistematica¹⁰⁰. Furono anche degli studi biblici a contribuire, per esempio, al rinnovamento dell'ecclesiologia nel sec. XX, mettendo l'attenzione fra l'altro sui concetti biblici del *corpo di Cristo* e del *popolo di Dio*¹⁰¹.

Il lavoro del dogmatico presuppone lo studio attento della Sacra Scrittura. Tuttavia il suo compito, come viene delineato dalla Pontificia Commissione Biblica,

⁹⁵ Come ribadisce giustamente la PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, III D (EV 13, n. 3078).

⁹⁶ Contro tali tendenze mettono in guardia, per es., K.M. BECKER, *Der Gebrauch der Hl. Schrift in der dogmatischen Theologie*, pp. 682-683, e L. SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas*, pp. 196-204.

⁹⁷ Così viene descritto sinteticamente il compito dell'esegeta dalla PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, III D 4 (EV 13, n. 3089).

⁹⁸ J. SCHARBERT, *Biblische Theologie und Dogmatik*, in A. ZIEGENAUS ET ALII (edd.), *Veritates catholicae. Festschrift L. Scheffczyk*, Pattloch, Aschaffenburg 1985, pp. 159-176, qui p. 170.

⁹⁹ Un buon esempio dall'ambito protestante viene da B. S. CHILDS, *Teologia biblica. Antico e Nuovo Testamento*, Piemme, Casale Monferrato 1998.

¹⁰⁰ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, III D 4 (EV 13, n. 3092).

¹⁰¹ Cf. A. ANTON, *El misterio de la Iglesia. Evolucion historica de las ideas ecclesiológicas*, II, BAC, Madrid/Toledo 1986, pp. 516-518.724-729 ecc.

«non è semplicemente quello di interpretare la Bibbia, ma di tendere a una comprensione pienamente ponderata della fede cristiana in tutte le sue dimensioni»¹⁰². La dogmatica non è *interpretazione della Bibbia* nel senso che essa debba rimanere passivamente aderente all'aspetto descrittivo, ma certo lo è in quanto mette in rilievo la richiesta integrale della Parola di Dio. Leo Scheffczyk puntualizza l'uso dogmatico della Scrittura come un «movimento circolare che va dal dogma alla Scrittura come la sua radice e da essa di nuovo... al dogma. Dogma e Scrittura si illuminano a vicenda. Questo è, certo, un circolo ermeneutico, ma non un circolo vizioso; perché la Scrittura è la norma decisiva materiale, mentre il dogma nei suoi momenti singoli rimane soltanto il principio formale della conoscenza del contenuto»¹⁰³.

Questo *circolo* fra dogma e Scrittura può essere anche un arricchimento per l'esegeta in quanto lo «stimolerà a porre ai testi importanti interrogativi ed a scoprire meglio la loro portata e la loro fecondità»¹⁰⁴. La dogmatica, come ricerca sistematica, può ispirare all'esegeta di comprendere il testo sotto un aspetto nuovo.

Sia l'esegesi sia la dogmatica trovano nel centro del loro lavoro il mistero di Cristo. Mentre l'esegeta illumina la Scrittura come fonte originale della rivelazione, il dogmatico mette in rilievo sistematicamente l'intera dinamica compresa nella parola di Dio. Nella riflessione ermeneutica sull'uso della Scrittura ambedue le scienze teologiche devono lavorare insieme. Così lo studio della Bibbia si dimostra come *anima della teologia*, capace di proporre con nuova efficacia al mondo d'oggi tutto quello che «in tutte le Scritture» si riferisce a Gesù Cristo (cfr. Lc 24,27).

¹⁰² PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, III D 4 (EV 13, n. 3090).

¹⁰³ L. SCHEFFCZYK, *Die Auslegung der Heiligen Schrift als dogmatische Aufgabe*, p. 90.

¹⁰⁴ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, III D 4 (EV 13, n. 3093).

Riassunto

Partendo dall'esperienza di collaborazione in seminari interdisciplinari, i due autori trattano il rapporto fra esegesi e dogmatica. Dapprima viene individuata l'ermeneutica come luogo di contatto fra le due discipline teologiche, discutendo la richiesta del metodo storico-critico e dei metodi cosiddetti *sincronici* e mettendo in rilievo l'importanza della rilettura. La parte sull'uso dogmatico della Scrittura presenta due termini chiave: la Bibbia come *luogo* privilegiato e come *anima* della teologia. Poi viene concretizzata la metodologia con qualche esempio "cattivo" che prepara il lettore a vedere (rovesciato al positivo) alcuni principi importanti per l'uso sistematico della Scrittura. La conclusione sottolinea l'indispensabile arricchimento per la teologia che proviene da una stretta collaborazione fra esegesi e dogmatica.

Summary

In accordance with experience of collaboration in interdisciplinary seminars, the two authors handle the relation between exegesis and dogmatics. In first place the hermeneutic is seen as site of contact between the two theological disciplines, discussing the request of the historical-critic method as well as *synchronic* methods, pointing out the importance of a new reading. Concerning the dogmatic use of Scriptures we have two key terms: the Bible as a privileged *place* and as *soul* of theology. Methodology is then made concrete with some "bad" example which prepares the reader to find (positively overturned) some important principles for systematic use of the Scriptures. The conclusion underlines the indispensable theology's enrichment deriving from a strict collaboration between exegesis and dogmatics.