

Florian Wilk

Ermeneutica della Bibbia in prospettiva evangelica

1. Premessa

«Ermeneutica protestante» – così suona il titolo del contributo che mi è stato richiesto. Quindi, io dovrei presentare brevemente come nel protestantesimo sia compreso e rielaborato il compito che è descritto con la parola-chiave «ermeneutica». Posso svolgere questo incarico solo con riserva. Il titolo ha bisogno di essere precisato da un duplice punto di vista.

Se, sulla scia di Schleiermacher, con il concetto di ermeneutica inizialmente viene descritta in modo generico una «tecnica», che mira alla «comprensione globale di un discorso o di uno scritto»¹, così nel quadro delle riflessioni su *La Sacra Scrittura nella vita e nella missione della Chiesa* appare prima di tutto appropriato limitare il mio intervento all'esposizione di un'ermeneutica della Sacra Scrittura. Non viene toccata da questa delimitazione la possibilità di comprendere l'ermeneutica anche come teoria delle scienze dello spirito.

In secondo luogo, va constatato che non esiste «l'» ermeneutica protestante della Bibbia. Il fatto che tutti i tentativi fatti nel XVI secolo di unificare i movimenti riformatori abbiano fallito fu dovuto non da ultimo alle differenze nell'interpretazione della Scrittura². Da allora la storia del protestantesimo è segnata da un dibattito ermeneutico che spesso è sfociato in confronti molto accesi³. Persino la «Concordia delle Chiese luterane, riformate ed altre» (Leuenberg 1973) constata nella conclusione: «La comune comprensione dell'Evangelo da cui dipende la comunione ecclesiale dev'essere ulteriormente approfondita ... È compito delle chiese lavorare ulteriormente sulle differenze dottrinali esistenti

¹ Cfr. F.D.E. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, hrsg. von H. Scholz, WBG, Darmstadt 1969, p. 53 (*Lo studio della teologia. Breve presentazione*, tr. it. di R. Osculati, Queriniana, Brescia 1978).

² Cfr. T. Kaufmann, *Vorreformatrische Laienbibel und reformatorisches Evangelium*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 101 (2004), 138-174, qui 165-166.

³ Una buona panoramica è offerta da P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986², pp. 109-221.

tra le chiese firmatarie, anche se non sono motivo di divisione. Eccone alcune: questioni ermeneutiche nella comprensione della Scrittura, delle confessioni di fede e della chiesa»⁴. Anche sul piano delle pubblicazioni scientifiche la questione dell'ermeneutica nella teologia evangelica è ancora oggi controversa⁵.

Tuttavia, dal 2007 esiste nell'ambito della Comunione delle Chiese Protestanti in Europa (CCPE) un gruppo di discussione «Scrittura – professione di fede – Chiesa»⁶. Di recente il gruppo ha presentato i risultati provvisori dei colloqui svolti, risultati sui quali attualmente le Chiese appartenenti al CCPE si stanno consultando⁷. Non è ancora possibile prevedere dove porterà tale processo consultivo; non si sa ancora come verranno accolti dalle diverse Chiese e comunità ecclesiali della Riforma i risultati dei colloqui. Tuttavia, la presentazione dei risultati provvisori potrebbe portare ad abbozzare una descrizione consensuale di un'ermeneutica evangelica della Bibbia. Qui di seguito vorrei presentare il testo del gruppo di discussione e commentarlo criticamente.

Lo ritengo opportuno nella presente occasione, anche perché quel gruppo ha descritto la situazione ecclesiale nella quale opera in modo molto simile all'analisi svolta alla XII Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi nel 2008, di cui l'Esortazione apostolica *Verbum Domini* (pubblicata il 30 settembre 2010) riprende i risultati. In base a quella valutazione, attualmente la Chiesa si trova di fronte a due sfide in continua crescita: da un lato, molti dubitano del significato della Bibbia rispetto al presente e alla vita, all'interno e all'esterno delle Chiese; dall'altro, molti movimenti cristiani equiparano in modo fondamentalistico il testo biblico ricevuto con la Parola di Dio perennemente valida⁸. A ciò va aggiunto che la definizione del rapporto fra Scrittura e Chiesa nel dialogo ecumenico si è ripetutamente rivelata un tema controverso.

In questo contesto appare particolarmente urgente stabilire, in ambito evangelico, prima di tutto un consenso sui fondamenti di una corretta interpretazione scritturistica conforme al Vangelo e sul ruolo che spetta alle professioni di fede

⁴ *Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa* (citato secondo: «Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland», 1973, pp. 19-23), § IV.2.b, capoversi 38-39.

⁵ Cfr., per esempio, il volume collettaneo P. Pokorný - J. Roskovec (edd.), *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002; oppure O. Wischmeyer (Hrsg.), *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte*, de Gruyter, Berlin 2009.

⁶ Cfr. http://www.leuenberg.net/side.php?news_id=26&part_id=20&navi=8&sys= (accesso il 28.01.2011).

⁷ Il documento è stato reso pubblico dal Consiglio della CCPE il 3 ottobre 2010.

⁸ Cfr., da un lato, *Schrift – Bekenntnis – Kirche*, § 1: *Die Herausforderung* (= *La sfida*), in particolare p. 2, rr. 23-44; dall'altro, i *Lineamenta* del già ricordato Sinodo Generale (cfr. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20070427_lineamenta-xii-assembly_ge.html [accesso il 28.01.2011]), *Introduzione*, in particolare § 4, ed anche T. Söding, *Fare esegesi come teologia, fare teologia come esegesi. Un rapporto necessario e complesso*, § 2: I nodi problematici centrali, nel presente volume, pp. 80-82.

e ai documenti magisteriali delle Chiese. Questo ha tanto più valore, in quanto al momento presente le Chiese evangeliche d'Europa si trovano di fronte a numerose sfide spirituali ed etiche, che richiedono prese di posizioni comuni. Tuttavia, nella prospettiva della Riforma, «vita e dottrina [della Chiesa] devono essere misurate sulla testimonianza originaria e pura dell'Evangelo nella Scrittura»⁹. Quindi, il carattere vincolante di tali prese di posizione per i cristiani interpellati può essere reso plausibile solo se esse si fondano su un'ermeneutica descritta in modo concorde.

2. Verso un'ermeneutica protestante della Scrittura¹⁰

Come si accosta il gruppo di discussione a una tale ermeneutica? Prima di tutto, il testo redatto dal gruppo di discussione espone nel § 2 («La Parola che si autotestimonia» - p. 4/4) *che cosa* manifestino gli scritti biblici alla luce della fede cristiana: l'«autorivelazione di Dio» (p. 4/10). Dio – in conformità alla sua essenza dia-logica – esce da se stesso, crea il mondo attraverso la propria Parola e inizia a parlare agli uomini¹¹. Il parlare di Dio diventa evidente nella chiamata di Abramo e nell'elezione di Israele¹² e acquisisce la sua forma definitiva in Gesù Cristo¹³, che «è la *Parola* definitiva di Dio»¹⁴ per la salvezza degli uomini. Infatti, in Lui, nel suo sacrificio e nella sua resurrezione, «Dio stesso entra nel mondo del peccato e della morte e supera le potenze, che... tengono separati gli uomini da Dio stesso e dalla vita vera»¹⁵.

Così agli uomini vengono incontro «in Gesù...la realtà e la presenza di Dio...come misericordia e fedeltà»¹⁶; in Gesù Cristo, quindi, «la storia della comunicazione di Dio con gli uomini» trova «il proprio compimento»¹⁷. Questa Parola, «testimoniata fundamentalmente nella parola degli apostoli e dei profeti nella Sacra Scrittura dell'Antico e del Nuovo Testamento»¹⁸, si dona alla comunità di Gesù Cristo nella liturgia «in forme diverse: ...nella parola pronunciata dell'annuncio..., nella parola visibile dei sacramenti..., nella risposta dei credenti»¹⁹ espressa nella preghiera, la lode e la professione di fede.

⁹ *Leuenberger Konkordie* (cfr. nota 4), § I.1, capoverso 4.

¹⁰ I riferimenti al documento vengono citati riportando tra parentesi e nel corpo del testo la pagina e la riga.

¹¹ Cfr. p. 4/19-40.

¹² Cfr. p. 4/43-44.

¹³ Cfr. p. 5/24-25.

¹⁴ p. 5/25-26.

¹⁵ p. 5/30-32.

¹⁶ p. 5/19-20.

¹⁷ p. 5/2-3.

¹⁸ p. 5/37-38.

¹⁹ p. 5/41-46.

Il testo sviluppa, poi, nel § 3 il tema della «Sacra Scrittura come *testimonianza del parlare di Dio*» (p. 5/49). Dato che gli scritti biblici testimoniano «il parlare e l'agire di Dio nella storia del suo popolo Israele e nella storia di Gesù», documentano non solo «le convinzioni religiose» d'Israele, dell'ebraismo antico e del movimento gesuano²⁰. I cristiani, invece, avvertono nelle parole bibliche «la voce sempre efficace e perennemente viva del parlare di Dio»²¹. Questo significa quanto segue:

- gli scritti raccolti nel canone ci aprono «l'accesso al parlare originario di Dio nella storia del suo popolo Israele, nella sorte di Gesù, nella missione degli apostoli» e «nella risposta degli uomini»²². Proprio in questo modo testimoniano «fondamentalmente e sufficientemente la volontà di salvezza di Dio»²³.
- Nell'ascolto della testimonianza della Sacra Scrittura lo Spirito Santo di Dio provoca la fede, e che a sua volta «ode nelle parole umane della Scrittura il vero appello di Dio». Qui certamente vengono «interpellati i singoli», ma la «comprensione della Scrittura» ivi data si realizza «nella comunità» di coloro che ascoltano e credono²⁴.
- La retta comprensione della Scrittura avviene orientandosi al suo «centro», che non si può isolare dalla testimonianza complessiva della Scrittura²⁵, ma serve come «chiave ermeneutica... che dà una prospettiva chiara all'interpretazione della molteplicità delle voci bibliche»²⁶. Secondo la teologia della Riforma, il centro va identificato con la «testimonianza dell'agire conciliante di Dio in Gesù Cristo»²⁷.

In terzo luogo, nel § 4 «La Parola di Dio come conforto e appello» (p. 7/1) il testo mostra come Dio interPELLI gli uomini in modo sempre nuovo nelle differenti situazioni. Dio «lo fa in modi diversi» e, tuttavia, «rimane fedele a se stesso»²⁸. La «distinzione di legge e Vangelo»²⁹ ha qui un'importanza fondamentale. Il testo accoglie le diverse sottolineature con le quali questa distinzione si presenta nelle Chiese della Riforma, tanto da descrivere la Parola di Dio, da un

²⁰ Cfr. pp. 5/50-6/2.

²¹ p. 6/3-4.

²² p. 6/5-20.

²³ p. 6/21-22.

²⁴ Cfr. p. 6/25-34.

²⁵ Cfr. p. 6/35-38.

²⁶ p. 6/48-49.

²⁷ p. 6/43-44.

²⁸ p. 7/2-9.

²⁹ p. 7/29.

lato, come «conforto della grazia» e «appello agli uomini»³⁰ e, dall'altro, come «Parola di salvezza» e contemporaneamente come «Parola di giudizio»³¹: «Il Vangelo ci dice che in Cristo siamo già orientati e chiamati alla vita»³². Così compresa, la Parola di Dio richiede «una risposta» dell'uomo³³. Questa risposta avviene nella fede – che il Vangelo stesso «crea» – e nell'azione che nasce dalla fede; mediante questa risposta noi «viviamo... ciò... che è accaduto per noi in Cristo»³⁴.

In quarta battuta il § 5 si dedica all'atto dell'«interpretazione della Sacra Scrittura» (p. 8/3) Punto di partenza è la convinzione che «la Parola di Dio testimoniata nella Scrittura» sia rivolta «anche al nostro presente» sulla via dell'«interpretazione» – mediante l'«azione dello Spirito»³⁵. Da ciò risultano tre «regole ermeneutiche»³⁶: l'interpretazione della Scrittura richiede di

- rispettare la «forma linguistica e letteraria» dei testi biblici «storicamente condizionata»;
- «ascoltare attentamente il messaggio originario del testo», senza limitare il suo «potenziale di significato»;
- «aprirsi personalmente» al parlare di Dio e insieme «chiederci che cosa Dio ci dica oggi»³⁷.

Conformemente a ciò, si devono mettere insieme approcci alla Scrittura differenti: l'«esegesi storico-critica», che «corrisponde al carattere storico della Scrittura» (e del parlare di Dio); i «metodi delle scienze letterarie e linguistiche», che spiegano il carattere testuale delle testimonianze bibliche; approcci differenti «legati alle domande del nostro tempo» e che «fanno dialogare con i testi» altri «aspetti dell'esperienza umana»³⁸. Solo nel «dialogo» dei diversi approcci i testi biblici possono dispiegare i loro differenti significati «in relazione ai contesti e agli uditori o ai lettori»³⁹.

Come «unità di misura» dell'interpretazione vale domandarsi «che cosa nuova Cristo»⁴⁰. Essa vale per l'intera Bibbia e per l'Antico Testamento mira a un'interpretazione che – seguendo gli apostoli di Gesù e nel rispetto dell'inter-

³⁰ p. 7/13-19.

³¹ pp. 7/10-12.25.

³² p. 7/25-26.

³³ Cfr. p. 7/39-40.

³⁴ Cfr. p. 7/43-50.

³⁵ p. 8/3-9.

³⁶ p. 8/12.

³⁷ p. 8/13-34.

³⁸ pp. 8/40-9/5.

³⁹ p. 9/11-18.

⁴⁰ pp. 9/22-25.33-34.

pretazione ebraica – riconosce «anche nella testimonianza del cammino di Dio con Israele l'agire» del Padre di Gesù Cristo⁴¹.

Il carattere teologico di un'ermeneutica che corrisponda a questa unità di misura viene definito dalle seguenti osservazioni:

- i testi biblici portano «in sé un messaggio... che può e deve essere compreso da noi». Nel farlo rivelano senz'altro «nuovi significati» in nuove situazioni e in seguito a nuove domande. A causa della storicità della rivelazione di Dio, che gli scritti testimoniano, rimane tuttavia «decisiva... la questione della [loro] intenzione originaria»⁴².
- Per «comprendere il messaggio della Bibbia e farlo parlare a noi oggi» sono necessari «un sapere ampio e la capacità di immedesimazione» per avvicinarsi al senso originario dei suoi antichi testi e anche «una creatività capace di sintesi» per comprendere oggi le affermazioni della Scrittura. Il fatto che i testi biblici «parlino a noi oggi e contemporaneamente vengano creduti è opera dello Spirito Santo»⁴³.
- Di fronte alla distanza storica fra i testi biblici e il mondo di vita attuale le affermazioni della Scrittura devono essere interrogate relativamente alla loro «intenzione di fondo» che viene sollevata «alla luce del centro della Scrittura»; solo a partire da qui si possono ricollegare concretamente e in modo vincolante alle «questioni attuali della vita» e delle «situazioni»⁴⁴.

In seguito, il testo tematizza nel § 6 il rapporto tra «Scrittura, Chiesa e tradizione» (p. 11/7). Anche nella prospettiva evangelica l'interpretazione della Scrittura si realizza necessariamente nella «comunità della Chiesa cristiana» – e contemporaneamente è «sempre riferita a Israele»⁴⁵. In prospettiva storica, l'ecclesialità dell'interpretazione si realizza orientandosi alla «tradizione». Tuttavia, quest'ultima deve essere «sempre giudicata e acquisita in modo critico»⁴⁶ a partire dalla Scrittura e dal suo centro. Il canone biblico è esso stesso il risultato della «formazione di una tradizione con la Chiesa antica», tuttavia si è «formato in un processo più lungo». «Quindi si può dire: il canone biblico è realizzato da Dio e si è imposto nella Chiesa mediante l'azione dello Spirito Santo»⁴⁷.

Perciò, deve essere mantenuta la «distinzione» stabilita nella Chiesa antica «fra la testimonianza apostolica fondativa per la Chiesa e la tradizione succes-

⁴¹ Cfr. p. 9/25-34

⁴² p. 10/3-20.

⁴³ p. 10/21-31.

⁴⁴ p. 10/44-11/6.

⁴⁵ p. 11/8-17).

⁴⁶ p. 11/17-30.

⁴⁷ p. 11/31-40.

siva». Quest'ultima è da intendere come «interpretazione della testimonianza della Scrittura su Dio e su Cristo»; questo vale anche per le professioni di fede della Chiesa antica, che hanno «trovato riconoscimento in tutte le Chiese»⁴⁸. Solo in base a questa distinzione la tradizione della Chiesa può essere di orientamento nella realizzazione del compito di formulare il messaggio della Bibbia «in modo sempre nuovo e corrispondente alla situazione e all'epoca» e di lasciarsi guidare a «professare in modo nuovo in particolari situazioni storiche»⁴⁹.

Nel § 7 il testo descrive, poi, «l'autorità delle professioni di fede ecclesiali» (p. 12/18). In generale, la professione di fede cristiana rappresenta un'«interpretazione attuale ed esistenziale della Scrittura»; dichiara «di fronte a Dio e pubblicamente come il parlare di Dio riguarda» la propria vita⁵⁰ – nella liturgia, nella testimonianza verso l'esterno, nel garantire per gli altri e nella realizzazione della comunità⁵¹. A causa di sfide storiche, nelle quali si doveva «formulare in modo univoco il messaggio della Scrittura» e così «esprimere in modo nuovo... la testimonianza della Scrittura», sono spesso «sorte professioni di fede ecclesiali poi messe per iscritto»⁵². Nello spirito della Riforma, sono pensate come «testimonianza e spiegazione della fede»⁵³ e, quindi, come «guida per la retta comprensione della Bibbia»; sono, quindi, correlate e subordinate alla Scrittura in quanto «norma normata»⁵⁴.

Di conseguenza, le professioni di fede hanno una duplice funzione: verso l'esterno servono a formulare «la comprensione del Vangelo e delle sue conseguenze in una situazione concreta»; verso l'interno è attribuita «loro un'autorità relativa, sempre passibile di essere rivista in base alla Scrittura», un'autorità che le rende «punto di riferimento... di un governo spirituale della Chiesa». Di conseguenza, devono essere interpretate a partire «dal loro centro, dalla loro preoccupazione di fondo», servire il Vangelo⁵⁵.

La rivedibilità di principio delle professioni di fede è emersa non da ultimo nella Concordia di Leuenberg; in essa è stato constatato che oggi esiste un «accordo sull'insegnamento dell'Evangelo»⁵⁶ fra luterani e riformati, tanto che le

⁴⁸ p. 11/41-48.

⁴⁹ p. 12/4-17.

⁵⁰ Cfr. p. 12/19-22.

⁵¹ Cfr. p. 12/23-38.

⁵² pp. 12/39-13/1.

⁵³ *Konkordienformel. Epitome Articulorum. Von dem summarischen Begriff, Regel und Richtschnur...*, § 3, citato da *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982⁹, pp. 768-769, qui pp. 769/30-31.

⁵⁴ p. 13/20-29.

⁵⁵ Cfr. p. 13/39-49.

⁵⁶ *Leuenberger Konkordie* (cfr. nota 4), § IV, capoverso 29.

antiche condanne reciproche non valgono più⁵⁷. Così la Concordia afferma chiaramente: «L'unico Vangelo può esprimersi in forme linguistiche differenti»⁵⁸.

La via della «professione di fede comune» qui intrapresa dalle Chiese evangeliche dovrebbe ora, così raccomanda infine il testo, continuare a essere percorsa⁵⁹. Nel § 8 «Obbligo e impegno» (p. 14/39) vengono elencati per questo i seguenti criteri: la «via della comune e attuale professione di fede» è «da percorrere»⁶⁰, e in particolare

- in accordo con il «centro della testimonianza biblica, il Vangelo di Gesù Cristo», che consente di formulare in modo nuovo l'annuncio della Scrittura per il proprio tempo⁶¹;
- nel rispetto delle rispettive professioni di fede, rispetto che si fonda sulla loro comprensione «come testimonianze differenti dell'unico Vangelo» e che le comprende, quindi, come guida alla «testimonianza e... al servizio in una differenza riconciliata»⁶²;
- nella forma di una dottrina ecclesiale che si realizza mediante le decisioni sinodali e l'interpretazione della Scrittura su incarico della Chiesa e che è vincolante in quanto «risultato di un... processo di formazione del consenso orientato alla Sacra Scrittura e alle professioni di fede», perché e in quanto in questo processo è «all'opera lo Spirito Santo»⁶³;
- per rafforzare la comunione ecclesiale dichiarata, che impegna le Chiese della CCPE a «consultarsi» reciprocamente nelle loro decisioni, a «riflettere insieme sulle conseguenze ecumeniche» e a «pensare andando al di là dei limiti attuali»⁶⁴.

3. Per formulare i fondamenti di un'ermeneutica evangelica della Scrittura

Questo tentativo di formulazione merita di essere preso in considerazione attentamente. Nella circostanza presente si può fare solo per accenni. Mi limiterò, quindi, a identificare i punti riguardo ai quali vedo la necessità di riflessioni e di spiegazioni ulteriori dal punto di vista delle scienze bibliche.

A ragione il testo parte dalla professione di fede fondamentale per il cristianesimo che – secondo la testimonianza biblica – Dio stesso si è rivelato perma-

⁵⁷ Cfr. p. 14/15-16.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Cfr. p. 14/24-38.

⁶⁰ p. 14/37-38.

⁶¹ Cfr. p. 14/40-46.

⁶² pp. 14/47-15/8.

⁶³ p. 15/9-23.

⁶⁴ p. 15/24-34.

mentemente agli uomini a partire dall'inizio della creazione e lo ha fatto in modo definitivo in Gesù Cristo. Nell'Antico Testamento è, infatti, annunciata la notizia dei processi storici nei quali Israele viene riunito per diventare un *unico* popolo, si è visto eletto da Dio a «mio popolo» (Lv 26,12 e.a.) e ha imparato a comprendersi e a dimostrarsi come tale. Il Nuovo Testamento riporta, quindi, la notizia di eventi nei quali membri del popolo d'Israele e (ben presto) anche di popoli non ebraici riconobbero Gesù come il messaggero della sovranità escatologica di Dio e come il salvatore dal peccato e dalla morte. Si ritrovarono come «Chiesa di Dio» (At 20,28 e.a.) e cercarono di adempiere alla loro missione come testimoni di Gesù Cristo⁶⁵. Poiché la cristianità comprende questi documenti come Sacra Scrittura, fa la propria professione di fede sulla rivelazione di Dio *nella storia*. Questa professione di fede sarebbe a mio parere da sviluppare in modo ancora più conseguente e determinato rispetto al testo del gruppo di discussione della CCPE.

Da un lato, andrebbe sottolineato il dato di fatto che la Parola di Dio non ci viene incontro «*se non* nelle parole umane»⁶⁶. Proprio questo ha reso evidente l'incarnazione della Parola di Dio (Gv 1,14) testimoniata negli scritti giovannei. Se, infatti, Dio e uomo si ritrovano davvero nella persona di Gesù, allora l'agire umano e quello divino nella storia non si possono né integrare l'uno con l'altro, né separare l'uno dall'altro, e questo vale anche per la lettura e l'interpretazione della Bibbia⁶⁷.

Dall'altro, si dovrebbe intendere il compimento stesso della storia del parlare di Dio in Cristo stesso come *processo storico*. Il Nuovo Testamento testimonia l'attesa di un compimento finale dell'evento di Cristo (per esempio, 1Cor 15,20-28). Questa attesa è un elemento integrante della relazione a Dio dei cristiani plasmata da fede, speranza, carità. A questo fa già riferimento il titolo «Cristo». Esso identifica Gesù come il rappresentante escatologico di Dio, che porta a compimento le promesse anticotestamentarie di salvezza di Dio per Israele e per i popoli del mondo. Per questo Dio, mediante la testimonianza di Cristo, raduna ebrei e «pagani» perché diventino il popolo di Dio della fine dei tempi e vivano in una nuova alleanza. Ma questa unificazione è parte di un

⁶⁵ Sul rapporto qui abbozzato fra la storia (di Israele e di Gesù) e le Scritture (dell'Antico e del Nuovo Testamento) si esprime in modo analogo N. Walter, *Neues Testament*, in U. Tworuschka (Hrsg.), *Heilige Schriften. Eine Einführung*, WBG, Darmstadt 2000, pp. 57-83, qui p. 79.

⁶⁶ Cfr. I. Baldermann, *Einführung in die Bibel*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993⁴, p. 5 (corsivo di chi scrive).

⁶⁷ Cfr. R. Fernhout, *The Bible as God's Word. A Christological View*, in H.M. Vroom - J.D. Gort (edd.), *Holy Scriptures in Judaism, Christianity and Islam*, Rodopi, Amsterdam / Atlanta 1997, pp. 57-68, che dall'«analogia fra la Parola di Dio divenuta carne e la Parola di Dio divenuta Scrittura» (p. 61) giustamente conclude: «La Bibbia ha autori sia divini, sia umani, ma la relazione fra le attività divine e quelle umane non può essere definita senza violare le une o le altre» (p. 62).

processo di redenzione che coinvolge l'intera creazione, un processo che giungerà alla fine solo con la *parusia*⁶⁸.

Su questo sfondo sarebbero da approfondire ulteriormente i giusti riferimenti all'unità della Bibbia e al rapporto della storia di Gesù con la storia d'Israele presenti nel testo del gruppo di discussione della CCPE. A ragione il testo deduce dalla relazione già ricordata il *legame* permanente della Chiesa con l'*ebraismo*. Proprio la questione della giustizia di Dio – centrale per la teologia evangelica – pone il Vangelo nel contesto dell'elezione permanente di Israele (cfr. Rm 1,16-17)⁶⁹. In base a ciò Paolo vede rafforzate le promesse per Israele mediante il ministero di Cristo (cfr. Rm 15,8) – e quindi è certo che, nonostante i suoi molteplici no al Vangelo, Israele prenderà parte all'evento di redenzione alla fine dei tempi (cfr. Rm 11,25ss.). Solo allora la lode a Dio cantata insieme dai popoli della terra e da Israele renderà pubblico ciò in cui i cristiani credono: l'identità di Dio come Padre di Gesù Cristo e come Dio d'Israele. Fino ad allora la loro professione di fede in Gesù come il «Cristo» è da assumere con riserva, come il no ebraico al Vangelo⁷⁰.

Per questo il testo fa bene a considerare Antico e Nuovo Testamento un'unità dinamica. Questo accade, in quanto il testo collega la fedeltà della Chiesa alla prassi propria del cristianesimo delle origini di interpretare in modo nuovo⁷¹ la Bibbia di Israele a partire da Cristo, interpretazione connessa al rispetto per la lettura ebraica delle Scritture. In effetti, a partire dalla testimonianza neotestamentaria è appropriato descrivere la *relazione dei Testamenti* in modo differenziato a seconda dei luoghi testuali⁷², ma fondamentalmente in modo dialogico.

Questa lettura deriva dalla circostanza che proprio le forme fondamentali – dal punto di vista cristiano – del parlare divino nell'Antico Testamento (la promessa e la chiamata di Dio) acquisiscono un duplice senso a partire dal Nuovo Testamento: i comandamenti di Dio dimostrano prima di tutto all'uomo la sua

⁶⁸ Sull'aspetto escatologico della cristologia neotestamentaria, che (non da ultimo) sorge dal legame del titolo di «Cristo» con le speranze escatologiche di Israele, cfr. M. Karrer, *Jesus Christus im Neuen Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, pp. 157-158.

⁶⁹ Cfr., a questo proposito, F. Wilk, *Gottesgerechtigkeit – Gesetzeswerke – eigene Gerechtigkeit. Überlegungen zur geschichtlichen Verwurzelung und theologischen Bedeutung paulinischer Rechtfertigungsaussagen im Anschluss an die «New Perspective»*, in «Theologische Literaturzeitung» 135 (2010), 267-282, qui 269-270.276-277.281-282.

⁷⁰ Cfr. F. Wilk, *Die paulinische Rede vom «Christus» als Beitrag zu einer biblischen Theologie*, in K. Finsterbusch (hrsg.), *Bibel nach Plan? Biblische Theologie und schulischer Religionsunterricht*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007, pp. 133-151, qui p. 147-148.

⁷¹ Cfr., a tale proposito, il contributo fondamentale di N. Walter, *Urchristliche Autoren als Leser der «Schriften» Israels*, in «Berliner Theologische Zeitschrift» 14 (1997), 59-77.

⁷² Sul significato fondamentale della molteplicità di luoghi testuali nella Sacra Scrittura per la loro comprensione storica, cfr. T. Baarda, *Scripture and Historical Research*, in H.M. Vroom - J.D. Gort (edd.), *Holy Scriptures in Judaism*, (cfr. n. 15), pp. 113-121, qui p. 114.

peccaminosità, ma per i credenti in Cristo guidati dallo Spirito hanno il significato di istruzioni per la vita. Le promesse di Dio, di fronte all'azione e alla sorte di Gesù, suscitano prima di tutto la domanda scettica «Sei tu colui che deve venire?» (Mt 11,2), ma poi insegnano a comprendere l'evento di Cristo alla luce della fede come l'inizio decisivo per ogni cosa dell'azione di salvezza di Dio alla fine dei tempi (cfr. Lc 24,45-47 e.a.). Quindi, entrambi i Testamenti della Bibbia cristiana si trovano in un processo di chiarificazione reciproca⁷³.

A ragione il testo definisce la Sacra Scrittura come la testimonianza decisiva per la Chiesa del parlare originario di Dio nella storia d'Israele e di Gesù Cristo. A ragione pone il messaggio dell'agire riconciliante di Dio in Cristo come suo centro. A ragione identifica la profonda comprensione di questo messaggio e di ogni testimonianza con la fede, che nelle parole umane della Scrittura ascolta l'appello di Dio. Tutte e tre le affermazioni corrispondono al contenuto e all'essenza del canone biblico colto a partire dal Nuovo Testamento⁷⁴. Esse vanno sicuramente approfondite.

Per cogliere la Parola di Dio nella Scrittura la si deve comprendere di conseguenza come parola umana. Chi lo fa, riconosce che qui senza eccezione parlano esseri umani, che sono adoratori del Dio d'Israele o seguaci di Gesù Cristo. In quanto tali, parlano di esperienze⁷⁵ nelle quali hanno colto la realtà di Dio; proclamano, quindi, la loro fede. Le esperienze e gli avvenimenti storici ai quali fanno riferimento vengono, perciò, interpretati sin dall'inizio alla luce di Dio. Da questo punto di vista ogni testo biblico è da comprendere come «testimonianza letteraria di un'esperienza storica di fede»⁷⁶. Ma proprio questo carattere qualifica i testi biblici come mezzi mediante i quali lo Spirito Santo suscita la fede in modo sempre nuovo. Infatti, la fede nasce là dove gli uomini si ritrovano nei testi della Bibbia con le proprie esperienze e attraverso queste ultime sono sollecitati a loro volta a cogliere la vita alla luce di Dio⁷⁷.

⁷³ Analogamente M. Oeming, *Biblische Theologie als Dauerreflexion im Raum des Kanons*, in C. Dohmen - T. Söding (hrsg.), *Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie*, Schönigh, Paderborn e.a. 1995, pp. 83-95, che definisce la «dialogica» come «essenza del canone» (pp. 89-90).

⁷⁴ Esempiare nella sua chiarezza è, per esempio, il racconto di At 8,26-40.

⁷⁵ «Si tratta di eventi ed esperienze che inducono gli autori biblici a parlare e a scrivere; e in relazione a queste esperienze i testi vogliono essere interrogati e ascoltati» (U. Luz, *Erwägungen zur sachgemäßen Interpretation neutestamentlicher Texte*, in «Evangelische Theologie» 42 [1982], 493-518, qui 502).

⁷⁶ Cfr. T. Söding, *Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung. Hermeneutische Überlegungen zur Verbindlichkeit der Heiligen Schrift*, in W. Pannenberg - T. Schneider (hrsg.), *Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption*, Herder e.a., Freiburg - Göttingen 1995, pp. 72-121, qui p. 97.

⁷⁷ Cfr., a tale proposito, I. Baldermann, *Einführung in die Bibel* (cfr. n. 14), p. 27: i testi biblici «sono ricolmi di esperienze con questa nuova, sconvolgente realtà (della riconciliazione e della

In questo contesto appare chiaro ai cristiani anche il loro canone. Naturalmente si è di fatto imposto – con particolari variazioni nelle diverse Chiese cristiane –, tanto che è possibile e necessario interpretare teologicamente la sua forma⁷⁸. Tuttavia, a ragione le Chiese evangeliche non hanno fissato né la sua estensione, né il suo testo⁷⁹. Il canone è una grandezza storica; quindi, in linea di principio sono possibili cambiamenti nel consenso ecclesiale, per esempio di fronte a nuovi ritrovamenti testuali. È tanto più necessario, quindi, accertarsi sempre dell'affidabilità del canone e per farlo è necessaria non solo la prova che il canone contenga le professioni di fede fondamentali di Israele e della prima cristianità; la Chiesa deve anche mostrare di ricevere, attraverso questi scritti, un orientamento nelle proprie questioni di fede e di vita⁸⁰.

Proprio questa necessità impone di identificare il centro del canone. Solo a partire da lì si può spiegare in modo plausibile che i suoi scritti possono valere come testimonianze di fede fondamentali atte a fornire orientamento nel presente. Certamente qui va tenuto anche in considerazione il loro carattere storico. Entrambi, il senso originario e quello attuale di un testo biblico, nascono dalla sua relazione con determinate situazioni storiche. Il rapporto fra la totalità molteplice e il centro della Scrittura dovrebbe, quindi, essere descritto nel senso di un'interazione. Come è certo che la testimonianza complessiva della Scrittura venga unificata e focalizzata a partire dal proprio centro, così è certo anche che quel centro si possa cogliere e dispiegare nella sua pienezza di senso solo con l'aiuto delle molte voci bibliche, e così anche se ne possa riepuntamente parlare in modo concreto⁸¹.

redenzione); parlano un linguaggio che ne è plasmato, e non vogliono nient'altro che far partecipi di questa esperienza e delle sue conseguenze».

⁷⁸ Cfr., a tale proposito, per esempio K.-W. Niebuhr, *Die Gestalt des neutestamentlichen Kanons. Anregungen zur Theologie des Neuen Testaments*, in E. Ballhorn - G. Steins (hrsg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexion und Beispiele exegesen*, Kohlhammer, Stuttgart 2007, pp. 95-109.

⁷⁹ «Ci troviamo di fronte al dato di fatto importante che nel XVI secolo la Chiesa ha *fondamentalmente e definitivamente* fissato la "tradizione" del canone scritturistico, mentre al contrario la Chiesa della "Parola" ha trattato il canone come una grandezza *aperta*, e in ogni caso si dimostrava soddisfatta della sua *obietività*» (O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1983⁴, p. 283).

⁸⁰ Sul legame necessario di una fondazione a partire dalla storia degli effetti e storica per il significato canonico degli scritti biblici, cfr. W. Joest, *Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme*, Kohlhammer, Stuttgart e.a. 1974, pp. 169-172.

⁸¹ Cfr., a tale proposito, la contemporanea sottolineatura della molteplicità (dal punto di vista della storia della teologia) e dell'unità (fondata nell'annuncio di Cristo o nella testimonianza della rivelazione dei testi neotestamentari) del Nuovo Testamento da parte di E. Lohse (*Die Einheit des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973; *Die Vielfalt des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments 2*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982) e di F. Hahn (*Theologie des Neuen Testaments, Band I: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums*;

Anche per quanto riguarda la comprensione e l'interpretazione della Sacra Scrittura mi pare opportuno descrivere ancora più precisamente i nessi descritte nel testo del gruppo di discussione della CCPE.

Si deve parlare di *comprensione* dei testi biblici in un duplice senso. Da un lato, si realizza là dove un testo viene colto come testimonianza letteraria dell'esperienza storica di fede, e dall'altro là dove mediante lo stesso testo si ode l'appello di Dio.

Il primo è lo scopo degli sforzi umani di comprensione. Ci si avvicinerà tanto più ad esso, se si conoscono i retroscena e i contesti del testo, che consentono di comprendere il suo profilo letterario, il suo riferimento storico, e la sua intenzione originaria. È, quindi, appropriato che questo sforzo venga compiuto in maniera scientifica⁸²; tuttavia, esso non è per nulla riservato solo alle scienze bibliche.

Ma che la voce di Dio si possa effettivamente ascoltare per mezzo del testo è opera dello Spirito, che nell'uomo prende la forma della fede. Qui i credenti fanno propria la testimonianza biblica, perché la comprendono come parola che lega la loro vita alla realtà di Dio⁸³. Una tale comprensione non soggiace, da parte dell'uomo, ad alcuna condizione, se non che si ascolti quello che è detto nel testo.

I due modi di comprendere non sono necessariamente collegati. Il significato attuale dei testi biblici talora viene compreso in modo intuitivo, ma soprattutto in conseguenza dell'*interpretazione* di testi biblici affidata alla Chiesa. "Interpretazione" significa che un testo biblico viene messo in connessione con l'attuale realtà di vita di chi è coinvolto nel processo interpretativo, cosicché entrambi, il testo e la realtà, si chiariscono reciprocamente. Questo può accadere in molti modi e con l'aiuto di diversi metodi interpretativi⁸⁴ – e naturalmente dovrebbe essere comprensibile. Ma se relativamente a ciò le parti coinvolte giungano a una vera comprensione non dipende dalla capacità dell'interpretazione.

Contemporaneamente quest'ultima ha bisogno sia di una guida, sia di una verifica. Ciò emerge per cause di forza maggiore dalla circostanza che ogni interpretazione ha luogo sullo sfondo di una lunga storia di interpretazioni e all'interno di una comunità interpretativa polifonica e spesso connotata da con-

Band II: *Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005²).

⁸² Cfr., per esempio, la proposta di O. Wischmeyer, *Hermeneutik des Neuen Testaments. Ein Lehrbuch*, Francke, Tübingen e.a. 2004.

⁸³ «La fede è una comprensione di testi biblici mediante la quale il lettore non solo si ritrova nel testo biblico per completarlo, ma piuttosto mediante il quale viene a sua volta trasformato, comprendendosi in modo nuovo e così imparando a vivere in modo nuovo» (U.H.J. Körtner, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1994, p. 60).

⁸⁴ Una panoramica dei metodi interpretativi praticati oggi si trova in M. Oeming, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, WBG, Darmstadt 2010³.

flitti e contraddizioni – e in questo duplice contesto deve essere resa plausibile. Come criterio di guida e verifica del processo ermeneutico il gruppo di discussione della CCPE cita giustamente la domanda «che cosa muove Cristo». Questo criterio è particolarmente utile se si considera che la già citata domanda non mira solo alla conformità con la professione di fede di Cristo, ma contemporaneamente all'orientamento all'amore di Gesù Cristo e alla promozione dell'unità della comunità dei credenti in Cristo⁸⁵. Ma questo criterio non basta. Preso da solo non può, infatti, assicurare che l'interpretazione «analizzi» il testo biblico «come realtà *data* in modo appropriato e rispettoso»⁸⁶. Quindi, l'interpretazione ha bisogno dell'esegesi come proprio termine di confronto, la quale mira proprio a questa accuratezza.

Analizzare il testo come realtà data significa, nel caso dei testi biblici, soprattutto due cose: cogliere la sua peculiarità ed estraneità, storicamente motivata, tanto quanto onorare la sua posizione nel canone biblico. Solo se l'*esegesi* orientata storicamente, per lo meno nella sua forma scientifica, si dedica al compito che le è stato assegnato, essa è associata all'interpretazione di quei testi mettendosi al loro servizio. In questo caso ha una funzione euristica e una critica.

Per l'esegesi orientata storicamente, tale funzione si può così descrivere: mostrando come un particolare testo biblico, nella situazione in cui si è formato, interpreti esperienze storiche alla luce di Dio e poi ne parli come esperienze di fede, l'esegesi è al servizio dell'interpretazione per il presente sia come modello sia come criterio di verifica. L'interpretazione non può semplicemente ripetere il messaggio di un testo ottenuto mediante l'esegesi – per quanto sia certo che la Parola di Dio entra nella storia in modo sempre nuovo⁸⁷. Ma dato che Dio rimane fedele a se stesso, l'interpretazione per il presente deve trovarsi in una chiara connessione con l'intenzione originaria del testo. Ciò accade quando segue la «direzione di senso»⁸⁸ del testo stesso, e quindi entra in relazione con la realtà di vita attuale, una relazione che corrisponde a quella fra il messaggio originario e la realtà di vita di allora.

Dall'altro lato, l'esegesi – quando si mette al servizio dell'interpretazione

⁸⁵ Cfr., a tale proposito, la combinazione di considerazioni «teologiche», «moralì» ed «ecumeniche» nel giudicare le diverse interpretazioni da parte di C.H. Cosgrove, *Toward a Postmodern Hermeneutic Sacra: Guiding Considerations in Choosing between Competing Plausible Interpretations of Scripture*, in Id. (ed.), *The Meanings We Choose. Hermeneutical Ethics, Indeterminacy and the Conflict of Interpretations*, T & T Clark International, London e a. 2004, pp. 39-61.

⁸⁶ Cfr., a tale proposito, S. Alkier, *Fremdes Verstehen – Überlegungen auf dem Weg zu einer Ethik der Interpretation biblischer Schriften. Eine Antwort an Laurence L. Welborn*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Theologie» 11 (2003), 48-59, qui 52.

⁸⁷ Cfr., a tale proposito, Martin Lutero: «Sermo enim Dei venit mutaturus et innovaturus orbem, quoties venit» (*De servo arbitrio*, in *Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe 18, pp. 600-787, qui pp. 626-627).

⁸⁸ Cfr. U. Luz, *Erwägungen zur sachgemäßen Interpretation neutestamentlicher Texte* (cfr. n. 23), p. 504.

– deve spiegare quale posizione spetti a un particolare testo nella struttura complessiva del canone biblico; al testo spetta un significato autoritativo per la comunità interpretativa solo come elemento del canone⁸⁹. Per svolgere questo compito, l'esegesi ripercorre le tracce delle relazioni intratestuali che si trovano fra il testo sottoposto ad analisi e altri elementi del canone. Qui vanno descritti soprattutto i processi di ricezione dimostrabili storicamente che caratterizzano la storia della formazione e degli effetti del testo nell'ambito del canone, ma poi anche i nessi tematici che si possono rendere plausibili al di là di un tale processo⁹⁰. Anche la presentazione di tali relazioni qualifica l'esegesi come entità di orientamento e criterio di misura e di verifica per l'interpretazione, ma a sua volta l'interpretazione deve collocare il testo in una comprensione complessiva e attuale del messaggio biblico.

Comprensione e interpretazione, così come interpretazione ed esegesi, si trovano, quindi, in un tale rapporto reciproco che la seconda serve la prima e la prima si sviluppa dalla seconda, senza poter essere creata da quest'ultima. Ma tutti e tre i procedimenti hanno in comune la relazione – data, da creare e da rintracciare – del messaggio biblico con il contesto esistenziale dei propri uditori nel *modus* dell'esperienza di fede⁹¹.

4. In conclusione

Il testo del gruppo di discussione della CCPE rappresenta a mio parere un buon inizio per descrivere un'ermeneutica della Bibbia in prospettiva evangelica. Questo inizio dovrebbe essere portato avanti nel senso delle riflessioni accennate. Allora si chiarirebbe che l'ermeneutica evangelica:

- sottolinea il carattere storico e il legame esperienziale dei testi biblici;
- mette in evidenza l'unità dialogica nella Sacra Scrittura di Antico e Nuovo Testamento nel riconoscimento dell'elezione permanente di Israele;
- pone in risalto la connessione necessaria fra l'identificazione del centro del

⁸⁹ Cfr., a tale proposito, P. Ricoeur, *The Canon between the Text and the Community*, in P. Pokorný - J. Roskovec (edd.), *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, (cfr. n. 5), pp. 7-26, in particolare pp. 13-15.23-26.

⁹⁰ Applico, quindi, ai rapporti testuali intracanonici la distinzione nel concetto di intratestualità sviluppata da S. Alkier in una variante di produzione, una di ricezione e una orientata esclusivamente al testo (cfr. Id., *Zeichen der Erinnerung – Die Genealogie in Mt 1 als intertextuelle Disposition*, in: K.-M. Bull - E. Reinmuth [hrsg.], *Bekenntnis und Erinnerung. Festschrift zum 75. Geburtstag von Hans-Friedrich Weiß*, LIT, Münster 2004, pp. 108-128).

⁹¹ H.K. Berg (*Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung*, Kösel e.a., München-Stuttgart 1991, pp. 420-422) mette in evidenza in modo davvero appropriato che la domanda su tale esperienza caratterizza sia l'analisi del processo di formazione dei testi biblici, sia la percezione dei metodi interpretativi legati alla ricezione.

canone e la percezione della sua molteplicità, e, contemporaneamente, fa valere il rapporto differenziato fra la comprensione credente, la percezione obiettiva, l'interpretazione legata al presente e l'esegesi di un testo, orientata in parte storicamente, in parte biblicamente.

Proprio in questo modo l'ermeneutica evangelica potrebbe servire alla comprensione ecumenica e nel farlo potrebbe comprendere anche se stessa come grandezza storica. Quest'ultimo sarebbe forse il suo maggior punto di forza e l'aspetto che corrisponde al meglio al suo oggetto e al suo compito.