

**Francesco Bianchini**

Pontificia Università Urbaniana

**ESEGESI E TEOLOGIA  
NELL'INTERPRETAZIONE PAOLINA  
L'esempio di Filippesi 3, 9**

Introduzione – 1. Problemi e interrogativi nel rapporto tra esegesi e teologia – 2. Studio di Filippesi 3, 9 – 3. Indicazioni per il rapporto esegesi-teologia – Conclusione

### Introduzione

La questione, da sempre molto dibattuta, del rapporto tra esegesi e teologia è tornata alla ribalta in occasione del Sinodo sul ruolo della Parola di Dio all'interno della Chiesa (ottobre 2008) e della pubblicazione della relativa esortazione postsinodale *Verbum Domini* di Benedetto XVI<sup>1</sup>. Il papa, richiamando la definizione di *Dei Verbum* 24 riguardo alla Scrittura come «l'anima della Sacra Teologia», segnala la mancanza di una feconda relazione tra esegesi e teologia, in base alla quale, da una parte, nell'interpretazione biblica il livello storico-critico possa incontrarsi con quello teologico e, dall'altra, la teologia prenda le mosse dal testo biblico colto nel suo specifico contesto (cf. *VD* 31. 34-35).

Da parte nostra abbiamo accettato l'invito ad approfondire la suddetta relazione nella convinzione che in gioco ci sia il servizio stesso che l'esegesi e la teologia possono e debbono fornire alla Chiesa nel suo insieme. Per onestà intellettuale è bene dichiarare da subito che il punto di vista di chi scrive è quello di un esegeta e non di un teologo, cosicché egli non tratterà la questione da una prospettiva generale e di fondo, ma a partire da un esempio concreto di interpretazione biblica, focalizzando l'attenzione sostanzialmente sul legame dell'esegesi con la teologia, e non viceversa. La prima parte del nostro lavoro evidenzierà i punti problematici del rapporto tra esegesi e teologia, riferendosi anche alle soluzioni che maggior-

<sup>1</sup> Per un commento a questo documento si veda G. DE VIRGILIO – M. TÁBET (edd.), *Sinfonia della Parola. Commento teologico all'Esortazione Apostolica "Verbum Domini"*, Rogate, Roma 2011.

mente oggi vengono proposte a riguardo. In un secondo momento andremo ad affrontare lo studio del testo paolino di Filippesi 3, 9, contesto nel quale la necessità di trovare un corretto rapporto tra esegesi e teologia appare evidente. Poi, nella terza parte, cercheremo di delineare, in maniera inductiva, indicazioni in risposta alle domande sollevate all'inizio della ricerca. Infine, nella conclusione riassumeremo il percorso compiuto, suggerendo anche possibili ulteriori sviluppi.

In un importante articolo di un ventennio fa l'allora card. Ratzinger<sup>2</sup>, lamentando una situazione di separazione tra esegesi e teologia, affermava che per giungere a una nuova corretta relazione tra queste due dimensioni sarebbe stato necessario il lavoro di un'intera generazione. Così, consapevoli della vastità e della difficoltà dell'impresa, speriamo di poter offrire con questo contributo qualche utile spunto per far progredire il lungo cammino della ricerca.

## 1. Problemi e interrogativi nel rapporto tra esegesi e teologia

Diversi sono i problemi e gli interrogativi sollevati oggi in merito al rapporto tra esegesi e teologia e, di conseguenza, tante sono le soluzioni proposte. Cominciando il nostro studio evidenzieremo questi nodi della ricerca e, nello stesso tempo, rileveremo le principali idee avanzate per un loro scioglimento.

Secondo quanto già vari autori<sup>3</sup> hanno avuto modo di rilevare, l'interpretazione biblica attuale, intesa soprattutto – se non unicamente – come quella storico-critica, avrebbe le seguenti problematiche caratteristiche. Anzitutto essa viene accusata di escludere in partenza ogni rapporto con la teologia, nella misura in cui pretende di fondare la sua oggettività, e dunque il suo carattere scientifico, a prescindere dalla fede e dalla tradizione ecclesiale. In questa prospettiva essa si configura come una

<sup>2</sup> J. RATZINGER, *L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea*, in L. PACOMIO (ed.), *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991, p. 100.

<sup>3</sup> Cf. ad es. *ibid.*, pp. 93-125; A. VANHOYE, *Esegesi biblica e teologia: la questione dei metodi*, "Seminarium" XXXI (1991), 2, 267-278; G. BENZI, *Teologia Biblica*, in *Temi teologici della Bibbia* ("Dizionari San Paolo"), San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, pp. 1383-1395.

scienza storica che intende comprendere il testo – quasi assolutizzandolo come referente esclusivo ed esauriente dello studio – nel suo contesto passato e che, talvolta, giunge a proporre anche un'ermeneutica secolarizzata, dove l'intervento del divino non ha posto e dove gli eventi narrati dalla Bibbia vengono completamente svuotati della loro storicità. L'interpretazione, confinata al lato umano dei testi biblici, si limiterebbe a studiarne la genesi e la redazione, giungendo a mostrarne la natura frammentaria senza considerare la loro forma finale e la loro posizione all'interno del canone. Il contenuto teologico e attuale del testo o il suo senso spirituale non cadrebbero sotto l'ambito di indagini dell'esegesi ma della teologia, chiamata ad intervenire in un secondo momento dell'interpretazione.

La prima questione riguarda quindi la metodologia esegetica, vista la forte messa in discussione dell'approccio storico-critico. Cercando una soluzione alternativa, gli studiosi ricorrono ai metodi sincronici, tra i quali si segnala soprattutto l'approccio canonico<sup>4</sup>. Quest'ultimo ha ricevuto un autorevole riconoscimento nelle parole che Benedetto XVI ha pronunciato al Sinodo dei vescovi del 2008<sup>5</sup>. La propensione del papa per questa prospettiva metodologica è motivata soprattutto dal fatto che essa interpreta il testo tenendo conto dell'unità di tutta la Scrittura, nel rispetto di uno dei principi cardine dell'ermeneutica biblica conciliare (cf. DV 12). Inoltre, situando il singolo testo nell'insieme del canone, nel quale AT e NT vivono una relazione vicendevole, l'approccio canonico lo pone all'interno dell'unico disegno di Dio e presta attenzione al significato del brano nel presente, così da attualizzare la Scrittura per il nostro tempo, a beneficio della crescita nella fede della comunità cristiana.

Il secondo problema concerne il processo ermeneutico dell'interpretazione biblica, in particolare il rapporto tra il livello storico e quello teologico, tra senso letterale e quello spirituale. Nella prospettiva di un collegamento delle diverse dimensioni dell'interpretazione si muove la proposta di «una esegesi teologica» (VD 34) che dopo l'analisi critica e letteraria si volga ad approfondire il contenuto stesso del testo, colto dunque nella sua

<sup>4</sup> Per una sua presentazione critica si veda G. SEGALLA, *Teologia biblica del Nuovo Testamento. Tra memoria escatologica e promessa del futuro regno di Dio* ("Logos", 8/2), LDC, Torino 2005, pp. 543-546.

<sup>5</sup> Cf. BENEDETTO XVI, *Intervento nella XIV Congregazione Generale del Sinodo* (14 ottobre 2008), "Il Regno Documenti" 19 (2008), 592.

dimensione teandrica di parola di Dio in parola umana. D'altra parte, Fitzmyer<sup>6</sup> sottolinea che il senso spirituale non va trovato al di là della lettera del testo, ma nella stessa lettera perché è il senso così voluto dall'autore umano ispirato da Dio. Infine, in questo ambito epistemologico, Pacomio<sup>7</sup> ricorda il principio della stessa ermeneutica moderna secondo il quale nessun oggetto di ricerca può essere veramente compreso dall'interprete se non con una modalità adeguata al suo soggetto<sup>8</sup>. Abbandonato il mito scienziato della pura oggettività della ricerca, l'esegeta è dunque invitato a non lasciare da parte la propria precomprensione di fede, ma a metterla a frutto per penetrare dentro un testo, quello biblico, che è espressione dell'esperienza e della testimonianza di credenti, e che quindi può essere compreso appieno solo da chi condivide questa stessa prospettiva.

La terza problematica tematizza proprio la relazione tra esegesi e teologia, analizzata soprattutto nell'atto dell'interpretazione, laddove le due realtà manifestano una scissione vicendevole, essendo considerate due specializzazioni sovrapposte l'una all'altra. Come risposta a questa situazione, che secondo alcuni<sup>9</sup> il famoso documento della Pontificia Commissione Biblica<sup>10</sup> ha addirittura contribuito a perpetuare, si è messo in rilievo il ruolo della teologia biblica, disciplina con una storia di almeno 250 anni. Fotografando il suo stato attuale, Mead<sup>11</sup> – dopo averla definita nei suoi tratti essenziali come lo studio di ciò che la Bibbia dice su Dio e sulla sua relazione con il creato, in special modo con l'uomo – sottolinea la lettura unitaria della Scrittura che la teologia biblica presuppone, la sua natura allo

<sup>6</sup> J.A. FITZMYER, *La Sacra Scrittura, anima della teologia*, Gribaudi, Milano 1998 (orig. ingl. 1994), p. 88.

<sup>7</sup> L. PACOMIO, *Editoriale: inevitabile problema teologico e imprescindibile servizio ecclesiale*, in ID. (ed.), *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991, p. 12.

<sup>8</sup> A sua volta, A. IZQUIERDO, *Bibbia e teologia. Presupposti generali per un rapporto fecondo*, in ID. (ed.), *La Bibbia nella Chiesa nel 40° della Dei Verbum* ("Atti di congresso", 9), Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2006, pp. 114-115, parla di tre circoli ermeneutici di cui tener conto: quello tra il singolo testo e l'opera nel suo insieme, tra testo e interprete, tra letture e riletture del testo.

<sup>9</sup> Cf. ad es. G. BENZI, *Teologia Biblica, op. cit.*, p. 1389.

<sup>10</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 1993 [abbr. IBC].

<sup>11</sup> J.K. MEAD, *Biblical Theology. Issues, Methods and Themes*, Westminster John Knox Press, Louisville – London 2007, pp. 1-12.

stesso tempo descrittiva e normativa e i suoi risultati nell'enucleare i temi teologici con i quali organizzare e riassumere il messaggio biblico.

La quarta e ultima questione riguarda la natura dell'esgesi. Di fronte alla tendenza a fare dell'esgesi una scienza storica, si è riaffermato il suo statuto di disciplina teologica. Per questo, secondo *IBC* III. C.-D., l'esgesi esprime un'ermeneutica credente ed intrattiene con le altre discipline teologiche rapporti stretti, non solo approfondendo la realtà dell'ispirazione e dell'interpretazione della Scrittura, ma anche fornendo i dati fondamentali dai quali partire per le loro ricerche; inoltre l'esegeta è, in definitiva, chiamato a spiegare il senso del testo come Parola di Dio, vivendo il suo compito a servizio della fede di tutta la Chiesa.

Avendo messo in rilievo i nodi problematici del rapporto esgesi-teologia, nodi che per la loro contiguità possono anche essere considerati come variazioni sullo stesso tema, ci volgiamo ora ad affrontare quello che riteniamo essere un caso concreto di questo rapporto e cioè l'interpretazione del testo paolino di *Fil 3, 9*.

## 2. Studio di Filippesi 3, 9

Attorno al v. 9 del cap. 3 di Filippesi si è sviluppato un ampio e acceso dibattito, a motivo delle sue affermazioni sul rilevante tema paolino della giustificazione per la fede. Di conseguenza, già a un primo approccio, è chiaro come l'interpretazione del testo metta necessariamente in gioco il rapporto tra esgesi e teologia. Ma occorre muoversi con ordine, prendendo il via dalla traduzione classica del versetto, di cui la versione CEI del 1974 è un esempio emblematico<sup>12</sup>:

e di essere trovato in lui, non con una mia giustizia derivante dalla legge, ma con quella che deriva dalla fede in Cristo, cioè con la giustizia che deriva da Dio, basata sulla fede.

<sup>12</sup> Dai commentari classici di J.B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Philippians. Revised Text with Introduction, Notes and Dissertations*, Macmillan, London 1868; 1869<sup>2</sup> e di E. LOHMEYER, *Der Brief an die Philipper* ("KEK", 9/1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1930; 1964<sup>6</sup> fino ai due più recenti di J. REUMANN, *Philippians. A New Translation with Introduction and Commentary* ("AYB", 33B), Yale University Press, New Haven – London 2008 e di A. PITTA, *Lettera ai Filippesi. Nuova versione, introduzione e commento* ("I libri biblici. Nuovo Testamento", 11), Paoline, Milano 2010, ad locum si registra un consenso di base su questa prospettiva di lettura.

Proprio a partire da tale lettura del versetto nasce l'iniziale questione dibattuta: in che cosa consiste questo contrasto tra due diverse giustizie? Seguendo Koperski<sup>13</sup>, evidenziamo tre posizioni tra gli studiosi. La prima, derivante da un'interpretazione luterana (e anche neoluterana<sup>14</sup>) di Paolo, contrappone lo sforzo umano al dono di Dio. Da una parte, la propria giustizia, basata sulla Legge e peculiare all'ebreo secondo *Rm 10, 3*, produce una peccaminosa attitudine di vanto in colui che pensa di salvarsi con le proprie forze, dall'altra, la giustizia divina per la fede, forense ed escatologica, genera l'umile sottomissione di fronte a Dio<sup>15</sup>. La seconda posizione, tipica della cosiddetta *New Perspective*<sup>16</sup>, trova nel versetto il contrasto tra ciò che è per mezzo di Cristo e ciò che non lo è. Così la propria giustizia, quella peculiare dell'ebreo osservante (cf. *Rm 10, 3*), è in se stessa buona, seppure imperfetta di fronte alla rivelazione della giustizia di Dio che è per la fede in Gesù Cristo; in questo modo viene poi aperta la strada all'idea di due vie di salvezza, una per l'ebreo e una per il cristiano<sup>17</sup>. L'ultima prospettiva, appannaggio soprattutto di alcuni epigoni della *New Perspective*, sottolinea in *Fil 3, 9* il contrasto tra particolare e universale, tra ciò che è solo per i Giudei e ciò che è per tutti. La propria giustizia, rifiutata da Paolo, è quella appartenente al soggetto, esclusiva di Israele e applicabile ai Gentili solo se assumono gli obblighi derivanti dall'alleanza, quindi gli stessi *identity markers*, come la circoncisione o le prescrizioni alimentari, che separano dal punto di vista etnico il Giudeo da tutti gli altri<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> V. KOPERSKI, *What Are They Saying About Paul and the Law?* ("WATSA"), Paulist Press, New York – Mahwah 2001, pp. 4-6.

<sup>14</sup> Con questa espressione si indica una tendenza attuale dell'esegesi paolina che, in risposta al superamento dell'interpretazione tradizionale operato dalla cosiddetta *New Perspective*, intende ritornare alla prospettiva luterana, depurata però da una visione sostanzialmente negativa del giudaismo del I secolo.

<sup>15</sup> Cf. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* ("NTG"), J.C.B. Mohr, Tübingen 1953, pp. 263.280

<sup>16</sup> Tendenza dell'esegesi paolina che rivaluta il giudaismo del I secolo, scaturita con la pubblicazione di E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, SCM, London 1977.

<sup>17</sup> Cf. ID., *Paul, the Law and the Jewish People*, Fortress, Philadelphia 1983, pp. 44-45 e T.L. DONALDSON, *Jewish Christianity, Israel's Stumbling and the Sonderweg Reading of Paul*, JSNT 29 (2006), 1, 27-54.

<sup>18</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Grand Rapids 1998, pp. 369-371.

La seconda questione riguarda la rilevanza stessa del tema della giustizia in *Fil 3, 9*. Alcuni, sfidando l'interpretazione tradizionale che attribuisce a questo tema un ruolo centrale nel versetto, affermano che la giustizia ha una posizione marginale, trovandosi, peraltro, espressa in una frase parentetica; piuttosto, la dimensione prevalente nel testo è quella della partecipazione (o mistica)<sup>19</sup> o, per dir meglio ancora, quella della conoscenza<sup>20</sup>.

Infine la terza problematica dibattuta è relativa all'interpretazione dell'espressione greca διὰ πίστεως Χριστοῦ. Vi si deve intendere un genitivo oggettivo, traducendo, come sopra, «dalla (mediante la) fede in Cristo», oppure un genitivo soggettivo, traducendo «dalla (mediante la) fedeltà di Cristo»<sup>21</sup>? La posta in gioco di questa discussione, presente anche a proposito degli altri passi paolini dove si trova tale sintagma<sup>22</sup>, non è semplicemente linguistica ma risulta teologica, perché secondo i propugnatori della seconda lettura, se la giustificazione è attuata per la fedeltà di Cristo, essa allora è gratuita, mentre se fosse attuata per la fede in Cristo, essa risulterebbe un'opera umana. In questa linea, diversi interpreti ritengono di stabilire preventivamente il riferimento dell'espressione in modo che valga per tutti i casi presenti nel *corpus paulinum*.

Prima di cominciare a risolvere i tre punti nodali dobbiamo chiarire la base di partenza linguistica, fornendo subito una traduzione alternativa di *Fil 3, 9*<sup>23</sup>:

ed essere trovato in lui non avendo come mia giustizia quella che viene dalla Legge, ma quella che viene mediante la fede in Cristo: la giustizia che viene da Dio e si basa sulla fede.

Per rendere ragione delle nostre scelte è necessario rifarsi all'originale greco, dove il participio ἔχων possiede un doppio accusativo, costruzione

<sup>19</sup> Ad es. W. SCHENK, *Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar*, Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1984, p. 311.

<sup>20</sup> KOPERSKI, *What Are They Saying About Paul and the Law?*, op. cit., pp. 71-75.

<sup>21</sup> Cf. ad es. P.T. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text* ("NIGTC"), Eerdmans – Pater Noster, Grand Rapids – Carlisle 1991, p. 396.

<sup>22</sup> Per un buon *status quaestionis* della ricerca cf. M.C. EASTER, *The Pistis Christou Debate. Main Arguments and Responses in Summary*, CBR 9 (2010), 1, 33-47.

<sup>23</sup> Si tratta di quella riportata in F. BIANCHINI, *Lettera ai Filippesi* ("Nuova versione della Bibbia dai testi antichi", 47), San Paolo, Roma 2010, p. 75.

secondo la quale l'espressione ἐμὴν δικαιοσύνην assume valore predicativo e non rappresenta l'oggetto diretto del verbo, costituito invece, da una parte, da τὴν ἐκ νόμου e dall'altra da τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει. Dalla costruzione grammaticale, risulta dunque che il contrasto presente nel versetto non sta, come i molti sostengono, sulla natura delle due giustizie (mia/propria o da Dio) ma sul fondamento di esse (la Legge o la fede in Cristo)<sup>24</sup>.

Abbiamo così introdotto la prima delle tre questioni, riguardante il contrasto presente nel versetto. In base alla nuova traduzione del testo, diversi ragionamenti dei tre gruppi di esegeti appaiono da subito non corretti. In particolare, come risposta alla lettura luterana, dapprima facciamo notare la differenza grammaticale e lessicale tra *Rm 10, 3* e *Fil 3, 9*<sup>25</sup>, poi rileviamo che Paolo afferma di possedere una sua giustizia cristiana – non imputata o estrinseca, come ancor oggi sostiene Marguerat<sup>26</sup> – derivante dalla fede, infine notiamo che non è attestata l'idea di una salvezza con le proprie forze dietro la giustizia basata sulla Legge. In merito alle idee del secondo gruppo, è evidente, dal contesto di *Fil 3, 4b-14* (dove, tra l'altro, Paolo sostiene che tutti i suoi guadagni come giudeo li ha considerati niente) che l'Apostolo ritene per lui superata la giustizia legale, una volta incontrato Cristo; inoltre egli non mette sullo stesso piano le due giustizie nel v. 9: infatti dalla struttura sintattica del testo appare come quella della fede sia l'unica ἐκ θεοῦ e quindi la sola salvifica. Da ultimo non accettiamo la prospettiva sociologica del terzo gruppo: in *Fil 3, 9* oltre a non esserci alcuna allusione alla funzione di separazione etnica tra Ebrei e Gentili, che sarebbe dovuta alle particolari osservanze legali dette *identity markers*, la problematica è eminentemente teologica, essendo la giustizia biblica la posizione stessa della persona di fronte a Dio<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Per ulteriori approfondimenti sulla grammatica, la sintassi e il lessico del versetto ci permettiamo di rimandare a ID., *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3, 1 – 4, 1* ("AnBib", 164), Pontificio Istituto Biblico, Roma 2006, pp. 15. 91-95.

<sup>25</sup> In *Rm 10, 3* è presente τὴν ἰδίαν, con valore attributivo, in contrapposizione alla giustizia τοῦ θεοῦ.

<sup>26</sup> D. MARGUERAT, *L'évangile paulinien de la justification par la foi*, in J. SCHLOSSER (ed.), *Paul et l'unité des chrétiens* ("BenMonBe", 19), Peeters, Leuven 2010, pp. 60-62, arriva a tale conclusione leggendo, come al solito, in maniera errata, dal punto di vista grammaticale-sintattico, il versetto.

<sup>27</sup> Cf. F. BIANCHINI, *Lettera ai Filippesi*, op. cit., p. 92.



Sulla seconda questione, relativa all'importanza del tema della giustizia in *Fil 3, 9*, dobbiamo analizzare la sintassi del versetto per poterci pronunciare in merito. La costruzione participiale che inizia con  $\mu\eta\ \xi\chi\omega\nu$  non è una parentesi, bensì svolge una funzione modale, completando ed esplicitando il significato del verbo finito  $\epsilon\upsilon\rho\epsilon\theta\omega$ , dal quale essa dipende. D'altra parte, il sintagma  $\epsilon\upsilon\rho\epsilon\theta\omega\ \epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omega$ , legato con un  $\kappa\alpha\iota$  epesegetico a  $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu\ \kappa\epsilon\rho\delta\acute{\eta}\sigma\omega$  immediatamente precedente nel v. 8, non assume un valore escatologico e giudiziale, ma di comunione, quella tra Paolo e il suo Signore<sup>28</sup>. Porre l'alternativa tra partecipazione e giustificazione appare dunque non rispondente alla ricchezza del versetto, nel quale assistiamo piuttosto a una complementarità dei due motivi, tra loro uniti proprio in ragione della struttura sintattica del testo: secondo *Fil 3, 9* l'essere unito a Cristo, trovando in lui la propria nuova identità, comporta per l'Apostolo il possesso di una giustizia fondata solo sulla fede. Ampliando lo sguardo al contesto nel quale il v. 9 è inserito, si vede che il tema della giustizia è anche nel v. 6, ma, allo stesso tempo, come il soggetto della conoscenza di Cristo è prevalente nell'ambito di *Fil 3, 4b-14*, dove si afferma che quello è il valore sovremenente e la realtà sulla quale si impernia tutto l'attuale percorso dell'Apostolo.

Per la terza e ultima problematica, riguardante l'interpretazione di  $\delta\iota\alpha\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ , è da notare il parallelo, presente nel v. 9, tra tale espressione e  $\epsilon\pi\acute{\iota}\ \tau\eta\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\iota$ : questo fatto è già un primo indizio per ritenere che le due espressioni si riferiscono alla medesima realtà. Occorre poi ricordare – seguendo Aletti<sup>29</sup> – che quando nel NT il termine  $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$  è usato senza complemento allora esso designa, nella maggior parte dei casi indiscutibilmente, la fede dei credenti. Soprattutto, nel contesto dei vv. 7-11, va notato che Cristo non è in posizione attiva ma è l'oggetto della conoscenza di Paolo. In aggiunta, noi ricordiamo che la frase participiale nella quale è inserito  $\delta\iota\alpha\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$  vuol spiegare e completare  $\acute{\iota}\nu\alpha\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\ \kappa\epsilon\rho\delta\acute{\eta}\sigma\omega\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\upsilon\rho\epsilon\theta\omega\ \epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omega$ , dove, ancora una volta, Cristo è oggetto e non soggetto. In conclusione l'analisi attenta del testo mostra che in *Fil 3, 9* si parla, così come sostiene la lettura tradizionale, della fede del credente in Cristo e non della fedeltà di Cristo. Il fatto poi che la prima indicherebbe un'opera umana è un'interpretazione avanzata dagli studiosi ma che non trova alcuna fon-

<sup>28</sup> Cf. W. SCHENK, *Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar, op. cit.*, p. 307.

<sup>29</sup> J.-N. ALETTI, *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire* ("ÉB NS", 55), Gabalda, Paris 2005, pp. 245-246.

data rispondenza testuale, bensì prova una stretta pre-comprensione teologica. Infatti, sia riguardo a questa tematica, come anche per quella della giustificazione, affrontata in precedenza, diversi esegeti dimostrano di esplicitare non le idee paoline, ma quelle sviluppate nella tradizione successiva soprattutto di impronta luterana. Il nostro ragionamento evidenzia invece come sia fondamentale interpretare il genitivo all'interno del contesto specifico del singolo brano paolino, e come dunque non sia corretta la posizione di coloro che intendono stabilire *a priori* il riferimento della πίστις Χριστοῦ, trascurando anche la possibile varietà nell'uso del genitivo da parte dello stesso autore, attestata nella letteratura greca.

Più che fornire, in maniera riassuntiva, la nostra interpretazione di *Fil 3, 9* – che comunque il lettore attento potrà trovare riprendendo i commenti testé espressi o consultando quanto da noi già scritto – ora ci sembra opportuno valutare la ricerca esegetica su tale versetto, in ragione dell'argomento di questo contributo. Anzitutto, risulta evidente che le posizioni teologiche degli esegeti influenzano fortemente la loro analisi. La sensazione è che, essendo in gioco la rilevante tematica paolina della giustizia, più che mettersi in ascolto del testo lo si voglia sfruttare a supporto delle proprie idee, che talvolta rispecchiano (soprattutto in passato) anche una precisa appartenenza confessionale. D'altronde, dobbiamo rilevare che la lettura a nostro avviso errata del versetto si trova presso esegeti sia cattolici che protestanti, e che lo stesso accade per l'insistenza sulla «mia/propria giustizia»<sup>30</sup>. Inoltre, vedendo come la spiegazione sbagliata, dal punto di vista grammaticale-sintattico, del versetto ha condotto a conclusioni per nulla rispondenti al testo stesso, ci appare chiaro che il contenuto di un passaggio biblico e quindi la sua stessa teologia possono essere correttamente enucleati solo a partire da un serio studio linguistico; fatica che per *Fil 3, 9* molti esegeti hanno evitato, accogliendo acriticamente la traduzione classica di «mia/propria giustizia», riferita solo a quella derivante dalla Legge. Infine, si evince come sia importante l'attenzione al singolo testo colto nel suo contesto, evitando di metterlo subito in parallelo con un

<sup>30</sup> Per i cattolici si veda ad es. J. GNILKA, *Lettera ai Filippesi* ("CTNT", X/3), Paideia, Brescia 1972 (orig. ted. 1968), pp. 318-323; R. FABRIS, *Lettera ai Filippesi – Lettera a Filemone* ("SOCr", 11), EDB, Bologna 2001, pp. 213-215; M. BYRNES, *Conformation to the Death of Christ and the Hope of Resurrection. An Exegetico-Theological Study of 2 Corinthians 4, 7-15 and Philipians 3, 7-11* ("TGT", 99), Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003, pp. 197-203.

altro, pur appartenente allo stesso *corpus paulinum*, poiché ciò potrebbe produrre un'interpretazione incapace di cogliere l'originalità e la specificità del passaggio oggetto di studio, anche riguardo a un tema ben presente in Paolo come quello della giustificazione.

In conclusione, crediamo sia difficile trovare nelle lettere paoline, e forse nel NT, un testo la cui storia ermeneutica manifesta così chiaramente la necessità di un corretto rapporto tra esegesi e teologia. Ecco quindi il momento di tornare alle questioni, presentate nel primo paragrafo, per cercare di ottenere, sulla scorta di quanto abbiamo scoperto nel dibattito interpretativo su *Fil 3, 9*, alcune indicazioni atte a risolverle.

### 3. Indicazioni per il rapporto esegesi-teologia

Possiamo dunque riprendere ciascuna delle problematiche precedentemente sollevate e cercare di rispondervi, a partire dall'esegesi appena condotta e procedendo oltre.

La prima questione, quella metodologica, sarebbe emersa con ancora più chiarezza se avessimo affrontato un intero passaggio e non soltanto un versetto. Tuttavia è già possibile, in ragione della nostra disanima, rilevare l'importanza del punto di partenza dell'analisi esegetica. L'approccio storico-critico ha da sempre posto l'accento sullo studio linguistico del testo, ma per lo più solo dopo averlo collocato nei suoi ambiti storico e letterario. Da parte nostra, seguendo una prospettiva sincronica, ci siamo mossi dando la priorità al testo in quanto tale, mentre riteniamo che solo in un secondo momento si debba inserirlo nel suo contesto, altrimenti si rischia di proiettare sul brano in esame idee ad esso estranee. Questo rischio è evidente per l'interpretazione di *Fil 3, 9*, laddove si ricorre, per spiegare il versetto in esame, ad altri passaggi paolini che solo apparentemente risultano essere dei paralleli. Ma il problema si ripropone, ed è anche più grave, con l'utilizzo dell'approccio canonico, che trascura la peculiarità e la diversità per affermare da subito la generalità e l'unità, presente prima nel *corpus paulinum* e poi nell'intera Bibbia<sup>31</sup>; inoltre questa me-

<sup>31</sup> A questo proposito, appaiono scritte oggi, seppur vergate 50 anni fa, le seguenti affermazioni: «The climate of present-day biblical theology is very favorable to “seeing the Bible as a whole” and rather hostile to the suggestion that something is meant in one place which is really irreconcilable with what is said in another. There may be also some

odologia sostanzialmente misconosce la dimensione diacronica dell'esegesi. A nostro avviso, diacronia e sincronia sono e debbono essere compatibili nello studio della Scrittura. Infatti, potremmo paragonare l'analisi di un passaggio biblico alla conoscenza di una persona, per la quale è necessario, allo stesso tempo, approfondire la sua storia e, dall'altra parte, comprenderla così come oggi si presenta<sup>32</sup>.

La seconda problematica, di ordine ermeneutico, si è evidenziata abbastanza chiaramente anche nell'approfondimento del nostro versetto. Infatti abbiamo visto come l'esegesi non si possa limitare a un puro lavoro descrittivo, fermandosi ad esempio alla dimensione linguistica, ma debba giungere a enucleare il contenuto del testo e quindi la sua teologia. In questo ambito una precomprensione di fede, conformemente alle indicazioni dell'ermeneutica moderna, aiuta di certo l'interprete a penetrare in profondità nel passaggio biblico. D'altra parte, proprio in quest'ottica, poiché la Bibbia è considerata Parola di Dio in parola umana (cf. DV 12), non si chiudono le porte a un suo studio che, pur essendo parziale, si dedichi solo alla dimensione letteraria. Per chiarire il senso di questa affermazione, basti pensare ad altri testi sacri come il Corano o quelli della tradizione induista: è necessario che lo studioso abbracci la fede che essi testimoniano per comprendere qualcosa del loro significato? E la lettura culturale della Scrittura<sup>33</sup> non è forse una diretta conseguenza della posizione magisteriale riguardo alla «Bibbia come grande codice per le culture» (VD 110)? Inoltre, come ricorda Grech<sup>34</sup>, si deve fare molta attenzione affinché la precomprensione, connaturata a ogni interpretazione, non diventi un pregiudizio, così

feeling that since Hebrew man or biblical man thought in totalities we should do the same as interpreters. But a moment's thought should indicate that the habit of thinking about God or man or sin as totalities is a different thing from obscuring the value of a word in a context by imposing upon it the totality of its use», J. BARR, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford University Press, London 1961, pp. 218-219.

<sup>32</sup> Per una spiegazione e un approfondimento della nostra proposta metodologica, valevole soprattutto per i testi paolini, ci permettiamo di rimandare a F. BIANCHINI, *L'analisi retorica delle lettere paoline. Un'introduzione* ("Comprendere la Bibbia", 107), San Paolo, Cinisello Balsamo 2011.

<sup>33</sup> Cf. P.G. PAOLINI, *La ricezione culturale della Scrittura*, "Vivens homo", 15 (2004), 2, 287-317.

<sup>34</sup> P. GRECH, *The regula fidei as Hermeneutical Principle Yesterday and Today*, in ID., *Il messaggio biblico e la sua interpretazione. Saggi di teologia ed esegesi* ("RivBSup", 44), EDB, Bologna 2005, p. 147.

come è spesso avvenuto nel caso di *Fil 3, 9*, per cui l'interprete impone al testo biblico le proprie idee, le quali sono però ad esso estranee.

La terza questione ci conduce al cuore della relazione tra esegesi e teologia. Come si rileva per diverse espressioni di *Fil 3, 9* e come ci ricorda pure Aletti<sup>35</sup>, anche laddove la posta in gioco dell'interpretazione biblica ha una forte rilevanza teologica, la risposta deve essere trovata muovendosi da una base linguistica solida. La stessa dimensione teandrica della Scrittura ci spinge a partire dalla *carne* del testo per giungere alla sua dimensione divina, dall'analisi critica per arrivare alla teologia. Anche la lettura legata ai Padri e alla tradizione della Chiesa, che per diversi autori oggi sembra la panacea ai danni prodotti dall'esegesi storico-critica, si espone, come ricorda tra gli altri Vanhoye<sup>36</sup>, al pericolo di ritrovare nel brano contenuti teologici più tardivi, in esso assenti (come abbiamo visto, lo stesso vale per chi parte dalla stretta tradizione luterana), e, talvolta, anche a quello di abbandonarsi a una spiegazione allegorica priva di alcun fondamento testuale<sup>37</sup>. Per quanto riguarda la proposta della teologia biblica, accogliamo la distinzione di Muratore<sup>38</sup> che parla, da una parte, di *teologia/e dalla Scrittura* come le dottrine teologiche direttamente estrapolabili dalla Bibbia e, dall'altra parte, di *teologia biblica* come la successiva elaborazione di dottrine scritturistiche. La nostra preferenza va alla prima di queste due impostazioni: una teologia tratta dal testo biblico, frutto dell'analisi approfondita di esso, che non è rinvenuta oltre il dettato scritturistico, ma che deve essere lo scopo ultimo del lavoro esegetico; essa prende le mosse dal contenuto del singolo brano, che solo successivamente può essere collegato con altri, giudicati simili in base a un loro specifico studio, per formare un insieme omogeneo dal punto di vista tematico.

La quarta e ultima problematica concerne lo statuto epistemologico della stessa esegesi. Vagliando le posizioni degli interpreti di *Fil 3, 9*, abbiamo notato come la teologia e l'appartenenza confessionale abbiano inciso sulla spiegazione del testo, poi come l'attento studio linguistico sia

<sup>35</sup> J.-N. ALETTI, *Saint Paul épître aux Philippiens*, op. cit., p. 245

<sup>36</sup> A. VANHOYE, *Esegesi biblica e teologia: la questione dei metodi*, op. cit., 277.

<sup>37</sup> G. BORGONOVO, *Conclusioni*, in E. MANICARDI – G. BORGONOVO (edd.), *Processo esegetico ed ermeneutica credente: una polarità intrinseca alla Bibbia. XL settimana biblica nazionale*, RSB 22 (2010), 1-2, 339.

<sup>38</sup> S. MURATORE, *Il ruolo della scrittura (sic!) all'interno del lavoro teologico globale*, Rdt 51 (2010), 1, 141-144.

criterio interpretativo decisivo, infine come oggi si presenti anche una lettura di tipo fortemente sociologico. Si tratta di un campione significativo della storia dell'esegesi paolina<sup>39</sup>, nella quale prima era predominante un'interpretazione confessionale, dominata dalle esigenze apologetiche della teologia, mentre ora si parte soprattutto da una precisa analisi del testo, cosicché risulta ben difficile poter distinguere, ad esempio, un biblista luterano da uno cattolico. Se questo cambiamento è, a nostro avviso, molto positivo, dobbiamo però notare che l'esegesi paolina, pretendendo la scientificità e la specializzazione in modo da seguire anche quanto è avvenuto in molti altri campi del sapere, si è anch'essa parcelizzata, perdendo la visione d'insieme e relegando sullo sfondo le grandi questioni teologiche. Anzi, ritornando all'interpretazione di *Fil 3, 9*, si rileva l'attuale tendenza ad assumere una prospettiva sociologica, la quale giunge sino al rifiuto di ogni lettura di tipo teologico in nome di una concezione neopositivista dell'esegesi<sup>40</sup>. Da parte nostra, ampliando ulteriormente lo sguardo, riteniamo l'esegesi una disciplina teologica, a motivo del suo testo di riferimento nato dall'esperienza della fede in Dio, ma, allo stesso tempo, la consideriamo anche autonoma dalla teologia, in ragione del fatto che ha propri metodi, strumenti e contenuti. A tal proposito, Tábét<sup>41</sup> fornisce una buona definizione riassuntiva: «Esegesi e teologia, quindi, non si differenziano quanto alla “critica” né quanto alla “teologicità”, ma piuttosto quanto al loro oggetto – che per l'esegesi è la Bibbia e per la teologia la totalità della fede cristiana trasmessa dalla Chiesa – e per le diverse attuazioni metodologiche della riflessione critica». Nel complesso, l'esegesi si presenta così come una disciplina analitica e non sistematica, che si pone al servizio della spiegazione del testo. Il compito dello studioso credente, proprio perché riconosce il testo come Parola di Dio, è quello di faticare su di esso per interpretarlo con serietà e rigore, a beneficio non solo dei teologi, ma dell'intera Chiesa, mostrandone tutte le ricchezze di contenuto e fornendo delle chiavi per aiutare a leg-

<sup>39</sup> Cf. J.-N. ALETTI, *Où sont les études sur saint Paul? Enjeux et propositions*, RSR 90 (2002), 3, 329-352.

<sup>40</sup> Cf. ad es. M. ZETTERHOLM, *Approaches to Paul. A Student's Guide to Recent Scholarship*, Fortress, Minneapolis 2009, p. 193.

<sup>41</sup> M. TÁBÉT, *Lo studio della Sacra Scrittura, anima della teologia: Dei Verbum 24*, in ID., *La Sacra Scrittura anima della teologia. Atti del IV Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia*, LEV, Città del Vaticano 1999, p. 92.

gerlo nel presente contesto storico, in ragione della consapevolezza che «Scriptura crescit cum legente»<sup>42</sup>.

Avendo dunque, a seguito dello studio interpretativo di *Fil 3, 9*, offerto indicazioni riguardanti le problematiche del rapporto esegesi-teologia, ci avviamo alla conclusione del nostro contributo.

## Conclusione

Il nostro percorso è partito dalla situazione problematica che investe il rapporto tra esegesi e teologia. A tal proposito, abbiamo cominciato con l'evidenziare le questioni salienti e alcune delle soluzioni avanzate. Siamo poi andati al testo paolino di *Fil 3, 9* e alla storia della sua interpretazione, esempio concreto della necessità e della difficoltà della relazione tra esegesi e teologia. A partire da quanto è emerso e procedendo oltre, abbiamo ripreso le domande iniziali e tentato di rispondervi al fine di delineare delle vie di uscita dalla situazione d'*impasse*.

Ora desideriamo chiudere il nostro lavoro anzitutto con una nota di speranza. Dopo quasi mezzo secolo dalla promulgazione della *Dei Verbum*, guardando soprattutto in campo cattolico, non possiamo non riconoscere che, da una parte, la teologia non utilizza unicamente la Scrittura come mera fonte di prove per i suoi ragionamenti, ma tenta di partire da essa e, dall'altra, l'esegesi non insiste esclusivamente sulla dimensione storico-critica, ma prova ad aprirsi anche alla metodologia sincronica, di per sé più attenta al contenuto teologico e attuale del testo<sup>43</sup>.

Infine proponiamo due possibili sviluppi della riflessione riguardo al rapporto tra esegesi e teologia. Il primo suggerimento parte dalla necessità di un dialogo tra le due specializzazioni, che, salvaguardando gli specifici ambiti di indagine, si muova sulla base comune costituita dalla prospettiva di fede e dal servizio alla Chiesa. L'interrogativo al quale rispondere diventa allora quello di come collegarsi veramente con il concreto ambito ecclesiale, così da non confinare l'esegesi e la teologia dentro le

<sup>42</sup> GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Ezechielem*, 1.7.8 [PL 76, col. 843D].

<sup>43</sup> Per un interessante panorama storico, da prima del Vaticano II sino ai giorni nostri, dei cambiamenti avvenuti nel rapporto tra esegesi e teologia cf. M. TÁBET, *Lo studio della Sacra Scrittura, anima della teologia: Dei Verbum 24, op. cit.*, pp. 78-97.

aule e le biblioteche universitarie, ma da immetterle nel vissuto delle comunità cristiane in una feconda osmosi con esso. Il secondo spunto nasce dall'esigenza di superare la parcellizzazione del sapere presente in esegesi (ma anche in teologia). Crediamo che, a questo proposito, sia importante riflettere sulle possibilità e i limiti dell'interdisciplinarietà così da ben collegare la ricerca biblica non solo alle altre discipline teologiche e ma anche alle altre scienze umane (archeologia, storia, antropologia, sociologia, etc.) per il bene della Chiesa e del mondo di oggi.



**ABSTRACT****ESEGESI E TEOLOGIA NELL'INTERPRETAZIONE PAOLINA**  
**L'esempio di Filippesi 3, 9**

L'articolo affronta la questione del rapporto tra esegesi e teologia, tornata alla ribalta con la pubblicazione della *Verbum Domini*. La prima parte dello studio evidenzia i punti problematici di questo rapporto. In un secondo momento affronta l'analisi del testo paolino di Filippesi 3, 9, contesto nel quale la necessità di trovare un corretto rapporto tra esegesi e teologia appare evidente. Poi, nella terza parte, si cerca di delineare, in maniera induttiva, indicazioni in risposta alle domande sollevate all'inizio della ricerca. In chiusura si suggeriscono due possibili sviluppi della riflessione, volti a superare sia la distanza tra lo studio teologico accademico e la vita della Chiesa, sia la parcellizzazione del sapere in esegesi.

**EXEGESIS AND THEOLOGY IN PAUL'S INTERPRETATION**  
**The example of Philipians 3, 9**

*This article deals with the issue of the relationship between exegesis and theology, which made a comeback with the publication of the *Verbum Domini*. The first part of the study highlights the problematic points in this relationship whilst the second part deals with the analysis of the Pauline text – Philipians 3, 9, where the need to find an appropriate relationship between exegesis and theology is evident. Then, in the third part there is an effort to delineate, in an inductive way, some indications as response to the issues raised at the beginning of the research. In the end the Author suggests two possible elaborations for reflection, with the aim of overcoming the distance between academic theological studies and the life of the Church, as well as the apportionment of knowledge in exegesis.*