

Fra le problematiche lasciate aperte dall'ultimo Concilio ecumenico della Chiesa cattolica, che ovviamente non è stata creata dal Concilio, ma presente nel dibattito teologico precedente, ha trovato prospettive nuove, ma non risolutive nel dettato in particolare della *Dei Verbum*, concerne il rapporto fra i tre termini posti nel titolo del presente contributo, che intendo articolare in tre momenti, nel primo dei quali disegnerò (ovviamente dal mio punto di vista) il quadro storico ed epistemologico, in cui si iscrive la costituzione conciliare sulla Rivelazione, mentre nel secondo e nel terzo indicherò due prospettive interpretative, che caratterizzano il modello teologico-fondamentale di riferimento della docenza e della ricerca qui in PUL, ovvero l'orizzonte della sacramentalità della Parola e quello della metafisica agapico-erotica.

Vorrei tuttavia evocare all'inizio del percorso una prospettiva sul nostro approccio agli eventi e dottrine dei Concili ecumenici, indicata da John Henry Newman, il quale, riferendosi al Vaticano I, in coerenza con la sua teoria del concilio: leggete la storia dei concili - dice -, questa attesta che sono momenti di grande prova, addirittura di violenza, di intrighi, di battaglie<sup>1</sup> (*«polemos, il padre di tutte le cose, alcuni rivela come uomini altri come dei»*, dice Eraclito<sup>2</sup>), di liti e di compromessi. Se c'è un documento in cui, tra gli altri, il compromesso si fa evidente è proprio la *Dei Verbum*. Basta considerare il numero sei che tratta delle verità rivelate, inserito perché altrimenti la corrente teologica della scuola romana non l'avrebbe accettata. Bisognava accontentare un po' tutti, anche se si ha la maggioranza, la minoranza ha cittadinanza.

Questi confronti e contrasti conciliari sono importanti, sono momenti di cui non bisogna scandalizzarsi: si discute. Come diceva il rabbino Neusner: “La discussione per noi ebrei ha lo stesso valore della liturgia”<sup>3</sup>, perché nella discussione si incontra la verità, il *logos* si fa *dia-logos*, se non discuti vuol dire che non hai nulla da dire, nulla da imparare. Solo allora tutto diventa importante; ecco perché Newman ritiene che un Concilio ha sempre effetti anche imprevisti.

Ci sono due scuole di pensiero a questo riguardo, quella che si ispira a Newman direbbe: vi è una ricezione e degli effetti più ampi di quelli che non siano previsti o contenuti nei testi o nelle intenzioni di chi il Concilio l'ha vissuto, di chi il Concilio l'ha voluto, quindi, per esempio, del vescovo di Roma e dei vescovi. La scuola bolognese, con Alberto Melloni<sup>4</sup>, invece direbbe: la ricezione del Concilio, in particolare del Vaticano II, ma non solo, è sempre selettiva, ossia non tutto è stato recepito, il Concilio si recepisce a frammenti. La riforma liturgica, ad esempio, non ha

---

<sup>1</sup> J. H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Jaca Book, Milano 2002, 46ss.

<sup>2</sup> «Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους» (Polemos [il contrasto, la guerra] è padre di tutte le cose, di tutte re; e gli uni svela come dèi e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi gli altri liberi): ERACLITO, frammento 53, in IPPOLITO DI ROMA, *Confutazione di tutte le eresie*, IX, 9,54.

<sup>3</sup> Cf J. NEUSNER, *Un rabbino parla con Gesù*, San Paolo, Milano 2007, 35: «Nella mia religione, la discussione rappresenta un aspetto della liturgia allo stesso titolo della preghiera; una discussione argomentata su problemi sostanziali, fondata sul rispetto per l'altro e resa possibile dall'accordo sulle premesse».

<sup>4</sup> Cf A. MELLONI (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II*, diretta da G. ALBERIGO, 2 voll., Peeter, Leuven & Il Mulino, Bologna 2012.

certamente avuto la stessa ricezione di una riforma istituzionale, la *Lumen Gentium* rispetto alla *Sacrosantum Concilium* è meno realizzata, la collegialità meno attuata rispetto alla riforma liturgica. Siamo di fronte al problema di una apertura a qualcosa di inatteso. Il problema del Vaticano I era il grande tema dell'infallibilità, e Newman ci ha detto che deve essere completato, anche perché quel Concilio è stato interrotto, non compiuto; se non ci sarà un altro evento conciliare che ci aiuterà a capire l'infalibilità del romano pontefice nell'orizzonte dell'infalibilità della Chiesa (quindi il discorso ecclesiologico), questo dogma rimarrà sospeso e rimarrà problematico, anzi presterà il fianco ad un'interpretazione puramente politica del dogma stesso. L'affermazione dogmatica sull'infalibilità resterebbe una rivalse determinata dalla perdita del potere temporale, tesi ricorrente nella letteratura e nella storiografia sul Risorgimento. Newman avvertì nettamente la parzialità di quella formulazione dogmatica, perché in quel momento storico non era stata espressa alla luce di un'autentica ecclesiologia, di un autentico concetto di "tradizione".

Sul fatto che l'ultimo Concilio non abbia risolto il problema del rapporto fra Rivelazione, Scrittura e Tradizione, risultano concordare anche due teologi, per altri aspetti così distanti, come Walter Kasper e Joseph Ratzinger. Il primo, nel suo II volume teologia e chiesa propone una soluzione che potremmo sintetizzare con le sue stesse parole in questo modo: «la Tradizione intesa in senso teologico è la Scrittura che viene interpretata, sia storicamente che spiritualmente nella dottrina, nella vita e nella liturgia della chiesa»<sup>5</sup>. Il secondo ne ha parlato al clero di Roma nel discorso di congedo in questi termini: «Ancora più conflittuale era il problema della Rivelazione. Qui si trattava della relazione tra Scrittura e Tradizione, e qui erano interessati soprattutto gli esegeti per una maggiore libertà; essi si sentivano un po' – diciamo – in una situazione di inferiorità nei confronti dei protestanti, che facevano le grandi scoperte, mentre i cattolici si sentivano un po' "handicappati" dalla necessità di sottomettersi al Magistero. Qui, quindi, era in gioco una lotta anche molto concreta: quale libertà hanno gli esegeti? Come si legge bene la Scrittura? Che cosa vuol dire Tradizione? Era una battaglia pluridimensionale che adesso non posso mostrare, ma importante è che certamente la Scrittura è la Parola di Dio e la Chiesa sta sotto la Scrittura, obbedisce alla Parola di Dio, e non sta al di sopra della Scrittura. E tuttavia, la Scrittura è Scrittura soltanto perché c'è la Chiesa viva, il suo soggetto vivo; senza il soggetto vivo della Chiesa, la Scrittura è solo un libro e apre, si apre a diverse interpretazioni e non dà un'ultima chiarezza. Qui, la battaglia - come ho detto - era difficile, e fu decisivo un intervento di Papa [Paolo VI](#). Questo intervento mostra tutta la delicatezza del padre, la sua responsabilità per l'andamento del Concilio, ma anche il suo grande rispetto per il Concilio. Era nata l'idea che la Scrittura è completa, vi si trova tutto; quindi non si ha bisogno della Tradizione, e perciò il Magistero non ha niente da dire. Allora, il Papa ha trasmesso al Concilio mi sembra 14 formule di una frase da inserire nel testo sulla Rivelazione e ci dava, dava ai Padri, la libertà di scegliere una delle 14 formule, ma disse: una deve essere scelta, per rendere completo il testo. Io mi ricordo, più o meno, della formula "*non omnis certitudo de veritatibus fidei potest sumi ex Sacra Scriptura*", cioè la certezza della Chiesa sulla fede non nasce soltanto da un libro isolato, ma ha bisogno del soggetto Chiesa illuminato, portato dallo Spirito Santo. Solo così poi la Scrittura parla ed ha tutta la sua autorevolezza. Questa frase che abbiamo scelto nella Commissione dottrinale, una delle 14 formule, è decisiva, direi, per mostrare l'indispensabilità, la necessità della Chiesa, e così capire che cosa vuol dire Tradizione, il Corpo vivo nel quale vive dagli inizi questa Parola e dal quale riceve la sua luce, nel quale è nata. Già il fatto del Canone è un fatto ecclesiale: che questi scritti siano la Scrittura risulta dall'illuminazione della Chiesa, che ha trovato in sé questo Canone della Scrittura; ha trovato, non creato, e sempre e

---

<sup>5</sup> W. KASPER, *Teologia e Chiesa 2*, Queriniana, Brescia 2001, 79.

solo in questa comunione della Chiesa viva si può anche realmente capire, leggere la Scrittura come Parola di Dio, come Parola che ci guida nella vita e nella morte»<sup>6</sup>.

## 1. Quadro storico-epistemologico

Un quadro storico-genetico sulla nostra problematica non può prescindere dai prodromi teologici della dottrina conciliare, non solo con riferimento al novecento, ma anche per esempio a quella “filosofia neopatristica”, che costituisce uno dei filoni (purtroppo dimenticato fino al Vaticano II) del pensiero credente dell’ottocento. Non possiamo infatti ignorare l’esistenza di analogie storiche facilmente rilevabili con il contesto nel quale si mossero nel XIX secolo maestri del pensiero credente quali John Henry Newman e Antonio Rosmini; e non solo loro, ma anche altri, soprattutto la grande scuola cattolica di Tubinga (in particolare Johann Adam Mölher, il suo rappresentante più significativo), ed anche Matthias Joseph Scheeben. Di fatto, nel suo volume sulla *Tradizione e le tradizioni*, Y. Congar<sup>7</sup> quando presenta le grandi sintesi, propone quella di Newman e quella di Scheeben e non quella Rosmini, perché la ignora, ma non ignora Perrone, anche se per motivi diversi è altrettanto interessante il rapporto di Perrone con Rosmini. Perrone, dopo l’incontro con Newman, cambiò idea in ordine al tema del rapporto tra Scrittura e Tradizione, in particolare sul problema dei luoghi teologici. È un aspetto ed una tematica rilevante proprio per un’analogia storica.

Con riferimento al Novecento filosofico-teologico e una volta sgombrato il campo da un’ermeneutica di contrapposizione fra il dettato dei due concili Vaticani, mi sembra tuttavia importante segnalare, attraverso il richiamo di un luogo paradigmatico del travaglio che la *Dei Verbum* ha vissuto, la scelta di campo che qui si è verificata, non tanto in rapporto a precedenti pronunciamenti magisteriali, quanto nel contesto del dibattito teologico del Novecento, ovviamente presente anche all’interno del Concilio. A questo riguardo il comunicato n. 8 dell’ufficio stampa dei primi giorni dell’ottobre 1964 giustificava il ritardo che l’iter della costituzione stava subendo con il rimando al “contrasto delle varie scuole teologiche” e dava così schematicamente conto di tali controversie: “Una prima controversia gravita attorno al rapporto fra Sacra Scrittura e Tradizione [...]. C’è poi la questione dell’applicazione di metodi scientifici moderni all’esame dei documenti della rivelazione, della Sacra Scrittura in primo luogo, con i molti problemi dell’ispirazione e del valore di verità che ne risultano. Ma si tratta soprattutto d’una comprensione più piena e più profonda della Parola di Dio donata alla Chiesa e che proprio nel tempo nostro deve risuonare con un nuovo vigore nella sua intera purezza”<sup>8</sup>. Ai fini del nostro tema può risultare interessante richiamare la mappa delle posizioni disegnata da C. Moeller nella relazione svolta per conto della sottocommissione *De Revelatione* il 23 marzo 1963. Le osservazioni rivolte al primo schema o *textus prior* mostrano due tendenze contrapposte, la prima delle quali pone l’accento sulla rivelazione come *locutio*, espressione di verità nonché di concetti e che i miracoli più che essere letti nel contesto rivelativo “*comprobant suum testimonium*”. L’altra tendenza chiede con determinazione che nella presentazione della Rivelazione si sottolinei come essa comporti non soltanto delle verità, ma delle realtà viventi. Mentre non mancavano ovviamente posizioni intermedie fra queste due tendenze, va rilevato come la prima di esse possa ricondursi ad un

---

<sup>6</sup> BENEDETTO XVI, “Discorso ai parroci e al clero della diocesi di Roma”, 14 febbraio 2013, *AAS*, CV, 2013,3, 283-294.

<sup>7</sup> Y. J. M. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni: saggio teologico*, Paoline, Roma 1965.

<sup>8</sup> *Civ Catt* 1964, IV, Notiziario n. 49, 1353.

modello “neoscolastico” di intendere la Rivelazione e la sua valenza rivelativa, laddove la seconda viene dagli interpreti descritta come riferentesi piuttosto ad un modello “personalistico”<sup>9</sup>.

Ai fini di un ulteriore approfondimento della nostra tematica, con particolare attenzione all’istanza rivelativa mi sembra utile intravedere come sfondo della contrapposizione fra le suddette tendenze presenti al Concilio, la polemica sulla *quaestio de veritate*, instaurata da R. Garrigou-Lagrange con M. Blondel, negli anni ’40, polemica sviluppatasi a distanza sia geografica che cronologica rispetto all’opera principale e all’articolo incriminato del filosofo francese. Mi sembra paradigmatico il riferimento a questo autore, in quanto non solo la sua filosofia è stata letta ed interpretata come ispiratrice della *Nouvelle Théologie* sia dai sostenitori che dai critici, ma il suo pensiero viene di nuovo a riproporsi in alcune recenti prospettive teologico-fondamentali, in quanto capace di offrire adeguata base speculativa al superamento dell’estrinsecismo proprio del modello neoscolastico. Del resto in una intervista P. Peter Henrici così si è espresso: “È decisiva la tensione tra le diverse tendenze filosofiche e teologiche dei nostri tempi. C’è una tendenza neoscolastica che ha predominato, che è stata preferita. Ma è lontana da Blondel. Lui proviene dalla tradizione moderna, senza per questo essere anti-scolastico. A mio parere Blondel è il filosofo del Vaticano II, in particolare per la sua convinzione che ci sia vera e propria compenetrazione tra realtà terrestre e grazia divina. La modernità non è un avversario da combattere, ma un accesso al cristianesimo”. Non bisogna tuttavia ignorare il fatto che la “voce di Blondel è sempre stata minoritaria. Nettamente minoritaria. Anche nei seminari e nelle università pontificie”.

Il filosofo in un famoso articolo del 1906<sup>10</sup>, aveva osato prendere le distanze dalla formula della verità come *adaequatio rei et intellectus*, che la scolastica erroneamente attribuiva a Isaac Israeli e che invece deriverebbe dalla *Metafisica* di Avicenna. Blondel in quella sede, dopo aver definito “astratta e chimerica” una tale definizione della verità, proponeva di sostituirla con una meno intellettualistica e più rispondente al vissuto: *adaequatio realis mentis et vitae*. La critica della definizione veniva articolata attraverso l’indagine dei termini *res* ed *intellectus* che in essa compaiono. Gli strali del neotomismo intransigente, di cui Garrigou Lagrange, in questa occasione si fa portavoce mirano a screditare a proposta blondeliana, proprio in quanto essa ispirerebbe la *Nouvelle Théologie* ed i suoi esponenti, mettendo a rischio il carattere propriamente metafisico, ossia in questa visione immutabile ed eterno della verità<sup>11</sup>. La polemica per noi risulta istruttiva onde poterci rendere conto a distanza delle posizioni in campo, riecheggiate nella mappa disegnata da Moeller nella discussione intorno al I capitolo della *Dei Verbum*. In margine a questa polemica bisogna pur notare che all’interno del movimento tomista del Novecento, la preoccupazione di evitare una sorta di intellettualismo o di razionalismo teologico era ben presente ed erano state avanzate diverse proposte filosofico-teologiche di superamento di una tale prospettive attribuibile piuttosto al neotomismo intransigente che non all’autentico pensiero tommasiano: si pensi ai gesuiti P. Rousselot e B. Lonergan e ai domenicani A. Gardeil e M. D. Chenu. Bisogna infine notare come la ripresa della posizione di Blondel in ambito teologico-fondamentale, fatta propria da H. Bouillard, verrà, negli anni ’60, a correttamente interpretare questa filosofia, difendendone

---

<sup>9</sup> Per tutta questa discussione cf la tesi dottorale di G. MONTALDI, *In fide ipsa essentia Revelationis completur*. Il tema della fede nell’evolversi del concilio Vaticano II: la genesi di DV 5-6 e i suoi riflessi su ulteriori ambiti conciliari, PUG, Roma 2005, 352-354.

<sup>10</sup> Cf M. BLONDEL, “Le point de départ de la recherche philosophique”, in *Annales de Philosophie chrétienne* 151-152 (1905-1906) 337-360, 225-249.

<sup>11</sup> Una recente ricostruzione della vicenda viene offerta da F. BERTOLDI, “Il dibattito sulla verità fra Blondel e Garrigou Lagrange”, in *Sapienza* 43 (1990) 293-310. Più che di un dibattito, come si evince anche da questa ricostruzione si tratta di una polemica vera e propria.

audacemente sia l'ortodossia che il profondo realismo<sup>12</sup> ed elaborando una teologia fondamentale da essa profondamente ispirata<sup>13</sup>.

Il Concilio non adotta un modello teologico fra quelli indicati nella relazione di Moeller, né propone un proprio modello ("lo schema non può pretendere di risolvere tutte le questioni"<sup>14</sup>) e tuttavia, optando per una prospettiva personologica e storico-salvifica, indica una importante direzione per l'elaborazione ulteriore della tematica della rivelazione e della sua credibilità, nonché per le annesse questioni relative alla valenza veritativa e ai *loci theologici*. Questa scelta inequivocabile e determinatamente perseguita fino all'ultima stesura della *Dei Verbum*, non viene tuttavia assunta in maniera esclusiva soprattutto nei confronti delle istanze autentiche di cui si facevano portavoce di volta in volta i rappresentanti della tendenza neoscolastica minoritaria. Ed è in questa prospettiva inclusiva che dobbiamo leggere ed interpretare il n. 6 della costituzione e soprattutto è questa inclusione, che ci induce ad elaborare ed esprimere un'interpretazione della stessa nell'orizzonte dell'inclusione della istanza veritativa in quella agapica, secondo il dettato di *Ef* 4,15 ["vivendo secondo la verità nella carità" - εὐχόμενοι ἀλλήλοις ἐν ἀγάπῃ]. La consapevolezza di assumere qui una posizione interpretativa, che confligge con quella di quanti sostengono che il paragrafo 6 sia una sorta di corpo estraneo rispetto al resto del cap. I della *Dei Verbum*, derivante dalla necessità di offrire una sorta di contentino alla minoranza, non mi esime dal rilevare un ulteriore guadagno connesso all'assunzione di una prospettiva inclusiva: tale inclusivismo dell'istanza veritativa in quella agapica consente di evitare l'estrinsecismo proprio del modello neoscolastico, nelle sue espressioni più radicali, ma al tempo stesso, proprio grazie all'inclusione di cui sopra, di non incorrere in un altrettanto radicale intrinsecismo, che avrebbe comportato una concezione della Rivelazione piuttosto sotto forma di un monologo di Dio con se stesso, che di un dialogo con l'umanità<sup>15</sup>.

La scelta del Concilio di porre al centro la rivelazione ci sembra oltremodo significativa e tale da conferire al percorso un reale e decisivo orientamento, capace di interpellare il pensiero filosofico della modernità compiuta e della postmodernità, che non di rado affronta con le proprie categorie e le proprie metodologie proprio questa tematica fondamentale della teologia cristiana. E tuttavia questa opzione, se risulta plausibile lo schema interpretativo ora enunciato, include una posizione ben nota in campo cattolico in ordine al problema della verità, secondo cui questa si definisce – anche nella prospettiva blondeliana – per la sua capacità di *adaequatio*. L'orizzonte rivelativo lungi quindi dall'escludere quello adeguativo lo include e lo potenzia, sicché la verità

---

<sup>12</sup> Il gesuita era stato coinvolto nella polemica per il suo *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris 1944, dove difendeva la piena ortodossia di Blondel. Qui però ci riferiamo a H. BOUILLARD, *Blondel et le Cristianisme*, Seuil, Paris 1961.

<sup>13</sup> Cf H. BOUILLARD, *Logique de la foi*. Esquisses. Dialogues avec la pensée protestante. Approches philosophiques, Aubier, Paris 1964. Per l'influsso di Blondel sull'apologetica cf G. COFFELE, *Apologetica e teologia fondamentale*. Da Blondel a de Lubac, Studium, Roma 2004. Per la recente ripresa del pensiero blondeliano in teologia fondamentale cf M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell' "Action" (1893) di Blondel*. La chiave di volta di un'apologetica filosofica. Prefazione di X. TILLIETTE, Glossa, Milano, 1992; ID., «L' "Apologetica integrale" e la sua anticipazione ne "L'Action"», in *La Scuola Cattolica* 121 (1993) 833-874; ID.-R. VIRGOULAY, «La philosophie de l'action et la théologie fondamentale», in *Recherches de Science Religieuse* 81 (1993) 385-420; ID., *Maurice Blondel*, Morcelliana, Brescia 1999.

<sup>14</sup> *CivCatt*, cit.

<sup>15</sup> Volendo esprimere questa sapiente equidistanza fra estrinsecismo ed intrinsecismo ed applicarla al rapporto tra fede e ragione, così come è stato impostato dalla *Fides et ratio* (accusata, sull'onda di mode filosofico-teologiche che non tengono conto della grande tradizione ecclesiale, di riproporre il modello del *duplex ordo cognitionis*) abbiamo teorizzato nel nostro *Fede e ragione*. Due ali verso il Vero, Paoline, Milano 2003, l'alterità non alternativa fra i due ambiti, che comunque sono chiamati ad armonizzarsi. Nella riflessione del rapporto fede / ragione, infatti, non si può tralasciare il fatto che il passaggio dall'una all'altra non è affatto scontato e spontaneo e che l'armonia fra le due sfere non è affatto "prestabilita", ovviamente *quoad nos*.

come *revelatio* comprende ed esige la verità come *adaequatio* come sua condizione di possibilità e di capacità di attingere la realtà in sé stessa e non semplicemente il suo apparire fenomenico.

Questa prospettiva, che include la dimensione adeguativa del vero in quella rivelativa, non ci sembra affatto confliggere col pensiero tommasiano. Una lettura completa del *De veritate* mostra come la formula attribuita a Isaac, ma accompagnata anche da una interessante richiamo anselmiano (che come Blondel chiama in causa la *mens* piuttosto che l'*intellectus*) venga a situarsi in una posizione intermedia fra altre due definizioni della verità, la prima ispirata da Agostino e Avicenna, chiama in causa l'essere: "Verum est id quod est", la seconda, attinta da Ilario e Agostino, mette in campo la rivelazione-manifestazione dell'essere: "verum est manifestativum et declarativum esse"<sup>16</sup> Quanto poi al carattere dinamico della verità, il pensiero di Tommaso esprime con cristallina chiarezza il fatto che non si diano altre verità eterne se non la prima verità, ossia quella che riguarda Dio<sup>17</sup>. Ed è in questo orizzonte che va posto il tema delle verità rivelate che della eternità divina partecipano, ma si esprimono nel dinamismo proprio della storia. Altrettanta attenzione critica merita ovviamente la *quaestio* 16 della I pars della *Summa Theologiae*, dove le definizioni di verità messe in campo sono ben otto e le due sopra indicate vengono a definire per Tommaso la verità "secundum quod est in intellectu", il che acquista rilevanza non marginale alla luce della tesi sostenuta nell'articolo in questione, secondo la quale: "veritas principaliter est in intellectu, secundario vero in rebus". Ed infine è certamente importante l'affermazione secondo cui la famosa formula dell'*adaequatio* "potest (notare l'ipoteticità dell'affermazione) ad utrumque pertinere" (ossia sia ossia ai due versanti della verità, quello che la radica nell'intelligenza e quello che la annette alle cose stesse, sebbene il primo versante debba prevalere sul secondo). Come la critica anche recente ha mostrato Tommaso non intende escludere la prospettiva patristica sulla verità (es. Ilario e Agostino), ma introdurre in essa l'istanza propriamente realistica che gli proviene dall'aristotelismo. E in particolare per la teologia risulterà particolarmente istruttiva la sua lezione circa il modo attraverso cui l'uomo può attingere il Vero: "homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter. Uno modo, per ea quae ab alio accipit. Et sic quidem, quantum ad ea quae homo a Deo accipit, necessaria est *oratio*, secundum illud Sap. VII, *invocavi, et venit in me spiritus sapientiae*. Quantum vero ad ea quae accipit ab homine, necessarius est *auditus*, secundum quod accipit ex voce loquentis; et *lectio*, secundum quod accipit ex eo quod per Scripturam est traditum. Alio modo, necessarium est quod adhibeat proprium *studium*. Et sic requiritur *meditatio*"<sup>18</sup>. Un ulteriore sviluppo richiederebbe la nozione della verità come relazione, che anche, se non proprio a partire dall'*adaequatio*, come tale si definisce e si mostra<sup>19</sup>.

Tematizzare l'istanza veritativa della rivelazione è uno dei compiti assegnati alla teologia fondamentale, come si evince dagli interventi di Giovanni Paolo II concernenti quest'area disciplinare del sapere teologico. A proposito delle questioni epistemologiche concernenti la teologia fondamentale va ricordato che in occasione del Congresso Internazionale di Teologia fondamentale, tenutosi presso l'Università Gregoriana nel 1995, il Pontefice aveva pronunciato un importante discorso ai cultori di questa disciplina convenuti a Roma, indicando nella "rivelazione di Dio all'umanità" il contenuto centrale della disciplina in questione e traendo da questa scelta di fondo le seguenti conseguenze: "Puntando gli occhi sulla rivelazione, pertanto, voi avete la possibilità di mostrare non solo la chiamata universale, ma il valore universale della sua verità per ogni uomo in ogni tempo. Si coglie in questo modo la peculiarità della fede cristiana anche nei confronti delle altre religioni"<sup>20</sup>. Accanto a queste esigenze contenutistiche in quella occasione il

---

<sup>16</sup> *De veritate* I, 1c.

<sup>17</sup> *Ib.* I, 5.

<sup>18</sup> *S. Th.* II/II, 180,3, ad 4.

<sup>19</sup> Cf A. CONTAT, *La relation de vérité selon Saint Thomas d'Aquin*, LEV, Città del Vaticano 1996.

<sup>20</sup> R. FISICHELLA (a cura di), *Teologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 282.

Papa richiamava l'attenzione dei teologi fondamentali alla "pedagogia della fede" e alle ragioni di "credibilità della rivelazione".

A questo punto non dovrebbe essere difficile disegnare – magari con l'aiuto dei commentatori più autorevoli – il quadro epistemologico che la dottrina della *Dei Verbum* adotta e propone. Si tratta di un disegno schematico, molto lineare e facilmente individuabile: a) oggetto proprio (materiale) della Rivelazione sono i "divini misteri", verità assolutamente inaccessibili alla ragione umana; la partecipazione ad essi rende gli uomini *consortes* della divina natura; b) nella Rivelazione vi sono anche verità connesse ai divini misteri, che la ragione umana potrebbe, se correttamente esercitata, attingere (i *praeambula fidei*). Si tratta di verità "la cui completa conoscenza, stabile e sicura, sfugge al genere umano considerato nella sua concreta situazione esistenziale, avendo presenti le difficoltà che gli sbarrano il passo. Si spiega perciò, come Dio, Padre buono, abbia abbondato nella sua Rivelazione, oltrepassando il campo del puro mistero, per raggiungere il terreno meramente naturale. Si tratta di un nuovo gesto di benevolenza divina verso i suoi interlocutori. Si direbbe che Dio ecceda. Ma non è l'eccesso la misura del suo amore per noi? Ad ogni modo non sono certamente le leggi di stretta necessità che regolano le relazioni tra gli amici. E Dio, per mezzo della Rivelazione, volle precisamente questo: intrecciare vincoli di amicizia fra gli uomini. Si spiega quindi la gioia profonda che pervade l'ambiente di questa buona novella, che è il Vangelo del Cristo"<sup>21</sup>.

La teologia in genere e quella fondamentale in specie continuano a nutrirsi della dottrina conciliare sulla Rivelazione così come viene presentata nel I capitolo della *Dei Verbum*. Restano ovviamente anche dei problemi aperti, fra cui quelli connessi al rapporto fra dimensione cosmico-antropologica della Rivelazione e dimensione storico-escatologica della stessa, nel cui orizzonte vanno pensate ed articolate le questioni concernenti la creazione e quella delle verità connesse ai misteri. A questo proposito le diverse scuole teologiche hanno ed avranno ancora molto da approfondire e discutere, così come ampio spazio di discussione si apre intorno al *gestis verbisque*, cioè al rapporto parola / evento nella dinamica rivelativa, il cui orizzonte sacramentale risulta chiaramente indicato dalla costituzione conciliare. In questo orizzonte va posto e problematizzato il tema della storia come luogo teologico, la cui complessità non sfugge alla teologia fondamentale, che neppure può facilmente eluderlo<sup>22</sup>. Mi sembra più condivisibile l'assunzione della storicità come dimensione portante e costitutiva di tutti i *loci theologici*, piuttosto che l'attribuirle il ruolo di *locus theologicus* tra gli altri. Tale assunzione mi sembra possa esprimersi nei termini equilibrati e certamente pertinenti di un interprete: "Reagendo ad una visione alquanto essenzialistica della teologia, il Vaticano II ha trovato nel concetto di «storia» una delle categorie che meglio rispondevano ai suoi intenti [...]. Mentre lo schema preparatorio *De deposito fidei pure custodiendo* opponeva «rivelazione» a «storia», la costituzione dogmatica *Dei Verbum* afferma che la rivelazione non solo non prescinde dalla storia, ma è portata avanti dalla storia stessa [...]. Oltre all'espressione *historia salutis* intesa in senso globale, il Concilio recupera tutta una terminologia di connotazione storica: *tempus, praeparatio, plenitudo, eschatologicus, oeconomia salutis, mysterium Christi* e così via. Colpisce soprattutto l'equivalenza fra *historia salutis, oeconomia salutis* e *mysterium Christi*. Essa si potrebbe così tradurre: il mistero di Cristo è coestensivo a tutta la storia della salvezza e operante in essa; conosce perciò delle tappe, una manifestazione progressiva e un

<sup>21</sup> A. JAVIERRE, "La divina rivelazione", in AA. VV., *La costituzione sulla divina rivelazione*, cit., 203-204. Vedi la nota 7 del presente capitolo.

<sup>22</sup> A proposito della coscienza storica nella filosofia e nella teologia del Novecento, cf C. GRECO (ed.), *Pensiero e storicità*. Saggi su Hegel, Marx, Gadamer e Bonhoeffer, Morcelliana, Brescia 1985 e E. CATTANEO (ed.), *Il Concilio venti anni dopo*. L'ingresso della categoria "storia", AVE, Roma 1985. Per ulteriori approfondimenti cf A. DARLAP, "Teologia fondamentale della storia della salvezza", in *Mysterium Salutis*, I, 33-221 e G. RUGGIERI, "L'unità della storia. Per una teologia fondamentale del fatto cristiano", in ID. (ed.), *Enciclopedia di Teologia fondamentale*. Storia, progetto, autori, categorie, Marietti, Genova 1987, I, 405-467.

compimento, ma nello stesso tempo trascende questa stessa storia, aprendola in ogni suo momento alla salvezza”<sup>23</sup>.

Questa interpretazione a mio avviso non solo plausibile, ma adeguata al testo, penso possa aiutarci, se non a superare, almeno a ridimensionare una preoccupazione, espressa da H. Waldenfels<sup>24</sup>, tendente a rilevare una sorta di relativizzazione e limitazione che il concetto di Rivelazione avrebbe subito nel corso dell’*iter* della *Dei Verbum*. In questa critica del teologo di Bonn la prospettiva della *Dei Verbum* viene, con interessante accostamento, a subire obiezioni analoghe a quelle dallo stesso autore rivolte alla prospettiva pannenberghiana<sup>25</sup>. Si tratterebbe in sostanza di una sorta di “oscuramento” della dimensione escatologica della rivelazione, di cui avremmo espressione nelle vicende connesse all’approvazione del n. 4 della Costituzione. Qui, cioè nel *textus adprobatus*, il campo semantico del termine *revelatio* risulterebbe ristretto, in confronto con le precedenti formulazioni, dove lo stesso termine e non quello di *manifestatio* viene adottato per indicare – con riferimento a *1Cor* 1,7, omesso successivamente – la fase escatologica della seconda venuta del Signore. Waldenfels giunge a parlare di manipolazione a questo proposito, laddove, come lui stesso è costretto ad ammettere si tratta semplicemente di evitare una possibile interpretazione equivoca dello stesso termine utilizzato nei due suddetti significati. Né credo si possa onestamente accusare il Concilio di una insufficiente attenzione all’escatologia e ciò anche in relazione alla nostra tematica e al capitolo che stiamo esaminando. Se questa preoccupazione può risultare dettata e radicalizzata a causa del contesto del dialogo interreligioso, nel quale il teologo di Bonn è stato particolarmente impegnato, non si può d’altra parte non condividere la sua interpretazione della credibilità della Rivelazione nella *Dei Verbum* a partire dalla categoria dell’“incontro” [*Begegnung*]. Da qui – secondo Waldenfels che segue B. Welte e K. Rahner - una impostazione dell’epistemologia teologica davvero innovativa soprattutto rispetto al modello neoscolastico sopra indicato<sup>26</sup>.

Un ulteriore apprezzamento, non privo di una valutazione critica, è quello espresso da H. Verweyen, nel suo *Gottes letztes Wort*<sup>27</sup>. Qui piuttosto che del destinatario della Rivelazione (antropologicamente descritto) si tratta della credibilità letta alla luce della dottrina dei “segni” che la *Dei Verbum* propone, dove “i *topoi* tradizionali «miracoli» e «profezie», non furono lasciati cadere, però furono tratti completamente fuori alla precedente prospettiva estrinsecista”. Il riferimento cristocentrico impedisce tale cattura e consente un ripensamento adeguato dei *loci apogei*: “Con la *Dei Verbum* viene a cadere qualsiasi legittimazione di un modo di effettuare la «prova dello spirito e della forza» mediante «miracoli e profezie», che prenda in considerazione questi ultimi in maniera disgiunta dal complesso della storia di Gesù e dalla luce che l’antica e la nuova alleanza gettano l’una sull’altra”<sup>28</sup>. La critica, soltanto evocativamente accennata, ma che

---

<sup>23</sup> E. CATTANEO, “La categoria *storia* nel Vaticano II”, in ID., (ed.), *Il Concilio venti anni dopo*. L’ingresso della categoria “*storia*”, cit., 30-31.

<sup>24</sup> Cf H. WALDENFELS, “Offenbarug und Offenbarungsüberlieferung. Theologische Anmerkungen zu Oberhammers Reflexion des Phänomens im Hinduismus”, in G. OBERHAMMER - H. WALDENFELS, *Überlieferungsstruktur und Offenbarung*. Aufriß einer Reflexion des Phänomens im Hinduismus mit theologischen Anmerkungen, Gerold, Wien 1980, 37-55.

<sup>25</sup> Cf W. PANNENBERG – R. RENDTORFF – T. RENDTORFF – U. WILCKENS, *Rivelazione come storia*, EDB, Bologna 1969 (sulla III ed. tedesca del 1965); W. PANNENBERG, “Rivelazione e «rivelazioni» nella testimonianza della storia”, in W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di Teologia fondamentale*. II: Trattato sulla rivelazione, Queriniana, Brescia 1990, 95-122. Al pensiero di Pannenberg è dedicato l’importante lavoro di G. ACCORDINI, *La rivelazione di Dio come storia e come atto*. Scenari e codici nella teologia di W. Pannenberg, Glossa, Milano 2002.

<sup>26</sup> Cf H. WALDENFELS, “La comprensione della Rivelazione nel XX secolo”, in AA. VV., *La Rivelazione* (“Storia delle dottrine cristiane. Teologie e Dogmi nella Tradizione delle Chiese”), Augustinus, Palermo 1992, 405-558.

<sup>27</sup> Cf H. VERWEYEN, *La Parola definitiva di Dio*. Compendio di teologia fondamentale, Queriniana, Brescia 2001, 326-335.

<sup>28</sup> *Ib.*, 334.

meriterebbe ulteriori approfondimenti, del teologo di Freiburg da un lato rileva come la questione lessinghiana e kierkegaardiana dell'orrendo fossato e della contemporaneità con l'evento non venga risolta nella costituzione conciliare, la quale, a nostro avviso, offre tuttavia un notevole punto prospettico da cui può muovere la riflessione teologico-fondamentale, proprio nell'assunzione della valenza storica e metastorica insieme degli eventi salvifici. Il superamento dell'estrinsecismo – che Verweyen riconosce al testo conciliare – risulterebbe quindi in un certo senso insufficiente, non essendo il Concilio – secondo questo autore – riuscito a “tradurre l'importante passo compiuto da Tommaso rispetto ad Agostino è...] circa la reale trasparenza di un evento sensibilmente percepibile e la sua capacità di mediare la presenza divina in una concezione non estrinsecista”<sup>29</sup>. Se è vero che la ricerca intorno a questo problema dovrebbe essere piuttosto di pertinenza della riflessione teologica, che non di una dottrina conciliare, è anche a mio parere significativo impostare e tentare di mettere in luce la problematica nell'orizzonte di quella dimensione sacramentale della Rivelazione che troppo spesso la teologia fondamentale trascurava o semplicemente evoca.

Un'altra annotazione critica, che chiama in causa l'epistemologia teologica generale, e quindi anche la fondamentale, è quella avanzata dal teologo di Tübingen Max Seckler<sup>30</sup>, il quale, da una disanima delle asserzioni pontificie sia di Pio XII che di Paolo VI, giunge a concludere che il permanere, soprattutto in quelle del Papa del postconcilio, del modello romano di teologia, secondo il quale il sapere teologico sembra potersi praticare solo su delega del magistero, è da attribuirsi al fatto che la *Dei Verbum* non avrebbe a questo proposito corretto la posizione del Vaticano I, secondo la quale il *depositum fidei* sarebbe affidato in maniera esclusiva al Magistero ecclesiale. Tale esclusività mi possa essere radicalmente contestata, se il nostro testo, in un punto che travalica la pertinenza del nostro tema, viene letto in maniera non pregiudizialmente antiromana, per esempio in quel mirabile passaggio, nel quale si afferma che: “Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro (cf *Lc* 2,19 e 51), sia con la intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. Così la Chiesa nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio” (DV, 8). Il riferimento al magistero non credo a caso qui è posto per ultimo tra i fattori di sviluppo della comprensione del *depositum*.

Vorrei concludere questa breve e certo non esauriente carrellata critico-storiografica, col riferimento alla valutazione complessiva della *Dei Verbum* offerta dal teologo Ratzinger nell'articolo da lui compilato per il *Lexikon für Theologie und Kirche*, giudizio definito “illuminante” anche dai suoi critici: “Un pezzo decisivo di storia del concilio aveva così [con la promulgazione della costituzione sulla rivelazione] trovato un esito conciliante, il testo che in quella giornata venne solennemente proclamato dal papa reca naturalmente le tracce della sua sofferta storia ed è espressione di numerosi compromessi. Eppure il compromesso di fondo che lo sostiene è più che un compromesso, è una sintesi di grande rilievo: il testo collega la fedeltà alla tradizione ecclesiale con l'assenso alla scienza critica e dischiude in tal modo in una maniera nuova la strada per la fede nel mondo d'oggi. Esso non rinuncia a Trento ed al Vaticano I, però nemmeno mummifica ciò che avvenne allora, dato che è consapevole che la fedeltà nelle cose spirituali è realizzabile solo mediante una sempre nuova assimilazione. Guardando all'insieme del risultato

---

<sup>29</sup> *Ib.*, 335.

<sup>30</sup> Per questa posizione critica ed una sua valutazione positiva cf O. H. PESCH, *Il Concilio Vaticano II*. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare, Queriniana, Brescia 2005, 303-305.

raggiunto si può dunque senza riserve affermare che lo sforzo di quella disputa durata quattro anni, non era stato inutile”<sup>31</sup>.

## 2. La sacramentalità della Parola

A fronte e nel contesto di tale dibattito, una prima prospettiva adottata già in studi precedenti nella nostra “scuola lateranense”, può essere indicata, riprendendo un sintagma della *Verbum Domini*, con il riferimento alla “sacramentalità della Parola”. Un punto prospettico che ancora dobbiamo ulteriormente elaborare in rapporto non solo alla teologia fondamentale, ma a tutto l’universo teologia, comprendente l’esegesi.

*Dei Verbum* è innanzitutto la stessa Rivelazione di Dio all’uomo, che trova il suo compimento e la sua piena realizzazione in Cristo Signore, e la sacramentalità della Parola di Dio va colta soprattutto in questa fondamentale prospettiva. La Costituzione conciliare, in una interessante continuità fra il testo emendato e quello approvato (tralasciando soltanto il primo schema sulle due fonti della Rivelazione d’impronta chiaramente neoscolastica) ci introduce, con una scelta semantica significativa, nell’orizzonte sacramentale della Rivelazione. Dopo averne sottolineato la gratuità (*placuit Deo*) e il carattere di auto manifestazione (*Seipsum revelare*), in continuità con *Dei Filius*, opera una scelta terminologica, sostituendo il termine *decreta*, presente nel Vaticano I con *sacramentum voluntatis suae* e richiamando la teologia paolina del *mysterion* contenuta nella lettera agli Efesini. Da una prospettiva statica, oggettivante e giuridicista passiamo così a una concezione dinamica e storico-salvifica della Rivelazione.

La sacramentalità della Parola rivelante e rivelata di Dio non toglie il mistero, né elude il nascondimento. Dio infatti non si offre all’uomo nella mera trasparenza del suo essere, che “si nasconde in se stesso mentre si svela nell’ente” (M. Heidegger). Si tratta del costitutivo principio kenotico della Rivelazione (il *sub contraria specie*), secondo cui si esprime e si articola il suo fondamento agapico. Anche relativamente a questa prospettiva la *Verbum Domini* rappresenta una sorta di novità nell’ambito della dottrina magisteriale romano-cattolica, in quanto in nessuno dei precedenti pronunciamenti sulla Rivelazione era stato messo così in evidenza l’aspetto del nascondimento di Dio, rilevabile in due fondamentali passaggi dell’Esortazione apostolica.

Il primo di essi riguarda il *Verbum crucis*, strettamente connesso al “Verbo abbreviato”: “La missione di Gesù trova infine il suo compimento nel Mistero Pasquale: qui siamo posti di fronte alla «Parola della croce» (*ICor* 1,18). Il Verbo ammutolisce, diviene silenzio mortale, poiché si è «detto» fino a tacere, non trattenendo nulla di ciò che ci doveva comunicare. Suggestivamente i Padri della Chiesa, contemplando questo mistero, mettono sulle labbra della Madre di Dio questa espressione: «È senza parola la Parola del Padre, che ha fatto ogni creatura che parla; senza vita sono gli occhi spenti di colui alla cui parola e al cui cenno si muove tutto ciò che ha vita» [Massimo il Confessore, *La vita di Maria*, n. 89: *Testi mariani del primo millennio*, 2, Roma 1989, 253]. Qui ci è davvero comunicato l’amore «più grande», quello che dà la vita per i propri amici (cfr *Gv* 15,13). In questo grande mistero Gesù si manifesta come *la Parola della Nuova ed Eterna Alleanza*: la libertà di Dio e la libertà dell’uomo si sono definitivamente incontrate nella sua carne crocifissa, in un patto indissolubile, valido per sempre. Gesù stesso nell’Ultima Cena, nell’istituzione dell’Eucaristia, aveva parlato di «Nuova ed Eterna Alleanza», stipulata nel suo sangue versato (cfr *Mt* 26,28; *Mc* 14,24; *Lc* 22,20), mostrandosi come il vero Agnello immolato, nel quale si compie la definitiva liberazione dalla schiavitù [cf Benedetto XVI, Esort. ap. Postsinodale *Sacramentum caritatis* (22 febbraio 2007), 9-10]” (VD 12).

---

<sup>31</sup> *LThK*, E II, 503s

La stessa risurrezione viene descritta in relazione all'evento del venerdì santo: "Nel mistero luminosissimo della risurrezione questo silenzio della Parola si manifesta nel suo significato autentico e definitivo. Cristo, Parola di Dio incarnata, crocifissa e risorta, è Signore di tutte le cose; egli è il Vincitore, il *Pantocrator*, e tutte le cose sono così ricapitolate per sempre in Lui (cfr *Ef* 1,10). Cristo, dunque, è «la luce del mondo» (*Gv* 8,12), quella luce che «splende nelle tenebre» (*Gv* 1,5) e che le tenebre non hanno vinto (cfr *Gv* 1,5). Qui comprendiamo pienamente il significato del *Salmo 119*: «lampada per i miei passi è la tua parola, luce sul mio cammino» (v.105); la Parola che risorge è questa luce definitiva sulla nostra strada. I cristiani fin dall'inizio hanno avuto coscienza che in Cristo la Parola di Dio è presente come Persona. La Parola di Dio è la vera luce di cui l'uomo ha bisogno. Sì, nella risurrezione il Figlio di Dio è sorto come Luce del mondo. Adesso, vivendo con Lui e per Lui, possiamo vivere nella luce" (VD 12).

Il secondo passaggio, già felicemente adombrato nel *Verbum crucis* è costituito dal riferimento al silenzio come grembo della Parola e aspetto imprescindibile della sua sacramentalità. Si tratta del silenzio di Dio, del suo nascondimento, della sua assenza, indice della radicale alterità del totalmente Altro rispetto al mondo e all'uomo, ma si tratta anche del silenzio dell'uomo come condizione necessaria per l'accoglienza del Verbo divino: "Come mostra la croce di Cristo, Dio parla anche per mezzo del suo silenzio. Il silenzio di Dio, l'esperienza della lontananza dell'Onnipotente e Padre è tappa decisiva nel cammino terreno del Figlio di Dio, Parola incarnata. Appeso al legno della croce, ha lamentato il dolore causatogli da tale silenzio: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Mc* 15,34; *Mt* 27,46). Procedendo nell'obbedienza fino all'estremo alito di vita, nell'oscurità della morte, Gesù ha invocato il Padre. A Lui si è affidato nel momento del passaggio, attraverso la morte, alla vita eterna: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» (*Lc* 23,46). Questa esperienza di Gesù è indicativa della situazione dell'uomo che, dopo aver ascoltato e riconosciuto la Parola di Dio, deve misurarsi anche con il suo silenzio. È un'esperienza vissuta da tanti santi e mistici, e che pure oggi entra nel cammino di molti credenti. Il silenzio di Dio prolunga le sue precedenti parole. In questi momenti oscuri Egli parla nel mistero del suo silenzio. Pertanto, nella dinamica della Rivelazione cristiana, il silenzio appare come un'espressione importante della Parola di Dio" (VD 21).

Infine, in continuità con la *Fides et ratio* (promulgata significativamente nel giorno in cui la Chiesa celebra l'Esaltazione della croce), riguadagniamo l'orizzonte sacramentale della Rivelazione nel riferimento eucaristico, presente in un formidabile luogo dell'Enciclica, dove si accostano audacemente le lezioni di Tommaso d'Aquino e di Blaise Pascal: "Si è rimandati, in qualche modo, all'orizzonte *sacramentale* della Rivelazione e, in particolare, al segno eucaristico dove l'unità inscindibile tra la realtà e il suo significato permette di cogliere la profondità del mistero. Cristo nell'Eucaristia è veramente presente e vivo, opera con il suo Spirito, ma, come aveva ben detto san Tommaso, «tu non vedi, non comprendi, ma la fede ti conferma, oltre la natura. E un segno ciò che appare: nasconde nel mistero realtà sublimi» [*Sequenza* nella solennità del Santissimo Corpo e Sangue di Cristo]. Gli fa eco il filosofo Pascal: «Come Gesù Cristo è rimasto sconosciuto tra gli uomini, così la sua verità resta, tra le opinioni comuni, senza differenza esteriore. Così resta l'Eucaristia tra il pane comune» [*Pensées*, 789 (ed. L. Brunschvicg)]. La conoscenza di fede, insomma, non annulla il mistero; solo lo rende più evidente e lo manifesta come fatto essenziale per la vita dell'uomo: Cristo Signore «rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» [Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 22], che è quella di partecipare al mistero della vita trinitaria di Dio [Cf Conc. Ecum. Vat. II, Cost. dogm. sulla divina Rivelazione *Dei Verbum*, 2]" (FeR 13).

L'Esortazione rilegge e riesprime il dettato dell'Enciclica: "Con il richiamo al carattere performativo della Parola di Dio nell'azione sacramentale e l'approfondimento della relazione tra

Parola ed Eucaristia, siamo portati ad inoltrarci in un tema significativo, emerso durante l'Assemblea del Sinodo, riguardante la *sacramentalità della Parola* [Cf *Propositio* 7]. È utile a questo proposito ricordare che il Papa Giovanni Paolo II aveva fatto riferimento «all'orizzonte *sacramentale* della Rivelazione e, in particolare, al segno eucaristico dove l'unità inscindibile tra la realtà e il suo significato permette di cogliere la profondità del mistero» [Lett. enc. *Fides et ratio* (14 settembre 1998), 13]. Da qui comprendiamo che all'origine della sacramentalità della Parola di Dio sta propriamente il mistero dell'incarnazione: «il Verbo si fece carne» (*Gv* 1,14), la realtà del mistero rivelato si offre a noi nella «carne» del Figlio. La Parola di Dio si rende percepibile alla fede attraverso il «segno» di parole e di gesti umani. La fede, dunque, riconosce il Verbo di Dio accogliendo i gesti e le parole con i quali Egli stesso si presenta a noi. L'orizzonte sacramentale della Rivelazione indica, pertanto, la modalità storico-salvifica con la quale il Verbo di Dio entra nel tempo e nello spazio, diventando interlocutore dell'uomo, chiamato ad accogliere nella fede il suo dono. La sacramentalità della Parola si lascia così comprendere in analogia alla presenza reale di Cristo sotto le specie del pane e del vino consacrati [cf *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1373-1374]. Accostandoci all'altare e prendendo parte al banchetto eucaristico noi comunichiamo realmente al corpo e al sangue di Cristo. La proclamazione della Parola di Dio nella celebrazione comporta il riconoscere che sia Cristo stesso ad essere presente e a rivolgersi a noi [cf Conc. Ecum. Vat. II, Cost. sulla sacra Liturgia *Sacrosantum Concilium*, 7] per essere accolto. Sull'atteggiamento da avere sia nei confronti dell'Eucaristia, che della Parola di Dio, san Girolamo afferma: «Noi leggiamo le sante Scritture. Io penso che il Vangelo è il Corpo di Cristo; io penso che le sante Scritture sono il suo insegnamento. E quando egli dice: *Chi non mangerà la mia carne e berrà il mio sangue* (*Gv* 6,53), benché queste parole si possano intendere anche del Mistero [eucaristico], tuttavia il corpo di Cristo e il suo sangue è veramente la parola della Scrittura, è l'insegnamento di Dio. Quando ci rechiamo al Mistero [eucaristico], se ne cade una briciola, ci sentiamo perduti. E quando stiamo ascoltando la Parola di Dio, e ci viene versata nelle orecchie la Parola di Dio e la carne di Cristo e il suo sangue, e noi pensiamo ad altro, in quale grande pericolo non incappiamo?» [In *Psalmum* 147]. Cristo, realmente presente nelle specie del pane e del vino, è presente, in modo analogo, anche nella Parola proclamata nella liturgia. Approfondire il senso della sacramentalità della Parola di Dio, dunque, può favorire una comprensione maggiormente unitaria del mistero della Rivelazione in «eventi e parole intimamente connessi», [Conc. Ecum. Vat. II, Cost. dogm. sulla divina Rivelazione *Dei Verbum* 2] giovando alla vita spirituale dei fedeli e all'azione pastorale della Chiesa” (VD 56). La sacramentalità (efficacia) della Parola trova la sua espressione nella capacità di realizzare la presenza di Dio nella storia, dell'Eterno nel tempo, dell'Invisibile nel visibile e tale sacramentalità si fonda sul mistero dell'incarnazione del Verbo.

Ma si tratta anche della “contemporaneità” dell'evento salvifico, che l'Esortazione apostolica coglie in primo luogo come presenza (= *parousia*) nella Chiesa: “Il rapporto tra Cristo, Parola del Padre, e la Chiesa non può essere compreso nei termini di un evento semplicemente passato, ma si tratta di una relazione vitale in cui ciascun fedele è chiamato ad entrare personalmente. Parliamo infatti della presenza della Parola di Dio a noi oggi: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo» (*Mt* 28,20). Come ha affermato il Papa Giovanni Paolo II: «La contemporaneità di Cristo all'uomo di ogni tempo si realizza nel suo corpo, che è la Chiesa. Per questo il Signore promise ai suoi discepoli lo Spirito Santo, che avrebbe loro “ricordato” e fatto comprendere i suoi comandamenti (cf *Gv* 14,26) e sarebbe stato il principio sorgivo di una vita nuova nel mondo (cf *Gv* 3,5-8; *Rm* 8,1-13)» [Lett. enc. *Veritatis splendor* (6 agosto 1993), 25]” (VD 51). Presenza che trova il suo culmine nell'Eucaristia: “Il Vangelo di Luca ci dice che «si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero» (24,31) solo quando Gesù prese il pane, recitò la benedizione, lo spezzò e lo diede loro, mentre prima «i loro occhi erano impediti a riconoscerlo» (24,16). La presenza di Gesù, dapprima con le parole, poi con il gesto di spezzare il pane, ha reso possibile ai discepoli il riconoscerLo, ed essi possono risentire in modo nuovo quanto avevano già vissuto precedentemente con Lui: «Non ardeva forse in noi il nostro cuore mentre egli conversava

con noi lungo la via, quando ci spiegava le Scritture?» (24,32). Da questi racconti emerge come la Scrittura stessa orienti a cogliere il suo nesso indissolubile con l'Eucaristia. «Si deve quindi sempre tener presente che la parola di Dio, dalla Chiesa letta e annunciata nella liturgia, porta in qualche modo, come al suo stesso fine, al sacrificio dell'alleanza e al convito della *grazia*, cioè all'Eucaristia» [*Ordinamento delle letture della Messa*, 10]. Parola ed Eucaristia si appartengono così intimamente da non poter essere comprese l'una senza l'altra: la Parola di Dio si fa carne sacramentale nell'evento eucaristico. L'Eucaristia ci apre all'intelligenza della sacra Scrittura, così come la sacra Scrittura a sua volta illumina e spiega il Mistero eucaristico. In effetti, senza il riconoscimento della presenza reale del Signore nell'Eucaristia, l'intelligenza della Scrittura rimane incompiuta" (VD 54-55).

La Costituzione conciliare, mette in rilievo la sacramentalità della Parola nella *praeparatio evangelica* a tre livelli, che l'Esortazione riprende ed approfondisce, sempre nell'orizzonte dell'*analogia Verbi*:

a) In primo luogo l'efficacia "sacramentale" della Parola si svela nella creazione: "Dio, il quale crea e conserva tutte le cose per mezzo del Verbo (cf Gv 1,3), offre agli uomini nelle cose create una perenne testimonianza di sé (cf Rm 1,19-20)" (DV 3).

La dimensione cosmico-antropologica della Parola costituisce l'orizzonte proprio della *Fides et ratio*, in quanto, tramite il ricorso all'*analogia entis* rende possibile l'armonia tra fede e ragione e l'incontro tra le dimensioni filosofica e teologica del sapere e della razionalità, nella prospettiva sapienziale, che rappresenta – come abbiamo ampiamente mostrato altrove – il luogo originario nel cui grembo interpretare autenticamente il messaggio biblico relativo alla creazione. Con riferimento al I capitolo della *Lettera ai Romani*, l'Enciclica ci offre spunti notevoli di riflessione sul rapporto fra ragione creata e ragione ferita (dal peccato) e redenta da Cristo e ciò lo esprime in un passaggio particolarmente significativo per il nostro tema: "Secondo l'Apostolo, nel progetto originario della creazione era prevista la capacità della ragione di oltrepassare agevolmente il dato sensibile per raggiungere l'origine stessa di tutto: il Creatore. A seguito della disobbedienza con la quale l'uomo scelse di porre se stesso in piena e assoluta autonomia rispetto a Colui che lo aveva creato, questa facilità di risalita a Dio creatore è venuta meno. Il Libro della Genesi descrive in maniera plastica questa condizione dell'uomo, quando narra che Dio lo pose nel giardino dell'Eden, al cui centro era situato «l'albero della conoscenza del bene e del male» (2, 17). Il simbolo è chiaro: l'uomo non era in grado di discernere e decidere da sé ciò che era bene e ciò che era male, ma doveva richiamarsi a un principio superiore. La cecità dell'orgoglio illuse i nostri progenitori di essere sovrani e autonomi, e di poter prescindere dalla conoscenza derivante da Dio. Nella loro originaria disobbedienza essi coinvolsero ogni uomo e ogni donna, procurando alla ragione ferite che da allora in poi ne avrebbero ostacolato il cammino verso la piena verità. Ormai la capacità umana di conoscere la verità era offuscata dall'avversione verso Colui che della verità è fonte e origine. È ancora l'Apostolo a rivelare quanto i pensieri degli uomini, a causa del peccato, fossero diventati «vani» e i ragionamenti distorti e orientati al falso (cf Rm 1, 21-22). Gli occhi della mente non erano ormai più capaci di vedere con chiarezza: progressivamente la ragione è rimasta prigioniera di se stessa. La venuta di Cristo è stata l'evento di salvezza che ha redento la ragione dalla sua debolezza, liberandola dai ceppi in cui essa stessa s'era imprigionata" (FeR 22).

A questo proposito l'Esortazione parla di dimensione cosmica della Parola: "Il creato nasce dal *Logos* e porta in modo indelebile la traccia della *Ragione creatrice che ordina e guida*. Di questa certezza gioiosa cantano i salmi: «Dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera» (*Sal* 33,6); ed ancora: «egli parlò e tutto fu creato, comandò e tutto fu compiuto» (*Sal* 33,9). L'intera realtà esprime questo mistero: «I cieli narrano la gloria di Dio, l'opera delle sue mani annuncia il firmamento» (*Sal* 19,2). Per questo è la stessa sacra Scrittura che

ci invita a conoscere il Creatore osservando il creato (cfr *Sap* 13,5; *Rm* 1,19-20). La tradizione del pensiero cristiano ha saputo approfondire questo elemento-chiave della sinfonia della Parola, quando, ad esempio, san Bonaventura, che insieme alla grande tradizione dei Padri greci vede tutte le possibilità della creazione nel *Logos* [cf *In Hexaemeron*, XX,5: Opera Omnia, V, Quaracchi 1891, pp. 425-426; *Breviloquium*, I, 8: Opera Omnia, V, Quaracchi 1891, pp. 216-217], afferma che «ogni creatura è parola di Dio, poiché proclama Dio» [*Itinerarium mentis in Deum*, II, 12: Opera Omnia, V, Quaracchi 1891, pp. 302-303; cfr *Commentarius in librum Ecclesiastes*, Cap. 1, vers. 11, *Quaestiones* II, 3: Opera Omnia, VI, Quaracchi 1891, p. 16.]” (VD 8). E, all’inizio del successivo paragrafo: “La realtà, dunque, nasce dalla Parola come *creatura Verbi* e tutto è chiamato a servire la Parola. La creazione è luogo in cui si sviluppa tutta la storia dell’amore tra Dio e la sua creatura; pertanto la salvezza dell’uomo è il movente di tutto. Contemplando il cosmo nella prospettiva della storia della salvezza siamo portati a scoprire la posizione unica e singolare occupata dall’uomo nella creazione” (VD 9).

Questo riferimento al *Logos*-parola e al *Logos*-ragione fonda teologicamente e dovremmo dire anche filosoficamente (metafisicamente) l’intelligibilità del reale e di conseguenza la possibilità, implicita in ogni forma di sapere, di attingere la realtà e coglierla come non meramente insensata. Sappiamo quanto sia presente nell’attuale impegno culturale della Chiesa cattolica e del suo Magistero il costante tentativo di affermare, ricuperandola, l’armonia tra fede e scienza, con riferimento non solo alle scienze cosiddette “umane”, bensì anche a quelle cosiddette *hard*, come ad es. la matematica e la fisica e quanto cara sia all’attuale Pontefice la prospettiva secondo cui il cosmo è intelligibile in quanto scritto in caratteri matematici: “La matematica come tale è una creazione della nostra intelligenza: la corrispondenza tra le sue strutture e le strutture reali dell’universo - che è il presupposto di tutti i moderni sviluppi scientifici e tecnologici, già espressamente formulato da Galileo Galilei con la celebre affermazione che il libro della natura è scritto in linguaggio matematico - suscita la nostra ammirazione e pone una grande domanda. Implica infatti che l’universo stesso sia strutturato in maniera intelligente, in modo che esista una corrispondenza profonda tra la nostra ragione soggettiva e la ragione oggettivata nella natura. Diventa allora inevitabile chiedersi se non debba esservi un’unica intelligenza originaria, che sia la comune fonte dell’una e dell’altra. Così proprio la riflessione sullo sviluppo delle scienze ci riporta verso il *Logos* creatore. Viene capovolta la tendenza a dare il primato all’irrazionale, al caso e alla necessità, a ricondurre ad esso anche la nostra intelligenza e la nostra libertà. Su queste basi diventa anche di nuovo possibile allargare gli spazi della nostra razionalità, riaprirli alle grandi questioni del vero e del bene, coniugare tra loro la teologia, la filosofia e le scienze, nel pieno rispetto dei loro metodi propri e della loro reciproca autonomia, ma anche nella consapevolezza dell’intrinseca unità che le tiene insieme. È questo un compito che sta davanti a noi, un’avventura affascinante nella quale merita spendersi, per dare nuovo slancio alla cultura del nostro tempo e per restituire in essa alla fede cristiana piena cittadinanza” (*Discorso al Convegno della Chiesa Italiana a Verona*, 19 ottobre 2006).

La prospettiva del “realismo” viene esplicitamente assunta nella *Verbum Domini*: “Chi conosce la divina Parola conosce pienamente anche il significato di ogni creatura. Se tutte le cose, infatti, «sussistono» in Colui che è «prima di tutte le cose» (cf *Col* 1,17), allora chi costruisce la propria vita sulla sua Parola edifica veramente in modo solido e duraturo. La Parola di Dio ci spinge a cambiare il nostro concetto di realismo: realista è chi riconosce nel Verbo di Dio il fondamento di tutto [cf Benedetto XVI, *Omelia durante l’Ora Terza all’inizio della I Congregazione Generale del Sinodo dei Vescovi* (6 ottobre 2008)]”.

Che si tratti di un’efficacia sacramentale della Parola nella sua dimensione cosmica, lo si può cogliere dalla dottrina di Tommaso d’Aquino, che tuttavia segue una lunga tradizione, relativa ai “sacramenti naturali”, nei quali l’Aquinata intravede un nascosto riferimento a Cristo (*S. Th.* I/II,

103, 1). In questo caso l'analogia relativa al termine "sacramento" va davvero intesa nel senso del Lateranense IV, ovvero della *magis dissimilitudo*, anche perché l'Aquinate più che di sacramenti preferisce parlare di "cerimonie"<sup>32</sup>.

La sacramentalità cosmica della Parola così interpretata si scopre particolarmente feconda: a) nella prassi sacramentale, con il riferimento a quelli elementi naturali (e culturali: si pensi al pane e al vino e alla preghiera che accompagna l'offertorio nella celebrazione eucaristica) che risultano costitutivi dei segni celebrati; b) in rapporto al tema del *Verbum mundo*, che presiede la terza sezione della *Verbum Domini*, sulla quale tuttavia non ci soffermeremo.

b) In secondo luogo la sacramentalità della Parola si esprime nella Rivelazione originaria (*Uroffenbarung*): "inoltre, volendo aprire la via di una salvezza superiore, fin dal principio manifestò se stesso ai progenitori" (DV 3). Se la motivazione ultima di questa primitiva Rivelazione si può riconoscere nel fatto che il fine soprannaturale dell'uomo non può essere conseguito col puro riferimento alla dimensione cosmico-antropologica della Parola cf *Dei Filius* = DS 3005), a questo livello va ulteriormente approfondita, alla stregua di pensatori quali Hamann, de Bnald, Rosmini ed Ebner, l'*analogia Verbi* in rapporto al linguaggio umano: "I Padri sinodali hanno parlato a questo proposito di un uso analogico del linguaggio umano in riferimento alla Parola di Dio" (VD 7). E l'approfondimento speculativo che i citati maestri possono consentire riguarda la possibilità di pensare l'origine divina del linguaggio, così espressa dal più recente sostenitore di questa teoria: "“La parola doveva ricevere la vita da Dio, poiché la vita non sarebbe di per sé in grado di trovare la strada per la parola, che nell'uomo ha creato e risveglia la vita dello spirito. Per capire questo ovviamente l'uomo ha bisogno di credere in Dio; e ciò significa in primo luogo: divenir cosciente nella fede del fondamento spirituale della propria esistenza e del proprio orientamento a un rapporto personale con tale fondamento. Dio è tale fondamento ed egli è anche il vero Tu del vero Io che è l'uomo”<sup>33</sup>.

c) In terzo luogo la sacramentalità della Parola nella *praeparatio evangelica*, si coglie nell'Antica Alleanza: "Dopo la loro caduta, con la promessa della redenzione, li risollevò alla speranza della salvezza (cf Gn 3,15), ed ebbe assidua cura del genere umano, per dare la vita eterna a tutti coloro i quali cercano la salvezza con la perseveranza nella pratica del bene (cf Rm 2,6-7). A suo tempo chiamò Abramo, per fare di lui un gran popolo (cf Gn 12,2); dopo i patriarchi ammaestrò questo popolo per mezzo di Mosè e dei profeti, affinché lo riconoscesse come il solo Dio vivo e vero, Padre provvido e giusto giudice, e stesse in attesa del Salvatore promesso, preparando in tal modo lungo i secoli la via all'Evangelo" (DV 3).

A questo proposito ci limiteremo a ricordare l'insistenza, anche rispetto ad altre espressioni del recente Magistero ecclesiale, sull'unità dei due Testamenti, come unità intrinseca di tutta la Scrittura: "Alla scuola della grande tradizione della Chiesa impariamo a cogliere nel passaggio dalla lettera allo spirito anche l'unità di tutta la Scrittura, poiché unica è la Parola di Dio che interpella la nostra vita chiamandola costantemente alla conversione. Rimangono per noi una guida sicura le espressioni di Ugo di San Vittore: «Tutta la divina Scrittura costituisce un unico libro e quest'unico libro è Cristo, parla di Cristo e trova in Cristo il suo compimento» [*De arca Noe*, 2, 8]. Certamente, la Bibbia, vista sotto l'aspetto puramente storico o letterario, non è semplicemente un libro, ma una raccolta di testi letterari, la cui composizione si estende lungo più di un millennio e i cui singoli libri non sono facilmente riconoscibili come appartenenti ad un'unità interiore; esistono invece tensioni visibili tra di essi. Ciò vale già all'interno della Bibbia di Israele, che noi cristiani chiamiamo

<sup>32</sup> Si veda a questo riguardo E. SCHILLEBEECKX, "Il Cristo sacramento primordiale", in ID., *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Paoline, Roma 1974<sup>7</sup>, 19-64, in particolare 21-22.

<sup>33</sup> F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali*. Frammenti pneumatologici, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 150.

l'Antico Testamento. Vale tanto più quando noi, come cristiani, colleghiamo il Nuovo Testamento e i suoi scritti, quasi come chiave ermeneutica, con la Bibbia di Israele, interpretandola così come via verso Cristo. Nel Nuovo Testamento, generalmente non si usa il termine «la Scrittura» (cfr *Rm* 4,3; *1Pt* 2,6), ma «le Scritture» (cf *Mt* 21,43; *Gv* 5,39; *Rm* 1,2; *2Pt* 3,16), che, tuttavia, nel loro insieme vengono poi considerate come l'unica Parola di Dio rivolta a noi [cf Benedetto XVI, *Discorso agli uomini di cultura al «Collège des Bernardins» di Parigi* (12 settembre 2008)]. Con ciò appare chiaramente come sia la persona di Cristo a dare unità a tutte le «Scritture» in relazione all'unica «Parola». In tal modo si comprende quanto affermato nel numero 12 della Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, indicando l'unità interna di tutta la Bibbia come criterio decisivo per una corretta ermeneutica della fede" (VD 39).

Una ulteriore accezione della Parola di Dio ci conduce a una modalità specifica della Rivelazione stessa nella sua sacramentalità originaria, attraverso la formula, adottata dalla *Dei Verbum* del *gestis verbisque*. Anche questa espressione è presente con soluzione di continuità a partire dal testo emendato: "Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia salutis a Deo patrata, doctrinam et res verbis significatas manifestent ac corroborent, verba autem opera proclamant et mysterium in eis contentum elucident" ["Questa economia della rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto" – DV, 2].

Alcune considerazioni preliminari ci aiutano a cogliere meglio il senso della formula: a) Il testo conciliare esclude l'alternativa *operibus ac verbis*, optando per *gestis*, ritenendo quest'ultima più appropriata ad esprimere la prospettiva della totalità dell'economia della Rivelazione (*tota oeconomia Revelationis*)<sup>34</sup>, anche per evitare una ripetizione cacofonica, in quanto *opera* sono detti successivamente gli eventi. b) Rinveniamo qui la precedenza del termine *gestis* su *verbis*, dell'aspetto di evento su quello verbale a causa dell'orizzonte storico-salvifico in cui la Costituzione intende situare la riflessione sulla Rivelazione. c) Infine siamo di fronte, proprio in rapporto alla sacramentalità, ad una riespressione particolarmente suggestiva e significativa dell'ilemorfismo proprio dei sette segni, che la dottrina considerava e continua a considerare come strutturati secondo le dimensioni della materia e della forma, ma intese in senso più profondamente dinamico.

Bisogna ulteriormente riflettere sul fatto inequivocabile relativo alla trasversalità dell'espressione *gestis verbisque* nella *Dei Verbum*. A tal proposito vale la pena richiamare alcuni passaggi della Costituzione in cui ritorna sia esplicitamente che implicitamente questa sacramentalità della Parola<sup>35</sup>.

Innanzitutto in prospettiva cristologica, il testo così si esprime: "Gesù Cristo dunque, Verbo fatto carne, mandato come «uomo agli uomini», «parla le parole di Dio» (*Gv* 3,34) e porta a compimento l'opera di salvezza affidatagli dal Padre (cf *Gv* 5,36; 17,4). Perciò egli, vedendo il quale si vede anche il Padre (cf *Gv* 14,9), col fatto stesso della sua presenza e con la manifestazione che fa di sé con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e la sua risurrezione di tra i morti, e infine con l'invio dello Spirito di verità, compie e completa la Rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina, che cioè Dio è con noi per liberarci dalle tenebre del peccato e della morte e risuscitarci per la vita eterna. L'economia cristiana dunque, in quanto è l'Alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, e non è da aspettarsi alcun'altra

<sup>34</sup> Cf F. GIL HELLIN, *Constitutio dogmatica de divina Revelatione Dei Verbum*, L. E. V., Città del Vaticano 1993 18-19.

<sup>35</sup> Si veda a tal proposito il saggio di S. LANZA, "Gestis verbisque. Fecondità di una formula", in *Lateranum* 61 (1995) 315-344 [si tratta del volume N. CIOLA (ed.), *La "Dei Verbum" trent'anni dopo*. Miscellanea in onore di P. Umberto Betti OFM, Roma, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense 1995, 49-78].

Rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo (cf *ITm* 6,14 e *Tt* 2,13)” (DV 4). Questa impostazione fonda la valenza teologica della ricerca sul Gesù storico volta all’analisi degli *ipsissima facta* e *ipsissima verba Christi*. Per quanto tale ricerca debba avvalersi del metodo della critica storica, essa va comunque correttamente inserita in un orizzonte squisitamente teologico, dove fede e storia si incontrano e si intrecciano, senza mai sovrapporsi o contrapporsi.

Tale prospettiva viene ripresa successivamente, ma implicitamente e col ricorso al Tridentino, in un passaggio in cui i termini opere e parole (predicazione, esempi, istituzioni) risultano invertiti: “Perciò Cristo Signore, nel quale trova compimento tutta intera la Rivelazione di Dio altissimo, ordinò agli apostoli che l’Evangelo, prima promesso per mezzo dei profeti e da lui adempiuto e promulgato di persona venisse da loro predicato a tutti come la fonte di ogni verità salutare e di ogni regola morale, comunicando così ad essi i doni divini. Ciò venne fedelmente eseguito, tanto dagli apostoli, i quali nella predicazione orale, con gli esempi e le istituzioni trasmisero sia ciò che avevano ricevuto dalla bocca del Cristo vivendo con lui e guardandolo agire, sia ciò che avevano imparato dai suggerimenti dello Spirito Santo, quanto da quegli apostoli e da uomini a loro cerchia, i quali, per ispirazione dello Spirito Santo, misero per scritto il messaggio della salvezza” (DV 7).

In secondo luogo, la prospettiva ecclesiologicala, dove la formula viene di nuovo implicitamente rievocata, allorché si afferma: “così la Chiesa nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede” (DV 8).

Ancora troviamo opere e parole di Dio (n. 14), di Cristo (n. 17) e vita e dottrina, sempre di Cristo (n. 18).

A questo proposito e, tenendo conto di tale trasversalità, abbiamo letto ed interpretato l’evento fondatore nella chiave della sacramentalità della Parola, leggendo nei suoi segni costitutivi la stessa dinamica del *gestis verbisque*, sicché: a) la dimensione propriamente fattuale della risurrezione risulta dalla fatticità della tomba aperta e vuota; b) la dimensione verbale nelle apparizioni degli angeli che esprimono il senso di questo fatto (“è risorto non è qui”); c) infine nelle apparizioni del Signore stesso, che possiamo leggere al tempo stesso come eventi e parole.

La sacramentalità della Parola nel senso della sua efficacia storico-salvifica si realizza solo se intimamente connessa all’evento-gesto. E a tal proposito bisogna aver presente che il termine *gestis* va interpretato secondo l’accezione latina a) delle *res gestae*, ossia degli eventi che nella storia accadono; b) dei gesti liturgico-rituali che ne attuano la contemporaneità. *L’intrinsece connexis* esprime la radicale necessità di questo rapporto superando al tempo stesso una concezione meramente nominalista o convenzionalista e funzionalista del linguaggio. Come efficacemente diceva il poeta: “La cosa capita non redime la cosa sofferta. E la parola senza bacio lascia più sole le labbra” (C. Rebora).

Già Tommaso d’Aquino affermava che *dicere Dei est facere* (*Super II ad Cor.* c.1, 1.2, n.1)<sup>36</sup>. Qui Tommaso commenta l’espressione paolina “Sia benedetto Dio, Padre del nostro Signore Gesù Cristo” (*2Cor* 1,3): “Nam dicere Dei, est facere. Ps. XXXII, 9: *dixit et facta sunt*. Unde benedicere Dei est bonum facere, et bonum infundere, et sic habet rationem causalitatis. Gen. I, 28, et XXII, v. 17: *benedicens benedicam tibi*, et cetera. Dicere autem nostrum non est causale, sed recognoscitivum seu expressivum. Unde benedicere nostrum idem est quod bonum recognoscere”. L’efficacia sacramentale della Parola, letta in questa luce, ci consente di accennare alla causalità

---

<sup>36</sup> Cf Z. ALSZEGHY, “Die Theologie des Wortes Gottes bei den mittelalterlichen Theologen”, in *Gregorianum* 39 (1958) 685-705.

propria della grazia, che A. Rosmini ha descritto nei termini della “causalità formale oggettiva”, dove il formale può essere riferito alla dimensione della forma del sacramento ossia alla sua verbalità.

Tornando al testo della *Dei Verbum*, ci preme anche mostrare come il *gestis verbisque* si può leggere nella prospettiva della dinamica amativo-sponsale, che caratterizza e orienta la Rivelazione cristiana<sup>37</sup> perché così si fa l’amore: un amore fatto solo di gesti sarebbe brutale e puro soddisfacimento del desiderio-impulso erotico, un amore fatto solo di parole, indicherebbe una partecipazione puramente intellettuale alla vita dell’altro. Oltre che per l’amore sponsale, tale struttura sacramentale, vale ovviamente anche per l’amore nelle sue diverse espressioni, compresa quella che riguarda Dio e il prossimo.

Il nesso evento-parola, qui esplicitato e indicato come elemento costitutivo della Rivelazione stessa, in cui si intravede la problematica sottesa al termine ebraico *dabar* e la stessa logica neotestamentaria del *λόγος σὰρξ* è decisamente complesso e per nulla facile districare. In primo luogo va notato che qui confluiscono due tendenze molto vive del pensiero filosofico del Novecento, che ha offerto contributi di notevole spessore intorno all’analisi del linguaggio umano, intorno al tema della storicità dell’essere e intorno al rapporto fra queste due dimensioni fondamentali non solo e in primo luogo antropologiche, ma propriamente ontologiche. Raccogliendo i risultati di tale riflessione e confrontandoli con la teologia della Rivelazione dobbiamo osservare come risulti decisamente fuorviante separare o contrapporre l’aspetto storico-eventuale della manifestazione di Dio dall’aspetto intelligibile-dicibile della stessa, giacché, in una prospettiva unificante e di intreccio reciproco, l’evento di fatto già parla e inversamente e reciprocamente la parola accade, per cui isolare queste due dimensioni portanti la manifestazione divina comporta un’analisi che non riesce a tener conto fino in fondo della complessità del rapporto. Ed è in questo orizzonte teoretico che vanno pensate e interpretate le diverse prospettive teologiche che il sapere della fede ha proposto in questo secolo ora facendo leva sulla dimensione verbale (es. K. Barth, R. Bultmann, il G. von Rad di certe interpretazioni ed altri) ora sulla dimensione storico-effettuale (es. W. Pannenberg e il circolo di Heidelberg, H. Schlette ed altri), ora tentando una visione complessiva ed integrale delle due dimensioni (es. O. Cullmann e il concetto di *Heilsgeschichte = historia salutis*, come verrà accolto ed espresso nel Vaticano II).

Sta di fatto che la comprensione più profonda della Rivelazione cristianamente intesa esige da un lato che la storia non venga considerata soltanto alla stregua di uno scenario o palcoscenico della Rivelazione o un repertorio di paradigmi più o meno edificanti, ma come luogo e struttura portante fondamentale della manifestazione di Dio in Cristo, dall’altro che l’intelligibilità espressa nella parola non venga interpretata soprattutto in senso intellettualistico e dottrinale come lasciava intendere l’espressione *locutio Dei attestans*, che i trattati neoscolastici avevano assunto per definire la Rivelazione, bensì come parola capace di interpellare e muovere e addirittura di trasformare la storia stessa. A tal proposito il teologo A. Dulles rileva una sorta di incredibile coincidenza fra le dottrine degli evangelici ortodossi e gli esponenti della neoscolastica, sia pur nella prospettiva dottrinale e proposizionale che caratterizza tale concezione della Rivelazione e ne esige il radicale superamento: “Carl Henry [...] dice «La rivelazione di Dio è una comunicazione razionale trasmessa sotto forma di idee intelligibili e parole dotate di significato, vale a dire sotto forma concettuale verbale». Clark Pinnock afferma: «La Rivelazione è racchiusa in testimonianze scritte ed essenzialmente di natura proposizionale». Ma più avanti una indicazione particolarmente interessante e che meriterebbe ulteriori approfondimenti: “Così come gli evangelici protestanti, i neoscolastici operano una distinzione fra due generi di rivelazione: naturale e soprannaturale. «La rivelazione naturale – afferma Pesch – è data per mezzo dei fatti (*per facta*); quella soprannaturale per mezzo delle parole. Con i fatti si manifestano le cose, ma solo le persone si manifestano con le

<sup>37</sup> Cf a questo proposito H. MOTTOU, *Il gesto e la parola*, Qiqiaon, Magnano 2007.

parole». Quando utilizzano la parola «rivelazione» senza una qualifica, questi autori si riferiscono alla rivelazione soprannaturale»<sup>38</sup>.

Non bisogna infine dimenticare che lo stesso testo della *Dei Verbum*, pur adottando la prospettiva storico-salvifica e dialogico-personale, non intende certo sottrarle l'istanza veritativa e sapienziale che già nella conclusione del n. 2 si intravede: “La profonda verità, poi, che questa rivelazione manifesta su Dio e sulla salvezza degli uomini, risplende per noi in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la rivelazione” [“Intima autem per hanc revelationem tam de Deo quam de hominis salute veritas nobis in Christo illucescit, qui mediator simul et plenitudo totius revelationis existit” – DV 2]. Tale istanza risulterà a chiare lettere espressa nel n. 6, che contiene espliciti riferimenti alla *Dei Filius* (cf DV 6).

Infine, alcune più brevi considerazioni, sull'accezione di Parola di Dio applicata alle Scritture sante. Richiamando alcune tesi già esposte nella fase recedente del nostro lavoro, in primo luogo mi preme riaffermare l'eccedenza della Rivelazione (Parola di Dio nella prima accezione) sulle Scritture dei due Testamenti. Fra l'agire e il parlare di Dio nel cosmo e nella storia da un lato e le Sacre Scritture dall'altro non si dà originariamente una relazione di totale equivalenza e corrispondenza, in quanto il termine Rivelazione sta a designare l'insieme degli eventi e delle parole attraverso cui Dio si manifesta, che vengono come a cristallizzarsi in quel luogo privilegiato che la fede chiama “parola di Dio” e che sono le sacre Scritture. Esse dunque non sono la Rivelazione, né si può ragionevolmente ritenere che contengano in tutta la sua ricchezza e nel suo svolgersi e fluire l'agire-parlare di Dio, bensì “attestano” – nella maniera più autorevole possibile, grazie al carisma dell'ispirazione – il realizzarsi di tale comunicazione e ce ne offrono testimonianza *nostrae salutis causa* (per la nostra salvezza), come si esprime il Vaticano II: “i libri della Scrittura insegnano fermamente, fedelmente e senza errore la verità che Dio per la nostra salvezza volle fosse consegnata nelle Sacre Scritture” (DV 11).

Alla luce della *Verbum Domini* mi limito a tre considerazioni che propongo alla nostra riflessione e discussione.

a) In primo luogo si tratta della dimensione pneumatologica e quindi di riflesso trinitaria della Rivelazione stessa e della sacramentalità della Parola. Il dinamismo della cristallizzazione della Parola di Dio in uno scritto, anzi in un insieme di scritti (= τὰ βιβλία, che è insieme un plurale reale ed un plurale di eccellenza: “i libri” e “il libro” per antonomasia), viene teologicamente indicato col termine “ispirazione”<sup>39</sup>, che peraltro nell'accezione tommasiana è sinonimo di Rivelazione (*inspiratio seu revelatio*). Il termine, che contiene un esplicito riferimento allo Spirito e dunque alla dimensione pneumatologica della Rivelazione, sta ad indicare un particolare intervento divino che spinge l'uomo a parlare (profezia), agire (storia), scrivere (scrittura) in favore della comunità. Tale intervento divino obbedisce anch'esso alla legge dell'incarnazione, per cui il testo ispirato è da considerarsi nella sua interezza parola dell'uomo e Parola di Dio, né è consentito attribuire soltanto all'autore umano o a quello divino parti di esso. Né l'autore umano si può considerare mero strumento nelle mani dell'Autore divino, in quanto questi ne rispetta profondamente la cultura, la mentalità, la libertà, il linguaggio. A fronte di una profonda crisi della teologia dell'ispirazione da più parti rilevata ed attribuita all'exasperazione della metodologia storico-critica, che rinchiude l'esegesi in una prospettiva

<sup>38</sup> A. DULLES, *Modelli della rivelazione*, Lateran University Press, Roma 2010, 104-109.

<sup>39</sup> Nella manualistica teologica cattolica questo tema appartiene tradizionalmente ai quattro trattati che costituiscono l'insegnamento di “Introduzione alla Scrittura” (Ispirazione, Canone, Testo, Ermeneutica).

esclusivista, la *Verbum Domini* rilancia i contenuti del cap. III della *Dei Verbum*. Sulla base del carisma dell'ispirazione, col riferimento esplicito allo Spirito Santo, siamo chiamati a cogliere la dimensione trinitaria della Parola di Dio. In tal senso le Scritture non solo attestano il Dio Unitrino, ma si configurano come evento trinitario: parola del Padre, incarnazione del Figlio, azione dello Spirito che le crea e le interpreta.

Un intero paragrafo dell'Esortazione è dedicato al rapporto Spirito Santo / Parola di Dio: "Dopo esserci soffermati sulla Parola ultima e definitiva di Dio al mondo, è necessario richiamare ora la missione dello Spirito Santo in relazione alla divina Parola. Infatti, non v'è alcuna comprensione autentica della Rivelazione cristiana al di fuori dell'azione del Paraclito. Ciò dipende dal fatto che la comunicazione che Dio fa di se stesso implica sempre la relazione tra il Figlio e lo Spirito Santo, che Ireneo di Lione, infatti, chiama «le due mani del Padre» [*Adversus haereses*, IV, 7, 4]. Del resto, è la sacra Scrittura a indicarci la presenza dello Spirito Santo nella storia della salvezza ed in particolare nella vita di Gesù, il quale è concepito dalla Vergine Maria per opera dello Spirito Santo (cf *Mt* 1,18; *Lc* 1,35); all'inizio della sua missione pubblica, sulle rive del Giordano, lo vede scendere su di sé in forma di colomba (cf *Mt* 3,16); in questo stesso Spirito Gesù agisce, parla ed esulta (cf *Lc* 10,21); ed è nello Spirito che egli offre se stesso (cf *Eb* 9,14). Sul finire della sua missione, secondo il racconto dell'Evangelista Giovanni, è Gesù stesso a mettere in chiara relazione il dono della sua vita con l'invio dello Spirito ai suoi (cf *Gv* 16,7). Gesù risorto, poi, portando nella sua carne i segni della passione, effonde lo Spirito (cf *Gv* 20,22), rendendo i suoi partecipi della sua stessa missione (cf *Gv* 20,21). Lo Spirito Santo insegnerà ai discepoli ogni cosa e ricorderà loro tutto ciò che Cristo ha detto (cf *Gv* 14,26), poiché sarà Lui, lo Spirito di Verità (cf *Gv* 15,26), a condurre i discepoli alla Verità tutta intera (cf *Gv* 16,13). Infine, come si legge negli *Atti degli Apostoli*, lo Spirito discende sui Dodici radunati in preghiera con Maria nel giorno di Pentecoste (cf 2,1-4), e li anima alla missione di annunciare a tutti i popoli la Buona Novella [Cf Benedetto XVI, Esort. ap. postsinodale *Sacramentum caritatis* (22 febbraio 2007), 12]. La Parola di Dio, dunque, si esprime in parole umane grazie all'opera dello Spirito Santo. La missione del Figlio e quella dello Spirito Santo sono inseparabili e costituiscono un'unica economia della salvezza. Lo stesso Spirito che agisce nell'incarnazione del Verbo nel seno della Vergine Maria, è il medesimo che guida Gesù lungo tutta la sua missione e che viene promesso ai discepoli. Lo stesso Spirito, che ha parlato per mezzo dei profeti, sostiene e ispira la Chiesa nel compito di annunciare la Parola di Dio e nella predicazione degli Apostoli; è questo Spirito, infine, che ispira gli autori delle sacre Scritture" (VD 15).

"Consapevoli di quest'orizzonte pneumatologico, i Padri sinodali hanno voluto richiamare l'importanza dell'azione dello Spirito Santo nella vita della Chiesa e nel cuore dei credenti in relazione alla sacra Scrittura: senza l'azione efficace dello «Spirito della Verità» (*Gv* 14,16) non è dato di comprendere le parole del Signore. Come ricorda ancora sant'Ireneo: «Quelli che non partecipano dello Spirito non attingono nel petto della loro madre (la Chiesa) il nutrimento della vita, essi non ricevono nulla dalla sorgente più pura che sgorga dal corpo di Cristo» [*Adversus haereses*, III, 24, 1]. Come la Parola di Dio viene a noi nel corpo di Cristo, nel corpo eucaristico e nel corpo delle Scritture mediante l'azione dello Spirito Santo, così essa può essere accolta e compresa veramente solo grazie al medesimo Spirito. I grandi scrittori della tradizione cristiana sono unanimi nel considerare il ruolo dello Spirito Santo nel rapporto che i credenti devono avere con le Scritture. San Giovanni Crisostomo afferma che la Scrittura «ha bisogno della rivelazione

dello Spirito, affinché scoprendo il vero senso delle cose che vi si trovano racchiuse, ne ricaviamo un abbondante profitto». [*Homiliae in Genesim*, XXII, 1]. Anche san Girolamo è fermamente convinto che «non possiamo arrivare a comprendere la Scrittura senza l'aiuto dello Spirito Santo che l'ha ispirata» [*Epistula* 120, 10]. San Gregorio Magno, poi, sottolinea suggestivamente l'opera del medesimo Spirito nella formazione e nell'interpretazione della Bibbia: «Egli stesso ha creato le parole dei santi testamenti, egli stesso le dischiuse» [*Homiliae in Ezechielem*, I, VII, 17]. Riccardo di san Vittore ricorda che occorrono «occhi di colomba», illuminati ed istruiti dallo Spirito, per comprendere il testo sacro [«*Oculi ergo devotae animae sunt columbarum quia sensus eius per Spiritum sanctum sunt illuminati et edocti, spiritualia sapientes... Nunc quidem aperitur animae talis sensus, ut intellegat Scripturas*»]: Riccardo di San Vittore, *Explicatio in Cantica canticorum*, 15]. Vorrei sottolineare ancora quanto sia significativa la testimonianza che troviamo riguardo alla relazione tra lo Spirito Santo e la Scrittura nei testi liturgici, dove la Parola di Dio viene proclamata, ascoltata e spiegata ai fedeli. È il caso di antiche preghiere che in forma di epiclesi invocano lo Spirito prima della proclamazione delle letture: «Manda il tuo Santo Spirito Paraclito nelle nostre anime e facci comprendere le Scritture da lui ispirate; e concedi a me di interpretarle in maniera degna, perché i fedeli qui radunati ne traggano profitto». Allo stesso modo, troviamo preghiere che, al termine dell'omelia, di nuovo invocano Dio per il dono dello Spirito sui fedeli: «Dio salvatore... t'imploriamo per questo popolo: manda su di esso lo Spirito Santo; il Signore Gesù venga a visitarlo, parli alle menti di tutti e disponga i cuori alla fede e conduca a te le nostre anime, Dio delle Misericordie» [*Sacramentarium Serapionis II (XX): Didascalia et Constitutiones apostolorum*, ed. F.X. Funk, II, Paderborn 1906, p. 161]. Da tutto ciò possiamo ben capire perché non si possa arrivare a comprendere il senso della Parola se non si accoglie l'azione del Paraclito nella Chiesa e nei cuori dei credenti" (VD 16). In analogia alla epiclesi che precede e a quella che segue la consacrazione delle specie eucaristiche, abbiamo così una duplice epiclesi anche in rapporto alla proclamazione e alla predicazione della Parola.

b) In secondo luogo mi preme porgere alla nostra attenzione teologica il luogo dell'Esortazione in cui l'*analogia Verbi* viene declinata nel rapporto fra Eucaristia e Scrittura, come nel passaggio già sopra riportato (n. 56 di VD).

c) Infine, e con riferimento all'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, mi sembra interessante il fatto che l'Esortazione inquadri il tema nel contesto del rapporto tra fede e ragione, richiamando a tal proposito l'Enciclica di Giovanni Paolo II e ponendosi in continuità col suo insegnamento: «Credo possa costituire un contributo ad una più completa comprensione dell'esegesi e, dunque, del suo rapporto con l'intera teologia quanto scritto dal Papa Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Fides et ratio* a questo riguardo. Infatti egli affermava che non è da sottovalutare «il pericolo insito nel voler derivare la verità della sacra Scrittura dall'applicazione di una sola metodologia, dimenticando la necessità di una esegesi più ampia che consenta di accedere, insieme con tutta la Chiesa, al senso pieno dei testi. 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» (FeR 55). Questa riflessione lungimirante ci permette di osservare come nell'approccio ermeneutico alla sacra Scrittura si giochi inevitabilmente il corretto rapporto tra fede e ragione. Infatti, l'ermeneutica secolarizzata della sacra Scrittura è posta in atto da una ragione che strutturalmente vuole precludersi la possibilità che Dio entri nella vita degli uomini e che parli agli uomini in parole umane. Anche in questo caso, pertanto, è necessario invitare ad *allargare gli spazi della propria razionalità* [cf Benedetto XVI, *Discorso al IV Convegno nazionale ecclesiale in Italia* (19 ottobre

2006)]. Per questo nell'utilizzazione dei metodi di analisi storica si dovrà evitare di assumere, là dove si presentano, criteri che pregiudizialmente si chiudono alla rivelazione di Dio nella vita degli uomini. L'unità dei due livelli del lavoro interpretativo della sacra Scrittura presuppone, in definitiva, un'*armonia tra la fede e la ragione*. Da una parte, occorre una fede che mantenendo un adeguato rapporto con la retta ragione non degeneri mai in fideismo, il quale nei confronti della Scrittura diverrebbe fautore di letture fondamentaliste. Dall'altra parte, è necessaria una ragione che indagando gli elementi storici presenti nella Bibbia si mostri aperta e non rifiuti aprioristicamente tutto ciò che eccede la propria misura. D'altronde, la religione del *Logos* incarnato non potrà che mostrarsi profondamente ragionevole all'uomo che sinceramente cerca la verità e il senso ultimo della propria vita e della storia" (VD 36). La ricerca di un "paradigma" per la teologia dell'ispirazione può volgere la sua attenzione (e di fatto in alcuni casi ciò accade) all'analogia coll'ambito artistico in genere e letterario in specie, con una serie di possibili sviluppi, che qui non è dato articolare.

### 3. L'orizzonte della metafisica agapico-erotica

La prospettiva agapico-erotica, che abbiamo adottato come chiave interpretativa del rapporto fra i tre termini del nostro contributo intende mostrare come la costituzione conciliare contenga notevoli spunti coerenti con la metafisica della carità nella sua trattazione intorno alla divina rivelazione. Ciò risulta già particolarmente evidente nel proemio del testo ed in particolare nella citazione del *De catechizandis rudibus*: "affinché per l'annuncio della salvezza il mondo intero ascoltando creda, credendo speri, sperando ami". Di questa prospettiva fondativa e fondante intendiamo qui porre in rilievo da un lato l'articolazione trinitaria e dall'altro il nesso con la metafora sponsale, attraverso cui viene ad esprimersi il legame di Dio con l'umanità, che la rivelazione viene ad instaurare.

Una non superficiale e meramente scolastica lettura della costituzione conciliare sulla divina Rivelazione può aiutarci a cogliere come l'articolazione trinitaria venga esplicitamente indicata come costituiva della struttura stessa della Rivelazione cristiana, rilevando altresì come il riferimento alla trinità delle persone non possa non pensarsi il meno inadeguatamente possibile se non in un orizzonte agapico. Quanto all'articolazione trinitaria, si può facilmente richiamare l'*incipit* del n. 2 di DV, dove appunto si indica la vita trinitaria come realtà divina alla quale l'uomo è chiamato a partecipare: "Placuit Deo [dimensione di gratuità, la rivelazione ossia è grazia, è Dio che compie il primo passo nel manifestarsi all'uomo] in sua bonitate et sapienza [capovolgendo i termini della *Dei Filius* il Vaticano II opera il passaggio da un orizzonte sapienziale a un orizzonte agapico, dove tuttavia l'istanza della sapienza non viene perduta, ma inclusa] Seipsum revelare [come nel Vaticano I, anche qui si mostra l'oggetto della rivelazione nell'essenza stessa di Dio, che non comunica un corpo di verità o di norme, ma appunto se stesso] et notum facere sacramentum voluntatis suae [il termine sacramentum sta qui come sinonimo di "mistero" come risulta evidente dal richiamo ad *Ef* 1,9 e sostituisce l'espressione "aeterna voluntatis suae decreta" della *Dei Filius* e quindi operando un ulteriore passaggio da una concezione giuridico-moralistica della rivelazione a una concezione biblico-teologica e storico-salvifica della stessa], qui homines per Christum [dimensione e concentrazione cristologica della rivelazione], Verbum carnem factum [la prospettiva antignostica del Iògoj s̀rx] in Spiritu Sancto [dimensione pneumatologica della rivelazione] accessum habent ad Patrem [dimensione trinitaria della rivelazione] et divinae naturae consortes efficiuntur [superamento della categoria di alleanza intesa come patto di vassallaggio]".

Mi sembra fondamentale notare come l'articolazione trinitaria risulti innestata sull'orizzonte agapico, che si può significativamente cogliere nella trasposizione dei termini bontà e sapienza, atta a segnare la distanza, sia pur nella continuità con l'orizzonte sapienziale, privilegiato dalla *Dei Filius*. Ed è in questa fondamentale prospettiva che può svilupparsi il carattere dialogico della Rivelazione, per cui siamo portati ad affermare che la Parola di Dio non produce una sorta di

monologo di Dio con se stesso, ma tende a stabilire una relazione “amicale”, o forse, esplicitando ulteriormente il “consortes” del precedente passaggio, “sponsale” con l’umanità: “Hac itaque revelatione Deus invisibilis ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur et cum eis conversatur, ut eos ad societatem Secum invitet in eamque suscipiat [dimensione dialogico-personologica della rivelazione - Con questa rivelazione infatti Dio invisibile (cf *Col* 1,15; *ITm* 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cf *Es* 33,11; *Gv* 15,14-15) e si intrattiene con essi (cf *Bar* 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé” – DV 2].

In tempi di crisi del linguaggio e della parola, una riflessione teologica sul senso stesso del sintagma *Dei verbum* e di questi fondamentali passaggi del documento conciliare non può prescindere dal richiamo alla riflessione su questi temi che il pensiero filosofico del Novecento ha sviluppato. “Un segno noi siamo, che nulla indica. Senza dolore noi siamo e quasi abbiamo smarrito la lingua in terra straniera” (F. Hölderlin). I versi di *Mnemosyne*, opportunamente evocati e commentati da Martin Heidegger<sup>40</sup>, ci riguardano e ci interpellano. L’estraneità della terra e la condizione di esilio che sembra sempre più caratterizzarci, con lo smarrimento che essa comporta, richiamano quell’“esilio della parola”, che André Neher ha saputo profondamente riflettere e proporre al nostro tempo disorientato e frammentato<sup>41</sup>. Al di là e oltre le giornalistiche contrapposizioni fra continentali ed analitici, l’evento della parola chiede sempre di nuovo di essere accolto e pensato, perché si possa intravedere un qualche barlume nella notte del mondo.

Tornando al testo della *Dei Verbum*, mi preme mostrare come nella prospettiva della dinamica sponsale si può leggere il passaggio, nel quale siamo invitati a riflettere sulla prospettiva fondamentale sacramentale che caratterizza e orienta la rivelazione cristiana in un orizzonte economico-salvifico: “Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia slautis a Deo patrata, doctrinam et res verbis significatas manifestent ac corroborent, verba autem opera proclament et mysterium in eis contentum elucident” [“Questa economia della rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto” – DV, 2]. La Rivelazione si fa attraverso gesti e parole<sup>42</sup> perché così si fa l’amore: un amore fatto solo di gesti sarebbe brutale e puro soddisfacimento del desiderio-impulso erotico, un amore fatto solo di parole, indicherebbe una partecipazione puramente intellettuale alla vita dell’altro. Oltre che per l’amore sponsale, tale struttura sacramentale vale ovviamente anche per l’amore nelle sue diverse espressioni, compresa quella che riguarda Dio e il prossimo.

La dinamica amativa, descritta attraverso la metafora sponsale, viene ripresa in un mirabile passaggio della costituzione, dove la Scrittura e la Tradizione, vengono a costituirsi come lo “specchio” attraverso il quale la sposa, contempla il volto dello Sposo: “Questa sacra Tradizione e la Scrittura sacra dell’uno e dell’altro Testamento sono dunque come uno specchio nel quale la Chiesa pellegrina in terra contempla Dio, dal quale tutto riceve, finché giunga a vederlo faccia a faccia, com’egli è (cf *IGv* 3,2)” (DV, 7). E, più avanti, a proposito della Tradizione, essa viene interpretata, nella prospettiva della *viva vox Evangelii*, come il dialogo continuo fra Dio e l’umanità, lo Sposo e la sposa: “Le asserzioni dei santi Padri attestano la vivificante presenza di questa Tradizione, le cui ricchezze sono trasfuse nella pratica e nella vita della Chiesa che crede e che prega. È questa Tradizione che fa conoscere alla Chiesa l’intero canone dei libri sacri e nella Chiesa fa più profondamente comprendere e rende ininterrottamente operanti le stesse sacre Scritture. Così Dio, il quale ha parlato in passato non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto, e lo

<sup>40</sup> Cf M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?* Chi è lo Zarathustra di Nietzsche, SugarCoMilano 1978, 43ss. Cf inoltre ID. *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1979.

<sup>41</sup> Cf A. NEHER, *L’esilio della parola*. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz, Marietti, Casale Monferrato 1983

<sup>42</sup> Cf a questo proposito H. MOTTOU, *Il gesto e la parola*, Qiqiaon, Magnano 2007.

Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce dell'Evangelo risuona nella Chiesa e per mezzo di questa nel mondo, introduce i credenti alla verità intera e in essi fa risiedere la parola di Cristo in tutta la sua ricchezza (cf *Col 3,16*)” (DV, 8). In questa chiave metaforico-sponsale sarà possibile da un lato una lettura non estrinseca del monoteismo ebraico-cristiano e dell'esclusivismo ad esso soggiacente, e d'altra parte una interpretazione teologica ed antropologica insieme dell'unicità e universalità dell'evento rivelativo, assumendo l'analogia della unicità ed universalità dell'amore umano e delle sue espressioni.

L'innesto della prospettiva trinitaria nell'orizzonte agapico può condurci, a sviluppare in teologia fondamentale una preziosa indicazione contenuta nel documento della Commissione Teologica Internazionale del 1982, *Teologia, Cristologia, Antropologia*: “Alla luce della fede cristiana, è possibile dedurre una nuova visione globale dell'universo. Sebbene tale visione sottometta a esame critico il desiderio dell'uomo d'oggi, tuttavia ne afferma l'importanza, lo purifica e lo supera. Al centro di una tale «metafisica della carità» non si colloca più la sostanza in genere come nella filosofia antica, ma la persona, di cui la carità è l'atto più perfetto e più idoneo a condurla alla perfezione”<sup>43</sup>.

Concluderò dicendo che qui si tratta di pensare Dio secondo il suo nome proprio dato nel Nuovo Testamento nella parola che più di ogni altra esprime la sua natura e quindi di uscire da una visione della carità prettamente prassistica e velleitaria o addirittura sentimentale e banalmente affettiva, per attingere alla feconda identificazione dell'essere con l'*agápē*. Un passo in avanti ci aiuta a compierlo l'incontro con l'ultima sezione de *L'Action* di Blondel (definito da P. Henrici “filosofo del Concilio”): “L'essere è amore; quindi se non si ama, non si conosce niente. E per questo la carità è l'organo della conoscenza perfetta. Essa depone in noi quello che è nell'altro. E rovesciando, per così dire, l'illusione dell'egoismo, ci inizia al segreto di qualsiasi egoismo diretto contro di noi. Nella misura in cui le cose esistono, agiscono e ci fanno patire. Accettare questa passione, recepirla attivamente, significa essere in noi quello che esse sono in loro. Dunque escludersi da sé, mediante l'abnegazione, significa generare in sé la vita universale [...]. Ciò che si impone necessariamente alla conoscenza non è altro che l'apparenza. E ciascuno conserva nel fondo l'intima verità del proprio essere singolare. In me c'è qualcosa che sfugge agli altri, e che mi innalza al di sopra di tutto l'ordine dei fenomeni. E anche negli altri, se sono come me, c'è qualcosa che mi sfugge, e che sussiste solo se mi è inaccessibile. Io non sono per loro come sono per me, ed essi non sono per me come sono per loro. L'egoismo è sconvolto dalla sola idea di tanti egoismi antagonistici. E, nonostante tutta la luce della nostra scienza, rimaniamo avvolti nella solitudine e nell'oscurità. Soltanto la carità, collocandosi nel cuore di tutti, vive al di sopra delle apparenze, si comunica fino all'intimità delle sostanze, e risolve completamente il problema della conoscenza dell'essere”<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Il testo in EV, VIII, 433. Lasciandomi ispirare, senza ripeterla pedissequamente, dalla grande lezione di Antonio Rosmini, ho cercato di indicare nell'intreccio fra “pensiero rivelativo” e “metafisica della carità” il nucleo speculativo del modello fondativo-contestuale di teologia fondamentale soggiacente al manuale da me coordinato e diretto: *Teologia fondamentale*. I: Epistemologia, Città Nuova, Roma 2004; *Teologia fondamentale*. II: Fondamenti, ivi 2005; *Teologia fondamentale*. III: Contesti, ivi 2005; *Teologia fondamentale*. IV: Antologia di testi, ivi 2004. Per una ulteriore esplicitazione di queste indicazioni si vedano i miei recenti saggi: “Quale metafisica *per, dalla, nella* teologia? Una riflessione teologico-fondamentale a 40 anni dalla *Dei Verbum*”, in *Hermeneutica*. Annuario di filosofia e teologia, “Quale metafisica?”, Morcelliana, Brescia 2005, 189-227; “Pensiero rivelativo” e «metafisica agapica». Una prospettiva di teologia fondamentale”, in *art. cit.*

<sup>44</sup> M. BLONDEL, *L'Azione*. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi, cit., 553.

## Conclusione: la credibilità dell'amore

Se la nostra lettura della *Dei Verbum* è plausibile si tratta, per il teologo fondamentale, della capacità di credibilità che solo l'amore può ingenerare e sviluppare, secondo una famosa espressione di Hans Urs von Balthasar. L'aggancio con le precedenti riflessioni è costituito dalla possibilità (che per me è una vera e propria necessità) di innestare la tematica della "credibilità" dell'amore nel quadro della prospettiva agapica. In questo senso vengono a coincidere la credibilità della Rivelazione con quella dell'amore<sup>45</sup>. Questo approdo della nostra riflessione può felicemente incrociare un famoso frammento 582 di Pascal, col quale concludiamo: "Ci facciamo un idolo della stessa verità; perché la verità senza la carità non è Dio, e la sua immagine è un idolo che non bisogna amare né adorare; e meno ancora bisogna amare o adorare il suo contrario che è la menzogna"<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Cf H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1977; su questo tema balthasariano cf R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar. Dinamica dell'amore e credibilità del Cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1981. Alla "credibilità dell'amore" è stato intitolato il convegno celebrativo del centenario della nascita del teologo svizzero organizzato nell'ottobre 2005 presso la Pontificia Università Lateranense.

<sup>46</sup> B. PASCAL, *Pensieri, Opuscoli e Lettere*, cit., 661 (fr. 582 Brunschvicg = 597 Chevalier).