
Il sintagma preposizionale posto nel titolo di questo mio contributo, che si situa nell’ambito della comune riflessione su Sacramento e Parola nella dottrina romano cattolica, trova la sua giustificazione e la sua origine nell’Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini* (n. 56). L’espressione in quanto tale rappresenta un’autentica novità nei testi del Magistero cattolico. Assente nei *Lineamenta*, si rinviene nella proposizione VII, che recita: “ [...] i Padri sinodali si augurano che possa essere promossa una riflessione teologica sulla sacramentalità della Parola di Dio” (prop. n. 7). Naturalmente essa rimanda all’espressione di *Fides et ratio* circa l’“orizzonte sacramentale della Rivelazione” (n. 13) e si innesta nella prospettiva sacramentale enunciata nella Costituzione dogmatica *Dei Verbum* del Concilio Ecumenico Vaticano II con la famosa espressione *gestis verbisque* (n. 2)¹. Nei documenti che precedono l’Esortazione tuttavia, per quanto si possa intravedere il contenuto del sintagma, esso non si trova espresso con i termini qui adottati. Sarà necessario aver presente il testo ufficiale latino sia delle proposizioni che dell’Esortazione, nel quale si parla di *qualitas sacramentalis Verbi*, piuttosto che di *sacramentalitas*: “conducimur ad ingrediendum in magni ponderis argumentum, quod apparuit in Coetu Synodi, pertinens ad qualitatem sacramentalem Verbi”. Va notato che siamo di fronte a un genitivo soggettivo, sicché la sacramentalità risulta come espressione del Verbo e sua realizzazione. Questo significa che Sacramento e Parola non sono concepite come realtà che si fronteggiano e si relazionano estrinsecamente, ma come elementi coimplicantisi nella dinamica rivelativa.

Dal punto di vista del nostro contesto, mi sembra particolarmente significativo rilevare: a) che il Sinodo inviti a promuovere una riflessione teologica su questo tema; b) che tale formulazione contenga una preziosa indicazione riguardo all’approfondimento del nesso Parola-Sacramento, di cui ci stiamo occupando. Quanto ad a), sebbene nel dettato magisteriale si registri una novità a riguardo, l’espressione non è stata del tutto assente nella teologia cattolica, con particolare riferimento piuttosto che alla fondamentale alla sacramentaria (e alla liturgia), alla cristologia e all’ecclesiologia. Da questo punto di vista ci si può riferire per quanto riguarda il periodo preconciliare a K. Rahner, O. Semmelroth ed E. Schillebeeckx e per l’immediato postconcilio a Y. Congar, D. Grasso, L. Alonso Schökel. Già nel 1968, il p. Congar sosteneva che nella maggior parte dei teologi cattolici risultava ormai acquisito il conferimento di una certa struttura sacramentale alla Parola di Dio e tuttavia in un recente convegno di liturgisti (autunno 2010) il priore di Bose E. Bianchi denunciava la mancanza di contributi e approfondimenti specifici di carattere teologico su tale argomento. L’*Instrumentum laboris* del Sinodo al n. 33, aveva lamentato, nella prospettiva della prassi ecclesiale, il fatto “il popolo di Dio non è veramente introdotto alla teologia della Parola di Dio nella liturgia, la vive ancora passivamente, non avvertendone il carattere sacramentale”. In questo senso allora il nostro lavoro di riflessione e di confronto in questa fase della nostra ricerca

¹ Il percorso qui disegnato riguarda precipuamente tre documenti magisteriali, che godono di un valore teologico differenziato, trattandosi di una Costituzione dogmatica conciliare (= la *Dei Verbum* del 1965), nella quale si esprime l’autorità ecclesiale nella forma della collegialità di un Concilio ecumenico (atto del magistero straordinario), di una enciclica (= la *Fides et ratio* del 1998), che è un atto del magistero ordinario personale del Romano Pontefice e infine una esortazione apostolica postsinodale (= la *Verbum Domini* del 2010), dove trova espressione la collegialità sinodale in un atto personale del Papa. In questo orizzonte l’Enciclica e l’Esortazione vanno letti ed interpretati alla luce del Concilio e ne costituiscono un approfondimento e uno sviluppo teologico nella linea della continuità.

costituisce una modalità di accoglienza dell'invito sinodale con un'attenzione propriamente speculativa e teologico-fondamentale riguardo a b), nel cui orizzonte intende situarsi il mio modesto contributo, nel quale intendo soprattutto far parlare i testi, radiografandoli alla luce dell'*analogia Verbi*, già individuata nella tradizione patristica (es. Origene, *Filocalia* 2,3).

Particolarmente significativa, per il contesto del nostro lavoro, la lettura in chiave ecumenica dell'evento sinodale, ultimamente messa in luce dal patriarca di Venezia, il card. Angelo Scola, che riprende quei passaggi dell'Esortazione in cui si fa riferimento a tale orizzonte, anche nella prospettiva della sacramentalità della Parola²: "Questo documento di Benedetto XVI ci permette di considerare l'Assemblea del Sinodo dei Vescovi, celebratosi nell'ottobre 2008, innanzitutto come *evento per se stesso di carattere ecumenico*. Come noto, il genere letterario dell'Esortazione apostolica permette al documento di "*riprendere quanto elaborato dal Sinodo, tenendo conto dei documenti presentati*" (VD 1) e di essere così ermeneutica magisteriale del Sinodo stesso. Papa Benedetto al n. 4 rilegge l'evento sinodale affermando: "*Insieme abbiamo ascoltato e celebrato la Parola del Signore. Ci siamo raccontati vicendevolmente quanto il Signore sta operando nel Popolo di Dio, condividendo speranze e preoccupazioni. Tutto questo ci ha reso consapevoli che possiamo approfondire il nostro rapporto con la Parola di Dio solo all'interno del «noi» della Chiesa, nell'ascolto e nell'accoglienza reciproca*". Da ciò si evince come l'incontro sinodale si sia svolto sotto l'orizzonte della comunione ecclesiale che costituisce anche l'orizzonte ermeneutico adeguato della stessa sacra Scrittura, quale Parola di Dio attestata". E ancora: "Giustamente papa Benedetto XVI fa intendere che *il tema dell'assemblea del Sinodo dei Vescovi non era unicamente la "sacra Scrittura" ma la Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa*, nel suo significato più ampio, ossia il fatto che Dio stesso si presenti a noi come mistero ineffabile di comunione: «*Dio si fa conoscere a noi come mistero di amore infinito in cui il Padre dall'eternità esprime la sua Parola nello Spirito Santo. Perciò il Verbo, che dal principio è presso Dio ed è Dio, ci rivela Dio stesso nel dialogo di amore tra le Persone divine e ci invita a partecipare ad esso*» (VD 6). Tuttavia, con ciò non si è voluto eludere il tema della sacra Scrittura e la problematica ecumenica connessa. Al contrario, Benedetto XVI tematizza direttamente la sacra Scrittura attraverso il concetto prezioso dell'*analogia della Parola* (VD 7) in cui si evidenziano i diversi significati della stessa espressione "Parola di Dio"; al centro dei quali si trova, come si afferma sulla scorta del prologo giovanneo, il *Logos* che «*indica originariamente il Verbo eterno*»; il quale si è fatto carne. Pertanto «*l'espressione "Parola di Dio" viene qui ad indicare la persona di Gesù Cristo, eterno Figlio del Padre, fatto uomo*» (VD 7). Intorno a questo significato centrale vengono riletti gli altri significati dell'espressione, dal fatto che la stessa creazione sia parte della comunicazione che Dio fa della sua Parola, fino alla predicazione apostolica e alla tradizione viva della Chiesa, esplicitando via via il suo senso trinitario, cristologico, pneumatologico ed escatologico (VD 8-21). Certamente giova alla causa ecumenica ascoltare la raccomandazione di Benedetto XVI di cogliere la Parola di Dio nei suoi "diversi significati" così che «*risplenda meglio l'unità del piano divino e la centralità in esso della persona di Cristo*» (VD 7)". Infine, quanto alla nostra ermeneutica: "A questo proposito credo sia necessario considerare previamente quello che il Papa afferma nella seconda parte del documento in relazione alla *sacramentalità della Parola di Dio* (cf VD 56), con la quale si sottolinea in modo originale *la profonda unità tra Scrittura e sacramento, in particolare l'Eucaristia* (VD 53-55), e pertanto il carattere di *contemporaneità che la parola di Dio ha rispetto al nostro presente*; infatti, «*la Parola di Dio è viva e si rivolge a ciascuno nel presente della nostra vita*» (VD 37). *La sacramentalità della parola di Dio si iscrive all'interno dell'orizzonte sacramentale della rivelazione* di cui già Giovanni Paolo II aveva mirabilmente parlato in *Fides et Ratio* (n. 13)".

Il quadro speculativo di riferimento di tale riflessione può essere intravisto e articolato a partire dall'indicazione relativa all'*analogia*, che l'Esortazione riferisce alla Parola di Dio e che dal nostro punto di vista possiamo ulteriormente attribuire al concetto di Sacramento (= sacramentalità). In entrambi i casi risultano messi in campo sia il livello dell'*analogia entis* che quello dell'*analogia fidei*, ma non in una sorta di parallelismo estrinseci stico (secondo una visione neoscolastica del rapporto fra i due orizzonti), bensì in modo che l'*analogia fidei* includa ed esiga l'*analogia entis*, trattandosi del riferimento alle due spalle (= *posteriora*) dell'unica Rivelazione, ovvero alle sue dimensioni storico-escatologica e cosmico-antropologica. L'intreccio dei due livelli dell'*analogia* a loro volta riferiti ai due termini (Sacramento e Parola) su cui riflettiamo, risulta particolarmente complesso e richiede una mole di documentazione e di riflessione che qui non è concesso esibire, per cui limiterò il campo del mio contributo, articolandolo secondo la scansione dell'*analogia*

² Quanto segue è tratto dalla pagina web: <http://angeloscola.it/2011/01/21/parola-di-dio-sacra-scrittura-ed-ecumenismo-una-nota-del-patriarca-su-verbum-domini/>, dove è pubblicata la nota del Patriarca Angelo Scola.

riferita alla Parola di Dio (quella esplicitamente adottata nell'Esortazione) e ritagliando tre passaggi nei quali evidenziarne la sacramentalità.

Nell'ambito propriamente teologico-fondamentale possiamo indicare tre accezioni dell'espressione *Dei Verbum* o *Verbum Domini*, procedendo da un senso più ampio a significazioni più specifiche e per certo verso peculiari della stessa. In primo luogo – e in senso più generale – Parola di Dio è la Rivelazione stessa nelle sue dimensioni costitutive sopra enunciate; in seconda istanza il termine rappresenta un modo particolare di rivelarsi di Dio rispetto agli eventi (e qui si situa l'espressione di DV 2 *gestis verbisque*); infine Parola di Dio è l'attestazione scritta della Rivelazione ovvero le Scritture dell'Antico e del Nuovo Testamento. Dunque cercherò di proporre qualche elemento di riflessione sulla sacramentalità della Parola di Dio a questi tre livelli e seguendo tale articolazione.

1. La sacramentalità della Rivelazione (= Parola di Dio)

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.

In questo dettato conciliare rinveniamo la dipendenza dal testo della vulgata, che appunto traduce *Ef* 1,9 con *sacramentum*, laddove la neovulgata opta per una traduzione letterale del testo greco, rendendolo con *mysterium*. Si tratta di una precisa scelta terminologica, in quanto – come gli *Acta sinodalia* attestano³ – la proposta di sostituire il termine *sacramentum* con *mysterium*, pur avanzata in sede di discussione del *textus emendatus*, non è stata deliberatamente accolta.

³ Rimandiamo a F. GIL HELLÍN, *Constitutio dogmatica de divina Revelatione Dei Verbum*, L. E. V., Città del Vaticano 1993 (per quanto sopra 16-17), nonché ai diversi commenti alla Costituzione dogmatica *Dei Verbum* e al saggio di A. VANHOYE, "La parola di Dio nella vita della Chiesa e la recezione della *Dei Verbum*", in R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 29-45. A livello di commenti e letteratura, con particolare riferimento ai capp. I e II della costituzione segnaliamo: AA. VV., *Dios al encuentro del Hombre en la Constitución "Dei Verbum"*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1970; R. AGUIRRE (ed.), *La palabra de Dios y la hermenéutica : a los 25 años de la constitución "Dei Verbum" del Concilio Vaticano II*, Valencia 1991; ABI (ed.), *Costituzione conciliare Dei Verbum. Atti della XX settimana biblica*, Paideia, Brescia 1970; L. ALONSO-SCHÖKEL (ed.), *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, BAC, Madrid 1969; ID. (ed.), *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la constitución "Dei Verbum" del Vaticano II sobre la Divina Revelación*, Universidad de Deusto, Bilbao 1991; U. BETTI (ed.), *Commento alla costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione "Dei Verbum"*, Massimo, Milano 1966; ID. (ed.), *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione. Storia, testo latino dello schema preconciare "De fontibus revelationis", prospetto sinottico delle 4 principali redazioni dello schema "De divina revelatione", traduzione italiana del testo promulgato, esposizione e commento*, LDC, Leumann 1967; ID., *La rivelazione divina nella Chiesa. La trasmissione della rivelazione nel capitolo II della costituzione dogmatica Dei Verbum*, Città Nuova, Roma 1970; R. BORD CASTILLO, *La Resurrección de Cristo como Revelación. Análisis del tema en la teología fundamental a partir de la Dei Verbum*, PUG, Roma 1998; G. G. BLUM, *Offenbarung und Überlieferung. Die dogmatische Konstitution Dei Verbum des II. Vaticanums im Lichte altkirchlicher und moderner Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971; R. BURIGANA, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II*, il Mulino, Bologna 1998; B. CALATI (ed.), *Un documento dimenticato, la "Dei Verbum"*, San Lorenzo, Reggio Emilia 1992; N. CIOLA (ed.), *La "Dei Verbum" trent'anni dopo. Miscellanea in onore di padre Umberto Betti*, PUL, Roma 1995; D. CUEVAS

Ma è interessante anche notare come, allorché si tratta di tradurre *Ef 5,32*, si dia continuità fra le due versioni latine: *Sacramentum hoc magnum est*, mentre il termine greco è lo stesso *μυστήριον*. Possiamo così per ipotesi leggere ed interpretare la sacramentalità della Rivelazione nella duplice terminologia non solo intendendo i termini come sinonimi, ma anche nella loro, pur difficilmente percettibile, diversità. Il carattere misterico della Rivelazione si mostra nel piano salvifico di Dio verso l'umanità, un tempo nascosto e ora manifestato in Cristo e nella Chiesa, laddove la connotazione sacramentale si coglie in maniera più esplicita nei segni liturgici denominati (nel linguaggio diffuso fra il popolo di Dio) appunto "sacramenti", piuttosto che "misteri" (sebbene ad essi debba attribuirsi anche tale significazione, a condizione che non venga intesa alla stregua dei culti misterici pagani). In tale prospettiva *sacramentum* sta a designare l'attualizzazione culturale (sacramentale) del *mysterium*, ovvero la sua contemporaneità ecclesiale e liturgica. In questo senso la celebrazione sacramentale è un evento rivelativo, in quanto in essa splende e si attua la sacramentalità della Parola.

Il riferimento a *Ef 5,32* può condurci a leggere ed interpretare la Rivelazione secondo la metafora sponsale nell'orizzonte biblico ed ecclesiale sacramentale che la *Dei Verbum* in alcuni suoi suggestivi passaggi non manca di mettere in evidenza. Si tratta del fine della Rivelazione stessa, che consiste nel renderci *divinae naturae consortes* (DV 2) in una intimità (*intima veritas*) amativa quale quella vissuta nella coppia umana. La dinamica amativa, descritta attraverso la metafora sponsale, si presenta ad esempio 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 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). Si

GÁMEZ, "Placuit Deo in sua bonitate seipsum rivelare". Génesis, historia y alcances teológico de "Dei Verbum" n° 2. Algunas aportaciones a la teología de la Revelación, UPS, Roma 1997; B. D. DUPUY (ed.), *La révélation divine*. Constitution dogmatique "Dei verbum", Cerf, Paris 1968; S. LYONNET, *La Bibbia nella Chiesa dopo la "Dei Verbum"*. Studi sulla costituzione conciliare, Paoline, Roma 1969; H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*. Commento alle Costituzioni conciliari "Dei Verbum" e "Gaudium et Spes", Jaca Book, Milano 1985; B. MAGGIONI, *Impara a conoscere il volto di Dio nelle parole di Dio*. Commento alla "Dei Verbum", Messaggero, Padova 2001; D. MONGILLO – S. MANNA (edd.), *Costituzione dogmatica "Dei Verbum"*. Presentazione storico-dottrinale e schema, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1968; G. MORAN – M. SAUVAGE, *L'Écriture et la Tradition. Histoire et dépassement d'une controverse*. Chapitre additif sur la Constitution "Dei Verbum" de Vatican II, Liegel, Paris 1966; M. NICOLAU, *Escritura y revelacion segun el Concilio Vaticano II*. Texto y comentario de la constitucion dogmatica "Dei Verbum", Apostolado de la Prensa, Madrid 1967; L. PACOMIO (ed.), *Concilium Vaticanum II*. Dei Verbum. Genesi della costituzione sulla divina rivelazione. Schemi annotati in sinossi, Marietti, Torino 1971; W. SANDFUCHS (ed.), *Die Kirche und das Wort Gottes*. Eine Einführung in die dogmatische Konstitution "Dei Verbum" mit Beiträgen von Augustinus Kardinal Bea [et alii], Arena, Würzburg 1967; F. SCARIA, *Tradition and progress in the Church in the light of Dei Verbum*. Chapter II, PUU, Roma 1997; H. SCHAUF, *Zur dogmatischen Konstitution «Dei Verbum» über die gottliche Offenbarung Nr. 9*, Annuario Historiae Conciliorum, Freiburg 1984; O. SEMMELROROTH – M. ZERWICK, *La costituzione conciliare "Dei Verbum"*, Paideia, Brescia 1971; T. STRAMARE, *La storia della salvezza alla luce della costituzione "Dei Verbum"*. Teologia della Parola ispirata, PUL, Roma 1967.

tratta della *vox Revelationis* prefigurata ed espressa nella voce dell'amato attraverso cui l'amata riconosce ed incontra il diletto: "Una voce! Il mio diletto! Eccolo, viene saltando per i monti, balzando per le colline. Somiglia il mio diletto a un capriolo o ad un cerbiatto. Eccolo, egli sta dietro il nostro muro; guarda dalla finestra, spia attraverso le inferriate. Ora parla il mio diletto e mi dice: «Alzati, amica mia, mia bella, e vieni! Perché, ecco, l'inverno è passato, è cessata la pioggia, se n'è andata; i fiori sono apparsi nei campi, il tempo del canto è tornato e la voce della tortora ancora si fa sentire nella nostra campagna. Il fico ha messo fuori i primi frutti e le viti fiorite spandono fragranza. Alzati, amica mia, mia bella, e vieni! O mia colomba, che stai nelle fenditure della roccia, nei nascondigli dei dirupi, mostrami il tuo viso, fammi sentire la tua voce, perché la tua voce è soave, il tuo viso è leggiadro»" (Ct 2,8-14).

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 unicà ed universalità dell'amore umano e delle sue espressioni.

Nel sacramento del matrimonio, così come la Chiesa cattolica lo celebra e lo vive, splende in maniera peculiare questa profonda e intima comunione dell'uomo con Dio (dell'umana e della divina natura in Cristo). L'Esortazione apostolica esplicita questo rapporto in questi termini: "Il Sinodo ha avvertito la necessità di sottolineare anche il rapporto tra Parola di Dio, matrimonio e famiglia cristiana. Infatti, «con l'annuncio della Parola di Dio, la Chiesa rivela alla famiglia cristiana la sua vera identità, ciò che essa è e deve essere secondo il disegno del Signore». Pertanto, non si perda mai di vista che *la Parola di Dio sta all'origine del matrimonio* (cf Gen 2,24) e che Gesù stesso ha voluto includere il matrimonio tra le istituzioni del suo Regno (cfr Mt 19,4-8), elevando a sacramento quanto iscritto originariamente nella natura umana. «Nella celebrazione sacramentale l'uomo e la donna pronunciano una parola profetica di reciproca donazione, l'essere "una carne", segno del mistero dell'unione di Cristo e della Chiesa (cf Ef 5,31-32)». La fedeltà alla Parola di Dio porta anche a rilevare che questa istituzione oggi è posta per molti aspetti sotto attacco dalla mentalità corrente. Di fronte al diffuso disordine degli affetti e al sorgere di modi di pensare che banalizzano il corpo umano e la differenza sessuale, la Parola di Dio riafferma la bontà originaria dell'uomo, creato come maschio e femmina e chiamato all'amore fedele, reciproco e fecondo" (VD 85).

Il matrimonio dunque non è un sacramento sociale e culturale, ma una plastica rappresentazione del rapporto di Dio con l'umanità, di Cristo con la Chiesa che si concretizza simbolicamente (nel senso di sacramentalmente) nell'amore dell'uomo e della donna. In questa prospettiva possono essere lette le premure della Chiesa cattolico-romana in ordine a) alla difesa della famiglia intesa rigorosamente come unione di uomo e donna (dove solo è salvaguardata la comunione nell'alterità espressa dalla sessualità); b) alla scelta dei ministri fra le persone di sesso maschile chiamate a rappresentare il rapporto di Cristo sposo con la Chiesa sposa; c) alla custodia della prassi del celibato, che in concreto viene a esprimere la totale donazione dello sposo alla sposa, come segno della totale donazione di Cristo alla Chiesa. Anche qui si tratta della sacramentalità della Parola nelle sue sinfoniche e sorprendenti articolazioni.

Il contenuto del *mysterium*, così come espresso nel testo neotestamentario di Ef 1,10, è il "ricapitolare (ἀνακεφαλαιώσασθαί) in Cristo di tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra". Già sul piano esegetico è stato colto il nesso fra la nozione paolina di "mistero" e la rivelazione: "Il denominatore comune di tutti questi passi [paolini] (diretto o contestuale) è lo schema di rivelazione: nascosto-manifesto"⁴, *Deus absconditus*, *Deus revelatus*. E c'è chi propone

⁴ R. PENNA, "Mistero", in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, cit., 989.

di interpretare il termine greco μυστήριον in corrispondenza con l'aramaico *rāz* (= segreto), che in Daniele denota un evento escatologico, «stabilito da Dio, la cui rivelazione è riservata a Lui solo» [G. Bornkamm in GLNT, VII, 679]. Si tratta comunque di una struttura dinamica e, come si vede nel testo innico sopra citato si possono distinguere i momenti o le tappe della “traiettoria del mistero”, ossia la “fase del nascondimento” e quella della “rivelazione”, cui succede la fase “missionaria”, senza dimenticare che tale traiettoria non è solo discendente, ma anche ascendente ossia non muove soltanto da Dio all'uomo, ma anche dall'uomo verso il mistero, con riferimento al patrimonio sapienziale e al cammino di conoscenza che l'uomo è chiamato a compiere nell'orizzonte misterico. Costitutive del mistero biblicamente e teologicamente inteso sono le dimensioni teologica, cristologica, anzi cristocentrica, ecclesiologica e antropologica⁵, dove il fine della dinamica storico-salvifica [οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος] improntata al mistero consiste nella “ricapitolazione di tutte le cose in Cristo” [ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ] e qui il verbo greco significa tra l'altro “intestare” dei beni a qualcuno rendendolo appunto proprietario degli stessi beni⁶. Sarà infine opportuno ricordare che “Il mistero rivelato nella lettera agli Efesini è all'opposto dei misteri pagani. Cristo, riportando *tutte* le cose sotto il proprio comando, comporta un pericolo imminente per le cosiddette divinità invocate nelle pratiche magiche e nelle religioni misteriche”⁷. Per il fatto inoltre che mai nel Nuovo Testamento ricorre l'espressione “misteri di Cristo”, risulta evidente la distanza fra i culti misterici ellenistici e la rivelazione qui attestata: “Gesù non è un dio cultuale, per il semplice motivo che egli non personifica alcuna forza naturale, ma è il soggetto di una precisa vicenda storica”⁸.

Il mistero, che affonda le sue radici nella storia, grazie alla sua struttura sacramentale, ha comunque a che fare col culto e con la celebrazione liturgica. A questo proposito ci sembra oltremodo istruttiva la lezione della *Mysterienlehre* e del suo caposcuola Odo Casel, dato che “la riflessione sul culto cristiano come *dimensione fondamentale per una adeguata comprensione della rivelazione e della fede* appare sulla scena teologica non anzitutto in nome della filologia, della storia, del ritorno al passato, ma come *problema di rapporto con la modernità*”⁹. E a proposito del rapporto fra i misteri pagani e il mistero cristiano: “*Mysterion* significa originariamente *non* una «dottrina», ma un'esperienza mistico-cultuale del divino, che non si riusciva ad esprimere razionalmente. «I santi – dice Aristotele in *Synesios, Dion 10* – non devono imparare (μαθεῖν), ma patire (παθεῖν = sperimentare nell'anima) ». [...] spesso il linguaggio dei misteri era addirittura diventato elemento ornamentale della letteratura; ma ha sempre conservato un legame con l'ambito religioso che per gli antichi non è mai stato completamente separato dalla sfera cultuale. È degno di nota che nel cristianesimo il senso concreto della parola si sia addirittura di nuovo rafforzato. Come il cristianesimo è entrato a far parte della storia non in quanto dottrina, ma in quanto realtà concreta nella persona e nell'opera di Cristo, così anche il linguaggio dei misteri, annacquato e sbiadito nella filosofia tardo-antica, venne di nuovo riempito dalla incandescenza della vita reale. Per san Paolo e per la chiesa delle origini il «mistero» non è una «dottrina», e nemmeno una «dottrina rivelata», ma l'azione salvifica di Dio mediante Cristo, nella quale il progetto d'amore, nascosto da sempre in Dio, è entrato nella storia e si è rivelato agli apostoli, ai profeti e a tutta *l'ecclesia*. Non le dottrine astratte, ma la persona dell'uomo-Dio e la sua opera, *oikonomia*, cioè il disegno di salvezza dell'agape divino, vengono alla luce e obbligano alla decisione, e questa non avviene nella

⁵ Per queste considerazioni cf R. PENNA, “Mistero”, cit., 990-992.

⁶ *Lettera agli Efesini*. Introduzione, versione e commento di R. PENNA, EDB, Bologna 1988, 98-101.

⁷ P. T. 'O BRIEN, “Mistero”, in G. F. HAWTHORNE – R. P. MARTIN – D. G. REID (edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, ed. it. a cura di R. PENNA, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 1034.

⁸ R. PENNA, “Mistero”, in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, cit., 987.

⁹ A. GRILLO, “Odo Casel e il «cuore» della questione liturgica: teologia, filologia e scienze umane nel saggio *Fede, gnosi e mistero*”, in O. CASEL, *Fede, gnosi e mistero*. Saggio di teologia del culto cristiano, Messaggero, Padova 2001, XII.

conoscenza intellettuale di verità finora sconosciute, ma nella fede in Gesù come Kyrios e Figlio del Padre. Questa fede porta all'unione col Redentore attraverso la partecipazione mistica alla sua morte e alla sua vita nel sacramento del battesimo, su cui la nuova vita divina agisce nel battezzato in possesso del Pneuma, cioè della forza divina della vita, che rende possibile la gnosi e l'agape, cioè la visione più profonda delle cose divine e l'imitazione dell'amore divino"¹⁰.

Siamo condotti così alla concentrazione cristologica, nella quale si esprime il culmine della sacramentalità della Parola e al contesto neotestamentario cui si ispira tutto il testo dell'Esortazione apostolica, ossia il prologo del IV vangelo: "Si tratta di un testo mirabile, che offre una sintesi di tutta la fede cristiana. Dall'esperienza personale di incontro e di sequela di Cristo, Giovanni, che la tradizione identifica nel «discepolo che Gesù amava» (Gv 13,23; 20,2; 21,7.20), «trasse un'intima certezza: Gesù è la Sapienza di Dio incarnata, è la sua Parola eterna fattasi uomo mortale» [Benedetto XVI all'Angelus del 4 gennaio 2009]. Colui che «vide e credette» (Gv 20,8) aiuti anche noi a poggiare il capo sul petto di Cristo (cfr Gv 13,25), dal quale sono scaturiti sangue ed acqua (cfr Gv 19,34), simboli dei Sacramenti della Chiesa. Seguendo l'esempio dell'apostolo Giovanni e degli altri autori ispirati, lasciamoci guidare dallo Spirito Santo per poter *amare sempre di più la Parola di Dio*" (VD 5).

La ricapitolazione-concentrazione cristologica viene indicata nell'Esortazione col ricorso alla formula patristica del *Verbum abbreviatum*: "La tradizione patristica e medievale, nel contemplare questa «Cristologia della Parola», ha utilizzato un'espressione suggestiva: *il Verbo si è abbreviato* [Origene, *Peri Archon*, I, 2, 8: SC 252, pp. 127-129]. «I Padri della Chiesa, nella loro traduzione greca dell'Antico Testamento, trovavano una parola del profeta Isaia, che anche san Paolo cita per mostrare come le vie nuove di Dio fossero già preannunciate nell'Antico Testamento. Lì si leggeva: "Dio ha reso breve la sua Parola, l'ha abbreviata" (Is 10,23; Rm 9,28) ... Il Figlio stesso è la Parola, è il *Logos*: la Parola eterna si è fatta piccola – così piccola da entrare in una mangiatoia. Si è fatta bambino, affinché la Parola diventi per noi afferrabile» [Benedetto XVI, *Omelia nella solennità della Natività del Signore* (24 dicembre 2006)]. Adesso, la Parola non solo è udibile, non solo possiede una *voce*, ora la Parola ha un *volto*, che dunque possiamo vedere: Gesù di Nazareth [Cf *Messaggio finale*, II, 4-6]" (VD 12).

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 agapico¹¹. 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» (1Cor 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

¹⁰ O. CASEL, *Fede, gnosi e mistero*, cit., 176-177. Cf anche il classico H. RAHNER, "Il mistero cristiano e i misteri pagani", in ID., *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, il Mulino, Bologna 1971, 17-61.

¹¹ Cf a questo proposito il nostro "Principio e fondamento nella logica della fede cristiana", in A. ALES BELLO – L. MESSINESE – A. MOLINARO (edd.), *Fondamento e fondamentalismi*. Filosofia, teologia, religioni, Città Nuova, Roma 2004, 285-322.

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).

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).

Quella che nella prospettiva della nostra ricerca abbiamo denominato l'"autopresenzializzazione" della Verità stessa trova – dal punto di vista del Magistero cattolico e della teologia che da esso si lascia guidare – nella presenza reale eucaristica (nelle specie) il suo culmine e il suo luogo concreto di massima espressione e realizzazione non solo nel momento propriamente liturgico-culturale, ma in tutta la vita della Chiesa e del cristiano, che in questo senso, si configura come vita eucaristica.

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'Aquinate 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"¹².

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”¹³.

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 risollevo alla speranza della salvezza (cf *Gn* 3,15), ed ebbe assidua cura del genere umano, per dare la vita eterna

¹² Si veda a questo riguardo E. SCHILLEBEECKX, "Il Cristo sacramento primordiale", in ID., *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Paoline, Roma 1974⁷, 19-64, in particolare 21-22.

¹³ F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali*. Frammenti pneumatologici, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 150.

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 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; IPt 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).

2. La sacramentalità della Parola in rapporto all'evento e ai gesti

La seconda 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 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 – DH, 4202].

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*)¹⁴, 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

¹⁴ Cf GIL HELLIN, *op. cit.*, 18-19.

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 Parola¹⁵.

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 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 ecclesiologica, 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*, sicchè: a) la dimensione propriamente fattuale della

¹⁵ 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].

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, l.2, n.1)¹⁶. 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 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 cristiana¹⁷ 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-

¹⁶ Cf Z. ALSZEGHY, “Die Theologie des Wortes Gottes bei den mittelalterlichen Theologen”, in *Gregorianum* 39 (1958) 685-705.

¹⁷ Cf a questo proposito H. MOTTOU, *Il gesto e la parola*, Qiqiaon, Magnano 2007.

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 parole». Quando utilizzano la parola «rivelazione» senza una qualifica, questi autori si riferiscono alla rivelazione soprannaturale"¹⁸.

Non bisogna infine dimenticare che lo stesso testo della *Dei Verbum*, pur adottando la prospettiva storico-salvifica e dialogico-personale, non intende certo sottrarre 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 revelaitonis existit" – DV 2 – DH 4202]. Tale istanza risulterà a chiare lettere espressa nel n. 6, che contiene espliciti riferimenti alla *Dei Filius* (cf DV 6 – DH 4206).

3. La sacramentalità delle Scritture (= Parola di Dio)

Infine, alcune più brevi considerazioni, sulla terza 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

¹⁸ A. DULLES, *Modelli della rivelazione*, Lateran University Press, Roma 2010, 104-109.

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”¹⁹, 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 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 (cfr *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

¹⁹ Nella manualistica teologica cattolica questo tema appartiene tradizionalmente ai quattro trattati che costituiscono l’insegnamento di “Introduzione alla Scrittura” (Ispirazione, Canone, Testo, Ermeneutica).

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

Il 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.

Mi sia consentita una conclusione rosminiana, nella quale emerge il carattere teandrico delle Scritture. La traiamo dall'opera più nota di Antonio Rosmini, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, dove, mentre riflette sulla insufficiente educazione del clero, scrive: "la divina Scrittura era l'unico testo dell'istruzione popolare ed ecclesiastica. Questa Scrittura, che è veramente il libro del genere umano, il libro, la scrittura per antonomasia. In un tal codice l'umanità è dipinta dal principio sino alla fine; comincia coll'origine del mondo, e termina colla futura sua distruzione; l'uomo si sente se stesso in tutte le modificazioni di cui è suscettivo, vi trova una risposta precisa, sicura e fino evidente, a tutte le grandi interrogazioni che ha sempre a fare a se stesso; e la mente di lui vi resta appagata colla scienza e col misterio, come il suo cuore vi resta pure appagato colla legge e colla grazia. Egli è quel libro «grande» di cui parla il profeta scritto «collo stilo dell'uomo» [Is 8, 1]; perocché in quel libro l'eterna verità parla in tutti que' modi, a cui si piega l'umana loquela: ora narra, ora ammaestra, ora sentenza, ora canta: la memoria vi è pasciuta colla storia; l'immaginazione diletta colla poesia; l'intelletto illuminato colla sapienza; il sentimento commosso in tutti insieme questi modi: la dottrina vi è così semplice, che l'idiota la crede fatta a posta per sé; e così sublime, che il dotto dispera di trovarci il fondo: il dettato sembra umano, ma è Dio che in esso parla"²⁰.

²⁰ A. ROSMINI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*. Testo ricostruito nella forma ultima voluta dall'Autore con saggio introduttivo e note di N. GALANTINO, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 163 (§ 38).