

**Mazzillo "Dio sulle tracce dell'uomo"/III PARTE
L'accoglienza dell'Amore che si dona
(Storia della rivelazione e della sua recezione)**

7° CAPITOLO

Le tappe del cammino di Dio verso l'uomo - L'Antico Testamento

7.1 La realtà triunitaria della rivelazione¹

Intendiamo la rivelazione come autocomunicazione dell'amore, sia relativamente al contenuto sia relativamente al metodo. Se per la dottrina della cosiddetta pericoreasi, non c'è nulla al di fuori dell'azione di una Persona della Triunità che non sia condivisa dalle altre Persone, dobbiamo pensare a tale cammino verso l'uomo come opera dell'intera Triunità divina. D'altra parte, gioverà non dimenticare mai che l'assunto del coinvolgimento trinitario nell'opera della rivelazione ha una sua innegabile fondazione neotestamentaria, che è stata così formulata:

«Secondo la testimonianza del Nuovo Testamento, la tradizione della chiesa antica ha sempre ritenuto per certo che, con l'avvento di Gesù Cristo e il dono dello Spirito santo, Dio si è rivelato a noi quale egli è. Egli è in se stesso quale ci è apparso: "Filippo, chi vede me, vede il Padre" (Gv 14,9)»².

In altre parole, il mistero della comunione intima e perfetta sussistente in Dio, come incontro totale di Persone perfettamente comunicanti tra loro, si è autopresentato come mistero che vuole comunicarsi e camminare nella nostra storia umana, per effettuare un secondo incontro: l'incontro con l'uomo. Quel cammino, che nella Persona del Verbo si presenta come esodo e pellegrinaggio, come impoverimento e svuotamento di sé (*kenosi*) non è da pensare separatamente dalla vita intratrinitaria dello stesso Verbo. Al contrario, è comunicazione libera e sovrana nella storia del mondo di ciò che appare condiviso, con amore e libertà, nella vita triunitaria di Dio³.

Parlando di Cristo, Paolo aveva affermato:

¹ Il termine *triunitario* sostituisce qui, come altrove, quello tradizionale *trinitario*. Lo preferiamo perché indica già a prima vista i due poli del mistero del Dio cristiano: l'unità e la trinità nello stesso momento.

² COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia - Cristologia - Antropologia*, Ottobre 1982, EV8/ 422.

³ Ci appoggiamo per quest'affermazione a un testo della stessa Commissione Teologica Internazionale, dove abbiamo trovato scritto: «L'economia della salvezza manifesta che il Figlio eterno assume nella sua propria vita l'evento "kenotico" della nascita, della vita umana e della morte in croce. Tale evento, in cui Dio si rivela e si comunica in modo assoluto e definitivo, riguarda in qualche maniera l'essere proprio di Dio Padre, in quanto è il Dio che compie questi misteri e li vive come suoi in unione con il Figlio e con lo Spirito santo. Non solo, infatti, nel mistero di Gesù Cristo, Dio Padre si rivela e si comunica a noi liberamente e gratuitamente mediante il Figlio e nello Spirito santo, ma il Padre con il Figlio e lo Spirito santo conduce la vita trinitaria in una maniera profondissima e - almeno secondo il nostro modo di pensare - in qualche modo nuova, in quanto il rapporto del Padre al Figlio incarnato nella consumazione del dono dello Spirito è la stessa relazione costitutiva della Trinità. Nella vita intima del Dio trinitario esiste la condizione di possibilità di questi eventi, che dall'incomprensibile libertà di Dio ci vengono offerti nella storia della salvezza del Signore Gesù Cristo» (*ivi*, 427). Sulla morte di Cristo come vertice non solo della salvezza, ma anche della stessa rivelazione cf. P. CODA, *L'altro di Dio*, Città Nuova, Roma 1998, 37ss, che fa riferimento all'opera di S. BULGAKOV, *L'agnello di Dio. Il mistero del verbo incarnato*, Città Nuova, Roma 1990. Sullo stesso tema, trattato anche da H. U. von Balthasar, cf. P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'Amore trinitario nella teologia di H. U. Von Balthasar*, Jaka Book, Milano 1995.

«Conoscete la benevolenza (*charis*) del Signore nostro Gesù Cristo: da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi *dalla* sua povertà» (2Cor 8,9)⁴.

Lo stesso pensiero si ritrova espresso nella forma già accennata di Fil 2,5-8, che contiene l'idea dello «svuotamento» di sé di Cristo, fino a divenire *servo*, assumendo la natura umana⁵. Nel cosiddetto inno cristologico della lettera ai Filippesi, l'intero contesto fa tuttavia riferimento al Padre (espresso, come spesso succede in Paolo, nella formula con la quale si premette l'articolo al nome di Dio e si dice testualmente: *il Dio*). Il Padre pertanto viene espressamente menzionato come colui che ha esaltato Gesù per quanto egli ha compiuto⁶ mentre l'accento agli «stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù» (Fil 2,4) ci sembra possa indicare un riferimento, sebbene indiretto, allo Spirito Santo, che nell'epistolario paolino è indicato spesso semplicemente con l'espressione «Spirito di Gesù» o «Spirito di Dio». Una conferma in tal senso viene dall'apertura del capitolo successivo, che riprende il discorso dei sentimenti di Gesù, da imitare da parte dei cristiani, grazie al fatto che essi sono mossi dallo Spirito di Dio e si gloriano di Gesù Cristo, lo stesso Gesù che si era svuotato di sé ed era stato sovraesaltato dal Padre⁷.

D'altro canto, nel racconto della vita terrena di Gesù non mancano riferimenti al suo continuo errare, come di chi non ha dove posare il capo⁸, ma ha certamente il Padre come referente continuo⁹, fino al giorno definitivo del suo *esodo* dal mondo¹⁰. In ogni caso, il passaggio di Gesù nel mondo è senza dubbio il passaggio di Dio tra gli uomini. Gesù si porta continuamente con sé la

⁴ Riprendiamo la traduzione da P. Rossano in *La Bibbia*. Nuovissima edizione... cit., III Nuovo Testamento, annotando che Paolo riconduce la ricchezza dei credenti alla povertà di Cristo, che sembra qui essere stata scelta volontariamente. Il pensiero successivo è che la partecipazione alla povertà di Cristo è essa stessa motivo di ricchezza di quanti credono in lui. Il testo infatti recita «*ina uméis thē ekeinou ptocheia (dativo) ploutēsēte*». A ragione John J. O'Rourke commenta: «Paolo accenna brevemente al modo e al significato della redenzione (cfr. Fil 2,5-11). In quanto Figlio, Gesù era ricco, perché uguale al Padre, e perché possedeva la pienezza della divinità (Col 2,9); assunse però una natura umana — divenendo in tal modo una parte di questo mondo di debolezza e di morte — affinché i corinti e gli altri che credono in lui potessero essere arricchiti di ricchezze che sorpassano tutte le ricchezze di questa terra. Questo v. fa pensare che la catechesi primitiva della Chiesa includesse, almeno nelle sue linee generali, anche la narrazione della vita di Gesù» (AA. VV., *Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 1973, 1194).

⁵ «Abbate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un *bottino* [più che *tesoro geloso*] la sua uguaglianza con Dio» (Fil 2,5-6). Il termine originale *arpagmōn* significa *rapina* e corrisponde all'ebraico *gazal*, con il senso di rapire, rapimento, [cf. DCBNT, 1493 = guadagno, bene di fortuna]. Cf. anche le altre traduzioni: *rapina* (latino); *usurpación* (spagnolo); *une proie à arrache* (francese); *robbery* (inglese); in italiano, con evidente forzatura interpretativa = *tesoro geloso*. La realtà divina non è stata vista come *preda* da difendere individualisticamente ed egoisticamente, ma come realtà condivisa e di cui ci si svuota. Pertanto il testo continua: «*spogliò* se stesso assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce» (Fil 2,7-8). In realtà *ekénōsen* proviene dal verbo *kenōō* e significa svuotare, annullare. È l'opposto di *plērōō* ed è un verbo usato nell'A.T. solo da Paolo. Il senso vero dell'espressione è che Cristo annullò se stesso. Cf. H. BALZ - G. SCHNEIDER, *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento 2*, Paideia, Brescia 1998, col. 6s.

⁶ Fil 2,9: «Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome».

⁷ Fil 3,3: «Siamo infatti noi i veri circoncisi, noi che rendiamo il culto mossi dallo Spirito di Dio e ci gloriamo in Cristo Gesù, senza avere fiducia nella carne».

⁸ Mt 8,20: «Gli rispose Gesù: "Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo"».

⁹ Si confronti ad esempio, la risposta di Gesù alla madre, dopo il suo ritrovamento nel tempio (Lc 2,49: «"angosciati, ti cercavamo". Ed egli rispose: "Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?"»); oppure si pensi all'indicazione di predicare altrove che Gesù manifesta agli apostoli che lo cercano, dopo la sua notte trascorsa in colloquio con il Padre (Mc 1,38: «Egli disse loro: "Andiamocene altrove per i villaggi vicini, perché io predichi anche là; per questo infatti sono venuto!"»), o, infine, si confrontino queste ed espressioni simili con i riferimenti al fatto che il "suo" regno non è di quaggiù (Gv 18,36-37), fino all'affermazione esplicita di Gesù, in reazione all'uso della spada da parte di Pietro: «Pensi forse che io non possa pregare il Padre mio, che mi darebbe subito più di dodici legioni di angeli?» (Mt 26,53).

¹⁰ Il termine *esodo* compare espressamente in Luca, che presenta Mosè ed Elia intenti a parlare dell'esodo che Gesù avrebbe portato a compimento a Gerusalemme (Lc 9,31).

vita unitrinitaria di Dio, per la compresenza in lui dello Spirito Santo, e della volontà/presenza del Padre. Lo annotano con diligenza gli evangelisti, almeno nei momenti più importanti della sua vita, dal suo concepimento umano¹¹ al suo battesimo¹², dalla proclamazione di Nazareth¹³, all'ora in cui si avvicina la prova della passione¹⁴, fino al momento in cui tutto si consuma e Gesù si affida al Padre, mentre dona il suo Spirito¹⁵. È una compresenza che è sottolineata dopo la risurrezione, come era già stata evidenziata nel momento in cui Gesù stava per risuscitare Lazzaro. Giovanni racconta che Gesù era profondamente commosso (s'intende nel suo Spirito) fino a piangere amaramente sulla tomba dell'amico morto, ed aggiunge il suo dialogo con il Padre:

«Tolsero dunque la pietra. Gesù allora alzò gli occhi e disse: "Padre, ti ringrazio che mi hai ascoltato. Io sapevo che sempre mi dai ascolto, ma l'ho detto per la gente che mi sta attorno, perché credano che tu mi hai mandato". E, detto questo, gridò a gran voce: "Lazzaro, vieni fuori!". Il morto uscì, con i piedi e le mani avvolti in bende, e il volto coperto da un sudario» (Gv 11,41-44).

Lo stesso evangelista racconta che la sera della pasqua Gesù dà il suo Spirito per rimettere i peccati, inviando i suoi, così come egli era stato mandato dal Padre:

«Gesù disse loro di nuovo: "Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi". Dopo aver detto questo, alitò su di loro e disse: "Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi"». (Gv 20,21-23).

Insomma, tutto ciò che Gesù compie nel suo passaggio salvifico tra gli uomini è opera congiunta anche del Padre e dello Spirito. Né potrebbe essere diversamente. Questa breve carrellata biblica ci fornisce un'ulteriore e importante base di appoggio per confermare la nostra idea-guida di un cammino effettivo che Dio-comunità d'amore ha realizzato e continua a realizzare tra gli uomini che egli ama, che egli segue, che egli cerca. La rivelazione rappresenta il momento privilegiato di tale cammino e ciò significa che essa va sempre direttamente e indissolubilmente collegata all'agire salvifico della sua Grazia a favore degli uomini. Non è però da immaginare in maniera estrinseca, come una sorta di sovrapposizione del "soprannaturale" alla realtà "naturale" dell'uomo. È il venire di Dio sulle strade umane, evento senza il quale l'uomo non potrebbe mai ritrovare la strada di Dio. Ciò ci accomuna a quanti presentano comunque la rivelazione come realtà intensamente collegata alla realtà umana, muovendosi in un'ottica non estrinsecistica, ma intrinsecistica.

In primo luogo è da sottolineare la grande vicinanza di questa posizione a quella di K. Rahner, al quale tutti gli altri approcci sembrano doversi riferire, perché è stato il primo ad affrontare la

¹¹ Lc 1,35: «Le rispose l'angelo: "Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo. Colui che nascerà sarà dunque santo e chiamato Figlio di Dio"» (cf. anche cf. Mt, 1,18)

¹² Mc 1,9b-11: «fu battezzato nel Giordano da Giovanni. E, uscendo dall'acqua, vide aprirsi i cieli e lo Spirito discendere su di lui come una colomba. E si sentì una voce dal cielo: «Tu sei il Figlio mio prediletto, in te mi sono compiaciuto» (cf. anche Mt 3,13-17; Lc 3,21-22).

¹³ Il testo sottolinea la pienezza di Spirito in Gesù e il fatto che egli intenda compiere la volontà del Padre espressa nel rotolo della legge: «Gesù ritornò in Galilea con la potenza dello Spirito Santo e la sua fama si diffuse in tutta la regione. Insegnava nelle loro sinagoghe e tutti ne facevano grandi lodi. Si recò a Nazaret, dove era stato allevato; ed entrò, secondo il suo solito, di sabato nella sinagoga e si alzò a leggere. Gli fu dato il rotolo del profeta Isaia; apertolo trovò il passo dove era scritto: Lo Spirito del Signore è sopra di me» (Lc 4, 14-18).

¹⁴ L'evangelista Giovanni ci presenta Gesù in dialogo con il Padre con queste espressioni: «"Ora l'anima mia è turbata; e che devo dire? Padre, salvami da quest'ora? Ma per questo sono giunto a quest'ora! Padre, glorifica il tuo nome". Venne allora una voce dal cielo: "L'ho glorificato e di nuovo lo glorificherò!"» (Gv 12, 27-28).

¹⁵ Luca annota: «Gesù, gridando a gran voce, disse: "Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito". Detto questo spirò (Lc 23,46). Giovanni ci fa comprendere che l'emettere lo spirito era più che il semplice umano spirare: «E dopo aver ricevuto l'aceto, Gesù disse: "Tutto è compiuto!". E, chinato il capo diede lo Spirito» (Gv 19,30).

rivelazione in termini sistematici tali, da non considerarla al di fuori della realtà umana, ma come realtà che incontra questa, già creaturalmente predisposta verso la rivelazione. Se consideriamo il valore della *categoria* nella interpretazione rahneriana, sembra ovviamente questa lo strumento cardine della comunicazione. La rivelazione potremmo dire che è una comunicazione in categorie umane (perciò *categoriale*), "originata" da una realtà "Originaria" che è quella divina. La Parola di Dio, in quanto Verbo increato e sussistente, non può dirsi certo "categoria", ma, in quanto parola pronunciata nella storia, potremmo chiamarla categoria originaria. Dopo la rivelazione del piano di Dio attraverso categorie umane nell'Antico Testamento, l'assunzione piena di tutto ciò che rende possibile la comunicazione attraverso la parola si ha quando il Verbo, fattosi carne, comincia a pronunciare la parola creata, cioè la categoria che consente all'uomo di esprimersi e gli consente di capirsi con gli altri suoi simili.

Riassumendo quanto abbiamo già ricordato precedentemente, questa concezione della comunicazione si potrebbe riassumere nell'espressione *comunicazione categoriale*, intendendo con questa locuzione la ricchezza di una categoria che non si limita al solo dato intellettuale, ma abbraccia anche quello più direttamente esistenziale. La categoria umana esprime il mistero che l'uomo avverte in sé come richiamo oltre se stesso. La parola, in quanto categoria adottata da Dio, è certamente molto di più. Questa rivela quella e non viceversa. La categoria della Parola di Dio, in tutta la gamma delle sue manifestazioni, è la chiave definitiva per aprire lo scrigno di quell'intima e segreta rivelazione trascendentale che avviene nel cuore di ogni uomo. La categoria è quindi uno *strumento* di rivelazione, il più efficace possibile, reso però tale dalla *mediazione originaria*, cioè la Parola increata che è il Verbo. Di conseguenza la comunicazione *avviene* attraverso la parola creata, ma *viene* dalla Parola increata.

Questa posizione presenta l'indubbio vantaggio di considerare la concretezza della rivelazione storica ed anche la sua "eccellenza" rispetto a quella prima forma chiamata "rivelazione trascendentale". Tuttavia, come già abbiamo più volte affermato, non si tratta di due tronconi separati, ma di modalità storiche diverse, attraverso le quali Dio si fa conoscere e chiama l'uomo all'amore. È una concezione che salva insieme la trascendenza del Mistero ed anche la sua *incontrabilità* nella realtà creaturale, che da quel mistero proviene e ad esso tende. Tale incontrabilità di Dio nel mondo¹⁶ non è l'esito di una deduzione dal basso, ma piuttosto il convergere tra ciò che l'essere umano avverte come insopprimibile nostalgia e ciò che la Grazia del Dio-Triunità d'amore offre gratuitamente e liberamente¹⁷.

Su questa linea si muove la teologia della rivelazione di Torres Queiruga¹⁸, che ci sembra particolarmente densa e recettiva degli altri apporti, rispetto ai quali presenta una sua originalità. L'autore elabora una categoria teologica che chiama «maieutica storica». La maieutica è l'arte di portare alla luce. Originariamente si riferisce al neonato, mentre da Socrate in poi è stata riferita al dialogo come mezzo per far emergere la verità che dimora in ogni essere umano. Socrate trovava

¹⁶ Il termine è *Antreffbarkeit* ed indica non la *riscontrabilità* (come recita la traduzione italiana), che alluderebbe a qualcosa di sperimentabile), ma ciò che è esperienziale. Evitando la facile apologetica del miracolo come sperimentabilità quasi fisica del divino, è necessario invece riconsiderare l'agire di Dio come un farsi vicino a noi, dandoci anche la possibilità di un autotrascendimento, nel momento in cui avvertiamo di essere nei pressi della Trascendenza stessa. Cf. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens...*, cit. Per la parte qui in questione cf. pp. 88ss. Nella traduzione italiana: *Corso fondamentale...*, cit., 116ss. Sulla problematica che la posizione di Rahner ha sollevato e le obiezioni a lui mosse Cf. G. MAZZILLO, «Incarnazione di Cristo e storia», in *Rassegna di teologia* 34 (1993) 363-367.

¹⁷ Ma in questo senso si richiede una risposta ad un quesito di fondo: «Come Dio possa essere veramente Dio, e non semplicemente un momento del mondo e come noi, nonostante ciò, lo dobbiamo pensare *proprio nel* nostro rapporto religioso al mondo e non come uno che stia *al di fuori* del mondo» (RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*. Einführung..., cit., 94).

¹⁸ Cf. quanto riportato precedentemente sulla «maieutica storica» di Torres Queiruga.

le ultime ragioni della maieutica nella convinzione che ogni uomo ha già le idee in sé, le quali avevano solo bisogno di essere fatte emergere come ricordi. Per lui, e soprattutto per il suo discepolo Platone, *conoscere era ricordare*. Nell'applicazione cristiana di Queiruga, la rivelazione, invece, in quanto maieutica, fa affiorare ciò che è già deposto da Dio nella creaturalità umana.

Tuttavia, la pura e semplice applicazione della maieutica alla rivelazione non è possibile. Se la rivelazione facesse solo apparire ciò che è già nell'uomo, non sarebbe trascendente, ma immanente all'uomo stesso. Non è così. Torres Queiruga corregge sostanzialmente tale concetto attraverso l'aggiunta della qualificazione «storica». Rivelazione significa anche per lui una realtà storica che ci raggiunge come inedita e che pertanto non è contenuta come dato già preesistente, ma piuttosto come spiegazione, adempimento e appagamento di ciò che la natura umana può solo avvertire come domanda, desiderio e nostalgia. La novità non significa però aggiunta estrinsecistica; al contrario, è una novità che rivela più profondamente l'uomo a se stesso. È una novità, rispetto a ciò di cui l'uomo non dispone, ma non è novità assoluta rispetto a quell'anelito verso la trascendenza della sua vita che l'uomo pur sempre avverte. L'autore afferma che è questo il fondamento teorico di quanto è stato fatto proprio dal Vaticano II: la realtà della rivelazione come autorivelazione di Dio e contemporaneamente come rivelazione dell'uomo a se stesso.

Torres Queiruga fa riferimento al passo di 1Cor 2,9-16, dove si parla dello Spirito di Dio (*dato trascendente*) che rivela l'uomo al suo stesso spirito umano (*dato immanente*) e anche ad altri brani che mettono in luce la stessa corrispondenza tra i due dati in questione¹⁹. Quest'ermeneutica ha dalla sua parte anche il fatto di raccogliere una ricca fioritura di riflessioni che certamente hanno colto la *corrispondenza* tra ciò che Dio rivela all'uomo e ciò che l'uomo, proprio attraverso di essa, può così afferrare di se stesso. Inoltre ha un certo valore ecumenico, perché avvicina tanto la teologia protestante tradizionale, riguardante il credente illuminato dal «testimone interno dello Spirito Santo»²⁰, quanto quella più recente, ad esempio di Schubert M. Ogden²¹, così come quella cattolica rappresentata da autori come David Tracy²² e Juan Luis Segundo²³.

Inoltre è da sottolineare che tutte le ermeneutiche teologiche di questo tipo, pur nelle loro diversificazioni, superano di gran lunga quella che era stata chiamata *dottrina dell'accomodazione*. Essa si riferiva per lo più a una teoria esegetica, che però toccava di fatto la teologia fondamentale, e muoveva dalla considerazione che Dio stesso, autore della Scrittura, aveva esposto la propria «rivelazione» in maniera tale da renderla apprendibile dagli uomini. Si confaceva,

¹⁹ 2 Cor 2,9-16: «Sta scritto infatti: Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano. Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio. Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio. Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato. Di queste cose noi parliamo, non con un linguaggio suggerito dalla sapienza umana, ma insegnato dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali. L'uomo naturale però non comprende le cose dello Spirito di Dio; esse sono follia per lui, e non è capace di intenderle, perché se ne può giudicare solo per mezzo dello Spirito. L'uomo spirituale invece giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno. Chi infatti ha conosciuto il pensiero del Signore in modo da poterlo dirigere? Ora, noi abbiamo il pensiero di Cristo». Cf. anche Gv 14, 26: «Ma il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto»; Pr 20,26: «Lo spirito dell'uomo è una fiaccola del Signore che scruta tutti i segreti recessi del cuore».

²⁰ Cf., a riguardo, K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 164.

²¹ S. OGDEN, *Christ without myth: a study based on the theology of Rudolf Bultmann*, New York 1961; ID., *The reality of God and other essays*, New York 1967, 164-187; ID., *The point of christology*, New York 1982.

²² D. TRACY, *Blessed rage for order*, New York 1975; ID., *The analogical imagination. Christian theology and the culture of pluralism*, New York 1981.

²³ J. L. SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 3 voll., Ed. Cristiandad, Madrid 1982; ID., *Teología abierta. III Reflexiones críticas*, Ed. Cristianidad, Madrid 1984.

“accomodandosi” al loro livello storico (sia culturale che morale). Se essa riprendeva, in qualche maniera, la dottrina dell'accondiscendenza di Dio, di cui abbiamo già parlato, insisteva maggiormente sui condizionamenti storici della rivelazione. Si imponeva in una vera e propria corrente teologica (detta degli *accomodantes*), che si sviluppò soprattutto nella seconda metà del XVIII secolo.

La teologia della maieutica storica parte da un presupposto diverso. Ritiene che la rivelazione manifesta direttamente all'uomo il suo fondamento e che tale fondamento è comunque presente anche in coloro che non arrivano a ricevere la rivelazione storica. In ciò viene a coincidere anche con quanto da noi precedentemente indicato sull'azione universale e diretta dello Spirito Santo. Vede una conferma in chi, in una visione esegetica più specifica, insiste sul fatto che l'uomo, partendo da Dio, può arrivare a essere se stesso e a conoscersi adeguatamente, grazie alla sapienza che gli viene dall'annuncio del Vangelo²⁴. Questa posizione, come tutte le altre simili, sembra abbastanza convincente sul fatto che l'uomo, ricevendo la Parola di Dio, pervenga esplicitamente al suo *fondamento*. Solleva tuttavia ancora una domanda, così formulabile: «Sulla base di che cosa si può asserire questo *fondamento costitutivo* dell'uomo?». Insomma, non per essere pignoli, ma per dare tutta la consistenza critica possibile a questa concezione che anche noi condividiamo, si pone il problema della *indicazione del fondamento*. Infatti, affermare un fondamento senza indicarlo, può suscitare l'impressione di una tautologia. Sarebbe come se, chiedendoci che cosa sia questo fondamento, rispondestimo che è il fondamento e basta.

La dottrina scolastica individuava tale fondamento nella partecipazione dell'essere, quella cioè che dall'Essere sommo è conferito a tutti gli altri esseri, che come tali, possono sussistere per quel legame originario che sempre mantengono con il primo. Ma si tratta solo di partecipazione dell'essere o dell'*essere-in-relazione*? È ormai chiaro che per noi non c'è altra scelta. La proposta è infatti, come già ampiamente detto, di considerare la relazionalità come base prima dalla quale ricavare tutto il resto: relazionalità fondamentale dell'uomo nella relazionalità primordiale di Dio. In questa relazionalità troviamo più che una struttura comunicativa. Troviamo una nuova “ontologia”, partendo dall'assunto che la persona umana sussiste solo e in quanto *essere-in-relazione*. Ma questa relazionalità di base richiama la relazionalità primordiale di Dio e ciò significa che l'uomo, in quanto persona, sussiste sempre in forza dell'atto creativo e comunicativo divino, fondamento della relazione che l'uomo ritrova in se stesso.

Fatto questo doveroso chiarimento, a che punto è la nostra riflessione sulla rivelazione? Dopo aver indicati il contenuto e il metodo della rivelazione, occorre concentrarsi sui destinatari dell'autocomunicazione di Dio nella storia e nella prassi umana. I piani attraversati dalla riflessione sono la modalità e la qualità della risposta dell'uomo, la comunità come luogo e soggetto della rivelazione, la sua accoglienza e la fedeltà ad essa. Certamente la rivelazione ha una intensità tutta propria (ha a che fare con l'amore rivelantesi di Dio e manifesta la capacità d'amore dell'uomo²⁵), ma tende sempre ad andare verso il suo destinatario. La sua accoglienza non può lasciare immutata la situazione di prima, perché la vita che ne viene a contatto ne resta sconvolta. Così è stato per Abramo nell'Antico Testamento, così è stato per i personaggi del Nuovo. Affiora la

²⁴ Cfr. H. SCHLIER, *Kerygma und Sofia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas*, in *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1966, 206-232.

²⁵ Tale manifestazione riguarda ovviamente la capacità di amare e a prescindere dall'effettiva riuscita dell'amore. Ci sembra utile ribadirlo anche perché qualcuno, come H. U. von Balthasar, in dipendenza da K. Barth, afferma che a rivelarsi sarebbe sempre e solo la nostra incapacità ad amare: «[l'inciampare nell'amore di Dio] serve proprio ad attirar l'occhio sulla natura tutta particolare dell'amore che si manifesta e, in questa luce, a *smascherare* l'amore incoativo della creatura umana *assolutamente come non amore*» (VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile...*, cit., 59).

domanda fondamentale: se Dio è l'amore che si protende, chi l'intercetta davvero? Può l'uomo *da solo* cogliere la rivelazione, solo perché questa si è espressa, oppure essa, in quanto rivelazione storica, è disponibile solamente nella vicenda del popolo di Dio? Si può serenamente affermare che in quanto rivelazione storica ed esplicita, essa non può essere recepita dall'uomo da solo, perché la comunicazione storica che Dio ha fatto del suo amore è avvenuta in un popolo e attraverso un popolo. In questo senso, la dimensione della rivelazione di Dio non è soltanto storica, ma anche comunitaria. Abbiamo delle conferme in tal senso? Sono numerose e questo capitolo ci introdurrà ai passaggi essenziali di questa duplice modalità (storica e comunitaria), facendoci scoprire attraverso i patriarchi, i profeti e i sapienti dell'Antico Testamento, la ricchezza, l'intensità e l'esigenza dell'autocomunicazione dell'amore di Dio, ma anche le accettazioni, i rifiuti, i tentennamenti e perfino i tradimenti dei suoi interlocutori.

7.2 Carattere dinamico e comunitario dell'autocomunicazione di Dio

Scorrendo le pagine della Bibbia con l'intento di cogliervi i momenti più significativi e le diverse maniere con cui Dio ha progressivamente manifestato il mistero di se stesso, si può restare sorpresi dinanzi alla complessità e ricchezza della sua rivelazione. La Scrittura registra una serie di modalità comunicative che, a seconda dei momenti del cammino storico dell'uomo, si configurano di volta in volta come appello, incarico, alleanza, profezia, castigo, promessa, riconciliazione, anticipazione del punto terminale della storia. Da Adamo a Cristo e dalla risurrezione di Gesù alla promessa del suo ritorno la rivelazione procede inarrestabile, manifestando il senso del cammino dell'umanità e la sua continua chiamata ad una comunione d'intenti e di vita da parte di Colui che è l'artefice della rivelazione, perché fonte della vita e dell'amore. Procede manifestando il cammino di Dio che si rivela e che manifesta che tutto ciò che accade non è che luogo e strumento della sua rivelazione²⁶. Non si tratta di un cammino neutrale, perché la *rivelazione* (in quanto oggetto) e la *comunicazione* (in quanto metodo ed agire di Dio) comporta scelte e processi storici finalizzati. Con ciò resta legittimo parlare di un «processo storico della liberazione» che non sarà difficile cogliere come coestensivo all'intera storia dell'autocomunicazione di Dio e che costituisce lo specifico dell'ermeneutica della teologia della liberazione²⁷.

A nostra volta, recepiamo i richiami alla vigilanza per salvaguardare la stessa rivelazione da interpretazioni unilaterali (che potrebbero - ma non è detto che sempre lo facciano - esaurire il concetto di salvezza storica in quello politico socio-economico)²⁸. Siamo tuttavia dell'avviso che

²⁶ Anche quelle forme di rivelazione che sembrano avere Dio solo come autore e non come contenuto, come ad esempio, le esperienze ricondotte alla «mantica intuitiva, quella dei sogni e delle *trances* profetiche» e all'accoglienza della volontà di Dio in esperienze come quella del Sinai (cf. W. PANNENEBERG, *Teologia sistematica* 1..., cit., 234-235) tendono comunque a dei cambiamenti storici ed avvengono in una storia concreta: quella del popolo di Dio.

²⁷ Cf., a riguardo, GILBERTO DA SILVA GORGULHO, «Ermeneutica biblica», in ELLACURIA - SOBRINO (edd.), *Mysterium liberationis...*, cit., 162-187, particolarmente 172ss.; cf. anche J. L. SEGUNDO, «Rivelazione...», in *Ivi...*, cit., 392, dove espressivamente si riassume: «In altre parole, la selezione di cosa sia presenza o "rivelazione" di Dio nella storia di Israele prima, e nelle azioni e parole di Gesù poi, non l'ha compiuta Dio, né l'ha segnata dal cielo. Ma ha dato agli uomini la responsabilità di segnalarla, stabilendo con certezza e nel miglior modo possibile le intenzioni e le priorità di Dio che sono le stesse del Regno. Solo a partire da questo impegno, frutto di sensibilità, si può definire il "quando" Dio abbia rivelato ciò che oggi costituisce la Bibbia. Per questo oggi è profondamente vero ciò che i documenti di Medellin, nel tentativo di interpretare dove si trovi la presenza di Dio, definiscono come compito di una teologia liberatrice: "Come un tempo Israele, il primo popolo, sperimentò la presenza salvifica di Dio mentre lo liberava dall'oppressione dell'Egitto [...], allo stesso modo anche noi, nuovo popolo di Dio, non possiamo non sentire il suo passaggio che salva quando si opera [...] il passaggio, per ogni singolo e per tutti, da condizioni di vita meno umane a condizioni di vita più umane (Introduzione, 6)».

²⁸ Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa...*, cit., che nei nn. 58-59 valorizza della *teologia della liberazione* «elementi il cui valore è indiscusso: il senso profondo della presenza di Dio che salva; l'insistenza sulla dimensione

qualsiasi lettura della rivelazione *nella e attraverso* la storia non possa non arrivare a una sorta di teologia dell'agire liberante di Dio e del conseguente appello a un corrispondente agire liberante della comunità che ne accoglie il messaggio. Solo così si può restituire spessore e concretezza storica all'autocomunicazione dell'amore. Solo in questa maniera si qualifica la rivelazione stessa nei termini di un agire di Dio, che se non è mitologico, deve avere risvolti reali, che altrove abbiamo indicato come agire di pace, con tutte le sue conseguenze²⁹.

Ma mentre la storia si *di-spiega*, viene anche *spiegata*. La realtà ecclesiale della rivelazione è il luogo di tale inveroamento e dispiegamento. Il contesto comunitario rimanda, inoltre, al peculiare carattere della *testimonianza di Dio*³⁰. Un Dio-comunione che crea e tiene in vita la comunità come luogo di comunicazione. Nella comunità avviene la risposta di fede come *credere a Dio*, perché essa è il luogo storico dove Dio si rivela. Ma è anche il luogo in cui l'uomo pronuncia il proprio atto di fede come *credere in Dio*. Atto di *accoglienza dottrinale* ed atto di *affidamento esistenziale*. La testimonianza di Dio è mediata e trasmessa dalla testimonianza dei soggetti comunitari e del soggetto ecclesiale nel suo insieme. Questa si intreccia con l'elemento storico-dinamico della rivelazione e costituisce una realtà complessa, una circolarità che impedisce il corto circuito. Di per sé, non è la rivelazione a rivelare se stessa come autentica, è Dio che si rivela, offrendo la sua autenticità in una storia e in un'esperienza ecclesiale. La testimonianza scaturisce dal dinamismo interagente tra parola e fatti, tra attestazione divina e testimonianza di agenti storici. In questa contestualità complessiva vedremo le varie tappe e modalità storiche nelle quali avviene l'autocomunicazione di Dio, in riferimento all'Antico Testamento. Dedicheremo il prossimo capitolo al Nuovo.

7.3 La rivelazione nell'Antico Testamento a partire dai patriarchi

Come abbiamo già affermato, nell'Antico Testamento non troviamo il termine di rivelazione in maniera astratta, ma la sua descrizione come fatto che avviene. Le espressioni ricorrenti sono del tipo: «Dio disse», «Dio parla», «Parola di Dio», «così dice il Signore». Parlando, Dio si manifesta. Le espressioni summenzionate ed altre simili sono collegate a precise tappe ed attestano un insieme di atti comunicativi di Dio, sintetizzabili nei punti che qui richiamiamo.

Ricordiamo innanzi tutto le manifestazioni di JHWH ad Abramo, nelle quali sembra che gli atti comunicativi prendano corpo e con essi anche Dio. Dio appare in forma umana in non pochi passi. Si mostra ad Abramo (Gn 18,1ss; 17,1ss), scende a parlare con lui, come riferisce Gn 17,22: «Dio terminò così di parlare con lui e, salendo in alto lasciò Abramo». Dio appare inoltre ad Isacco e Giacobbe (Gn 26,2; 32,25-31; 35,9). Appare talvolta in sogno (cf. Gn 28,10ss), anche se non ogni sogno viene da lui. La Scrittura mette infatti in guardia su questo punto, dicendo che si devono distinguere i sogni dei profeti autentici da quelli dei menzogneri (Dt 13,2). A ciò è da aggiungere il

comunitaria della fede; l'urgenza di una prassi liberatrice radicata nella giustizia e nell'amore; una rilettura della Bibbia che cerca di fare della Parola di Dio la luce e il nutrimento del popolo di Dio in mezzo alle sue lotte e alle sue speranze». Il documento mette parimenti in guardia verso «certi rischi. Essendo legata a un movimento in piena evoluzione, le osservazioni che seguono non possono che essere provvisorie. Questo tipo di lettura si concentra su testi narrativi e profetici che illuminano situazioni di oppressione e ispirano una prassi che tende a un cambiamento sociale; è possibile che sia, qua o là, parziale, non prestando altrettanta attenzione ad altri testi della Bibbia». Sulla *teologia della liberazione* cf. anche le due *Istruzioni* della Congregazione della Dottrina della fede: *Libertatis nuntius*, 6.8.1984 (EV/9, 866-887) e *Libertatis conscientia*, del 22.3.1986 (EV/10, 196-370).

²⁹ Qui rimandiamo soltanto a G. MAZZILLO, «Rivelazione», in L. LORENZETTI (a cura di), *Dizionario di Teologia della pace...*, cit., 330-333 e ID., «Teologia fondamentale», in *Ivi*, 67-77.

³⁰ Per ciò che riguarda la categoria di "testimonianza" in un contesto pluridisciplinare e soprattutto in riferimento alla "testimonianza" di Gesù, oltre che *su* Gesù cf. il volume a più voci: P. CIARDELLA - M. GRONCHI, *Testimonianza e verità*. Un approccio interdisciplinare, Città Nuova, Roma 2000.

fatto che l'autocomunicazione di Dio è libera e volontaria: proprio per questo è vero atto comunicativo. Egli parla perché lo vuole e non perché costretto da riti magici. La consultazione di lui rimane su un piano trascendente (1Sam 9,1-10; 10,22; Gs 7,6-15).

La rivelazione è allora un *parlare* da parte di Dio, prima ancora che *Parola* di Dio, ma si configura secondo modalità precise. Non comunica principalmente delle nozioni, né mira a una conoscenza meramente intellettuale. È invece appello ed incontro dialogale, come dimostrano molti brani. Infatti, il parlare di Dio ad Abramo trasforma la sua storia e la sua vita. Dio parla *con* Abramo, oltre che *ad* Abramo e il suo intervento diviene per lui innanzi tutto *vocazione*, cioè chiamata a compiti nuovi ed inauditi: «Dio disse ad Abram: Vattene dal tuo paese ... verso un paese che io ti indicherò» (Gn 12,1-4). C'è un'iniziativa divina che si manifesta come un appello che effettua una trasformazione di uno stato esistenziale. Abramo si mette in cammino. Ciò che ha sentito prima di partire l'accompagna nel suo pellegrinaggio. Il parlargli da parte di Dio è ora sempre possibile, in ogni luogo, in ogni momento. La parola di Dio è per lui scoperta di nuove ed inaudite possibilità³¹: partire, pur essendo ormai anziano, ed avere una posterità.

Dio parla con Abramo e con gli altri patriarchi, offrendo così la sua *alleanza*. Molto espliciti, a riguardo, sono i capitoli dal 15 al 17 della Genesi. Si menziona esplicitamente la parola che è parola di Dio: «questa parola del Signore fu rivolta ad Abram» (Gn 15,1), ed essa è parola di alleanza: «in quel giorno il Signore concluse questa alleanza con Abram» (Gn 15,18a). Dio si autopresenta e chiama Abramo a camminare sotto il suo sguardo d'amore, come è espressamente scritto, perché «il Signore gli apparve e gli disse: Io sono Dio onnipotente: cammina davanti a me e sii integro. Porrò la mia alleanza tra me e te» (Gn 17,1-2). È un'alleanza che offre infinitamente di più di ciò che richiede. Anche per questo è comunicazione di benignità, è parola di *promessa*, promessa di una terra piena di moltitudini, che si staglia tra gli spazi del firmamento del cielo: «Guarda il cielo e conta le stelle ... tale sarà la tua discendenza» (Gn 15,5), «alla tua discendenza io do questo paese» (Gn 15,18).

Rispondere con docilità e amore a Dio che parla, significa cambiare la vita, che svela potenzialità insperate e insperabili. Di Abramo si evidenziano la prontezza e la totale fiducia: «Abramo allora partì» (Gn 12,4), perché «credette al Signore che glielo accreditò come giustizia» (Gn 15,6). Alla vocazione corrisponde una risposta, che è disponibilità, ed essendo obbedienza alla Parola, è obbedienza a Dio. Non è mai obbedienza come servilismo, ma atto di fiducia, che risponde alla comunicazione di una proposta. Il rispondere a Dio mette Abramo in una particolare posizione di fronte a lui, sicché egli dialoga con Dio come con un amico. Così, ad esempio, quasi contratta con lui, perché non distrugga Sodoma: «allora Abramo gli si avvicinò e gli disse: davvero sterminerai il giusto con l'empio?» (Gn 18,23). La comunicazione di Dio è tanto efficace con Abramo, da trasformare la sua vita e la sua storia esistenziale, la sua realtà religiosa e persino etnica. Da pagano diventa il padre dei veri credenti, da uomo privo di figli sarà padre di una moltitudine di popoli.

Con Mosè Dio parla come fuoco ardente che richiede *riscatto* e *liberazione*. I primi momenti dell'interagire di Dio con Mosè ricordano da vicino quelli di Abramo. A ragione è stato scritto:

«Con Mosè la storia biblica ricomincia daccapo: si ha una nuova chiamata, una nuova peregrinazione, un nuovo ingresso nella terra promessa, una nuova e rinnovata rivelazione»³².

³¹ Cf. A. GRÜN, *Dimensioni della fede*, Messaggero, Padova 2005.

³² O. DA SPINETOLI, *Bibbia Parola umana e divina*, Bologna 1968, 70.

La vocazione di Mosè, riportata nei capitoli 3-4 del libro dell'Esodo, è esperienza religiosa e storica nello stesso tempo. È esperienza che Dio sta dalla parte degli oppressi, che la sua parola è parola che spinge alla liberazione e ad un cammino, sebbene arduo e faticoso, verso la terra promessa. La rivelazione di Dio è questo incontenibile appello alla liberazione dei suoi figli, da raccogliere come suo popolo. Mosè fa contemporaneamente l'esperienza della sua povertà, dello scarto esistente tra l'ampiezza dell'oppressione e l'inconsistenza delle proprie forze per combatterla. Esperimenta inoltre la difficoltà ad essere capito dal proprio popolo, che, avendo interiorizzato la schiavitù, ha dubbi e continui ripensamenti, nell'intraprendere e proseguire il cammino della libertà. Mosè si rende conto che quel popolo ha bisogno di un cammino interiore, da compiere accanto a quello esteriore. Trasmette alla sua gente, che sta di fronte a lui come un solo *tu*, ciò che egli ascolta e accoglie davanti a Dio che gli parla.

Dio parla con parole che significano, da parte sua, *elezione* ed *impegno* in prima persona. Nel «Sermone delle aquile»³³ si ritrovano i caratteri di questa singolare elezione. È palesato l'intervento decisivo ed irreversibile di Dio e vengono stipulate le clausole dell'alleanza, che impegnano tanto Dio che il popolo di Israele. Quest'ultimo avrà proprietà tipiche ed uniche: apparterrà al Dio che lo ha scelto, sarà un regno di sacerdoti e una nazione santa. Dio parla, inoltre, manifestando che la sua alleanza è impegnativa per tutto il popolo, come mostrano chiaramente i capitoli 19-24 dell'Esodo. Rivolge, tramite Mosè, un appello a tutto il popolo, al quale segue una risposta corale ed un definitivo suggello dell'alleanza con il sangue dei sacrifici.

7.4 Rivelazione e alleanza: la Parola e «le parole» di Dio

L'alleanza è un avvenimento storico centrale e decisivo dell'Antico Testamento. È determinante anche per la stessa storia della rivelazione. Espressa nella forma del patto sinaitico, essa consta di «dieci parole» (Es 34,28), che in forma apodittica, rivelano la volontà di Dio e chiedono l'obbedienza a JHWH, legislatore e capo di Israele. Come tale, egli fa conoscere il presente e il futuro della nazione che ha prescelto. Nell'alleanza c'è il parlare di Dio e il contenuto di ciò che egli ha detto. Certamente l'oggetto di tale parlare, «le parole» (*debarim*), non sono una semplice cristallizzazione di quest'alleanza. Attenendosi ad essa, si resta fedeli a Dio, a colui che è vivente e continuamente chiama. Alcuni Salmi presenteranno in seguito le «parole di Dio» come fonte di gioia e di vita, anzi come la vita stessa, fino a confessare: «la mia sorte, ho detto, Signore è custodire le tue parole» (Sal 119,57). Israele sviluppa una spiritualità delle «parole» di Dio come parole luminose che orientano il cammino:

«Tengo lontano i miei passi da ogni via di male, per custodire la tua parola. Non mi allontano dai tuoi giudizi, perché sei tu ad istruirmi. Quanto sono dolci al mio palato le tue parole: più del miele per la mia bocca. Dai tuoi decreti ricevo intelligenza, per questo odio ogni via di menzogna. Lampada per i miei passi è la tua parola, luce sul mio cammino. Ho giurato, e lo confermo, di custodire i tuoi precetti di giustizia» (Sal 119,101-106).

La rivelazione è sempre attiva, perché sempre efficace rimane la forza delle «parole» dell'alleanza. All'inizio, in ordine di tempo e di importanza, ci sono «le parole» di Dio. Successivamente vengono i *mishpatim* (i costumi del Codice dell'Alleanza), che s'innestano sui

³³ Es 19,3-8: «Mosè sali verso Dio e il Signore lo chiamò dal monte, dicendo: "Questo dirai alla casa di Giacobbe e annuncerai agli Israeliti: Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me. Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli, perché mia è tutta la terra! Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa. Queste parole dirai agli Israeliti". Mosè andò, convocò gli anziani del popolo e riferì loro tutte queste parole, come gli aveva ordinato il Signore. Tutto il popolo rispose insieme e disse: "Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo!". Mosè tornò dal Signore e riferì le parole del popolo».

debarim, come ampliamento o approfondimento di questi³⁴. Si potrebbe dire che la perenne attualità dell'alleanza e della Parola di Dio passa attraverso la costante presenza delle sue parole in mezzo al suo popolo.

La tradizione deuteronomista presenterà la pratica dei *debarim* come scelta di vita personale e familiare, esistenziale e comunitaria. Coglierà l'attualità dell'oggi del Dio che ha parlato, perché continuamente parla. L'oggi della rivelazione è molto esplicito in un testo come Dt 29,28, dove si trova:

«Le cose rivelate sono per noi e per i nostri figli, sempre, perché pratichiamo tutte le parole di questa legge».

L'oggi è un giorno in cui si decide della vita e della morte del popolo di Dio, perché, diremmo a nostra volta, è il giorno in cui si accoglie o si rifiuta irrimediabilmente l'amore. Così è in Dt 30,15-16:

«Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male, poiché io oggi ti comando di amare il Signore tuo Dio, di camminare per le sue vie, di osservare i suoi comandi, le sue leggi e le sue norme».

La distanza dal tempo del Sinai non rende lontana la rivelazione di Dio, né l'allontana dall'uomo il fatto che essa venga dall'Inaccessibile:

«Questo comando che oggi ti ordino non è troppo alto per te, né troppo lontano da te. Non è nel cielo, perché tu dica: Chi salirà per noi in cielo, per prendercelo e farcelo udire e lo possiamo eseguire? Non è di là dal mare, perché tu dica: Chi attraverserà per noi il mare per prendercelo e farcelo udire e lo possiamo eseguire? Anzi, questa parola è molto vicina a te, è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica» (Dt 30,11-14).

La rivelazione è insomma l'insieme delle clausole dell'alleanza (Dt 4,13; 10,4) e la sorte d'Israele è legata all'osservanza di queste. Il destino del popolo di Dio e le sue vicende storiche dipenderanno dall'importanza che esso darà a questa fonte sempre attuale di rivelazione. La profezia si innesta e fiorisce in questo contesto teologico.

7.5 Rivelazione e profetismo

7.5.1 Complessità e valore della profezia

Il profetismo, complesso e affascinante fenomeno del mondo biblico, si potrebbe riassumere nei termini di una comunicazione di Dio che, attraverso un mediatore, discerne la storia e si attiva per spiegarla, anticiparla e trasformarla. Il profeta, dal greco *prophétes*, è in primo luogo «colui che parla a nome di qualcuno» e non «colui che predice». Per comprendere qualcosa della ricchezza del profetismo, basta accennare ai ricchi significati che la sua radice lessicale ha nelle lingue semitiche. Il profeta (*nabhi*) è colui che è *chiamato*» (in accadico *nabu* è chiamare) ed è anche colui che *proclama* (in arabo *naba'a* significa proclamare), è colui che *parla* (come attesta l'etiopico *nababa*, parlare). Ma si può dire che è anche *colui che guarda e vede ciò che gli altri non scorgono*, dal momento che nella Bibbia altri nomi indicano, sebbene più raramente, il profeta con termini quali: *ro'e*,

³⁴ Cf., ad es. Es 20,22-26, che chiarisce il senso del «non avere altro Dio all'infuori di Jahvè», approfondendo l'obbligo del monoteismo: «Il Signore disse a Mosè: "Dirai agli Israeliti: Avete visto che vi ho parlato dal cielo! Non fate dei d'argento e dei d'oro accanto a me: non fatene per voi! Farai per me un altare di terra e, sopra, offrirai i tuoi olocausti e i tuoi sacrifici di comunione, le tue pecore e i tuoi buoi; in ogni luogo dove io vorrò ricordare il mio nome, verrò a te e ti benedirò"».

veggente e *hoze*, spettatore³⁵. Pertanto la vocazione profetica è una singolare chiamata di Dio per una particolare missione nel suo popolo (1Sam 3,1-21). La rivelazione passa attraverso le parole pronunciate dal profeta e risulta efficace «sopra i popoli e sopra i regni, per sradicare e demolire, per distruggere e abbattere, per edificare e per piantare» (Ger 1,10); perché «una parola mandò il Signore contro Giacobbe, essa cadde su Israele. La conoscerà tutto il popolo» (Ger 9,7-8a).

7.5.2 L'amore di Dio invincibile forza del profeta

L'esperienza di Dio da parte del profeta appare in maniera paradigmatica in Geremia. È l'esperienza del superamento dei propri limiti e delle proprie profonde paure, tanto che il profeta acquisisce, con un'invincibile capacità di resistenza alle opposizioni dei potenti, la certezza che nulla potrà staccarlo dall'amore di Dio, che costituisce la sua forza³⁶. Tutto ciò si trova nel racconto della vocazione, che contiene la rassicurazione dell'assistenza di Dio e l'immagine del mandorlo fiorito. Quest'immagine esprime la vigilanza di Dio, che costituisce il profeta come un segnale di richiamo ai valori dell'alleanza³⁷. Sotto tale vigilanza divina il profeta inizia la sua sofferta e liberante missione. Avrà sempre come punto di riferimento la Parola, verso la quale dovrà prestare tutta la sua attenzione e la sua totale disponibilità, dicendo, come il giovane Samuele: «Parla, Signore, perché il tuo servo ti ascolta»³⁸. Dovrà restare in ascolto costante della Parola, dalla quale egli sempre dipende e alla quale crede come fece Abramo³⁹. Pertanto ogni profeta, al pari di Geremia, è cosciente di essere intensamente coinvolto nella causa di JHWH, fino a sentirsi da lui sedotto e a confessare, che, se anche volesse, non potrebbe fare diversamente, perché non può più tirarsi indietro⁴⁰.

Con questa energia che la Parola di Dio gli conferisce, il profeta reca innanzi tutto un annuncio che è appello alla fedeltà all'alleanza, un'alleanza paragonata a un fidanzamento, del quale Dio ricorda il primitivo entusiasmo:

«Va' e grida agli orecchi di Gerusalemme: Così dice il Signore: Mi ricordo di te, dell'affetto della tua giovinezza, dell'amore al tempo del tuo fidanzamento, quando mi seguivi nel deserto, in una terra non seminata» (Ger 2, 2ss).

³⁵ Cf. J. SCHILDENBERGER, «Profeta», in J. BAUER (ed.), *Dizionario di Teologia Biblica*, Morcelliana, Brescia 1969², 1112-1123; e G. SAVOCA, «Profezia» in P. ROSSANO, G. RAVASI e A. GHIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 1232-1247.

³⁶ Ger 1,4-8: «Mi fu rivolta la parola del Signore: "Prima di formarti nel grembo materno, ti conoscevo, prima che tu uscissi alla luce, ti avevo consacrato; ti ho stabilito profeta delle nazioni". Risposi: "Ahimè, Signore Dio, ecco io non so parlare, perché sono giovane". Ma il Signore mi disse: "Non dire: Sono giovane, ma va' da coloro a cui ti manderò e annunzia ciò che io ti ordinerò. Non temerli, perché io sono con te per proteggerti". Oracolo del Signore».

³⁷ Ger 1,11-12: «Mi fu rivolta questa parola del Signore: "Che cosa vedi, Geremia?". Risposi: "Vedo un ramo di mandorlo". Il Signore soggiunse: "Hai visto bene, poiché io vigilo sulla mia parola per realizzarla". Gli esegeti annotano il gioco di parole in ebraico tra mandorlo (*shaqed*), e io vigilo (*shoqed*). Il mandorlo, che vigila nell'inverno annunciando la primavera, perché è il primo a fiorire, simboleggia Dio che vigila, il "vigilante" per adempiere la sua parola.

³⁸ Cf. 1Sam 3,1-10.

³⁹ Gen 15,6: «Egli credette al Signore, che glielo accreditò come giustizia».

⁴⁰ Ger 20,7-9: «Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre; mi hai fatto forza e hai prevalso. Sono diventato oggetto di scherno ogni giorno; ognuno si fa beffe di me. Quando parlo, devo gridare, devo proclamare: "Violenza! Oppressione!". Così la parola del Signore è diventata per me motivo di obbrobrio e di scherno ogni giorno. Mi dicevo: "Non penserò più a lui, non parlerò più in suo nome!". Ma nel mio cuore c'era come un fuoco ardente, chiuso nelle mie ossa; mi sforzavo di contenerlo, ma non potevo».

Quando l'amore è scemato, o, ciò che peggio, quando il popolo si allontana dalla giustizia, la parola profetica esprime una passione ardente, diventando denuncia e persino preannuncio di castighi, come ad esempio succede con Amos. L'arroganza verso i poveri e gli inermi provoca una pena di contrappasso, che rende impotenti i forti e annienta il valore delle loro armi:

«Così dice il Signore: "Per tre misfatti d'Israele e per quattro non revocherò il mio decreto, perché hanno venduto il giusto per denaro e il povero per un paio di sandali; essi che calpestano come la polvere della terra la testa dei poveri e fanno deviare il cammino dei miseri. Ebbene, io vi affonderò nella terra come affonda un carro quando è tutto carico di paglia. Allora nemmeno l'uomo agile potrà più fuggire, né l'uomo forte usare la sua forza; il prode non potrà salvare la sua vita né l'arciere resisterà; non scamperà il corridore, né si salverà il cavaliere. Il più coraggioso fra i prodi fuggirà nudo in quel giorno!"» (Am 2,6-7; 13-15)⁴¹.

Si potrebbe dire che la denuncia sociale dei profeti è anche contemporaneamente denuncia della povertà spirituale nella quale è caduto il popolo di Dio. Tanto la vocazione quanto la missione del profeta rappresentano in ogni caso una rivincita dell'amore di Dio, che non smette mai di proclamare i suoi diritti e di additare i suoi prediletti. Si tratta dei diritti di chi ama e che richiede l'amore come una naturale esigenza, che però non essendo ripagato, provoca accorate reazioni come questa:

«Ho allevato e fatto crescere figli, ma essi si sono ribellati contro di me. Il bue conosce il proprietario e l'asino la greppia del padrone, ma Israele non conosce e il mio popolo non comprende» (Is 1,2-3).

Invoca inoltre l'amore verso i più poveri, additando l'ingordigia e l'egoismo tra le peggiori cause di indifferenza verso le sofferenze degli infelici e pertanto come motivo di abbandono da parte di Dio. Con grande intensità la parola profetica giunge ad affermare:

«Guai a voi, che aggiungete casa a casa e unite campo a campo, finché non vi sia più spazio, e così restate soli ad abitare nel paese. Ho udito con gli orecchi il Signore degli eserciti: "Certo, molti palazzi diventeranno una desolazione, grandi e belli saranno senza abitanti"» (Is 5,8-9).

Tuttavia, come abbiamo già visto nella descrizione delle varie modalità espressive dell'amore di Dio, non si tratta che di un ripudio momentaneo. È il grande tema del castigo del popolo di Dio, che dopo aver visto il regno del Nord, con la Samaria, assoggettato all'Assiria⁴², sperimentò l'esilio vero e proprio⁴³. È contemporaneamente l'occasione per l'annuncio di un ritorno paragonato a un nuovo esodo. E ciò dimostra che la lettura teologica di quegli eventi è rivelativa di un loro senso più profondo, che di volta in volta si riassume nei termini della purificazione d'Israele, della sua maturazione e della sua conversione⁴⁴. Non per nulla la lettura degli avvenimenti dolorosi arriva a vedere proprio in JHWH colui che punisce, ma in vista del pentimento:

«laccio e pietra d'inciampo e scoglio che fa cadere per le due case di Israele, laccio e trabocchetto per chi abita in Gerusalemme» (Is 8,14).

E tuttavia ciò non è che una *testimonianza* e una *rivelazione*, da sigillare nel cuore dei discepoli, affermando che più forte ancora di tale prova, sotto la quale ora si nasconde il volto di Dio, è la

⁴¹ Cf. anche Am 4,1ss; 5,1-7.

⁴² Si ricordano gli anni 734 e 721 a. C. come decisivi per l'annessione del Nord da parte degli Assiri.

⁴³ Si tratta dell'esilio babilonese vissuto dal popolo di Dio in due successivi momenti (597/8 e 587) ad opera di Nabucodonosor II, figlio e successore (604-562 a. C.) di Nabopolassar, che già nel 605 aveva sconfitto a Karkemis l'esercito egiziano guidato da Nekao II, dopo aver soggiogato l'Assiria e conquistata la Siria-Palestina, espugnando Ascalona (601) e Gerusalemme negli anni già indicati.

⁴⁴ Cf. sul tema della conversione, con particolare riferimento a Geremia: V. LOPASSO, *Ritorna, Israele!*, Ursini, Catanzaro 1998.

speranza. Abbiamo qui un brano che gli esegeti considerano alquanto oscuro e tuttavia da esso emerge la certezza che chi ama Dio deve sempre coltivare la fiducia in lui, al pari del profeta:

«Tra di loro molti inciamperanno, cadranno e si sfracelleranno, saranno presi e catturati. Si chiuda questa testimonianza, si sigilli questa rivelazione nel cuore dei miei discepoli. Io ho fiducia nel Signore, che ha nascosto il volto alla casa di Giacobbe, e spero in lui» (Is 8,15-17).

7.5.3 I profeti, araldi di liberazione

Sebbene Dio sembri talvolta nascondere il suo volto, non smette di percorrere le strade della storia degli uomini. Sovente i suoi silenzi e le sue apparenti assenze preparano modi nuovi e vie inedite di salvezza e di liberazione. I profeti diventano allora le sentinelle che annunciano un nuovo mattino. La loro profezia si illumina della luce di un nuovo giorno, che sembra ricordare quello della prima creazione. Così, ad esempio, troviamo ancora in Isaia:

«Il popolo che camminava nelle tenebre vide una grande luce; su coloro che abitavano in terra tenebrosa una luce rifulse» (Is 9,1).

È la luce più immediata di chi esce dal carcere e torna dall'esilio, ma è anche la luce lontana di un tempo di pace che non conoscerà più né la guerra, né i suoi simboli o strumenti:

«Poiché il giogo che gli pesava e la sbarra sulle sue spalle, il bastone del suo aguzzino tu hai spezzato come al tempo di Madian. Poiché ogni calzatura di soldato nella mischia e ogni mantello macchiato di sangue sarà bruciato, sarà esca del fuoco» (Is 9,3-4).

Su quali sentieri cammina allora l'Amore, con quali parole si esprime? Sebbene possa sembrare impossibile, parla con i vagiti di un bambino, assume la fisionomia di chi viene a preparare la strada maestra della pace:

«Poiché un bambino è nato per noi, ci è stato dato un figlio. Sulle sue spalle è il segno della sovranità ed è chiamato: Consigliere ammirabile, Dio potente, Padre per sempre, Principe della pace; grande sarà il suo dominio e la pace non avrà fine sul trono di Davide e sul regno, che egli viene a consolidare e rafforzare con il diritto e la giustizia, ora e sempre; questo farà lo zelo del Signore degli eserciti» (Is 9,5-6).

Queste considerazioni valgono, ovviamente, nonostante qualsiasi interpretazione storica di espressioni letterarie come quelle qui riportate. Sia che vi si scorga il senso *plenior*⁴⁵ (più pieno) della lettura cristiana, che vi vede un lontano annuncio di Gesù, sia che si resti nell'annuncio di un discendente al re Acaz⁴⁶, sulla scia del discendente davidico, non si potrà negare il forte valore rivelatorio di una parola d'amore da parte di Dio. Questa parola trascende i singoli avvenimenti, per annunciare che Dio non abbandonerà gli uomini sulle loro strade, ma li seguirà comunque e dovunque e di ciò sarà segno la figura di un bambino.

Altrove troviamo nei profeti una più precisa caratterizzazione di colui che JHWH ha scelto per essere segnale di raccolta del suo popolo e strumento del suo riscatto. Ci riferiamo alla doppia connotazione del futuro messia, luce delle genti e agnello sacrificale per le colpe del suo popolo. La rivelazione profetica oscilla tra questi due significati che sono capofila di molti altri ad essi collegati. Da una parte, ci mostra l'eletto di Dio come colui che realizza i più genuini adempimenti

⁴⁵ Si chiama *pleniore* (da *plenior*, più pieno, in latino) quel particolare senso più profondo che si dà ad alcune espressioni letterarie, che immediatamente e originariamente si riferiscono a fatti diversi da quelli ivi intravisti, perché si ha uno sguardo complessivo di fede.

⁴⁶ Cf., a riguardo anche Is 7,14-16, e più in generale sull'erede davidico, Gen 3,15; Gen 49,10; Nm 24,17; Mi 5,1-3; Zc 9,9; 2Sam 7,12-16.

giubilari: la liberazione degli schiavi, l'annuncio di gioia agli infelici, la redistribuzione della terra. Egli è pertanto investito di una particolare missione, sicché, mosso dallo Spirito del Signore, deve ristabilire il diritto⁴⁷, rendere giustizia agli oppressi⁴⁸ ed essere araldo di gioia per gli infelici⁴⁹. Potrà perciò svelare il senso della sua vita nel più generale senso della liberazione che Dio opera continuamente per gli oppressi e i derelitti:

«Lo spirito del Signore Dio è su di me perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione; mi ha mandato a portare il lieto annunzio ai miseri, a fasciare le piaghe dei cuori spezzati, a proclamare la libertà degli schiavi, la scarcerazione dei prigionieri, a promulgare l'anno di misericordia del Signore, un giorno di vendetta per il nostro Dio, per consolare tutti gli afflitti, per allietare gli afflitti di Sion, per dare loro una corona invece della cenere, olio di letizia invece dell'abito da lutto, canto di lode invece di un cuore mesto» (Is 61, 1-3).

D'altra parte, non ci viene nascosto il prezzo che ciò comporta per la vita dell'eletto di Dio. Egli talora si confonde quasi interamente con il popolo d'Israele, talvolta si differenzia da esso. È comunque presentato come l'uomo dei dolori che ben conosce il patire⁵⁰, oppure semplicemente come *l'agnello di Dio*, con un'espressione che almeno nel testo aramaico originale può indicare sia il servo che l'agnello⁵¹. È un particolare di non poca importanza per l'identificazione di Cristo, a partire da Giovanni Battista.

È uno snodo essenziale per la rivelazione e ci ritorneremo successivamente. Per ora si tenga presente che il giorno della liberazione ci è svelato profeticamente in collegamento con l'annuncio di una festa più grande, alla quale Dio ha invitato tutti i popoli e che anche qui leggiamo nelle immagine intense e luminose di Isaia. Egli esprime al meglio una concezione universalista presente nei profeti anteriori⁵², quando immagina l'afflusso dei popoli a Gerusalemme come il convenire di tutti per un sovrabbondante banchetto. È un'idea che sembra abbastanza corrente nel

⁴⁷ Is 42, 1-4: «Ecco il mio servo che io sostengo, il mio eletto di cui mi compiaccio. Ho posto il mio spirito su di lui; egli porterà il diritto alle nazioni. Non griderà né alzerà il tono, non farà udire in piazza la sua voce, non spezzerà una canna incrinata, non spegnerà uno stoppino dalla fiamma smorta. Proclamerà il diritto con fermezza; non verrà meno e non si abatterà, finché non avrà stabilito il diritto sulla terra; e per la sua dottrina saranno in attesa le isole».

⁴⁸ Is 11,3-4: «Si compiacerà del timore del Signore. Non giudicherà secondo le apparenze e non prenderà decisioni per sentito dire; ma giudicherà con giustizia i miseri e prenderà decisioni eque per gli oppressi del paese. La sua parola sarà una verga che percuoterà il violento; con il soffio delle sue labbra ucciderà l'empio».

⁴⁹ Is 40,9-11: «Sali su un alto monte, tu che rechi liete notizie in Sion; alza la voce con forza, tu che rechi liete notizie in Gerusalemme. Alza la voce, non temere; annunzia alle città di Giuda: "Ecco il vostro Dio! Ecco, il Signore Dio viene con potenza, con il braccio egli detiene il dominio. Ecco, egli ha con sé il premio e i suoi trofei lo precedono. Come un pastore egli fa pascolare il gregge e con il suo braccio lo raduna; porta gli agnellini sul seno e conduce pian piano le pecore madri"».

⁵⁰ L'espressione testuale è in Is 53,3-5, che mostra il servo di Jahvè intento a subire le conseguenze di colpe altrui, da lui non commesse: «Disprezzato e reietto dagli uomini, uomo dei dolori che ben conosce il patire, come uno davanti al quale ci si copre la faccia, era disprezzato e non ne avevamo alcuna stima. Eppure egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori e noi lo giudicavamo castigato, percosso da Dio e umiliato. Egli è stato trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità. Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui; per le sue piaghe noi siamo stati guariti». È un tratto difficile e per alcuni versi inquietante della teologia del servo di Jahvè. Vedremo come essa sia stata ripresa dalla cristologia. Qui facciamo solo un rapido, doveroso riferimento di ciò che ci viene svelato del mistero della liberazione e dei suoi costi. In particolare per i quattro carmi del servo di Jahvè, cf. gli adeguati commentari biblici per gli approfondimenti. I carmi sono, progressivamente: Is 42,1-9; Is 49,1-7; Is 50,4-11; Is 52,13-53,12. Non dobbiamo comunque dimenticare le vicende personali dei profeti, si pensi a Geremia, che hanno pagato con persecuzione, emarginazione e sofferenza la loro fedeltà alla Parola di Dio.

⁵¹ Il commento della *Bibbia di Gerusalemme* ci informa che il verso Is 53,7: «Maltrattato, si lasciò umiliare e non aprì la sua bocca; era come agnello condotto al macello, come pecora muta di fronte ai suoi tosatori, e non aprì la sua bocca», combinato con il v 4 («Eppure egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori e noi lo giudicavamo castigato, percosso da Dio e umiliato»), ha offerto a Giovanni Battista (secondo la redazione evangelica) la base per presentare Gesù come *l'agnello di Dio che toglie il peccato del mondo* (Gv 1,29), anche perché in aramaico la parola *talja'* indica sia l'agnello sia il servo.

⁵² Su questo cf. Is 2,2-3; Is 56,6-8; Is 60,11-14; Zc 8,20; Zc 14,16.

giudaismo e che ricompare anche nel Vangelo⁵³. Il profeta non ha dubbi su chi sia il suo artefice e convocatore:

«Preparerà il Signore degli eserciti per tutti i popoli, su questo monte, un banchetto di grasse vivande, un banchetto di vini eccellenti, di cibi succulenti, di vini raffinati» (Is 25,6).

È l'immagine di una convivialità di popoli diversi, che, riconciliati tra loro, partecipano della gratuità di colui che li ha convocati come ad un pranzo di nozze, ad un banchetto d'amore. Ma ciò non è che una parte del messaggio profetico. La profezia pesca più in profondità, nel senso ultimo della storia dell'uomo e, si potrebbe dire, dell'intera vicenda umana sulla terra, perché ne rivela il senso ultimo, dicendo che Dio

«strapperà su questo monte il velo che copriva la faccia di tutti i popoli e la coltre che copriva tutte le genti. Eliminerà la morte per sempre; il Signore Dio asciugherà le lacrime su ogni volto» (Is 25,7-8).

Siamo proprio all'epilogo della storia. Ma non è un epilogo amaro. È, al contrario, la manifestazione di un amore rimasto fedele e tenace, più di quello di un padre e di una madre, e che si ergerà da ultimo ancora e per sempre⁵⁴, fino ad asciugare gli occhi dei suoi figli, a lungo accompagnati e seguiti, a lungo corteggiati e inseguiti.

7.5.4 Criteri di discernimento profetico

Ritornando al fenomeno della profezia come strumento privilegiato della rivelazione, dal punto di vista sistematico non dobbiamo ignorare il problema dei criteri per discernere se la parola del profeta sia veramente Parola di Dio. Per non dilungarci oltre, li riassumiamo su tre livelli di riflessione che corrispondono ai caratteri fondamentali della stessa rivelazione.

Il *primo livello* è quello della continuità ed attualità della rivelazione. Si potrebbe chiamare criterio di *fedeltà ecclesiale*, perché implica la fedeltà a Dio che si è rivelato e si rivela nel continuo e sofferto riscontro tra ciò che Dio ha detto e dice e ciò che il suo popolo crede e pratica. È il criterio della fedeltà al Dio dei padri che può essere tradito per interessi di parte e per incoerenza di vita. Si riferisce a una fedeltà in un contesto ecclesiale complessivo, che tiene insieme l'amore per il proprio popolo e l'amore per la Parola di Dio⁵⁵. L'obbedienza a Dio non dovrebbe, in linea di principio, entrare in conflitto con chi detiene una funzione di orientamento e di guida all'interno del suo popolo. Tuttavia i profeti sanno che non è sempre così. Il valore assoluto della Sua Parola porta il profeta alla scomoda e talora tragica determinazione di dover denunciare l'infedeltà del popolo e anche dei suoi capi di fronte alla stessa Parola. L'amore della Parola e l'amore del popolo spingono verso la difficile sintesi di chi proprio per amore non può tacere. Quest'autentica e scomoda profezia talora si scontra contro la falsa profezia, che invece è accondiscendente con il potere e si manifesta alla fine come devastante servilismo⁵⁶.

⁵³ Cf. Mt 22,2-10; Lc 14,14; Lc 14,16-24.

⁵⁴ Affiora inevitabile l'espressione di un uomo, Giobbe, che è emblema dell'umano patire, ma che, nonostante tutto, ha ancora fiducia in Colui che sembra aver voluto saggiare il suo amore: «Io lo so che il mio Vendicatore è vivo e che, ultimo, si ergerà sulla polvere! Dopo che questa mia pelle sarà distrutta, senza la mia carne, vedrò Dio. Io lo vedrò, io stesso, e i miei occhi lo contempleranno non da straniero. Le mie viscere si consumano dentro di me» (Gb 19,25-27).

⁵⁵ Cf. Geremia 23,13-14, che presenta la defezione dei profeti d'Israele, come infedeltà al Dio dei padri: «Tra i profeti di Samaria io ho visto cose stolte. Essi profetavano in nome di Baal e traviavano il mio popolo Israele. Ma tra i profeti di Gerusalemme ho visto cose nefande: commettono adulteri e praticano la menzogna, danno mano ai malfattori, sì che nessuno si converte dalla sua malvagità; per me sono tutti come Sòdoma e i suoi abitanti come Gomorra».

⁵⁶ Così è successo, ad esempio, a proposito della minaccia dell'esilio, che i falsi profeti smentivano e che invece ha avuto luogo Cf. Ger 27,9-11: «Voi non date retta ai vostri profeti né ai vostri indovini né ai vostri sognatori né ai vostri maghi né ai vostri stregoni,

In Geremia e in altri è reperibile anche un altro criterio, corrispondente alla testimonianza di vita dello stesso profeta, che non si tira indietro neanche di fronte alla morte⁵⁷. Se il primo livello investiva la fedeltà della rivelazione nella comunità, il secondo criterio riguarda la *fedeltà esistenziale*. Il profeta non leggerà soltanto tutta la storia del suo popolo nel contesto della rivelazione di Dio, ma rileggerà anche la sua vita alla luce della stessa Parola. La coerenza con il messaggio non è certamente di tipo moralistico e tuttavia è una coerenza sempre inseguita, perché la Parola di Dio è bruciante e seducente nello stesso tempo. Purifica il profeta e lo manda disarmato e indifeso contro i potenti, con la forza di chi non vuole essere connivente con il male compiuto agli occhi di Dio. Ciò è in linea con la condotta finora tenuta, sicché la fedeltà a JHWH è insieme fedeltà al suo popolo e coerenza con la propria vita.

Ricorre sovente anche un altro criterio: la realizzazione della parola preannunciata. È un criterio più estrinseco, invocato anche da altri. Richiama però un terzo livello di riflessione, quello dell'inscindibile unità tra fatti storici e profezia, in quanto il profeta è «chiamato» per «parlare in nome di» e «parlare innanzi». La parola preannunciata non viene pertanto dal profeta, ma da Dio che ha messo quella parola sulle sue labbra. La Parola non potrà perciò essere mai smentita, né dagli uomini, né dagli avvenimenti. Questo ultimo criterio si potrebbe chiamare di *fedeltà storica* e si affianca, non in maniera giustapposta, ma come ulteriore specificazione, alla fedeltà verso Dio. Geremia, ad esempio, prende posizione contro Anania, che fuorviava il popolo di Dio ed aveva distrutto, con arroganza, il giogo che Geremia si era posto sul collo a richiamo di Israele. Contro di lui il profeta di Dio proclama il principio:

«Quanto al profeta che predice la pace, egli sarà riconosciuto come profeta mandato veramente dal Signore soltanto quando la sua parola si realizzerà» (Ger 28,9)⁵⁸.

Ed inoltre preannuncia al falso profeta che egli sarà il primo a sperimentare il valore della Parola di Dio che lo colpirà, facendolo morire, nel mentre farà andare in esilio il popolo stesso⁵⁹.

In conclusione, Dio comunica attraverso i profeti il suo progetto storico. In esso ci possono essere anche passaggi pedagogicamente dolorosi, ma che consentono al popolo scelto di maturare nella sua fede e di rinnovare l'accoglienza della stessa comunicazione divina. Certamente è una comunicazione che si compie attraverso la parola e la storia, ma è pur sempre per il popolo di Dio e per il suo futuro, un futuro che Dio vuole sia di benessere e di pace.

7.6 L'esilio e il suo valore teologico

Abbiamo già accennato al momento drammatico dell'esilio. È un'esperienza che fa ripercorrere anche fisicamente al popolo di Dio il cammino di un allontanamento, in vista di un nuovo e più

che vi dicono: Non sarete soggetti al re di Babilonia! Costoro vi predicano menzogne per allontanarvi dal vostro paese e perché io vi disperda e così andiate in rovina. Invece io lascerò stare tranquilla sul proprio suolo - dice il Signore - la nazione che sottoporrà il collo al giogo del re di Babilonia e gli sarà soggetta; essa lo coltiverà e lo abiterà».

⁵⁷ Cf. Ger 26,13-15: «Or dunque migliorate la vostra condotta e le vostre azioni e ascoltate la voce del Signore vostro Dio e il Signore ritratterà il male che ha annunciato contro di voi. Quanto a me, eccomi in mano vostra, fate di me come vi sembra bene e giusto; ma sappiate bene che, se voi mi ucciderete, attirerete sangue innocente su di voi, su questa città e sui suoi abitanti, perché il Signore mi ha veramente inviato a voi per esporre ai vostri orecchi tutte queste cose».

⁵⁸ Cf. anche cf. 1Re 18,20-40.

⁵⁹ Ger 28,10-14: «Infatti, dice il Signore dell'universo, Dio di Israele: Io porrò un giogo di ferro sul collo di tutte queste nazioni perché siano soggette a Nabucodònosor, re di Babilonia". Allora il profeta Geremia disse al profeta Anania: "Ascolta, Anania! Il Signore non ti ha mandato e tu induci questo popolo a confidare nella menzogna; perciò dice il Signore: Ecco, ti mando via dal paese; quest'anno tu morirai, perché hai predicato la ribellione contro il Signore". Il profeta Anania morì in quello stesso anno, nel settimo mese».

grande incontro. Quando i saggi d'Israele avevano ripensato ai giorni nei quali persino i simboli più cari e più grandi dell'ebraismo (il tempio, l'arca, i sacrifici) erano venuti meno, si erano domandati dove fosse finita la *Presenza* di Dio. Qualcuno, come il salmista, non aveva potuto fare altro che visitare in sogno il tempio lontano, immaginandosi in prima fila, nell'accostarsi ad esso, mentre avvertiva tutta l'amarezza della domanda: «Dov'è il tuo Dio?»⁶⁰. Qualcun altro aveva potuto invece ipotizzare che quel tempio lontano era ormai vuoto, perché Dio stesso si era messo in cammino andando in esilio con il suo popolo⁶¹.

Per la storia della rivelazione giudaico-cristiana il tempo dell'esilio è comunque fondamentale perché è il tempo in cui la Parola rivelatrice di Dio viene fissata per iscritto. Vale anche in questo caso tutto ciò che si è detto sulle «parole». La Parola non si cristallizza, ma rimane viva e attuale. L'averla messa per iscritto la manterrà più accessibile al popolo che potrà sempre riscontrarne la validità e persino la sua fisicità. Questa ulteriore tappa della verbalizzazione della comunicazione di Dio, che da orale viene fissata per iscritto, può essere visualizzata dall'episodio in cui Ezechiele mangia il rotolo che la contiene, per poterne assimilare il contenuto. La parola sarà efficace, perché assimilata direttamente ed esistenzialmente. D'altra parte Dio stesso si impegna dicendo:

«Io, il Signore, parlerò e attuerò senza indugio la parola che ho detta. Anzi, ai vostri giorni, o genia di ribelli, pronunzierò una parola e l'attuerò: parola del Signore Dio» (Ez 12,25)⁶².

Tale rivelazione, assimilata nella vita, sarà pertanto sulla bocca del profeta, sentinella di Dio, che richiamerà alla conversione tutti gli Israeliti (Ez 33,1-9) e gli stessi pastori di Israele (Ez cap. 34). Sarà profezia di una futura restaurazione dello stesso popolo sconfitto, paragonato a ossa aride che, in forza della Parola pronunciata su di loro, prenderanno vita, al pari delle creature all'inizio del mondo (Ez 37,1-14).

Questo legame con la parola creatrice ricorre anche nel Deuteroisaia (Is cc. 40-45), dove la rivelazione si manifesta con efficacia cosmica, tanto che Dio chiama i cieli e i basamenti della terra, così come chiama l'uomo. Egli chiama gli astri e questi gli obbediscono (Is 40,26; 45,12; 48,13). La Parola appare creatrice e ordinatrice del cosmo. La rivelazione passa attraverso una Parola dotata di irresistibile efficacia, tanto verso la natura quanto verso la storia. In Is 40,1-48 e negli altri brani già visti la Parola è consolazione ed annuncio di liberazione. Essa ha creato i cieli ed ha convocato il popolo di Dio, in modo non segreto, ma manifesto (cf. particolarmente Is 45,18-20; 48,16).

La Parola ha pertanto una particolare importanza per la storia. Di questa sia l'inizio sia la fine sono nelle mani di Dio (Is 41,4; 44,6; 48,12) e alla sua Parola nulla può resistere. Ritroviamo quest'idea in alcuni brani, come quello abbastanza noto, in cui la stessa Parola proclama:

« Come infatti la pioggia e la neve scendono dal cielo e non vi ritornano senza avere irrigato la terra, senza averla fecondata e fatta germogliare, perché dia il seme al seminatore e pane da mangiare, così sarà della parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata» (Is 55,10-11).

Il brano nel suo linguaggio semitico e poetico ci sembra compendiare al meglio il carattere salvifico della rivelazione e pertanto la sua dimensione storica. Accosta, sebbene solo per

⁶⁰ Ci riferiamo all'intenso salmo 42: «Le lacrime sono mio pane giorno e notte, mentre mi dicono sempre: "Dov'è il tuo Dio?". Questo io ricordo, e il mio cuore si strugge: attraverso la folla avanzavo tra i primi fino alla casa di Dio, in mezzo ai canti di gioia di una moltitudine in festa.

⁶¹ «Quando io vidi che avevate abbandonato la mia dimora, anch'io l'ho abbandonata per potervi far ritorno insieme a voi. Dio accompagna i suoi figli nell'esilio: un tema che nella tradizione ebraica è continuamente presente nel mondo concettuale del Midrash e della Mistica» (E. WIESEL, *Der Mitleidende*, in R. WALTER, *Die hundert Namen Gottes*, Freiburg 1985, 70).

⁶² Cf. anche 24,14a.

immagini, la realtà cosmica e quella storica degli interventi di Dio ed evidenzia il loro irresistibile valore. Giacché è la stessa Parola ad autopresentarsi come energia efficace che giunge ad effettuare un precedente disegno di salvezza, sembra un valido riscontro di ciò che della rivelazione è stato asserito da quei teologi che l'hanno reinterpretata come *approssimarsi della redenzione per l'esistenza umana ed in vista della sua realtà ultima, e come l'attuarsi storico di questa realtà ultima*⁶³. A noi sembra confermare la validità della presentazione dell'autocomunicazione di Dio come un suo venire tra gli uomini, fino a scendere nei solchi della storia umana e nel coacervo delle relazioni umane, lì dove matura ancora una salvezza, inarrestabilmente e in vista di una redenzione ultima, al di là di ogni aridità e di ogni umana sconfitta. Insomma Dio scrive una storia di salvezza attraverso parole, avvenimenti, culture ed ombre mortali, ma che la sua Parola impregna di immortalità e di grazia.

7.7 Letteratura sapienziale ed inculturazione ellenista

Occorre menzionare un altro interessante esempio di incontro tra la Parola di Dio e le parole umane: quello costituito dal rapporto tra l'autocomunicazione di Dio e la cultura ellenista assimilata da un certo mondo biblico successivo a quello profetico già considerato. Nel lento e complesso cammino che contrassegna le tappe della comunicazione di Dio nel suo incontro con le culture che attraversa, c'è infatti anche l'incontro con il linguaggio e la visione della realtà di stampo greco. La visione filosofica di base di quel mondo pagano è tuttavia trasformata ed adattata alle esigenze della rivelazione attraverso vari passaggi. Qui era di particolare importanza la *sapienza* (la *sofia*, da cui deriva *filosofia*, in quanto amore verso di essa). Nel passaggio di Dio tra gli uomini di questa epoca, proprio la sapienza viene investita di una particolare carica *rivelatoria*. Essa era nel contesto culturale pagano *saggezza* acquisita attraverso la ricerca, *esperienza* umana oppure particolare dote di *prudenza*. Nella letteratura biblica sapienziale, che costituisce il momento di sedimentazione e di verbalizzazione di quest'incontro culturale, la sapienza non è più una dote naturale innata o acquisita, ma un'espressione religiosa. Due testi possono essere particolarmente illuminanti, uno tratto dal libro emblematicamente detto della Sapienza⁶⁴ e l'altro da quello dei Proverbi⁶⁵. Appare chiaro che la sapienza è un dono di Dio, perché non è frutto di «ragionamenti tortuosi» ed ha origine nel timore di Dio, perché «Il timore del Signore è principio della scienza; gli stolli disprezzano la sapienza e l'istruzione» (Pr 1,7).

Saggio è pertanto chi osserva la legge di Dio. Sir 15,1 afferma: «Così agirà chi teme il Signore; chi è fedele alla legge otterrà anche la sapienza» e Sir 19,18: «tutta la sapienza è timore di Dio e in

⁶³ Cf. M. SECKLER, «Il concetto di rivelazione», in KERN, POTTMEYER e SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale 2...*, cit., 66-94, qui 91.

⁶⁴ Sap 1,1-9: «Amate la giustizia, voi che governate sulla terra, rettamente pensate del Signore, cercatelo con cuore semplice. Egli infatti si lascia trovare da quanti non lo tentano, si mostra a coloro che non ricusano di credere in lui. I ragionamenti tortuosi allontanano da Dio; l'onnipotenza, messa alla prova, caccia gli stolli. La sapienza non entra in un'anima che opera il male né abita in un corpo schiavo del peccato. Il santo spirito che ammaestra rifugge dalla finzione, se ne sta lontano dai discorsi insensati, è cacciato al sopraggiungere dell'ingiustizia. La sapienza è uno spirito amico degli uomini; ma non lascerà impunito chi insulta con le labbra, perché Dio è testimone dei suoi sentimenti e osservatore verace del suo cuore e ascolta le parole della sua bocca. Difatti lo spirito del Signore riempie l'universo e, abbracciando ogni cosa, conosce ogni voce. Per questo non gli sfuggirà chi proferisce cose ingiuste, la giustizia vendicatrice non lo risparmierà. Si indagherà infatti sui propositi dell'empio, il suono delle sue parole giungerà fino al Signore a condanna delle sue iniquità».

⁶⁵ Pr 1,1-7: «Proverbi di Salomone, figlio di Davide, re d'Israele, per conoscere la sapienza e la disciplina, per capire i detti profondi, per acquistare un'istruzione illuminata, equità, giustizia e rettitudine, per dare agli inesperti l'accortezza, ai giovani conoscenza e riflessione. Ascolti il saggio e aumenterà il sapere, e l'uomo accorto acquisterà il dono del consiglio, per comprendere proverbi e allegorie, le massime dei saggi e i loro enigmi. Il timore del Signore è il principio della scienza; gli stolli disprezzano la sapienza e l'istruzione».

ogni sapienza è la pratica della legge». Qoelet sintetizza l'interiorizzazione della sapienza come obbedienza alla legge di Dio, in maniera particolarmente densa:

«Conclusione del discorso, dopo che si è ascoltato ogni cosa: temi Dio ed osserva i suoi comandamenti, perché questo per l'uomo è tutto. Infatti, Dio citerà in giudizio ogni azione, tutto ciò che è occulto, bene o male» (Qo 12,13-14).

In definitiva è confermata l'interpretazione della sapienza come parola uscita dalla bocca di Dio e venuta a prendere dimora in Israele (Sir 24,3-31). Essa si identifica con la stessa *torah* ed è insegnamento e profezia. Ma è infine, la stessa Parola creatrice e rivelatrice di Dio. Così, ad esempio, troviamo in un'invocazione:

«Dio dei padri e Signore di misericordia, che tutto hai creato con la tua parola, che con la tua sapienza hai formato l'uomo, perché domini sulle creature fatte da te, e governi il mondo con santità e giustizia e pronunzi giudizi con animo retto, dammi la sapienza, che siede in trono accanto a te e non mi escludere dal numero dei tuoi figli, perché io sono tuo servo e figlio della tua ancella, uomo debole e di vita breve, incapace di comprendere la giustizia e le leggi» (Sap 9,1-5).

È un'idea teologica compendiativa dell'agire di Dio, presente anche altrove⁶⁶ e congiunge la potenza della Parola di Dio con la creazione, in una formulazione dottrinale ormai consolidata⁶⁷, che dopo l'esilio, arriva a personificarla con la Sapienza stessa attraverso un artificio letterario mutuato dalla grecoità.

7.8 I Salmi, incontro tra il cammino di Dio e i sentieri umani

L'autocomunicazione di Dio come amico dell'uomo, come suo sostegno e suo liberatore, è avvenuta anche attraverso il processo con cui la preghiera da lui "ispirata" si è sedimentata nella raccolta del libro dei Salmi. Nella preghiera dei Salmi sono presenti tutte le sfumature dell'incontro tra la volontà salvifica di Dio e l'esistenza umana. La lode e lo stupore, l'accorata intercessione e lo sdegno, l'angoscia e l'indomabile speranza, il senso della vita e della morte pervadono le pagine di un libro che svela profondamente l'uomo a se stesso. Qui l'autocomunicazione umana è come assunta e trasfigurata dall'autocomunicazione di Dio. L'uomo ritrova in Dio le sue radici più profonde e attinge ogni volta l'amore verso la vita e verso la natura. Abbiamo già riportato altrove alcuni brani dei Salmi. Qui citiamo ancora, solo a titolo d'esempio, alcuni di quelli che hanno a che fare con temi a noi già familiari: il Salmo 119 (dove la *torah* appare come l'incarnazione di tutta la rivelazione); il Salmo 56, tutto pervaso di speranza nella Parola di JHWH⁶⁸; il Salmo 8, dove affiora lo stupore per l'opera della creazione e per la potenza di Dio sulla

⁶⁶ Così, ad esempio, Sir 42,15-20: «Ricorderò ora le opere del Signore e descriverò quanto ho visto. Con le parole del Signore sono state create le sue opere. Il sole con il suo splendore illumina tutto, della gloria del Signore è piena la sua opera. Neppure i santi del Signore sono in grado di narrare tutte le sue meraviglie, ciò che il Signore onnipotente ha stabilito perché l'universo stesse saldo a sua gloria. Egli scruta l'abisso e il cuore e penetra tutti i loro segreti. L'Altissimo conosce tutta la scienza e osserva i segni dei tempi, annunciando le cose passate e future e svelando le tracce di quelle nascoste. Nessun pensiero gli sfugge, neppure una parola gli è nascosta».

⁶⁷ Cf. anche Sir 43,5; 43,26.

⁶⁸ Sal 56, 4-5; 11-14: «Nell'ora della paura, io in te confido. In Dio, di cui lodo la parola, in Dio confido, non avrò timore: che cosa potrà farmi un uomo? [...] Lodo la parola di Dio, lodo la parola del Signore, in Dio confido, non avrò timore: che cosa potrà farmi un uomo? Su di me, o Dio, i voti che ti ho fatto: ti renderò azioni di grazie, perché mi hai liberato dalla morte. Hai preservato i miei piedi dalla caduta, perché io cammini alla tua presenza nella luce dei viventi, o Dio».

natura⁶⁹; il Salmo 114 (= 113A-B), denso di entusiastica ammirazione per l'agire di Dio nella natura e nella storia⁷⁰.

Ci sono ancora salmi che esprimono l'incontro dell'uomo, contrariato dalla vita e dall'oppressione, con Colui che appare come volto amico in una quotidianità ostile, dalle prime luci dell'alba⁷¹ fino alle ultime ore del giorno⁷². Dio appare non solo come luce, ma come *volto*⁷³. È scudo e rifugio⁷⁴ di fronte a chi invece si scava la fossa con la sua incomunicabilità e con la sua violenza⁷⁵. È rifugio e sostegno degli infelici e degli orfani, che in lui ritrovano il padre perduto e l'appoggio smarrito⁷⁶. È il compagno di chi sente di poter affrontare, con il suo aiuto, anche il viaggio nell'orrida valle della morte⁷⁷, perché è colui che è venuto a camminare con gli uomini, come il pastore cammina con il suo gregge, tanto che il salmista può con umiltà e coraggio attrezzarsi per l'ultimo viaggio:

«Anche quando camminerò nella valle dell'ombra della morte, non temerò alcun male, perché tu sei con me; il tuo bastone e il tuo vincastro mi danno sicurezza» (Sal 23,4)⁷⁸. Sempre teso ad incontrare l'ultimo e il vero compagno della sua vita, l'uomo che prega sa anche che sulla terra rischia sempre di smarrirlo nello stesso istante in cui lo trova. Perciò non potrà fare altro che supplicarlo da una distanza, che non annulla però mai la fiducia in lui:

⁶⁹ Sal 8,2-5: «O Signore, nostro Dio, quanto è grande il tuo nome su tutta la terra: sopra i cieli si innalza la tua magnificenza. Con la bocca dei bimbi e dei lattanti affermi la tua potenza contro i tuoi avversari, per ridurre al silenzio nemici e ribelli. Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu hai fissate, che cosa è l'uomo perché te ne ricordi e il figlio dell'uomo perché te ne curi?».

⁷⁰ Sal 114,5-8: «Che hai tu, mare, per fuggire, e tu, Giordano, perché torni indietro? Perché voi monti saltellate come arieti e voi colline come agnelli di un gregge? Trema, o terra, davanti al Signore, davanti al Dio di Giacobbe, che muta la rupe in un lago, la roccia in sorgenti d'acqua».

⁷¹ Sal 3, 4-8: «Ma tu, Signore, sei mia difesa, tu sei mia gloria e sollevi il mio capo. Al Signore innalzo la mia voce e mi risponde dal suo monte santo. Io mi corico e mi addormento, mi sveglio perché il Signore mi sostiene. Non temo la moltitudine di genti che contro di me si accampano. Sorgi, Signore, salvami, Dio mio».

⁷² Sal 4,7-9: «Molti dicono: "Chi ci farà vedere il bene?". Risplenda su di noi, Signore, la luce del tuo volto. Hai messo più gioia nel mio cuore di quando abbondano vino e frumento. In pace mi corico e subito mi addormento: tu solo, Signore, al sicuro mi fai riposare».

⁷³ Ai brani dei salmi, già citati e che citeremo in seguito, nei quali ricorre l'espressione volto di Dio, aggiungi Nm 6,25; Pr 16,15; Dn 9,17.

⁷⁴ Sal 5,12-13: «Gioiscano quanti in te si rifugiano, esultino senza fine. Tu li proteggi e in te si allieranno quanti amano il tuo nome. Signore, tu benedici il giusto: come scudo lo copre la tua benevolenza».

⁷⁵ Sal 7,15-18: «Ecco, l'empio produce ingiustizia, concepisce malizia, partorisce menzogna. Egli scava un pozzo profondo e cade nella fossa che ha fatto; la sua malizia ricade sul suo capo, la sua violenza gli piomba sulla testa. Loderò il Signore per la sua giustizia e canterò il nome di Dio, l'Altissimo».

⁷⁶ Sal 9,35: «Eppure tu vedi l'affanno e il dolore, tutto tu guardi e prendi nelle tue mani. A te si abbandona il misero, dell'orfano tu sei il sostegno. Spezza il braccio dell'empio e del malvagio»; Sal 14,6-7: «Volete confondere le speranze del misero, ma il Signore è il suo rifugio. Venga da Sion la salvezza d'Israele! Quando il Signore ricondurrà il suo popolo, esulterà Giacobbe e gioirà Israele».

⁷⁷ Sal 16,8-11: «Io pongo sempre innanzi a me il Signore, sta alla mia destra, non posso vacillare. Di questo gioisce il mio cuore, esulta la mia anima; anche il mio corpo riposa al sicuro, perché non abbandonerai la mia vita nel sepolcro, né lascerai che il tuo santo veda la corruzione. Mi indicherai il sentiero della vita, gioia piena nella tua presenza, dolcezza senza fine alla tua destra».

⁷⁸ Preferiamo questa traduzione a quella abituale, perché ci sembra più vicina alla concretezza delle situazioni e dei tempi verbali e perché recepiamo il valore di *salmawet* come «di ombra di morte», probabile deformazione del sostantivo astratto *salmût*, che significa *oscurità*. Cf. commento di A. LANCELLOTTI, «Salmi», in *La Bibbia*. Nuovissima versione dai testi originali II, Antico Testamento, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 214; cf. anche voce *salmawet*, in greco (LXX) *en mesō skhias thanatōū*, in tedesco *eine undurchdringliche Finsternis*, un'impenetrabile oscurità, in L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramaisches Lexikon zum Alten Testament*, (neu gearbeitet), Lieferung III, E. J. Brill, Leiden 1983, 964.

«Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? Tu sei lontano dalla mia salvezza»: sono le parole del mio lamento. Dio mio, invoco di giorno e non rispondi, grido di notte e non trovo riposo. Eppure tu abiti la santa dimora, tu, lode di Israele. In te hanno sperato i nostri padri, hanno sperato e tu li hai liberati; a te gridarono e furono salvati, sperando in te non rimasero delusi» (Sal 22,2-6).

Distanza e vicinanza, accoramento e fiducia sono dimensioni dello spirito non contraddittorie, ma veicoli di *rivelazione*, perché «il Signore si rivela a chi lo teme, gli fa conoscere la sua alleanza» (Sal 25,14). Non tarda a manifestarsi come via a chi lo invoca: «Non nascondermi il tuo volto, non respingere con ira il tuo servo. Sei tu il mio aiuto, non lasciarmi, non abbandonarmi, Dio della mia salvezza» (Sal 27,9)⁷⁹. All'orante talora non resta altro che confessare con gratitudine:

«Hai mutato il mio lamento in danza, la mia veste di sacco in abito di gioia, perché io possa cantare senza posa. Signore, mio Dio, ti loderò per sempre» (Sal 30,12-13).

La rivelazione tocca tutti i temi dell'esistenza, ne mostra la rilevanza e il significato alla luce di Dio, sperimentato come *luce* e *salvezza* e come *difesa* della propria vita⁸⁰.

Ci sembra comunque, che, riprendendo quanto già detto nella prima parte, il tema del volto di Dio, volto invocato e sfuggente, intravisto e continuamente inseguito, ci offra sufficiente materiale per confermare la tipicità dell'incontro tra Dio e l'uomo, tra l'autocomunicazione di Dio e la confessione di povertà da parte dell'uomo. Se è associato alla luce (espressione tipica *la luce del tuo volto*), il volto indica benevolenza di Dio e talora del re. In quanto «faccia», rappresenta l'esteriorità di qualcosa o di una persona, ma è espressione di pensieri e sentimenti⁸¹. Può coincidere con una identità personale⁸²; e, per ciò che maggiormente ci interessa, può indicare l'affacciarsi di Dio, il suo venire verso l'uomo. Ciò non elimina la distanza abissale tra Dio e l'uomo, che comunque non può vedere direttamente Dio⁸³, può solo intravedere qualche pallido raggio della sua faccia⁸⁴. Se anche *una generazione cerca il volto di Dio*⁸⁵, ubbidisce a un moto del cuore, quello da noi indicato come nostalgia dell'Altro e richiamo della Trascendenza e non può che confessare:

«Di te ha detto il mio cuore: "Cercate il suo volto"; il tuo volto, Signore, io cerco. Non nascondermi il tuo volto...» (Sal 27,8)⁸⁶.

Non c'è infatti niente di più grande che contemplare quel volto⁸⁷, che, per essere il volto di Dio, rimane sempre sfuggente. Cosa resta allora da fare? Rimanere in cammino e riscoprire la luce che sta dietro qualsiasi barlume di luce, cioè l'amore di Dio. In ultima analisi proprio l'amore di Dio è qui presentato in tutte le sue sfumature. Amore, come si è già visto, di benevolenza e di grazia, amore che dura sempre, come insistentemente ripetono alcuni Salmi⁸⁸; amore che reca pace e

⁷⁹ Cf. anche Sal 31,17: «fà splendere il tuo volto sul tuo servo, salvami per la tua misericordia».

⁸⁰ Cf. Sal 27, 1: «Il Signore è mia luce e mia salvezza, di chi avrò paura? Il Signore è difesa della mia vita, di chi avrò timore?».

⁸¹ Si fa riferimento, tra gli altri testi a Sal 104,30; Gen 2,6; Gen 4,5; Gen 31,2.

⁸² In non pochi casi «la mia faccia» significa *io*: cf., tra l'altro, Sal 42,6; Sal 42,12; Sal 43,5.

⁸³ È un'idea costante nella Bibbia: cf. Es 33,20+; Es 34,29-35.

⁸⁴ Ai passi citati si possono ancora aggiungere: Sal 31,17; Sal 44,4; Sal 80,4.

⁸⁵ Sal 24,6: «Ecco la generazione che lo cerca, che cerca il tuo volto, Dio di Giacobbe».

⁸⁶ Cf. anche Sal 24,6; Sal 27,8; Gb 33,26; Am 5,4.

⁸⁷ Cf., ancora: Sal 11,7; Sal 42,3.

⁸⁸ Cf. Sal 103; 135.

benessere per tutto il popolo⁸⁹; che si estende a tutte le creature⁹⁰ e in particolar modo predilige i poveri e i derelitti⁹¹. Il salmista è consapevole della piccolezza e fragilità umana, ma nello stesso tempo è convinto che l'amore di Dio lo porta con sé fino a farlo camminare sulle cime dei monti⁹². Avverte che il desiderio più profondo che sale dalla sua esistenza è desiderio di Dio⁹³ e che Dio, pur inaccessibile, è vicino a lui, fino a circondarlo e sostenerlo da ogni dove⁹⁴.

7.9 Dio si avvicina all'uomo attraverso le teofanie

Dalla presentazione, seppure rapida, delle tappe che costellano l'incontro tra Dio e l'uomo si può facilmente pervenire alla conclusione che la rivelazione è descritta nella Bibbia nel suo esercizio. Ci presenta l'agire di Dio che interagisce con l'uomo nei modi più vari. Dio si avvicina per comunicare i suoi disegni e la volontà e per conferire incarichi e i compiti specifici, in ogni caso manifesta anche, contemporaneamente, la sua benevolenza e la sua misericordia. Più che parlare di *rivelazione in sé*, si deve parlare di un'attività rivelante di Dio attraverso i vari momenti della storia salvifica e secondo le differenti modalità che accompagnano il suo cammino. In questo contesto le varie forme di «teofanie», in quanto manifestazioni di Dio, sembrano modi diversi dell'approssimarsi di Dio finalizzati alla sua autocomunicazione. Di più: si può asserire che la stessa *teofania*, comunicazione associata per lo più all'Antico Testamento, e l'*epifania* - per il Nuovo - sono segni effettivi di tale avvicinamento. Si tratta di un avvicinamento nel quale la *differenza ontologica* tra la creatura e il Creatore appare come non mai, ma che è illuminato di una luce tutta particolare: la luce benevola della grazia e dell'amore. Dio si dà a conoscere non solo e non tanto come Trascendenza, ma come amico dell'uomo, preoccupato della sua sorte.

Le prime teofanie di Dio registrate dalla Scrittura sono ovviamente quelle dei racconti delle origini, che nei capitoli dal 1° al 9° narrano dell'avvicinarsi di Dio ad Adamo, ad Adamo ed Eva, a Caino e successivamente a Noè. Tra i cosiddetti patriarchi prediluviani (Gen cap. 5) è da menzionare Enoch, per il quale si adopera l'intensa e importante espressione: «Enoch camminò con Dio» (Gen 5,22), un'espressione che sarà ripresa per Noè (Gen 6,9) e che attesta l'alta considerazione che il popolo di Dio ha avuto verso un uomo, di cui si raccontava che era stato misteriosamente rapito da Dio, al pari di Elia (2Re 2,11s) e che era additato ad esempio di pietà (Sir 44,16; Sir 49,14). Di lui si dice ancora:

«Profetò anche per loro Enoch, settimo dopo Adamo, dicendo: "Ecco, il Signore è venuto con le sue miriadi di angeli per far il giudizio contro tutti, e per convincere tutti gli empì di tutte le opere di empìetà che hanno commesso e di tutti gli insulti che peccatori empì hanno pronunziato contro di lui"» (Gd 1,14-15).

⁸⁹ Cf. Sal 85, 9.

⁹⁰ A titolo d'esempio cf. il Sal 104.

⁹¹ A quanto già indicato si può aggiungere Sal 9-10; 72; 82; 140,13-14.

⁹² Cf. Sal 18,34-35: «mi ha dato agilità come di cervo, sulle alture mi ha fatto stare saldo; ha addestrato le mie mani alla battaglia, le mie braccia a tender l'arco di bronzo» (cf. anche Ab 3,19 Dt 32,13; Is 58,14).

⁹³ Cf., ad esempio, i toccanti versi del Sal 62, 2-4: «O Dio, tu sei il mio Dio, all'aurora ti cerco, di te ha sete l'anima mia, a te anela la mia carne, come terra deserta, arida, senz'acqua. Così nel santuario ti ho cercato, per contemplare la tua potenza e la tua gloria. Poiché la tua grazia vale più della vita, le mie labbra diranno la tua lode».

⁹⁴ Cf. Sal 139,6-10: «Stupenda per me la tua saggezza, troppo alta, e io non la comprendo. Dove andare lontano dal tuo spirito, dove fuggire dalla tua presenza? Se salgo in cielo, là tu sei, se scendo negli inferi, eccoti. Se prendo le ali dell'aurora per abitare all'estremità del mare, anche là mi guida la tua mano e mi afferra la tua destra».

Enoch è un esempio emblematico ed una sorta di parabola che a noi ricorda il camminare di Dio e dell'uomo, fianco a fianco, tra incontri e smarrimenti reciproci, fino all'incontro supremo. La sua storia anticipa quella di Noè e dell'alleanza che Dio ha stipulato attraverso di lui con l'intera umanità: l'alleanza dell'arcobaleno. Raccontando questa teofania, il testo aggiunge:

«Dio disse: “Questo è il segno dell'alleanza, che io pongo tra me e voi e tra ogni essere vivente che è con voi per le generazioni eterne. Il mio arco pongo sulle nubi ed esso sarà il segno dell'alleanza tra me e la terra” [...] L'arco sarà sulle nubi e io lo guarderò per ricordare l'alleanza eterna tra Dio e ogni essere che vive in ogni carne che è sulla terra”. Disse Dio a Noè: “Questo è il segno dell'alleanza che io ho stabilito tra me e ogni carne che è sulla terra”» (Gen 9,12-14; 9,16-17).

Alle epifanie di questi primi capitoli della Genesi sono da aggiungere quelle che contengono un effettivo dialogo di Dio con i Patriarchi, o manifestano la sua volontà in merito alla liberazione e alla formazione del suo popolo. Ne abbiamo già menzionate alcune. Qui ricordiamo ancora che l'accompagnamento di Dio era espresso dalla colonna di nubi o di fuoco durante le migrazioni di Israele nel deserto (Es 13,31s; 40,34s). La sua trascendenza appare in maniera spettacolare nei lampi, nei tuoni e nel fuoco del Sinai (Es 19,18s) e tuttavia è una trascendenza alla quale sta ancora a cuore la sorte di un popolo con le sue numerose difficoltà, presentate puntualmente da Mosè. Si può ancora una volta affermare che se anche Mosè camminava con Dio, Dio continuava a camminare con il suo popolo, intervenendo per correggerlo o per dargli una struttura più solida⁹⁵. Le teofanie costitutive dello stesso popolo ci ricordano non solo quelle dei primi patriarchi, ma quelle dei profeti (cf., ad esempio, Is 6,1s; Ez 1,1s). In ogni caso visualizzano un atto comunicativo ed amorevole di Dio.

La Scrittura contiene anche termini relativi al «rivelare» in quanto tale. Parla della comunicazione di Dio con una serie di verbi del tipo «rivelare», «manifestare», «svelare», «annunciare», in senso grammaticale attivo; ma anche in senso riflessivo, come «rivelarsi», «manifestarsi», «mostrarsi» e simili. L'attività del rivelare indica, in senso più generale, portare alla luce ciò che è segreto e nascosto (cf. Dt 29,28), ciò di cui ancora non si coglie il senso, ma si capirà in seguito, come, per esempio, nella morte di un uomo (Sir 11,27), rendere note le opere di Dio (Tb 12,7), spiegare i sogni, cogliendovi il volere di Dio (Dn 2,26; Is 19,12). Baruc ammonisce dicendo:

«Non dare ad altri la tua gloria, né i tuoi privilegi a gente straniera. Beati noi, o Israele, perché ciò che piace a Dio ci è stato rivelato» (Bar 4,3).

L'attività di Dio è descritta alcune volte come un «rivelarsi» della sua persona⁹⁶ o della sua parola⁹⁷. Egli nasconde o rivela i suoi progetti, come dimostrano alcuni brani⁹⁸, certamente rivela la sua gloria⁹⁹. La rivelazione è per tutti i figli d'Israele (Sal 103,7), ma è anche per il singolo,

⁹⁵ Cf., tra gli altri testi, Es 15,25; Es 17,5s; Nm 11,16; 25; 12, 6s. 14s; 14,11s; 15,1s.

⁹⁶ Cf. 1Sam 2,27: «Non mi sono forse rivelato alla casa di tuo padre, mentre erano in Egitto, in casa del faraone?».

⁹⁷ Cf. 1Sam 3,7: «In realtà Samuele fino allora non aveva ancora conosciuto il Signore, né gli era stata ancora rivelata la parola del Signore»; e 1Sam 15,16: «Rispose Samuele a Saul: “Basta! Lascia che ti annunzi ciò che il Signore mi ha rivelato questa notte”. E Saul gli disse: “Parla!”».

⁹⁸ Cf. 2Re 4,27: «ma l'uomo di Dio disse: “Lasciala stare, perché la sua anima amareggiata e il Signore me ne ha nascosto il motivo; non me l'ha rivelato”»; 1Cr 17,25: «Tu, Dio mio, hai rivelato al tuo servo l'intenzione di costruirgli una casa, per questo il tuo servo ha trovato l'ardire di pregare alla tua presenza».

⁹⁹ Così, ad esempio, in 2Mac 2,8: «Allora il Signore mostrerà queste cose e si rivelerà la gloria del Signore e la nube, come appariva sopra Mosè, e come avvenne quando Salomone chiese che il luogo fosse solennemente santificato»; Is 40,5: «Allora si rivelerà la gloria del Signore e ogni uomo la vedrà poiché la bocca del Signore ha parlato».

perché comprenda¹⁰⁰. È, come abbiamo visto, soprattutto per i profeti, che ne odono la voce, fino ad affermare con Isaia: «Il Signore dell'universo si è rivelato ai miei orecchi» (Is 22,14).

La comunicazione di Dio, in quanto rivelazione della sorte umana, ha, infine, un significato escatologico, perché riguarda il suo giudizio sulla storia. Così, ad esempio, troviamo brani che mettono insieme il manifestarsi di Dio e lo svelamento degli ultimi tempi:

«Così dice il Signore: "Osservate il diritto e praticate la giustizia, perché è prossima a venire la mia salvezza; la mia giustizia sta per rivelarsi"» (Is 56,1).

Ciò che si rivela altrove è la garanzia della assistenza di Dio, come quando si afferma:

«Per questo, com'è vero ch'io vivo - oracolo del Signore Dio - io agirò ... e mi rivelerò in mezzo a loro quando farò giustizia di te: saprai allora che io sono il Signore» (Ez 35,11).

Oppure laddove Dio assicura:

«Io mostrerò la mia potenza e la mia santità e mi rivelerò davanti a genti numerose e sapranno che io sono il Signore» (Ez 38,23).

Sono espressioni chiare che indicano come Dio, dialogando con l'uomo, gli svela anche la destinazione finale della sua vicenda sulla terra.

7.10 Valore dinamico e noetico della rivelazione come Parola di Dio

Concludendo questo lungo capitolo, diremo che esso ci ha mostrato il venire incontro di Dio agli uomini nell'Antico Testamento, attraverso fasi e modi di un'autocomunicazione che è apparsa certamente come dialogo salvifico. È un dialogo che impegna Dio, unendo l'alleanza alla fedeltà, e impegna l'uomo, unendo la sapienza all'obbedienza filiale ed amorosa. Nella rivelazione nell'Antico Testamento è apparso determinante il valore della «Parola di Dio», in tutte le sue varianti (*Dio disse, Dio parlò, oracolo di JHWH e simili*). La Parola creatrice ed ammonitrice di Dio, pur altissima ed inaccessibile, si mostra in mezzo al suo Popolo, intessendone la storia e plasmandone la vita e i costumi. Dio si comunica con le sue opere e con la parola dei profeti. In tutto ciò egli manifesta anche il senso del suo rivelarsi: la cura amorevole del suo popolo, la salvezza di quanti si affidano a lui, la loro glorificazione futura.

La rivelazione mette in risalto l'agire di Dio e mira a farlo conoscere: ha, come la sua Parola, un carattere *dinamico* (cioè attivo) e *noetico* (cioè conoscitivo) nello stesso tempo. Le immagini associate alla recezione dell'autocomunicazione di Dio sono quelle della percezione (vedere, sentire, sapere, conoscere e simili), ma da sole non sarebbero sufficienti a cogliere la ricchezza dell'agire di Dio che coinvolge tutto l'uomo, spinge in avanti e compromette il suo popolo, in un cammino sempre più esaltante. L'impressione che se ne ricava è che colui che viene a contatto con la sua rivelazione non si limita a *conoscerla*, perché resta coinvolto nel dinamismo della sua stessa Parola.

La particolarità della «Parola» nell'Antico Testamento è inoltre evidente già nella sua etimologia. Ad alcuni l'originale corrispondente, *dabar*, è sembrato derivare dal concetto di una *proiezione in avanti di qualcosa che sta dietro e spinge* (Iacob); oppure è apparso una confluenza di due significati differenti: *star dietro e parlare* (Robert)¹⁰¹. Più recentemente, però, gli studi specialistici hanno accusato tali etimologie di schematicismo, rimandando più ai significati di volta in volta assunti nei contesti, che all'etimo in quanto tale¹⁰². Autorizzano comunque ad affermare ancora che *dabar* indica un carattere *esteriore* come manifestazione verso l'esterno di ciò che è nascosto. È, per esempio, l'esternazione di ciò che si pensa,

¹⁰⁰ Cf. Sal 39,5: «Rivelami, Signore, la mia fine; quale sia la misura dei miei giorni e saprò quanto breve la mia vita».

¹⁰¹ Per approfondire la problematica etimologica cf. LATOURELLE, *Teologia della rivelazione...*, cit., 25ss.

¹⁰² Cf. J. BARR, *Semantica...*, cit.; B. CORSANI, «Parola», in ROSSANO, RAVASI e GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica...*, cit., 1097-1114.

perché esce dalla bocca (Nm 30,13) o dalle labbra (Ger 17,16). Ha, tuttavia, un carattere *interiore*, in quanto è un pensiero covato dentro o è progetto di vita. In Gn 17,17 è il pensiero segreto di Abramo, il suo cruccio di non aver figli. In altri brani è ciò che affiora sulla soglia della coscienza, del cuore, della mente (Ger 3,16; Is 65,17; 20,32). È sembrato molto chiaro, a riguardo, il testo di Ez 11,5, dove si trova quest'espressione:

«Lo spirito del Signore venne su di me e mi disse: "Parla, dice il Signore: Così avete detto, o Israeliti", e io conosco ciò che vi passa per la mente».

La *parola* può essere ancora una scelta come l'ateismo di comodo dello stolto, che «pensa: "Non c'è Dio"» (Sal 14,1) o espressione di empietà, sicché «nel cuore dell'empio parla il peccato, davanti ai suoi occhi non c'è timor di Dio» (Sal 36,2). In ogni caso, *dabar* ha un valore non solo noetico, in quanto espressione di un pensiero o elemento connotativo degli avvenimenti; ma ha un valore dinamico, nel senso che produce effettivamente quanto proclama. Infatti la Parola di Dio chiama le cose, determinandone l'esistenza¹⁰³. Accanto a questa struttura di base, che si ritrova nella rivelazione in tutte le sue forme, da quella cosmica a quella storica e profetica, dobbiamo ricordare che nel suo dinamismo la Parola è strumento di una comunicazione viva, dal valore comunitario oltre che storico. A noi cristiani lascia intravedere, nella sua intima natura, la realtà triunitaria di Dio, il più intimo valore del suo reciproco darsi e del suo continuo venire sulle strade degli uomini.

¹⁰³ Cf.: racconto della creazione di Gen 1; Sal 33,9-6: per mezzo della sua parola sono stati fatti i cieli: «egli parla e tutto è fatto, comanda e tutto esiste».

8° CAPITOLO

La venuta tra gli uomini dell'Amore - Il Nuovo Testamento

8.1 Dall'Antico al Nuovo Testamento

Per la teologia cristiana l'autocomunicazione di Dio raggiunge il culmine nel Nuovo Testamento. Con Cristo l'Amore arriva alla comunicazione piena, nel suo darsi totalmente per gli uomini. È una pienezza e un compimento nello stesso tempo e passa attraverso Gesù Cristo, che è soggetto e contenuto centrale dell'autocomunicazione dell'Amore. È soggetto perché non solo parla di Dio come i profeti, ma ne parla come del Padre e di «suo Padre», di cui ha testimonianza diretta. Non ha bisogno di affermare, come gli altri: «Così dice il Signore» o «parola di JHWH». Gli è sufficiente parlare e dire: «È stato detto, ma io vi dico!». Se nei documenti più antichi del Nuovo Testamento si parla di Gesù come di colui che annuncia la Parola, nel mentre annuncia il regno di Dio e compie i segni che lo indicano venuto nel mondo, in quelli più recenti, scritti al termine di un approfondimento sulla sua identità, si dice chiaramente che egli, Gesù, è la Parola stessa di Dio, il *Lógos*.

Cristo è pertanto non solo soggetto di rivelazione, ma anche contenuto di essa. È colui che porta a compimento l'autocomunicazione di Dio all'umanità e, in quanto tale, è il soggetto ultimo e decisivo di questa comunicazione d'amore fatta da Dio. È contemporaneamente colui *al quale* dobbiamo credere, perché svela interamente il piano salvifico di Dio e colui *al quale* dobbiamo affidare interamente la nostra esistenza, perdendola, per riacquistarla; perché in nessun altro c'è salvezza¹⁰⁴. Tutta la rivelazione si compie in lui, perché il Nuovo Testamento è incentrato su Cristo, che costituisce il mistero svelato e il vangelo annunciato. Per tutte queste ragioni dogmatiche possiamo anche affermare che in Cristo le strade attraversate da Dio verso l'uomo e quelle attraversate dall'uomo verso Dio si incontrano, diventano un'unica strada. La strada è Cristo stesso e l'evangelista Giovanni, dopo averlo indicato come *Lógos* che era prima di tutto e per mezzo del quale tutto è stato fatto come luce che illumina ogni uomo¹⁰⁵, ce lo presenta come *Parola diventata carne* e come il Dio *che innalza la sua tenda* nell'accampamento del suo popolo¹⁰⁶, ed infine come colui che esplicitamente asserisce «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6).

Cristo, che è la Parola, indica la condizione per conoscere l'autocomunicazione di Dio (spesso indicata negli scritti giovannei con il termine *Verità*) e per conseguire la libertà: restare fedeli alla stessa Parola¹⁰⁷. Ma restare fedeli alla Parola significa affidarsi interamente a Cristo, che porta il pronunciamento definitivo di una parola di salvezza. Anzi è quella Parola prima di ogni altra parola, quel *Lógos* diventato carne, che si spende per gli uomini e che chiede agli uomini di darsi interamente a lui. In Cristo l'autocomunicazione divina è inveramento supremo della stessa possibilità comunicativa dell'uomo. Essendo Gesù Cristo veramente Dio e realmente uomo, conferisce alla

¹⁰⁴ At 4,12: «In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati».

¹⁰⁵ Gv 1, 1-4: «In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste. In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini».

¹⁰⁶ Gv 1,14: «E il Verbo si fece carne e venne a *innalzare la sua tenda* in mezzo a noi; e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità».

¹⁰⁷ Gv 8,31: «Gesù allora disse a quei Giudei che avevano creduto in lui: "Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi"».

comunicazione dell'Amore che si dona i caratteri suoi specifici, senza dei quali essa sarebbe impossibile. Ma quali sono questi caratteri e quale valore hanno per la nostra riflessione teologica? Riteniamo utile soffermarci, seppure brevemente, su di essi per confermare ulteriormente la sostenibilità della nostra presentazione della rivelazione.

Avendo parlato della rivelazione principalmente come autocomunicazione di Dio, ci sembra opportuno fare un richiamo alla riflessione contemporanea sulla comunicazione stessa, con un riferimento specifico alla teoria dell'agire comunicativo, già accennata nel capitolo 3°. Lo scopo è di raccogliere un'istanza che oltre che legittima, ci sembra anche interessante: precisare i principi che giustificano la comunicazione come attività fondamentale tra le persone. Anche se tale analisi riguarda più direttamente la comunicazione umana, per noi è però ugualmente utile, per confermare ulteriormente il presupposto teologico sul quale si basa la teologia della rivelazione come relazione interpersonale. In questo caso ciò che si asserisce della comunicazione può essere applicato anche alla rivelazione. Ovviamente, con gli accorgimenti necessari, perché ci troviamo di fronte ad un rapporto particolare e quindi ad una comunicazione non interamente riconducibile a tutto ciò che si afferma della comunicazione tra gli esseri umani.

Parlando di Dio che si autocomunica agli uomini, vediamo infatti presente in questa comunicazione una variabile che la teoria generale su di essa non prevedeva, né prevede. Ma il punto è proprio questo. È la stessa realtà di Dio. E tuttavia, ciò che noi asseriamo della comunicazione tra lui e l'essere umano non si può pensare completamente diverso da ciò che avviene nella comunicazione interumana. Abbiamo già detto altrove che se Dio agisce nella storia, sebbene ci sia difficile immaginarne il modo, ci è possibile considerare "realmente" comunicativo il suo intervenire nel mondo. "Dio mistero del mondo"¹⁰⁸ è anche svelamento del mistero del mondo. Alla stessa maniera, possiamo sempre affermare che se Dio ha adottato non solo le culture, i linguaggi, le regole grammaticali e le parole umane per comunicarsi, la comunicazione umana è la base della sua rivelazione, per darsi a conoscere a coloro che egli ama.

8.2 I presupposti della comunicazione

A quanto abbiamo già accennato nella prima parte sulla teoria della comunicazione dobbiamo qui aggiungere il nostro interesse per alcune sue conclusioni. Ci riferiamo in particolare ai presupposti generali che rendono possibile il comunicare. Quali sono? Si possono ricavare dalle richieste universali dell'agire comunicativo, delle quali parla Habermas in sede di fondazione epistemologica della comunicazione¹⁰⁹. Facendo riferimento al modello bühleriano delle funzioni linguistiche¹¹⁰, J. Habermas le individua in quelle che rendono l'atto comunicativo *corretto, vero, e veridico*¹¹¹, ma si

¹⁰⁸ Cf. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo...*, cit.

¹⁰⁹ I presupposti della comunicazione di Habermas ci sembrano convincenti per la loro logica interna e l'immediatezza esperienziale alla quale tutti possono fare riferimento. In una materia senz'altro molto vasta, quale quella della "teoria", o meglio delle "teorie" della comunicazione, nella quale non possiamo inoltrarci, sarà però utile fare riferimento a qualche altra proposta, che non ci sembra smentire quella da noi seguita. Se non altro perché fa riferimento - e non potrebbe essere diversamente - alla razionalità, pur declinandola e distinguendola in ragione (*reason*), razionalità (*rationality*) e ragionamento (*reasoning*), come in P. GRICE, *Studies in the way of words*, Harvard University Press nel 1989 (per una prima informazione cf. C. ANTONELLI, *I presupposti della teoria della comunicazione di Grice: razionalità e ragioni*, in www2.units.it/~eserfilo/art207/antonelli207.pdf). A proposito dell'agire comunicativo di Habermas, ci sono sembrate anche interessanti le osservazioni di Erving Goffman sul valore determinante del contesto in cui la comunicazione avviene e su ciò che l'accompagna e la rende possibile nelle sue varie attiguità. Sulle attinenze che l'argomento ha nella filosofia analitica, cf. F. D'AGOSTINO, *Analitici e continentali*. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni, Cortina, Milano 1997.

¹¹⁰ Cf. K. BÜHLER, *Sprachtheorie*, Jena 1934.

¹¹¹ «Fa parte dell'intenzione comunicativa del parlante a) compiere un'azione linguistica *corretta* in relazione al contesto normativo dato, affinché si realizzi una relazione interpersonale riconosciuta legittima fra lui e l'uditore; b) formulare un'enunciazione *vera* (ovvero

dedica anche ad analizzare la loro validità nell'*agire comunicativo*, che egli ritiene costituisca l'alternativa all'*agire strategico*. Argomenta pertanto sulle «pretese di validità», che scaturiscono dal

«riconoscimento intersoggettivo tra parlante e ascoltatore; esse possono essere soddisfatte soltanto sulla base di ragioni, ovvero in modo discorsivo, mentre l'ascoltatore reagisce ad esse con prese di posizione razionalmente motivate»¹¹².

L'interesse teologico di quest'impostazione è evidente¹¹³. La comunicazione risulta essere non solo un atto umano, ma come tale coinvolge i soggetti comunicanti in ciò che essi hanno di più proprio e che li distingue dagli altri esseri: la reciproca veridicità e anche la capacità di poter attingere la verità. Perché questo sia possibile è però necessario comunicare con strumenti comprensibili e adeguati allo scopo. In pratica, come già abbiamo evidenziato, il problema della comunicazione rimanda a una fondazione che va oltre l'impostazione puramente tecnica. Sfocia, in effetti, nella filosofia, quella che anche in epoca di "pensiero post-metafisico" si deve interrogare sulla verità e su ciò che essa significhi. Ciò rimanda non solo al problema etico della comunicazione, ma alle strutture normative che la rendono possibile¹¹⁴.

Come sempre succede, quando un problema filosofico tocca la *verità*, il suo non rimane più un approccio meramente filosofico¹¹⁵. Anche se per una strada imprevista, la comunicazione rimanda a un supplemento di indagine, che non può non avvenire se non in un contesto teologico. Qui noi non vogliamo "approfittare" di questo rimando, per collocare nella lacuna che esso apre un principio teologico estrinseco. Il nostro intento è soltanto di annotare la convergenza tra il modo adottato da Dio per "parlare" all'uomo, sempre trattato come *partner* dialogante, e le acquisizioni più interessanti della riflessione sulla comunicazione. Riteniamo che la teologia possa indicare i punti di convergenza con questo tipo di approccio alla realtà, così come è legittimo anche che altri punti di vista (filosofico o di altre scienze) registrino gli esiti comuni, sebbene abbiano percorsi e metodi differenziati. Certamente ogni teologia della rivelazione non nasce dal nulla, ma si radica in un contesto e in un linguaggio culturale che sono sullo sfondo. Quella che ci riguarda può offrire una sorta di vetrina su quelli che sono i presupposti della comunicazione umana ed indicare al contempo come essi sono ampiamente soddisfatti anche dalla comunicazione divina.

8.3 I requisiti della comunicazione nella rivelazione di Cristo

In particolare, ci sembra che soprattutto l'*agire* di Gesù, *agire comunicativo* a tutti gli effetti, possa mostrarci al meglio la validità di questo assunto. La sua comunicazione soddisfa ampiamente i

presupposti di esistenza appropriati) affinché l'uditore assuma e condivida il sapere del parlante; e c) *esprimere* opinioni, intenzioni, sentimenti, desideri ecc. *in modo veridico* affinché l'uditore presti fede a quel che viene detto. Il fatto che la comunanza intersoggettiva di un'intesa raggiunta mediante la comunicazione sussista sui piani della conformità normativa, del sapere proposizionale condiviso e della fiducia reciproca nella sincerità soggettiva può essere ancora una volta spiegato con le *funzioni della comprensione linguistica*» (J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo* I, Il Mulino, Bologna 1986, 419-420, l'evidenziazione è nostra).

¹¹² J. HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico...*, cit., 121-122.

¹¹³ Cf. a riguardo, E. ARENS (ed.) *Habermas e la teologia*, Queriniana Brescia 1992.

¹¹⁴ Occorre considerare, a riguardo, che con le strutture normative di una «base di validità del discorso», sono collegate anche le «pretese universali» (*Ansprüche*), già menzionate, alle quali si aggiunge anche la comprensibilità (*Verständlichkeit*), come condizione per capirsi in maniera autentica e corretta. Essa affianca pertanto la verità (*Wahrheit*), la veridicità (*Wahrhaftigkeit*) e l'esattezza (*Richtigkeit*). Cf. J. HABERMAS, *Was heißt Universal Pragmatik?*, in K. O. APEL, *Sprachgrammatik und Philosophie*. Theorie-Diskussion, Frankfurt/M, 1976, 159ss.

¹¹⁵ A questo punto non si può ignorare la lezione di H. G. Gadamer, soprattutto relativamente a *Verità e metodo*. Vol. 1: Lineamenti di una ermeneutica filosofica, Vol.2: Integrazioni, entrambi riediti da Bompiani nel 2001.

presupposti indicati per l'agire comunicativo raccolti nei quattro qui indicati: a) *comprensibilità*; b) *veridicità*; c) *verità*; d) *esattezza*.

La *comprensibilità* riguarda nella comunicazione il piano dell'intersoggettività umana e consente l'intesa tra due o più soggetti. Le persone *si comprendono*, perché capiscono, nel senso che vige tra loro il *comprendere* (in tedesco *das Verstehen* e il *Verständnis*). Forse si potrebbe aggiungere che per il fatto di *stare* (*Stehen*) l'una davanti all'altra, o meglio ancora l'una verso l'altra, le persone sono capaci di capirsi (*Verstehen*). La comprensione di ciò che è al di fuori di sé rimanda però immediatamente al reciproco capirsi. *Capire qualcosa* è possibile solo se c'è anche un'intesa comune come sguardo orientato sull'oggetto e come sfondo personale che unisce i soggetti comunicanti. Il comprendere implica l'*intesa* (ciò che in tedesco è indicato con *Einverständnis*). L'intendere fuori di sé esige anche un'*intesa* verso l'altro, come dicevamo, un vero e proprio *tendere verso*, per incontrarsi. È un *intendersi* che più che *complicità* o *connivenza*¹¹⁶, indica invece *convivenza* nel senso etimologico del *vivere-con*, del vivere insieme, con una comune esperienza dell'azione comunicativa e una comune interpretazione di base.

A ciò è da aggiungere, sul piano dell'oggettività, il presupposto della *verità*. Infatti, perché la comunicazione sia possibile, si deve dare una risposta affermativa alla domanda se esista la realtà *compresa*. Diversamente, pur non volendosi ingannare sul piano interpersonale, perché reciprocamente affidabili e quindi autentici (è questo il *presupposto dell'autenticità*), i soggetti comunicanti potrebbero ingannarsi sul piano reale, cogliendo in modo *realistico* ciò che invece non è *reale*. Si pensi, ad esempio, alle allucinazioni collettive, dove nessuno dei soggetti vuole ingannare l'altro, ma semplicemente coinvolge gli altri nel percepire come vero ciò che invece è solo frutto di suggestione.

Si esige quindi che si soddisfino le «pretese minimali della comunicazione», alle quali è da aggiungere l'*esattezza* della comunicazione stessa. Si potrebbe infatti dare il caso che i soggetti non si ingannino né sul piano interpersonale (sono *veritieri*, *wahrhaftig*), né su quello della realtà (ciò che è comunicato è *vero*, *wahr*) e pertanto sono reciprocamente *comprensibili* (nel senso che l'uno può capire l'altro), pur tuttavia adoperano strumenti comunicativi non adeguati (ad esempio uno dei due ricorre ad una parola ambivalente e quindi viene frainteso). Anche in questo caso, come quando manca anche una sola delle condizioni precedenti, la comunicazione non può riuscire.

Sull'applicabilità alla rivelazione dei presupposti fondamentali della comunicazione non ci sembra che affiorino problemi insormontabili. Al contrario, la realtà della comunicazione *divina* garantisce tutti i presupposti più di ogni altra comunicazione umana. Li garantisce la rivelazione nell'Antico Testamento e in maniera ancora più esplicita la rivelazione di Cristo. La *comprensibilità* ci appare postulata dallo stesso concetto di rivelazione, precisando subito che non si tratta della comprensione *di Dio*, ma, come più volte chiarito, dell'afferrabilità *di ciò* che Dio ci comunica. Sarebbe insensato ritenere che Dio si riveli senza farsi comprendere. È vero, e lo abbiamo già detto, quando l'Inaccessibile si rivela come inaccessibile, resta pur sempre tale, e tuttavia deve essere almeno comprensibile che egli è inaccessibile. La teologia apofatica ha bisogno di un concetto della comprensione almeno come tale, diversamente cade nell'assurdo. Ciò ci accomuna alla riflessione sulla ragione non come facoltà che nega il mistero, ma facoltà che lo accosta come tale e pertanto come *facoltà del mistero*¹¹⁷.

¹¹⁶ L'etimologia di *complice* si fa risalire da alcuni a *cum-plico* ed indica un essere implicati nella stessa azione. Ha assunto una connotazione negativa, come, del resto la parola *connivenza* che si ricava da *cum* e *nivere* o *nicere*, che significa socchiudere gli occhi, facendo finta di non vedere (cf. relative voci in O. PIANIGIANI, *Vocabolario etimologico*, Polaris, Varese 1991).

¹¹⁷ Cf. K. RAHNER, «Mistero», in *Dizionario Teologico* II, Queriniana, Brescia 1967, 330.

Nella comunicazione il piano della comprensibilità riguarda ovviamente l'intersoggettività, ma pur restando sempre ferma la *differenza ontologica* tra Dio e l'uomo, anche in questo punto la teologia può ricorrere alla mediazione della *imago Dei*. L'immagine di Dio nell'uomo consente la comunicazione tra il Creatore e la creatura, per la Sua accondiscendenza e per l'aver creato ogni cosa in Cristo, attraverso di lui e in vista di lui. Nel *Dia-lógos sussistente* primordiale riceve comprensione ogni altro *lógos* storico e si ritrova il fondamento pieno della comunicazione diretta, che il *Lógos*, Verbo di Dio, viene a realizzare sulla terra, divenendo *dialogo itinerante*. L'ineffabile Dio diventa non solo comunicabile in Cristo, ma diventa dialogo storico effettivo. Dio e l'uomo congiunti in Cristo portano in lui il dialogo al sommo grado e costituiscono l'unità necessaria tra i soggetti comunicanti, che per restare tali, non devono mai essere pienamente assimilati l'uno all'altro, né mai completamente separati l'uno dall'altro.

Tutto ciò costituisce anche la base del presupposto della comunicazione noto come *veridicità*. Sul piano teologico la *veridicità* è garantita dall'intero sistema dogmatico cristologico, che confessa l'autentica figliolanza di Cristo dal Padre, la sua venuta da lui, il suo ritorno a lui. Gesù è il «testimone fedele» ed è incarnazione della stessa Verità. Di lui il Padre si compiace e attesta con la risurrezione l'autenticità della rivelazione fatta da lui come della *sua* rivelazione. L'autenticità non può essere messa in discussione dal versante cristologico, perché crollerebbe tutta la teologia cristiana e con essa l'intero cristianesimo. Potrebbe essere messa in discussione dal versante umano. Ci si potrebbe chiedere: ma l'uomo ha inteso fedelmente quanto Gesù ha autenticamente trasmesso? Anche in questo caso, tuttavia, la natura del comunicante che è Dio, la sua autentica presenza in Cristo e la genuinità del suo messaggio, in quanto agire salvifico per l'uomo, portano ad escludere che l'uomo si inganni in un progetto così importante, che ha visto il *Lógos* sussistente di Dio venire sulla terra, a dare totalmente se stesso. Ciò apre il discorso dell'accoglienza della parola di Dio nella Chiesa e della sua fedeltà alla rivelazione. Ne abbiamo già parlato a proposito dell'amore irreversibile di Dio. Dovremo ritornare sull'argomento nei prossimi capitoli, perché se è un punto fermo che il popolo di Dio non possa ingannarsi in qualcosa di così decisivo, dovremo vedere come ciò avvenga nella trasmissione e nell'interpretazione della rivelazione in quanto tradizione.

Tutto ciò ci riporta alla *verità*, che, dal punto di vista teologico, è lo specifico stesso di ogni teologia. La verità è per il credente Dio stesso. Ciò che esiste è vero in riferimento all'unico Vero. Ogni cosa è tale perché creata e perché riceve senso da Colui che costituisce il senso di ogni cosa. Se Cristo è il *Lógos*, la Ragione somma e il senso ultimo, è venuto sulla terra a svelare all'uomo e ad ogni cosa il loro proprio *lógos*, cioè il loro senso e il loro posto nel mondo. Il mistero del mondo è tale nel Mistero di Cristo e, non di meno, è manifestato come mistero di ricchezza e come vocazione a una sorte di gloria. Di certo tale comunicazione di Dio non solo si riferisce alla Verità, ma affonda le sue radici nella Verità stessa che è Dio ed è manifestata da Cristo, il quale asserisce di essere la Verità.

L'*esattezza* della rivelazione come autocomunicazione di Dio è collegata, per ovvie ragioni, a quanto detto precedentemente. La veridicità, come autenticità e fedeltà necessariamente presenti nella comunicazione di Cristo, ci fa affermare che sul piano della soggettività c'è una corrispondenza pienamente conforme tra ciò che Cristo comunica e la maniera con la quale lo fa. Ciò è assicurato dal fatto che egli è il rivelatore e il rivelato e dal fatto che la sua umanità (in tutto simile alla nostra) resta unita alla divinità. L'umano in lui può cogliere adeguatamente il divino e il divino si incarna nell'umano senza cessare di essere divino.

Possiamo dunque concludere che Cristo, in tutto ciò che di lui riferisce il Nuovo Testamento, è un "comunicatore perfetto" e ciò ha come conseguenza che proprio il Nuovo Testamento, in continuità con l'Antico, è il luogo della comunicazione di Dio e il paradigma della comunicazione umana. Esso contiene la comunicazione di Dio in termini veritieri e ne indica il fondamento in ciò che abbiamo già visto precedentemente: Dio si autocomunica come l'Amore, «perché Dio è amore» (1Gv 4,8.16). Già le

considerazioni della prima parte del corso ci hanno dimostrato come non vi può essere comunicazione senza solidarietà e reciproca fiducia. Possiamo concludere che la comunicazione di Dio è per sua intima natura autentica e perciò vera. A partire da questi presupposti ci dedichiamo a considerare più da vicino alcune testimonianze del Nuovo Testamento sulla rivelazione stessa, e che ovviamente sono da considerarsi solo integrative di quanto già detto sull'argomento.

8.4 Cristo, il «perfetto comunicatore»

Partiamo da un'espressione che compendia la riflessione finora svolta e anticipa quella che stiamo per fare: «Cristo perfetto comunicatore». Cogliamo in questa felice espressione il definitivo venire incontro di Dio all'umanità sulla terra. La locuzione si trova in un testo magisteriale di poco successivo al Vaticano II¹¹⁸ e traccia un collegamento intenso e efficace tra ogni unione umana e la comunione trinitaria di Dio. L'intento è di considerare tale comunione come fondamentale ed esemplare per ogni altra forma di comunicazione storica. Ecco il principio:

«La fede cristiana ci ricorda che l'unione fraterna fra gli uomini (fine primario di ogni comunicazione) trova la sua fonte e quasi un modello nell'altissimo mistero dell'eterna comunione trinitaria del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, uniti in un'unica vita divina»¹¹⁹.

Da questo principio si può facilmente arrivare alla conseguenza che, essendo Cristo il Verbo incarnato, la sua comunicazione sulla terra è la più perfetta che possa mai darsi. Il testo continua, riferendo anche sul metodo di Cristo come metodo che sa adattarsi completamente alla situazione dei destinatari del suo messaggio:

«Durante l'esistenza terrena Cristo si è rivelato perfetto comunicatore. Per mezzo della sua incarnazione, egli prese la somiglianza di coloro che avrebbero ricevuto il suo messaggio, espresso dalle parole e da tutta l'impostazione della sua vita. Egli parlava pienamente inserito nelle reali condizioni del suo popolo, proclamando a tutti indistintamente l'annuncio divino di salvezza con forza e con perseveranza e adattandosi al loro modo di parlare e alla loro mentalità»¹²⁰.

Non si tratta di una strategia, ma piuttosto di ciò che altri chiamerebbe "agire comunicativo". Si potrebbe ancora meglio chiamare "agire comunionale", perché in Cristo la comunicazione è espressione di una profonda comunione: comunione intratrinitaria e comunione con gli uomini, ai quali egli dà la forma più alta di comunione e di comunicazione nello stesso tempo, l'eucaristia¹²¹.

Cristo appare allora come comunicatore esemplare in tutto il Nuovo Testamento, dove troviamo la descrizione della perfetta osmosi tra comunicazione e contenuto nell'annuncio di Cristo e la struttura di fondo della comunicazione umana nella sua duplice e concatenata relazione: Dio-uomo e uomo-uomo. La solidarietà e l'amore, realtà espresse nel testo citato come incarnazione e come donazione di sé, sono più che indicazioni etiche sulle modalità del comunicare, veri fondamenti della

¹¹⁸ PAOLO VI, *Communio et Progressio*. Istruzione Pastorale su «I mezzi di comunicazione sociale», 23.5.1971.

¹¹⁹ *Communio et Progressio*, n. 8: EV4/ 788.

¹²⁰ *Ivi*, n. 11: EV4/ 791.

¹²¹ «Del resto la "comunicazione" si estende molto oltre la semplice manifestazione dei pensieri della mente o l'espressione dei sentimenti del cuore. La piena comunicazione comporta la vera donazione di se stessi sotto la spinta dell'amore; ora la comunicazione del Cristo è realmente spirito e vita. Con l'istituzione dell'eucaristia, Cristo ci consegnò la più alta forma di comunione che potesse venire partecipata agli uomini. Nell'eucaristia si realizza infatti la comunione fra Dio e l'uomo e perciò la più intima e perfetta forma di unione fra gli uomini stessi. Cristo infine ci ha comunicato il suo Spirito vivificante, che è principio di comunità e di unità» (*Ivi*).

comunicazione, sempre normativi per la stessa Chiesa e per coloro che parlano a nome di essa¹²². La comunicazione che Dio fa di se stesso all'umanità deve infatti poter diventare anche comunicazione della Chiesa a tutti gli uomini, comunicazione di ciò che la Chiesa porta e di ciò che essa è. Del resto, i testi del Nuovo Testamento sono nati come strumenti di tale comunicazione. Partendo dalla tradizione orale, la Chiesa ha saputo prendere spunto e occasione dalla vita delle comunità dell'epoca e dai problemi che assillavano gli uomini di quel tempo, per annunciare la gratuità di Dio, la manifestazione del suo amore attraverso la persona di Cristo e il senso futuro della storia. È un annuncio che avviene secondo modalità non arbitrarie, ma precedentemente fissate dalla stessa rivelazione. La generosità, detta anche magnanimità di Dio¹²³, che si è messa sulle strade degli uomini, esige infatti l'adozione del medesimo agire gratuito da parte della Chiesa, che non può fare altro che rimettersi ogni giorno su quelle stesse strade e celebrare nella quotidianità l'incessante cammino di Dio tra gli uomini che anch'essa non può non amare¹²⁴. Terremo presente questo canovaccio generale nel fare un rapido riferimento alla rivelazione in alcuni brani neotestamentari.

8.5 La parola di Dio nel Nuovo Testamento

8.5.1 La novità che adempie, senza abolire

Il Nuovo Testamento contiene un chiaro riferimento a ciò che abbiamo chiamato carattere dinamico-creativo della parola di Dio. La Parola infatti «dona l'esistenza» (Eb 11,3; Rm 4,17). Conserva i cieli e la terra (2Pt 3,5-7), così come chiama in vita i morti (Rm 4,17). In sintesi, si può asserire che la stessa Parola di Dio che accese la luce della creazione, accende nei cuori la conoscenza di Lui. È un compendio che troviamo espresso lì dove si afferma:

«E Dio che disse: Rifulga la luce nelle tenebre, rifulse nei nostri cuori, per far risplendere la conoscenza della gloria divina che rifulge sul volto di Cristo» (2Cor 4,6).

La luce della creazione e quella della conoscenza della gloria di Dio vanno di pari passo anche e soprattutto per un motivo cristologico, al quale abbiamo fatto più volte riferimento. Entrambe

¹²² «Nella chiesa, che è il corpo mistico di Cristo e mistero della pienezza di lui glorificato, egli abbraccia tutte le realtà. Perciò nella chiesa siamo in cammino, fortificati dalla Parola e dai sacramenti, verso la speranza dell'ultimo incontro, quando "Dio sarà tutto in tutti"» (*ivi*). Sulla comunicazione nella Chiesa cf. *Credereoggi* 13 (1983/1), dal titolo: «La comunicazione in una chiesa-comunione». Si tenga sempre presente che, come afferma S. Dianich, la comunicazione è un tema non solo teologico, ma ecclesiologico. L'autore prosegue la riflessione di W. BARTHOLOMÄUS, «La comunicazione nella chiesa. Aspetti di un tema teologico», in *Concilium* 14 (1978/1) 165-187. Cf. S. DIANICH, «Teorie della comunicazione ed ecclesiologia», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'ecclesiologia contemporanea*, Messaggero, Padova 1994, 134-178.

¹²³ I testi neotestamentari parlano di longanimità e di benevolenza e sembrano pervasi di un commosso stupore: Dio ci ha graziati quando non lo meritavamo e non ce l'aspettavamo. Cf., ad esempio, 2Pt 3,15-16: «La magnanimità del Signore nostro giudicatela come salvezza, come anche il nostro carissimo fratello Paolo vi ha scritto, secondo la sapienza che gli è stata data; così egli fa in tutte le lettere, in cui tratta di queste cose». È una testimonianza oltremodo interessante, perché attesta la recezione ecclesiale dell'insegnamento di Paolo a questo riguardo. Per Paolo, cf., ad es., 1Tm 1,15-16: «Questa parola è sicura e degna di essere da tutti accolta: Cristo Gesù è venuto nel mondo per salvare i peccatori e di questi il primo sono io. Ma appunto per questo ho ottenuto misericordia, perché Gesù Cristo ha voluto dimostrare in me, per primo, tutta la sua magnanimità, a esempio di quanti avrebbero creduto in lui per avere la vita eterna».

¹²⁴ Come è noto, è questo il senso della *eudoikia*, della buona volontà da parte di Dio verso gli uomini. Cf. Lc 2,14: «Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace in terra agli uomini che egli ama». La Bibbia di Gerusalemme traduce: «pace agli uomini oggetto della sua compiacenza», mentre fa notare l'inadeguatezza della versione tradizionale, basata sulla *Volgata*, «pace agli uomini di buona volontà». Si fa anche riferimento ad un'altra lezione, che pur essendo meno sicura è sulla stessa linea della benevolenza di Dio. Cf. alcune varianti del codice B [Vaticano], S [Sinaitico], ed altri: «pace in terra e presso gli uomini, benevolenza divina».

splendono sul volto di Cristo, perché egli è la Parola creatrice e lo Splendore della gloria di Dio¹²⁵. Pertanto le cose, e in particolare gli uomini, esistono in virtù del loro legame a Cristo, ma esistono anche per essere a lui dati, o meglio per donarsi a lui in libertà. Questo tratto fondamentale della teologia cristiana riprende l'importante principio del monoteismo dell'Antico Testamento, coniugandolo con la dottrina dell'unica mediazione di Cristo. Paolo può pertanto concludere:

«Per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui (1Cor 8.6)».

Nei vangeli Gesù è presentato come avente consapevolezza di essere venuto a portare a compimento l'opera del Padre, e cioè la sua volontà salvifica sull'uomo. Nei *sinottici* si propone come colui che non è venuto ad abolire né la *torah*, né i profeti dell'Antico Testamento. Afferma solennemente di essere venuto a completare entrambe¹²⁶. Il "completamento" avviene attraverso la parola annunciata direttamente *da* Gesù e successivamente *su* Gesù dai suoi discepoli.

Nel Discorso della Montagna è inoltre evidente l'intenzione di Matteo di presentare Gesù come il definitivo legislatore. Egli perfeziona e completa, radicalizza ed umanizza la legge (Mt cc. 5-7). L'alleanza è per i *sinottici* ristabilita sul fondamento stesso dell'annuncio profetico e definitivo di Gesù, che parla con autorità, a differenza degli Scribi¹²⁷. Soprattutto per Matteo Gesù rappresenta il compimento della promessa fatta un tempo al popolo di Dio. Il primo evangelista si dedica a ricercare nelle Scritture persino i particolari che possano documentarlo. I riferimenti biblici di Matteo, soprattutto quelli del Vangelo dell'infanzia, vogliono mettere in luce che in Cristo si realizza una sorta di nuovo esodo. Ciò non accade allo scopo di dichiarare invalido il primo, ma, al contrario, per leggere nel primo i segni premonitori e allusivi del secondo. Così avviene anche con i riferimenti all'Antico Testamento, che ricorrono nel Vangelo dell'infanzia di Luca, ed in genere con le citazioni o allusioni dirette ed indirette dei *sinottici*. Sono tutti testi che riprendono brani della storia del popolo di Dio, profezie e salmi, applicandoli agli episodi o ai discorsi di Gesù e di quanti agiscono accanto a lui.

Insomma, attraverso citazioni e allusioni all'Antico Testamento il senso cosiddetto *pleniore* delle Scritture è spesso evidenziato nei vangeli e negli agiografi del Nuovo, allo scopo di annotare che la vita di Gesù rivela in pienezza quanto era stato adombrato e alluso prima di lui. Continuità e compimento sono nell'esplicita e solenne dichiarazione di Gesù:

«Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento. In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà neppure un iota o un segno dalla legge, senza che tutto sia compiuto. Chi dunque trasgredirà uno solo di questi precetti, anche minimi, e insegnerà agli uomini a fare altrettanto, sarà considerato minimo nel regno dei cieli. Chi invece li osserverà e li insegnerà agli uomini, sarà considerato grande nel regno dei cieli» (Mt 5,17-19)¹²⁸.

A tale affermazione di principio corrisponde in Gesù un agire coerente. Egli offre la sua vita per tutti, dando il suo sangue. È il sangue chiamato, con terminologia vetero-testamentaria, *sangue*

¹²⁵ Ricordiamo ancora il Prologo di Giovanni (Gv 1,1.10), la lettera agli Ebrei (Eb 1,3) e il collegamento paolino tra la creazione di «tutte le cose» e la loro esemplarità e finalizzazione a partire da Cristo. Sullo sfondo c'è il brano già citato di Col 1,15-17, che riportiamo per comodità del lettore: «Egli è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura; poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose». Cf. anche Col 1,18; Rm 8,29; Eb 1,3; Gv 1,3; Ef 1,10; Ef 1,21.

¹²⁶ Cf. Mt 5,17, che ha *pleròsai*.

¹²⁷ Mt 7,28-29: «Quando Gesù ebbe finito questi discorsi, le folle restarono stupite del suo insegnamento: egli infatti insegnava loro come uno che ha autorità e non come i loro scribi» (cf. anche Lc 7,1; Mc 1,22; Lc 4,32).

¹²⁸ Cf. anche Rm 3,31; Rm 10,4; Rm 13,8-10; Lc 16,17; Gc 2,10.

dell'alleanza (Mt 26,28; Mc 14,24)¹²⁹ e che Luca connota come *nuova alleanza* (Lc 22,20). Gesù conferma così il valore dell'Antico Testamento, svelandone il suo compimento nel suo gesto e ancor di più nel suo darsi interamente per gli uomini.

8.6 L'autocomunicazione dell'amore nella rivelazione di Gesù

L'attività rivelante di Gesù è espressa, ancora nei sinottici, con particolari verbi che mettono insieme la proclamazione del Regno, la predicazione della buona notizia e il suo insegnamento¹³⁰. Si tratta di attività che sono tutte collegate e dipendenti dal suo continuo camminare tra gli uomini. La sua itineranza è la visualizzazione espressiva del cammino di Dio arrivato al momento culminante. Gesù è chiamato con il nome del *rabbí ed epístates*¹³¹, termini indicanti chiaramente sia l'autorevolezza sia l'attività di colui che insegna come maestro. Il resto del Vangelo ci dimostra che la sua scuola è di tipo particolare e che si compie per strada. Gesù pertanto chiama i suoi discepoli a seguirlo nel suo cammino¹³².

Gesù è inoltre indicato come profeta (*profètes*)¹³³, anche se è un profeta particolarissimo, che eccelle su tutti i profeti. Infatti egli è più grande di Giona¹³⁴, di Mosè e di Elia¹³⁵; più grande di Davide; più grande di Giovanni Battista¹³⁶; è al di sopra dei profeti, come il figlio rispetto ai servi¹³⁷. A differenza di tutti gli altri profeti, noti per i loro oracoli, Gesù ha coscienza di parlare non solo a nome di Dio, ma come colui che comunica interamente la sua volontà¹³⁸. Egli è la sua Parola e la sua voce venuta a risuonare sulla terra.

Nel libro degli *Atti degli apostoli* la rivelazione, che nei sinottici era effettuata dall'annuncio dello stesso Gesù, diventa l'annuncio *su* Gesù. Il messaggio su di lui è diffuso dagli apostoli, dai diaconi,

¹²⁹ Cf. Es 24,8: «Allora Mosè prese il sangue e ne asperse il popolo, dicendo: "Ecco il sangue dell'alleanza, che il Signore ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole!"». Cf. anche 1Pt 1,2; Sal 50,5; Eb 9,18s.

¹³⁰ I verbi sono *kerússein* (proclamare) e *didáskein* (insegnare). Ricorrono talvolta insieme (Mt 4,23; 11,1; Lc 20,1; cf. At 4,2; 5,42; 15,35). Marco presenta Cristo come colui che insegna (Mc 1,22) o predica nelle sinagoghe (Mc 1,39) o percorre i villaggi insegnando (Mc 6,6) o proclamando (Mc 1,38: *kerússein*). Sono adoperati anche i verbi *euangelizesthai* (recare la buona novella) e *apocaluptein* (rivelare).

¹³¹ *Rabbí*: Mc 9,5; 11,21; 14,45; Mt 23,7; 26,25. *Epístates*: Lc 5,5; 8,24.45; 9,33.49; 17,13.

¹³² Si ricorda qui la chiamata dei primi discepoli. Cf. Mc 1,14-19: «Dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù si recò nella Galilea predicando il vangelo di Dio e diceva: "Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo". Passando lungo il mare della Galilea, vide Simone e Andrea, fratello di Simone, mentre gettavano le reti in mare; erano infatti pescatori. Gesù disse loro: "Seguitemi, vi farò diventare pescatori di uomini". E subito, lasciate le reti, lo seguirono. Andando un poco oltre, vide sulla barca anche Giacomo di Zebedèo e Giovanni suo fratello mentre riassettavano le reti. Li chiamò. Ed essi, lasciato il loro padre Zebedèo sulla barca con i garzoni, lo seguirono». Si ricorda anche la sottolineatura, soprattutto da parte di Luca che Gesù era costantemente in cammino verso Gerusalemme.

¹³³ Cf. Lc 7,16; 24,19; Mt 16,14; 21,46 (cf. Gv 6,14).

¹³⁴ Mt 12,41: «Quelli di Ninive si alzeranno a giudicare questa generazione e la condanneranno, perché essi si convertirono alla predicazione di Giona. Ecco, ora qui c'è più di Giona!».

¹³⁵ Cf. il racconto della trasfigurazione in Mc 9, 2-10 e i paralleli negli altri Sinottici.

¹³⁶ Cf. Lc 7, 18-23 (parallelo a Mt 11, 2-6): «Anche Giovanni fu informato dai suoi discepoli di tutti questi avvenimenti. Giovanni chiamò due di essi e li mandò a dire al Signore: "Sei tu colui che viene, o dobbiamo aspettare un altro?". Venuti da lui, quegli uomini dissero: "Giovanni il Battista ci ha mandati da te per domandarti: Sei tu colui che viene o dobbiamo aspettare un altro?". In quello stesso momento Gesù guarì molti da malattie, da infermità, da spiriti cattivi e donò la vista a molti ciechi. Poi diede loro questa risposta: "Andate e riferite a Giovanni ciò che avete visto e udito: i ciechi riacquistano la vista, gli zoppi camminano, i lebbrosi vengono sanati, i sordi odono, i morti risuscitano, ai poveri è annunziata la buona novella. E beato è chiunque non sarà scandalizzato di me!"».

¹³⁷ Cf. Mc 12,1-12 sulla parabola dei vignaioli. Su Gesù come «figlio» cf. ancora Mc 1,11; 12,6; Mt 7,21; 10,32-33; 11,27; 12,50.

¹³⁸ Come si è già visto, Gesù non dice: «così parla Jahvè», «oracolo del Signore», ma afferma con autorità: «io vi dico» (Mt 5,22.28.32).

dai laici, dalle coppie convertite come Priscilla ed Aquila¹³⁹. La *Parola* è annunciata con franchezza (At 4,31); è promulgata dagli apostoli (At 8,4; 11,19) ed è accolta dagli ascoltatori (At 2,41; 8,6 e *passim*); ma soprattutto è testimoniata dagli stessi apostoli e da quanti rischiano la vita per amore di essa o dei suoi inviati¹⁴⁰.

Il compito di essere *testimoni* (*mártýres*) risale a Gesù, che aveva detto esplicitamente:

«ma avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra» (At 1,8).

È un compito che spetta soprattutto agli apostoli, che sono i testimoni¹⁴¹, perché la testimonianza implica in primo luogo un'esperienza diretta di Cristo e la corrispondente itineranza con lui, dal giorno del suo battesimo fino alla sua risurrezione¹⁴². Implica, inoltre, una precisa scelta di Dio¹⁴³, un essere mandati a testimoniare. All'origine non c'è una forza umana, ma la forza dello Spirito Santo¹⁴⁴. Si tratta infatti di una capacità di resistenza ad ogni opposizione, fino a dare la propria vita, come Stefano, la cui fine ricorda quella del Maestro¹⁴⁵. I termini usati per indicare l'attività della testimonianza sono gli stessi della attività di Gesù nei Sinottici¹⁴⁶, così come uguale a quello del Maestro è il metodo di percorrere, strada dopo strada, il cammino sempre finalizzato all'incontro con gli uomini, in particolare con i sofferenti, con gli emarginati e con i peccatori¹⁴⁷. Percorrendo la via di Cristo, i cristiani sono detti i *seguaci della via*¹⁴⁸, mentre attestano l'oggetto della testimonianza come *Parola del Cristo*¹⁴⁹ ed ancora come *parola sul Cristo*¹⁵⁰. Proclamano la *buona novella della salvezza*¹⁵¹ ed

¹³⁹ Cf., riguardo a quest'ultimo caso, At 18,18 e Rm 16,3, dove Paolo ne parla come "collaboratori".

¹⁴⁰ Riprendiamo Rm 16,3-5, che ci dà un esempio vivo di tale testimonianza diretta e coinvolgente. Scrive Paolo: «Salutate Prisca e Aquila, miei collaboratori in Cristo Gesù; per salvarmi la vita essi hanno rischiato la loro testa, e ad essi non io soltanto sono grato, ma tutte le Chiese dei Gentili; salutate anche la comunità che si riunisce nella loro casa».

¹⁴¹ Cf. At 1,2; 2,32; 5,15; 5,32; 10,39.41; 13,31.

¹⁴² Cf. il discorso di Pietro prima dell'elezione di Mattia (At 1,21-22).

¹⁴³ At 10,39-41: «E noi siamo testimoni di tutte le cose da lui compiute nella regione dei Giudei e in Gerusalemme. Essi lo uccisero appendendolo a una croce, ma Dio lo ha risuscitato al terzo giorno e volle che apparisse, non a tutto il popolo, ma a testimoni prescelti da Dio, a noi, che abbiamo mangiato e bevuto con lui dopo la sua risurrezione dai morti».

¹⁴⁴ Oltre al già citato At 1,8, cf. 4,8.31; 5,32; 6,10.

¹⁴⁵ At 7,54-60: «All'udire queste cose, fremevano in cuor loro e digrignavano i denti contro di lui. Ma Stefano, pieno di Spirito Santo, fissando gli occhi al cielo, vide la gloria di Dio e Gesù che stava alla sua destra e disse: "Ecco, io contemplo i cieli aperti e il Figlio dell'uomo che sta alla destra di Dio". Proruppero allora in grida altissime turandosi gli orecchi; poi si scagliarono tutti insieme contro di lui, lo trascinarono fuori della città e si misero a lapidarlo. E i testimoni deposero il loro mantello ai piedi di un giovane, chiamato Saulo. E così lapidavano Stefano mentre pregava e diceva: "Signore Gesù, accogli il mio spirito". Poi piegò le ginocchia e gridò forte: "Signore, non imputar loro questo peccato". Detto questo, morì». Cf. anche Gv 21,19.

¹⁴⁶ Sono gli stessi verbi incanti l'annuncio: *kerússein, euangelizesthai, didàskein*.

¹⁴⁷ Si pensi solo alla figura di Pietro, fino all'incontro con Cornelio (Atti cap. 10) e alle peregrinazioni e viaggi di Paolo (At capp. 11-28).

¹⁴⁸ At 18,24-26: «Arrivò a Efeso un Giudeo, chiamato Apollo, nativo di Alessandria, uomo colto, versato nelle Scritture. Questi era stato ammaestrato *nella via del Signore* e pieno di fervore parlava e insegnava esattamente ciò che si riferiva a Gesù, sebbene conoscesse soltanto il battesimo di Giovanni. Egli intanto cominciò a parlare francamente nella sinagoga. Priscilla e Aquila lo ascoltarono, poi lo presero con sé e gli esposero con maggiore accuratezza la *via di Dio*». Cf. anche 9,2: «[Saulo si presentò al sommo sacerdote] e gli chiese lettere per le sinagoghe di Damasco al fine di essere autorizzato a condurre in catene a Gerusalemme uomini e donne, seguaci della dottrina di Cristo, che avesse trovati». Cf. 19,9 (*nuova dottrina* nell'originale è *nuova via*); così in At 9, 23; 22,1-4; 24,14.22.

¹⁴⁹ At 15,35: «Paolo invece e Barnaba rimasero ad Antiochia, insegnando e annunciando, insieme a molti altri, la parola del Signore».

¹⁵⁰ Cf. At 18,25: «Questi era stato ammaestrato nella via del Signore e pieno di fervore parlava e insegnava esattamente ciò che si riferiva a Gesù, sebbene conoscesse soltanto il battesimo di Giovanni». Cf. anche At 28,30-31: «Paolo trascorse due anni interi nella casa che aveva preso a pigione e accoglieva tutti quelli che venivano a lui, annunciando il regno di Dio e insegnando le cose riguardanti il Signore Gesù Cristo, con tutta franchezza e senza impedimento».

insieme il *vangelo della grazia*¹⁵². Il vangelo si identifica con la *parola di Dio*¹⁵³, sicché, in definitiva, l'annuncio ha come contenuto centrale il Cristo¹⁵⁴. È Cristo considerato nella globalità della sua storia, preannunciato profeticamente e morto e risuscitato¹⁵⁵. È il Cristo costituito *giudice dei vivi e dei morti*¹⁵⁶ *principe della vita*¹⁵⁷, *capo e salvatore, discendente di David*¹⁵⁸.

8.6.1 La rivelazione del mistero e del vangelo in S. Paolo

Il passaggio dagli Atti all'epistolario paolino è così già impostato nei suoi termini generali. L'autocomunicazione di Dio affiora in Paolo come *mistero*, nel senso che tocca la realtà di Dio e della sua volontà¹⁵⁹. Il mistero ha però diverse fasi, nel senso che appare storicizzato in successivi momenti. Inizialmente è la *segretezza* di una sapienza che presiede all'economia salvifica e che solo Dio può conoscere¹⁶⁰. Poiché riguarda la salvezza degli uomini, che Dio stesso vuole radunare da ceppi diversi e riconciliare nell'unica realtà del suo popolo, è un mistero *annunciato*. Ha pertanto come contenuto la volontà di Dio, che intende estendere la sua grazia anche ai pagani¹⁶¹. Il *mistero* corrisponde al piano di Dio di *riunire tutto in Cristo*:

«poiché egli [il Padre] ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra» (Ef 1,10).

¹⁵¹ Cf. discorso di Pietro, At 10,36: «Questa è la parola che egli ha inviato ai figli d'Israele, recando la buona novella della pace, per mezzo di Gesù Cristo, che è il Signore di tutti».

¹⁵² Cf. discorso di Paolo, At 20,24: «Non ritengo tuttavia la mia vita meritevole di nulla, purché conduca a termine la mia corsa e il servizio che mi fu affidato dal Signore Gesù, di rendere testimonianza al messaggio della grazia di Dio».

¹⁵³ Cf. At 8,4: «Quelli però che erano stati dispersi andavano per il paese e diffondevano la parola di Dio». Cf. anche At 14,7.

¹⁵⁴ At 5,42: «E ogni giorno, nel tempio e a casa, non cessavano di insegnare e di portare il lieto annunzio che Gesù è il Cristo». Cf. anche 8,5,35; 9,20; 18,5.

¹⁵⁵ At 2,31-33: «[Davide] prevede la risurrezione di Cristo e ne parlò: questi non fu abbandonato negli inferi, né la sua carne vide corruzione. Questo Gesù Dio l'ha risuscitato e noi tutti ne siamo testimoni. Innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire». Cf. anche 3,15; 5,20; 10,40.

¹⁵⁶ At 10,42: «E ci ha ordinato di annunziare al popolo e di attestare che egli è il giudice dei vivi e dei morti costituito da Dio. Tutti i profeti gli rendono questa testimonianza: chiunque crede in lui ottiene la remissione dei peccati per mezzo del suo nome».

¹⁵⁷ At 3,13-15 «Il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio dei nostri padri ha glorificato il suo servo Gesù, che voi avete consegnato e rinnegato di fronte a Pilato, mentre egli aveva deciso di liberarlo; voi invece avete rinnegato il Santo e il Giusto, avete chiesto che vi fosse graziato un assassino e avete ucciso l'autore della vita. Ma Dio l'ha risuscitato dai morti e di questo noi siamo testimoni».

¹⁵⁸ Cf. At 5,31-32: «Dio lo ha innalzato con la sua destra facendolo capo e salvatore, per dare a Israele la grazia della conversione e il perdono dei peccati. E di questi fatti siamo testimoni noi e lo Spirito Santo, che Dio ha dato a coloro che si sottomettono a lui»; Atti 13,23-25: «Dalla discendenza di lui [David], secondo la promessa, Dio trasse per Israele un salvatore, Gesù. Giovanni aveva preparato la sua venuta predicando un battesimo di penitenza a tutto il popolo d'Israele. Diceva Giovanni sul finire della sua missione: Io non sono ciò che voi pensate che io sia! Ecco, viene dopo di me uno, al quale io non sono degno di sciogliere i sandali».

¹⁵⁹ Cf. l'ormai classico R. PENNA, *Il "mysterion" paolino*, Paideia, Brescia 1978.

¹⁶⁰ Cf. 1Cor 2,6-9: «Tra i perfetti parliamo, sì, di sapienza, ma di una sapienza che non è di questo mondo, né dei dominatori di questo mondo che vengono ridotti al nulla; parliamo di una sapienza divina, misteriosa, che è rimasta nascosta, e che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria. Nessuno dei dominatori di questo mondo ha potuto conoscerla; se l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria». Cf. anche Rm 16,25.

¹⁶¹ Cf. Rm 16,25-27: «A colui che ha il potere di confermarvi secondo il vangelo che io annunzio e il messaggio di Gesù Cristo, secondo la rivelazione del mistero taciuto per secoli eterni, ma rivelato ora e annunziato mediante le scritture profetiche, per ordine dell'eterno Dio, a tutte le genti perché obbediscano alla fede, a Dio che solo è sapiente, per mezzo di Gesù Cristo, la gloria nei secoli dei secoli. Amen». Cf. anche Col 1,25-28; Ef 3,1ss.

Dal momento che si va realizzando, il *mistero* tende a coincidere con il piano salvifico divino in tutta la sua globalità, ricapitolando in Cristo ogni uomo ed ogni creatura. È lo stesso piano di Dio nelle varie fasi storiche di Gesù, come l'incarnazione, la redenzione, l'elezione alla gloria. Tutto ciò s'incentra in Cristo, per cui alla fine si ha l'identificazione tra il *mistero* e lo stesso *Cristo*, con un allineamento letterario di termini, equiparati l'uno all'altro:

«Di essa [Chiesa] sono diventato ministro, secondo la missione affidatami da Dio presso di voi di realizzare la sua parola, cioè il mistero nascosto da secoli e da generazioni, ma ora manifestato ai suoi santi, ai quali Dio volle far conoscere la gloriosa ricchezza di questo mistero in mezzo ai pagani, cioè Cristo in voi, speranza della gloria. È lui infatti che noi annunziamo...» (Col 1,25-27)¹⁶².

La conclusione di Paolo è pertanto che mistero ed evangelo si equivalgono¹⁶³. Infatti la buona novella della salvezza è *vangelo*¹⁶⁴; è *vangelo di Dio*¹⁶⁵; è *vangelo di Cristo*¹⁶⁶; è il *vangelo di nostro Signore Gesù Cristo* ed è il *vangelo della gloria del Cristo*¹⁶⁷. D'altra parte, il vangelo è *parola*¹⁶⁸; *parola di Dio*¹⁶⁹; *parola del Signore*¹⁷⁰; *parola di Cristo*:

«Ma non tutti hanno obbedito al vangelo. Lo dice Isaia: Signore, chi ha creduto al nostro ascolto? La fede dipende dunque dall'ascolto e l'ascolto a sua volta [si attua] per la parola di Cristo»¹⁷¹ (Rm 10,16-17).

È pertanto evidente che la parola annunziata non è parola di uomini, ma di Dio e quindi *parola della verità* e *vangelo della vostra salvezza* (Ef 1,13), *parola di vita* (Fil 2,16). La densità di questa parola che salva e riconcilia consiste nel fatto che essa riconduce alla Verità che è in Dio e che è Dio stesso. I

¹⁶² Cf. anche 1Tm 3,16: «Dobbiamo confessare che grande è il mistero della pietà: Egli si manifestò nella carne, fu giustificato nello Spirito, apparve agli angeli, fu annunziato ai pagani, fu creduto nel mondo, fu assunto nella gloria».

¹⁶³ Cf. il già citato brano di Rm 16,25-27 e di Col 1,25-26. Cf., inoltre Ef 1,9-13: «poiché egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra. In lui siamo stati fatti anche eredi, essendo stati predestinati secondo il piano di colui che tutto opera efficacemente conforme alla sua volontà, perché noi fossimo a lode della sua gloria, noi, che per primi abbiamo sperato in Cristo. In lui anche voi, dopo aver ascoltato la parola della verità, il vangelo della vostra salvezza e avere in esso creduto, avete ricevuto il suggello dello Spirito Santo...».

¹⁶⁴ Cf. 1Ts 2,4: «ma come Dio ci ha trovati degni di affidarci il vangelo così lo predichiamo, non cercando di piacere agli uomini, ma a Dio, che prova i nostri cuori».

¹⁶⁵ Cf. Rm 1,1-5: «Paolo, servo di Cristo Gesù, apostolo per vocazione, prescelto per annunziare il vangelo di Dio, che egli aveva promesso per mezzo dei suoi profeti nelle sacre Scritture, riguardo al Figlio suo, nato dalla stirpe di Davide secondo la carne, costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la risurrezione dai morti, Gesù Cristo, nostro Signore. Per mezzo di lui abbiamo». Cf. anche Rm 15,16; 2Cor 11,7; 1Ts 2,2.8-9.

¹⁶⁶ Cf. Rm 15,17-21: «Questo è in realtà il mio vanto in Gesù Cristo di fronte a Dio; non oserei infatti parlare di ciò che Cristo non avesse operato per mezzo mio per condurre i pagani all'obbedienza, con parole e opere, con la potenza di segni e di prodigi, con la potenza dello Spirito. Così da Gerusalemme e dintorni fino all'Illiria, ho portato a termine la predicazione del vangelo di Cristo. Ma mi sono fatto un punto di onore di non annunziare il vangelo se non dove ancora non era giunto il nome di Cristo, per non costruire su un fondamento altrui, ma come sta scritto: Lo vedranno coloro ai quali non era stato annunziato e coloro che non ne avevano udito parlare, comprenderanno». Cf. anche 2Cor 2,12; 9,13; 10,14; Gal 1,7; Fil 1,27.

¹⁶⁷ 2Ts 1,6-8: «È proprio della giustizia di Dio rendere afflizione a quelli che vi affliggono e a voi, che ora siete afflitti, sollievo insieme a noi, quando si manifesterà il Signore Gesù dal cielo con gli angeli della sua potenza in fuoco ardente, a far vendetta di quanti non conoscono Dio e non obbediscono al vangelo del Signore nostro Gesù». Cf. anche 2 Cor 4,4.

¹⁶⁸ Cf. il già citato Col 1,25-28 e 1 Ts 1,6: «E voi siete diventati imitatori nostri e del Signore, avendo accolto la parola con la gioia dello Spirito Santo anche in mezzo a grande tribolazione».

¹⁶⁹ Cf. Rm 9,6-7: «Tuttavia la parola di Dio non è venuta meno. Infatti non tutti i discendenti di Israele sono Israele, né per il fatto di essere discendenza di Abramo sono tutti suoi figli». Cf. anche 1Cor 14,36.

¹⁷⁰ Cf. 1Ts 1,8: «Infatti la parola del Signore riecheggia per mezzo vostro non soltanto in Macedonia e nell'Acaia, ma la fama della vostra fede in Dio si è diffusa dappertutto, di modo che non abbiamo più bisogno di parlarne». Cf. anche 1 Ts 4,15; 2Ts 3,1.

¹⁷¹ Questa traduzione è più fedele di quella abituale che traduce *akoē*, ascolto, con predicazione.

testi mettono in risalto che se essa è *parola di verità*¹⁷², è anche *ministero di riconciliazione*¹⁷³. Potremmo dire, nella nostra terminologia, è parola dell'incontro: l'incontro tra la proposta di Dio e la risposta dell'uomo. Infatti proprio l'uomo è chiamato a re-agire alla Parola con l'*ascolto*, un ascolto che significa *attenzione* e *obbedienza* e che nella sua derivazione etimologica conserva ancora una risonanza di questo duplice significato (*ob-audire*). Non si tratta dell'obbedienza passiva a un decreto, ma piuttosto della reazione gioiosa all'annuncio di chi corre a promulgarne la gioia. Scrive Paolo, riprendendo Is 52,7, «Quanto son belli i piedi di coloro che recano un lieto annunzio di bene!» (Rm 10,15). Pur constatando con Paolo che «non tutti hanno obbedito al vangelo», in ogni caso è da tener presente la sequenza: «la fede dall'ascolto, l'ascolto dalla parola di Cristo».

8.6.2 Cristo compimento dell'incontro tra Dio e l'uomo

In definitiva, chi incontra la comunicazione gioiosa di Dio accoglie la Parola¹⁷⁴. Con l'*obbedienza della fede*¹⁷⁵ risponde alla proposta dialogante di Dio.

Ritroviamo una sintesi più sistematica sul comunicarsi di Dio nella storia umana, fino ad arrivare ai “nostri” giorni, nell'*incipit* della *lettera agli Ebrei*. Lo scritto inizia con questo proemio:

«Dio, che *aveva già parlato* nei tempi antichi **molte volte** e in **diversi modi ai padri** per mezzo dei **profeti**, ultimamente, in questi giorni, ha **parlato a noi** per mezzo del **Figlio**, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo» (Eb 1,1-3).

Come si noterà dal testo evidenziato, la lettera afferma innanzi tutto una continuità, la continuità del soggetto che comunica (*Dio*) e del fatto che egli si rivela parlando (*ha parlato*). Dio ha dunque comunicato con l'umanità sia nell'antica sia nella recente alleanza. Il valore della sua comunicazione agli uomini è lo stesso. L'alleanza più recente di Cristo non ha revocato quella a lui antecedente, anzi non si può abolire nemmeno un piccolo iota di quella¹⁷⁶. Affermare il contrario è cadere in una vera e propria eresia, esplicitamente condannata dalla Chiesa¹⁷⁷.

¹⁷² Cf. Col 1,3-6: «Noi rendiamo continuamente grazie a Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, nelle nostre preghiere per voi, per le notizie ricevute della vostra fede in Cristo Gesù, e della carità che avete verso tutti i santi, in vista della speranza che vi attende nei cieli. Di questa speranza voi avete già udito l'annunzio dalla parola di verità del vangelo che è giunto a voi, come pure in tutto il mondo fruttifica e si sviluppa...». Cf. anche 2Cor 6,7; 2Tm 2,15.

¹⁷³ Cf. 2Cor 5,19: «Tutto questo però viene da Dio, che ci ha riconciliati con sé mediante Cristo e ha affidato a noi il *ministero della riconciliazione*. E' stato Dio infatti a riconciliare a sé il mondo in Cristo, non imputando agli uomini le loro colpe e affidando a noi *la parola della riconciliazione*».

¹⁷⁴ Cf. Gal 3,5: «Colui che dunque vi concede lo Spirito e opera portenti in mezzo a voi, lo fa grazie alle opere della legge o perché avete creduto alla predicazione?».

¹⁷⁵ Cf. il già citato brano di Rm 16,26 e 2Cor 10,3-5: «In realtà, noi viviamo nella carne ma non militiamo secondo la carne. Infatti le armi della nostra battaglia non sono carnali, ma hanno da Dio la potenza di abbattere le fortezze, distruggendo i ragionamenti e ogni baluardo che si leva contro la conoscenza di Dio, e rendendo ogni intelligenza soggetta all'obbedienza al Cristo».

¹⁷⁶ Si tenga sempre presente Mt 5, 18-19: «In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà neppure un iota o un segno dalla legge, senza che tutto sia compiuto. Chi dunque trasgredirà uno solo di questi precetti, anche minimi, e insegnerà agli uomini a fare altrettanto, sarà considerato minimo nel regno dei cieli. Chi invece li osserverà e li insegnerà agli uomini, sarà considerato grande nel regno dei cieli». Su tutta la problematica, cf. il recente documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001.

¹⁷⁷ Oltre all'illogicità di ritenere interrotta la verità di ciò che era vero nel passato, cadrebbe ogni discorso di continuità, come anche la validità delle promesse di Dio su ciò che precedentemente nelle Scritture si riferiva al Messia, e quindi a Cristo. Le dichiarazioni dottrinali del magistero hanno comunque ribadito sempre la verità espressa al Concilio di Trento: «E poiché il sinodo sa che questa verità è normativa è contenuta nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte che, raccolte dagli apostoli dalla bocca dello stesso Cristo, o dagli stessi apostoli, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, trasmesse quasi di mano in mano, sono giunte fino a noi, seguendo l'esempio dei padri della vera fede, *con uguale pietà e venerazione accoglie e venera tutti i libri, sia dell'antico che del nuovo Testamento, essendo Dio autore di entrambi*, e così pure le tradizioni stesse, inerenti alla fede e ai costumi, poiché le ritiene dettate dalla bocca dello stesso

Al contrario, si afferma giustamente da più parti il pieno valore di quella che è chiamata *l'alleanza mai revocata*¹⁷⁸, non solo perché è in corrispondenza con ciò che è affermato nel Nuovo Testamento¹⁷⁹, ma anche perché l'alleanza è da considerare nella sua globalità teologica, e pertanto come un tutto che in ogni sua tappa contiene il riferimento alle altre. In questo contesto si comprende e si valorizza pienamente la continuità della rivelazione, evidente nella lettera agli Ebrei. La parola di Cristo costituisce il seguito e la pienezza della Parola, di cui furono strumenti espressivi i patriarchi e i profeti. Non ne è la soppressione.

È altrettanto vero che con Cristo ci sono delle differenziazioni che la stessa lettera mette in evidenza. Esse riguardano: 1) il **tempo**: nella prima alleanza la comunicazione di Dio all'uomo è avvenuta *un tempo, a diverse riprese; nella nuova in questi giorni, gli ultimi*; 2) il **modo**: allora Dio aveva comunicato con gli uomini *in modi diversi; ora in modo definitivo*; 3) il **mezzo**: precedentemente la comunicazione è stata mediata dai *Profeti*; di recente direttamente dal *Figlio*; 4) i **destinatari**: nella prima alleanza si trattava del *popolo eletto*; in quella definitiva di *tutti gli uomini*.

Dall'autore della Lettera agli Ebrei con la continuità viene messa in risalto anche la pienezza di una comunicazione iniziata e protrattasi nell'antica alleanza. In essa si ravvisano anche per immagini, simboli o allusioni, gli eventi dell'alleanza in Cristo. La lettera afferma che Dio ha parlato ora attraverso suo Figlio, il quale è *superiore agli angeli*, mediatori di rivelazione nella precedente alleanza (Eb 2,1-4). Se gli angeli hanno promulgato la parola di Dio, Cristo reca la salvezza. Se precedentemente Dio comunicava con gli uomini attraverso segni cosmici¹⁸⁰ e attraverso un tempio con riti particolari e spesso cruenti (Eb 9,8-10), recentemente invece la rivelazione viene dal cielo (Eb 12,22-24), con un mediatore celeste (Eb 12,24), che inaugura un cammino nuovo e vivente attraverso la sua umanità (Eb 10,20).

Su questa stessa scia, negli *scritti giovannei* è da segnalare il grande progresso teologico che il tema del *Lógos* ha rispetto alla *sapienza* e alla *parola*. Precedentemente si trattava di attività o personificazioni di Dio. Nell'alleanza di Cristo, come abbiamo già visto, il *Lógos* è Persona divina distinta dal Padre, in comunione con Lui e da Lui mandato per la pienezza della comunicazione da recare agli uomini. Cristo è Parola eterna è sussistente, ma che, fattasi carne, parla del Padre e lo

Cristo o dallo Spirito Santo, e conservate nella chiesa cattolica in forza di una successione mai interrotta. Per evitare dubbi circa i libri riconosciuti da questo concilio, esso ha creduto opportuno aggiungerne l'elenco a questo decreto» (D 1501) (segue l'elenco. Il corsivo è nostro).

¹⁷⁸ Cf. N. LOHFINK, *L'alleanza mai revocata*, Queriniana, Brescia 1991. Su tutta la problematica, cf. il recente documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001.

¹⁷⁹ Cf. Rm 11,1-2: «Io domando dunque: Dio avrebbe forse ripudiato il suo popolo? Impossibile! Anch'io infatti sono Israelita, della discendenza di Abramo, della tribù di Beniamino. Dio non ha ripudiato il suo popolo, che egli ha scelto fin da principio... ».

¹⁸⁰ Cf. Eb 12,18-21.25-26.

comunica autenticamente. La sua è una realtà veritiera, perché è chiamato «testimone fedele»¹⁸¹ e riceve testimonianza dal Padre, dallo Spirito, dalla Scrittura, dal Battista e dall'evangelista¹⁸².

Si può davvero asserire che Cristo è il Dio rivelante e il Dio rivelato¹⁸³. Si deve tuttavia precisare che in tale rivelazione, che compie una comunicazione d'amore nei gesti e nella vita, nella prassi e nella predicazione, Gesù è il Dio venuto sulle strade umane, ma è anche l'uomo che va incontro al Padre.

¹⁸¹ Cf. Gv 8,54-55; Ap 1,5.

¹⁸² Cf. rispettivamente Gv 5,32-36; Gv 15,26; Gv 5,39; Gv 1,7; Gv 19,35; 21,24.

¹⁸³ Cf. LATOURELLE, *Teologia della rivelazione...*, cit., 76-84.

9° Capitolo

Rivelazione, confessione di fede e mediazione ecclesiale

9.1 Premessa

L'ermeneutica della rivelazione come processo comunicativo dà un particolare valore anche al destinatario della comunicazione divina: all'uomo, inserito in una comunità, che accoglie la comunicazione di Dio. Si è soliti indicare tale accoglienza con il termine *fede*. La fede è certamente molto di più di ciò che può essere contenuto in un semplice concetto. Si può dire che, essendo in stretto rapporto con la religione, costituisce uno degli elementi portanti dell'*esperienza religiosa*, una realtà complessa e *sui generis*, che certamente va considerata a parte¹⁸⁴. Ma che cosa si può dire della fede in tanto tale?

Nei dizionari il concetto più generico di fede risente ancora di una dicotomia: la realtà colta nell'immediatezza dell'"evidenza" razionale e quella ritenuta tale per altre motivazioni, che vanno dall'autorità altrui, che la afferma, ad una non meglio definita "intima convinzione". Si parla ancora di fede come di una convinta adesione a qualcosa o a qualcuno, e su questa scia, la *fede* appare ben presto *fedeltà*, ma si resta sostanzialmente sullo stesso sottinteso. La fede è ciò che si ritiene valido nel passato e nel presente (fede come *credenza*) e ciò che si ritiene tale nel futuro (fede come *fedeltà*), ma anche qui si oscilla tra la realtà colta sulla parola dell'altro (o degli altri) e ciò che la singola persona ritiene tale. In ogni caso la "realtà" asserita *nella* fede (più che *dalla* fede) non sarebbe sufficientemente *razionale*, almeno perché non dimostrabile razionalmente. La realtà colta soggettivamente e razionalmente sarebbe invece l'unica affidabile. Sarebbe la realtà "reale".

Ora tale sostanziale bipartizione è meritevole di qualche approfondimento, perché a prima vista sembra discendere da una concezione tipicamente occidentale, che volendo, lodevolmente, distinguere le cose, ha finito, malauguratamente, con il separarle del tutto. La prima separazione che affiora sembra essere quella che ha progressivamente allontanato il *soggettivo* dall'*oggettivo*, ma che è frutto dell'altra separazione, ancora più a monte, tra il dato *spirituale* e quello *materiale*. Da entrambe si è arrivati abbastanza facilmente, sebbene paradossalmente, alla scissione tra il razionale e il non-razionale con una sostanziale e poco convincente dicotomia, tipica della cosiddetta "modernità" e consacrata dall'illuminismo. Ci riferiamo alle coppie qui in gioco e che dovrebbero essere, da un lato, *materiale - razionale - oggettivo* e, dall'altro, *spirituale - irrazionale - soggettivo*. La prima linea avrebbe dalla sua parte l'evidenza, il controllo sperimentale e la razionalità; la seconda invece sarebbe costitutivamente fragile e problematica, se non del tutto insostenibile, perché non potrebbe fare altro che affidarsi all'autorità altrui, alle convinzioni non oggettivabili e alle credenze non razionalmente dimostrabili.

Le due linee sembrano rigorosamente logiche e, ancora una volta, chiare e distinte, ma così non sono. Innanzi tutto perché l'asserita autoevidenza del dato *materiale-oggettivo* nasce, riposa e muore sul *soggettivo*. Del resto la modernità si è portata il fardello di una malcelata contraddizione, che ancora non ha cessato di recare i suoi frutti indigesti, e che si può riassumere in una massima paradossale: «non c'è nulla di più oggettivo (nel senso dell'oggettività fattuale) del referente del soggettivo, cioè del soggetto», che del reale oggettivo non solo è come l'agrimensore e il notaio, ma anche l'artefice.

¹⁸⁴ Per quel che riguarda il nostro impianto complessivo, rimandiamo alla specifica trattazione delle religioni.

E l'elemento spirituale? È soggettivo oppure oggettivo? Stando agli imparentamenti concettuali, dovrebbe essere soggettivo e dunque molto meno affidabile del dato materiale. Ma non è proprio il dato spirituale, almeno per gli illuministi e buona parte di pensatori ad essi succedanei, ciò che costituisce il soggetto e dunque il razionale? L'aporia è appunto qui: per affermare la consistenza reale del dato corporeo e materiale, oggettivo e fattuale, occorre a maggior ragione asserire la consistenza reale del dato soggettivo. L'aporia diventa ancora più stridente relativamente alla coppia *razionale-irrazionale*. Da una parte, l'irrazionale dovrebbe riguardare il dato soggettivo, essendo quello razionale prerogativa del dato controllabile, enumerabile e verificabile; dall'altra, invece, come potrebbe fare il soggetto a cogliere la razionalità del reale fattuale, se non avesse proprio la razionalità come sua prerogativa? Insomma, così come il dato oggettivo appare alla fine logicamente comprensibile solo *al* soggetto e *per* il soggetto, il dato razionale può essere scoperto ed esplorato solo se è compresente nello spirito umano, che deve per forza di cose avere anche una sua oggettuale razionalità.

Ma tornando a ciò che ci riguarda direttamente, che cosa coglie la fede? Non sono pochi coloro che partono anche qui da presupposti infondati, se non del tutto insensati. Alcuni ritengono che la fede abbia a che fare con ciò che è "irrazionale" e deve restare tale, perché si basa solo sulla pura e semplice fiducia nell'autorevolezza altrui. L'uomo deve così rinunciare alla sua ragione, affidandosi alle ragioni degli altri. E chi sono questi altri? Sono forse Dio e gli altri esseri umani più autorevoli? Sì, perché solo costoro hanno ragioni da vendere, mentre egli non potrebbe fare altro che svendere la sua stessa ragione? Per quanto tirata possa sembrare, la risposta esplicita o implicita di molti è proprio questa. Alla fine la fede appare solo un sacrificio, anzi un vero e proprio olocausto, nel senso biblico del termine. È l'altare sul quale occorre immolare non soltanto tutte le proprie ragioni, ma anche la stessa ragione.

L'unica cosa vera in questa concezione della fede è quella che richiede di *affidarsi*, in questo caso a Dio – ma ciò vale parimenti anche nei rapporti con gli altri – anche quando ciò costi rinuncia e sacrificio. Ma il sacrificio non è quello della ragione, bensì quello di chi ha imparato ad amare, perché ha appreso che l'amore, quando è vero è anche forte, e può arrivare anche a portare alla rinuncia di sé. In tutto ciò emerge ancora il motivo che possa spingere a ciò ed è appunto l'amore. C'è dunque ancora una ragione e una razionalità, quella dell'amore, ma questa supera il nostro modo abituale di concepire ogni rapporto con Dio e con gli altri, superando l'abituale modo di assoggettarlo solo all'utilità soggettiva che se ne ricava.

Con questo modo di argomentare, la fede può essere ricondotta alla conclusione del capitolo 6° sulla *croce come scacco e trionfo dell'amore*. Da parte nostra, l'affidarsi a Dio, lungi dall'essere un abdicare alla propria umanità (e dunque razionalità), è invece abbracciare la razionalità più grande dell'amore. Infatti c'è un'inscindibile correlazione tra la rivelazione e la fede¹⁸⁵:

«Soltanto nella fede l'uomo può accogliere l'automanifestazione di Dio in Cristo; mediante la fede l'uomo confessa che Gesù è il Signore e Salvatore, il Figlio di Dio fatto uomo che con la sua morte e resurrezione ha liberato l'umanità dalla schiavitù»¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Tale correlazione è praticamente presente in tutti i teologi. Una formulazione stringata, ma efficace, è reperibile ad esempio in O. RUIZ ARENAS, *Teologia della rivelazione...*, cit., che scrive: «Non si può concepire il fatto della rivelazione se non tenendo presente sia la realtà di Dio che liberamente si manifesta sia il destinatario della rivelazione, l'uomo, che l'accoglie nella fede. Così, la rivelazione di Dio e la fede dell'uomo sono correlative, e non possono essere comprese l'una senza l'altra. In effetti, la rivelazione fonda la risposta della fede, e questa, a sua volta, situa concretamente nell'uomo l'evento della rivelazione. Ancora, la rivelazione include la fede, in modo tale che non si può parlare propriamente di rivelazione se non nella risposta della fede: rivelazione e fede sono un dono di Dio a favore dell'uomo. Ambedue i fatti vengono realizzati concretamente nella storia, in modo tale che mediante la fede l'uomo può percepire determinati eventi della storia quali azioni salvifiche di Dio» (*Ivi*, 97).

¹⁸⁶ *Ivi*.

Se l'autocomunicazione di Dio tende per sua natura alla sua accettazione da parte dell'uomo, perché alla *proposta* divina corrisponde una *risposta* umana, tale risposta non è, né può essere, una risposta passiva, bensì attiva. Ciò è richiesto innanzi tutto dalla natura dell'autocomunicazione di Dio, che essendo comunicazione di amore, presuppone la libertà tanto in Dio quanto nell'uomo. Richiede un corrispondente *partner* comunicante, consapevole e responsabile, oltre che libero. L'uomo appare pertanto non semplice ricettore, ma è piuttosto co-attore del dialogo amorevole e salvifico. Il suo *rispondere* a Dio, che gli dichiara il suo amore, è un *corrispondere* all'amore medesimo. Tale atto di risposta avviene, come dicevamo, nella più vasta rete interrelazionale che caratterizza la vita umana. La risposta umana è, di conseguenza, ecclesiale e pubblica, oltre che personale e diretta. In quanto tale, l'atto con il quale l'uomo *corrisponde* all'amore è anche un atto di *responsabilità*: responsabilità di fronte alla comunità (Chiesa), dalla quale egli riceve la fede e di fronte alla quale la *confessa*. È inoltre un atto di *responsabilità* di fronte alla società, nella quale l'uomo vive e nella quale è chiamato a *professare* la fede. La sua è una confessione di fede che ha l'ecclesialità come termine di partenza (termine *a quo*) e come termine di arrivo (termine *ad quem*), ma ha anche l'impegno storico-sociale come concretizzazione e testimonianza dell'autocomunicazione dell'amore.

In altre parole, se Dio si mette sulle strade dell'uomo e gli offre la possibilità continua di incontrarlo, l'uomo che cammina alla volta di Dio lo incontra in Cristo. Ci riferiamo qui alla via ordinaria della predicazione e dell'ascolto, della recezione e della trasmissione esplicita della stessa autocomunicazione. Se tutto ciò avviene, come già detto, attraverso la comunità credente, anche l'incontro con Cristo avviene attraverso l'incontro con essa. Ne consegue che se l'uomo deve restare sempre sulla strada del Dio Triunità d'amore, per poterlo incontrare, la Chiesa deve restare sulla strada dell'uomo, per potergli additare Cristo come il Dio da incontrare. Anche per questa ragione troviamo scritto:

«L'uomo, nella piena verità della sua esistenza, del suo essere personale ed insieme del suo essere comunitario e sociale - nell'ambito della propria famiglia, nell'ambito di società e di contesti tanto diversi, nell'ambito della propria nazione, o popolo (e, forse, ancora solo del clan, o tribù), nell'ambito di tutta l'umanità - quest'uomo è la prima strada che la chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione: egli è la prima e fondamentale via della chiesa, via tracciata da Cristo stesso, via che immutabilmente passa attraverso il mistero dell'incarnazione e della redenzione»¹⁸⁷.

In che senso l'uomo è «la prima e fondamentale via della Chiesa, via tracciata da Cristo stesso»? Non certamente in un senso paternalistico, e nemmeno nel senso che la Chiesa ne assume la tutela, come di un eterno minorenne, in nome dei valori che essa porta, sì da farne un suo suddito. Abbiamo già mostrato come la Chiesa degli apostoli non può fare altro che seguire le orme del Cristo. Lo stesso vale per la Chiesa che si riferisce a quegli apostoli come alle sue origini e all'apostolicità come a una delle caratteristiche che la costituiscono come Chiesa. Quella di oggi, al pari della Chiesa di sempre, dovrà incontrare l'uomo nelle sue fatiche e nelle sue sconfitte, ma anche nelle sue speranze e nelle sue aspirazioni più grandi¹⁸⁸. Come hanno fatto Cristo e i suoi apostoli, dovrà mettersi sempre sulle sue tracce, proponendo il Vangelo ricevuto da Cristo come messaggio di liberazione e di salvezza, come invito alla gioia e come testimonianza di grazia.

È questo il contenuto di ciò che la Chiesa ha ricevuto e che essa trasmette. Dobbiamo infatti aggiungere che se nella Chiesa avviene la *trasmissione* dei contenuti della rivelazione, giacché essa è il popolo di Dio sulla terra, *cammina* e resta in cammino con tale ricchezza. È questa la realtà ricevuta in dono e ripresentata ogni giorno come dono da una comunità di *credenti* e di *amanti*, che tuttavia

¹⁸⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, n. 14: EV1/ 1209.

¹⁸⁸ Viene in mente, ovviamente, l'apertura della costituzione conciliare *Gaudium et spes*, sulla quale torneremo parlando specificamente della Chiesa.

smettono di *credere* ogni qual volta smettono di *amare* gli stessi uomini che Dio, Triunità d'amore, continua a inseguire per amore perché è l'Amore. Con queste premesse si comprende come la Chiesa costituisca l'ambito in cui la rivelazione dell'amore, mentre da un lato si *accoglie*, si *interpreta* e si *trasmette*, dall'altro si deve *incarnare* e far *diventare prassi* di ogni giorno. In questo capitolo esamineremo il rapporto tra questa dimensione della rivelazione e la mediazione ecclesiale. Considereremo la recezione riflessa e propositiva del magistero della Chiesa sul tema stesso della rivelazione e ci soffermeremo sul problema della ricerca della Tradizione come problema riguardante il cuore stesso dell'autocomunicazione dell'Amore.

9.2 Immediatezza e mediazione della rivelazione

L'idea di una rivelazione "mediata" sembra a prima vista compromettere l'immediatezza dell'incontro con Dio, del quale abbiamo sempre parlato. L'incontro infatti riguarda la comunicazione di un *Io* a un *tu*, ha come soggetti Dio da un lato e l'uomo dall'altro. La mediazione sembrerebbe mal accordarsi con la realtà dell'incontro, più che con quella della comunicazione, la quale ha bisogno di strumenti (detti in latino *media*) e quindi di *mediazione*. Tuttavia, in quanto mediazione, essa sembrerebbe piuttosto stridente con quell'agire comunicativo di natura particolare qual è l'autocomunicazione dell'amore. Come si supera questa difficoltà? Diremo che la contraddizione permarrebbe senz'altro, qualora non intervenisse un altro principio teologico, ugualmente fondamentale e che formuliamo in questi termini: nonostante la necessità della mediazione comunitaria per *ricevere*, *accogliere* e *trasmettere* la rivelazione storica di Dio, il dialogo salvifico avviene sempre, in quanto incontro diretto e personale, nell'immediatezza dell'azione dello Spirito Santo, Spirito di Dio, che con la sua grazia tocca qui e adesso la singola esistenza. Se la *proposta* e la *risposta* della fede avvengono, al pari della predicazione, dell'ascolto e della conseguente confessione di fede, in un contesto ecclesiale¹⁸⁹, l'adesione alla fede e l'affidarsi a Dio sono atti chiaramente personali. È adesione della singola esistenza a Dio e nondimeno è adesione a Dio e alla Chiesa. A Dio, perché egli con l'azione del suo Spirito tocca la singola persona che risponde direttamente a lui; alla Chiesa, perché essendo comunità voluta da Dio, è il luogo dove si annuncia, si celebra e si attualizza la sua opera. È il luogo attuativo e celebrativo dell'agire comunicante di Dio, che porta luce e salvezza all'esistenza umana inserita nel mondo e nella storia. In questo modo l'esperienza di fede passa attraverso Cristo, strada maestra dove il divino e l'umano celebrano il loro incontro.

Il *fondamento della mediazione* è infatti *crisialogico*. Lo ribadiscono innanzi tutto alcuni testi biblici. Come abbiamo visto, lo afferma con determinazione la lettera agli Ebrei, che pone in Cristo la mediazione fondamentale e decisiva: «in questi ultimi tempi [Dio] ha parlato a noi per mezzo del Figlio» (Eb 1,1). È un'idea neotestamentaria fondamentale, che in Matteo appare così formulata: «Nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio voglia rivelarlo» (Mt 11,17). Tutto il corpo letterario *giovanneo* consacra non pochi passaggi allo stesso concetto, riconducibile all'affermazione netta e esplicita del Prologo di Giovanni: «Dio nessuno l'ha mai visto; proprio il Figlio unigenito che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1,18).

Su questa base crisialogica, si comprende la natura storica ed ecclesiale della rivelazione, alla quale fa riferimento, come già visto, la *Dei Verbum*, quando afferma testualmente:

«Dio, *progettando* nel suo grande amore e preparando con sollecitudine la salvezza di tutto il genere umano, con singolare disegno *si scelse un popolo* al quale affidare le promesse. Infatti, mediante un'alleanza stretta con Abramo (cf. Gn 15,18) e col popolo d'Israele per mezzo di Mosè (cf. Es 24,8), *egli si rivelò, con parole ed eventi* al popolo che s'era acquistato, come l'unico Dio vero e vivo, in modo che Israele

¹⁸⁹ Cf. AA.Vv., *Mysterium Salutis* 2, Queriniana, Brescia 1968, 34-64.

sperimentasse quali fossero le vie di Dio con gli uomini e, parlando Dio stesso per bocca dei profeti, le *comprendesse* con sempre maggiore profondità e chiarezza e le *facesse conoscere* con maggiore ampiezza fra le genti»¹⁹⁰.

In questo contesto ecclesiale, in cui emerge il popolo di Dio e la sua storia, si menziona il *progetto* salvifico di Dio, e la sua *elezione*, così come si ricorda la caratteristica *storica* della rivelazione. Ma si rammenta anche che il popolo di Dio ne ha fatto *esperienza* diretta, non solo per *comprenderla* adeguatamente, ma anche per trasmetterla, *facendola conoscere* tra gli altri popoli. Il valore storico dell'autocomunicazione di Dio appare così secondo due caratteristiche, che potremmo chiamare recettiva e mediativa. Ma ciò collega strettamente non solo la *Tradizione* con la *Scrittura*, ma anche il *Magistero*. Quest'ultimo, come abbiamo già visto, si deve intendere come compito specifico di fedeltà verso la stessa comunicazione di Dio e come responsabilità affidata da lui a particolari soggetti.

Giova riproporre il brano che esprime con concisione e tuttavia con chiarezza esemplare tali interconnessioni:

«È chiaro dunque che la Sacra Tradizione, la Sacra scrittura e il Magistero della Chiesa, con sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi e congiunti da non poter indipendentemente sussistere, e tutti insieme, secondo il proprio modo, sotto l'azione di un solo Spirito Santo, contribuiscono efficacemente alla salvezza delle anime»¹⁹¹.

9.3 La mediazione apostolica ha concluso la rivelazione?

Il compito della salvaguardia e della retta trasmissione del patrimonio della fede rientra nella mediazione ecclesiale della quale si è già parlato. Si deve aggiungere che la fedeltà richiesta alla Chiesa, circa la comunicazione di Dio, non riguarda solo il suo aspetto contenutistico e formale. Si esige una fedeltà che, ripercorrendo le modalità di Cristo e degli apostoli, sia anche *fedeltà pastorale* e *sguardo d'amore* per gli uomini. La comunicazione dell'amore, per essere tale, non può avvenire senza amore. È una deduzione teologica, ma va ricevendo una qualche conferma anche dottrinale autorevole, partendo da un principio irrinunciabile:

«In tutti i casi, quel che importa è che il metodo prescelto si riferisca, in definitiva, a una legge che è fondamentale per tutta la vita della chiesa: quella della fedeltà a Dio e della fedeltà all'uomo, in uno stesso atteggiamento di amore»¹⁹².

Ribadito quest'aspetto ugualmente capitale per la recezione-trasmissione dell'autocomunicazione di Dio, ci si può chiedere quando e come il popolo di Dio abbia preso coscienza di questo suo compito. Si può affermare che il bisogno della fedeltà alla comunicazione di Dio era già avvertito nella questione sollevata al tempo di Geremia sui veri e i falsi profeti. Come abbiamo già visto, i criteri di autenticità attraversavano i vari strati di fedeltà a Dio e al proprio popolo di appartenenza (da quello ecclesiale a quello esistenziale, a quello storico). Nel Nuovo Testamento quel compito non è abrogato, ma rafforzato. Non è superato nemmeno da quella teologia neotestamentaria, espressa soprattutto da Luca, che parla dell'effusione dello Spirito Santo su tutti i soggetti del popolo di Dio. A questo proposito, sono da ricordare le parole che Pietro rivolge il giorno di Pentecoste alla folla di Gerusalemme:

«Questi uomini non sono ubriachi come voi sospettate, essendo appena le nove del mattino. Accade invece quello che predisse il profeta Gioele: Negli ultimi giorni, dice il Signore, io effonderò il mio Spirito

¹⁹⁰ DV n. 14: EV1/ 895. Abbiamo messo in evidenza gli elementi portanti del brano.

¹⁹¹ DV n. 10: EV1/ 888.

¹⁹² GIOVANNI PAOLO II, *La catechesi nel nostro tempo*, Esortazione apostolica, 16-10-1979, n. 55: EV6/ 1893.

sopra ogni persona; i vostri figli e le vostre figlie profeteranno, i vostri giovani avranno visioni e i vostri anziani faranno dei sogni. E anche sui miei servi e sulle mie serve in quei giorni effonderò il mio Spirito ed essi profeteranno» (At 2,15-18)¹⁹³.

L'aver ricevuto il dono dello Spirito Santo non esonera però dal compito di *custodire* la fede, sia per una corretta interpretazione dell'autocomunicazione di Dio, sia per una retta prassi di vita.

A Timoteo e Tito, che avevano ricevuto certamente un carisma di riferimento per la comunità cristiana viene espressamente raccomandata una fedeltà che sa custodire e trasmettere, senza deviare. Così, ad esempio, viene richiamata la responsabilità ecclesiale del primo:

«O Timoteo, custodisci il deposito; evita le chiacchiere profane e le obiezioni della cosiddetta scienza, professando la quale taluni hanno deviato dalla fede» (1Tm 6,20-21)¹⁹⁴.

Anche Tito riceve una consegna simile: «Tu però insegna ciò che è secondo la sana dottrina» (Tt 2,1).

Certamente gli apostoli hanno ricevuto da Gesù un compito del tutto particolare, dovuto al carattere fondativo della loro azione evangelizzatrice. Con la loro predicazione e le attività costituenti le strutture ecclesiali fondamentali, essi comprendono, approfondiscono e sviluppano, in modo esplicito, la parola rivelante di Dio che Gesù aveva pronunciato in modo definitivo. In questa maniera fissano anche ciò che è "normativo" per la fede: ne identificano la dottrina irrinunciabile, perché elemento portante e dato fondamentale da trasmettere alle future generazioni. Questa particolarità del ruolo degli apostoli caratterizza *l'età apostolica* come periodo in cui ha avuto ancora luogo una rivelazione di Dio esplicita e diretta. Tale rivelazione, si afferma, si è conclusa con la fine dell'età apostolica.

Di fronte alla formula «conclusione della rivelazione» con l'epoca apostolica, H. U. von Balthasar aveva espresso il suo disappunto, ritenendola inidonea. Argomentava dicendo che con gli apostoli la rivelazione raggiunge la sua pienezza, sicché si può effettivamente parlare dell'effettiva formazione di un *depositum fidei*, al quale occorre sempre fare riferimento, ma ciò non costituisce una vera "conclusione" della rivelazione, bensì un nuovo inizio. Precisava il suo pensiero così:

«Si tratta dell'inizio di un'infinita trasfusione della pienezza del Cristo nella pienezza della Chiesa, la crescita della Chiesa e del mondo verso la pienezza del Cristo e di Dio, come viene descritta nella lettera agli Efesini»¹⁹⁵.

In altre parole: la ricchezza dell'autocomunicazione di Dio in Cristo è stata abbondantemente riversata in Paolo, come negli altri apostoli¹⁹⁶. Ma la pienezza della Chiesa non può ancora essere quella di Cristo. La vera pienezza appartiene a Lui, si riversa nella sua comunità nella misura in cui essa è il corpo di tale capo:

«Tutto infatti [il Padre] ha sottomesso ai suoi piedi e lo ha costituito su tutte le cose a capo della Chiesa, la quale è il suo corpo, la pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose» (Ef 1,22-23).

¹⁹³ Cf. anche Rm 7,5.

¹⁹⁴ Cf. anche 2Tm 3,14-15: «Tu però rimani saldo in quello che hai imparato e di cui sei convinto, sapendo da chi l'hai appreso e che fin dall'infanzia conosci le sacre Scritture: queste possono istruirti per la salvezza, che si ottiene per mezzo della fede in Cristo Gesù». Cf. 2Tm 1,12; 2Tm 1,14; 2Tm 2,2.

¹⁹⁵ Citazione ripresa da *Mysterium Salutis 2...*, cit., 44.

¹⁹⁶ Il brano parla della «ricchezza della sua grazia» (cioè di Dio), ed aggiunge: «Egli l'ha abbondantemente riversata su di noi con ogni sapienza e intelligenza, poiché egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra» (Ef 2,8-10).

Ciò offriva l'occasione al teologo svizzero di precisare che per quanto riguarda la rivelazione essa non si dovrebbe dire "conclusa", perché più che di conclusione, si tratta di un fatto storico unico ed irripetibile, normativo per il futuro, ma che tuttavia apre orizzonti sempre nuovi alla stessa Chiesa.

Su questa linea di pensiero, sarà bene considerare che, in termini storici, il passaggio dall'età apostolica a quella dei Padri della Chiesa, che a differenza dei primi, non erano più stati testimoni diretti della rivelazione di Gesù, non fu avvertito, come in tempi più recenti, come conclusione della rivelazione. Solo la riflessione teologica dopo il medioevo ha fissato un confine così netto. Per la verità, nella coscienza ecclesiale che ha preceduto tale epoca non si trova una nozione molto elaborata della rivelazione. Infatti non si escludeva che ci potessero essere atti di rivelazione di Dio anche al di là dell'epoca apostolica, fino ad arrivare al presente. Non era certamente trascurato il dato biblico, che affermava che l'agire salvifico e pertanto rivelante di Dio era incentrato in maniera determinante e irreversibile su Cristo. E, nonostante ciò, la stessa fede in lui talvolta era spiegata come effetto ricorrente di una rivelazione continua.

A questo riguardo è citato anche qualche testo di J. Ratzinger sulla mancanza tra i «dati originari della coscienza cristiana» della consapevolezza che la rivelazione si fosse conclusa nell'età apostolica. A ciò sono da aggiungere un'antica opinione, che riteneva ispirate le conclusioni dei concili ecumenici e la convinzione che lo Spirito Santo continuasse una sua rivelazione, attraverso la quale erano palesate realtà ancora misteriose»¹⁹⁷.

Un'ulteriore argomentazione è collegata all'idea, ancora presente nel dibattito al concilio di Trento, che lo Spirito Santo ha continuato a parlare nella Chiesa e che, anche dopo l'ascensione, parla «maxime mediante i concilij»¹⁹⁸. A commento di ciò, già nel 1970, in un testo che contiene anche un intervento di K. Rahner e che porta la dedica a H. U. von Balthasar, nel suo 60° compleanno, J. Ratzinger riprendeva tra l'altro, gli interventi di Cervini¹⁹⁹, legato pontificio al concilio di Trento e proseguiva:

«Egli vide chiaramente e giustamente in ciò un fatto, cioè che quel "di più" che è rappresentato dalla Chiesa vivente rispetto alla parola meramente scritta si riferiva e si riferisce non soltanto alla *vita instituenda* o, come egli diceva in questo contesto, alle leggi come *caeremonialia*, ma anche agli *essentialia fidei*, che trovano piena espressione soltanto nella tradizione. Anche qui dunque, l'interesse dominante non cade, come si vede, sulla rappresentazione storica della trasmissione fin dall'inizio, ma piuttosto sull'idea che il fatto della tradizione, operante soprattutto attraverso la prassi conciliare della Chiesa, è di fondamentale importanza anche per la *fides*, per la dottrina creduta, non solo per la pietà vissuta, i *caeremonialia*»²⁰⁰.

Riservandoci di ritornare sull'argomento a proposito della tradizione, qui possiamo solo aggiungere che, grazie anche alle precisazioni magisteriali intervenute sulla materia, si può concludere che è dottrina ormai consolidata che in Cristo c'è la «rivelazione definitiva» di Dio all'umanità. Nel nostro linguaggio diremmo che l'autocomunicazione di Dio all'umanità è irreversibilmente e compiutamente avvenuta in Cristo, perfetto comunicatore.

I testi dottrinali parlano espressamente di «rivelazione definitiva», chiarendo che essa contiene non semplicemente il minimo indispensabile, ma la pienezza di ciò che Dio ha voluto comunicarci. Il

¹⁹⁷ Cf. J. RATZINGER, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischer Theologie*. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaft 19, Köln 1966; Cf. anche G. BARDY, «L'inspiration des Pères de l'Église», in RSR 40 (1952) 7-26.

¹⁹⁸ Sic in K. RAHNER - J. RATZINGER, *Rivelazione e Tradizione*, Morcelliana, Brescia 1970, 67.

¹⁹⁹ Si tratta di Marcello Cervini, poi eletto Papa con il nome di Marcello II, succedendo a Giulio III, ma solo dal 9 aprile al 1 maggio 1555.

²⁰⁰ RAHNER - RATZINGER, *Rivelazione e Tradizione...*, cit., 67.

chiarimento si è reso necessario, come sempre, per alcune circostanze di ordine storico. Da un lato, infatti, il diffondersi di cosiddette «rivelazioni private», dall'altra, la tendenza di alcuni teologi a enfatizzare la complementarità di elementi di rivelazione presenti in altre religioni hanno provocato dichiarazioni magisteriali abbastanza decise, che comunque vanno tutte nel senso dell'assunto di fondo della *Dei Verbum*:

«Perciò egli [Cristo], vedendo il quale si vede anche il Padre (cfr. 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 (cfr. 1 Tm 6,14 e Tt 2,13)» (n. 4)²⁰¹.

Ciò che «*compie e completa la Rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina*» (*revelationem complendo perficit ac testimonio divino confirmat*) è ciò che spiega e giustifica l'espressione «rivelazione definitiva» diventata corrente²⁰².

Particolarmente espressivo è un testo della Commissione Teologica Internazionale, che recita:

«Nonostante tutte le acquisizioni dei tempi moderni e le trasformazioni radicali di ordine spirituale conseguenti all'illuminismo, rimane che Cristo è la rivelazione definitiva di Dio e che non sono da attendersi né tempi nuovi, nel senso di una nuova era di salvezza che supererebbe quella di Cristo, né un altro vangelo»²⁰³.

Tale convinzione non è solo condivisa in genere dai cattolici, ma anche da molti altri cristiani e sembra sostanzialmente una buona base per un'intesa la più ecumenica possibile²⁰⁴.

Un testo ecumenico ci sembra particolarmente espressivo, perché collega con questa idea la proclamazione della lieta notizia come amore di Dio espresso in Cristo, in maniera preferenziale per gli infelici:

«Come rivelazione definitiva di se stesso, Dio inviò suo Figlio, nato da Maria, la sua madre umana, a salvare uomini e donne dal loro peccato e a portare loro la pienezza della vita e della pace. In un'esistenza di ubbidienza totale a suo Padre, e in un amore per gli uomini che si è spinto fino al sacrificio, Gesù manifestò come è Dio, predicando la buona novella della libertà dal peccato e dall'oppressione, curando i malati e perdonando i peccatori pentiti, e soprattutto acconsentendo, per amore verso gli uomini, ad essere

²⁰¹ L'evidenziazione è nostra. La traduzione è qui ripresa dal sito www.vatican.va.

²⁰² Così, ad esempio in COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *la coscienza che Gesù aveva di sé stesso*, 31-05-1986: «Non è senza ragione che ritroviamo in questo contesto il termine "rivelare" (Mt 11,27 par.; cf. 16,17). Consapevole di essere colui che conosce perfettamente Dio, Gesù sa dunque di essere insieme il messaggero della rivelazione definitiva di Dio agli uomini. Egli sa e ha coscienza di essere "il" Figlio (cf. Mc 12,6; 13,32)» (EV10/ 698); CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Jesus...*, cit., che al n. 67, riprendendo l'enciclica di Giovanni Paolo II *Redemptoris missio* (n. 5), richiama al fatto che «"In questa Parola definitiva della sua rivelazione, Dio si è fatto conoscere nel modo più pieno: egli ha detto all'umanità chi è. E questa *autorivelazione definitiva di Dio* è il motivo fondamentale per cui la Chiesa è per sua natura missionaria. Essa non può non proclamare il vangelo, cioè la pienezza della verità che Dio ci ha fatto conoscere intorno a se stesso". Solo la rivelazione di Gesù Cristo, quindi, "immette nella nostra storia una verità universale e ultima, che provoca la mente dell'uomo a non fermarsi mai"». L'ultima citazione è ancora di GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, lettera enciclica del 14 settembre 1998, n. 14; l'evidenziazione è nostra.

²⁰³ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'interpretazione dei dogmi*, EV/11 2776.

²⁰⁴ Cf. *Enchiridion Oecumenicum Volume 2*, 2312

crocifisso per la loro salvezza, come un agnello che viene portato al sacrificio. Dio ha coronato questo suo amore risuscitando Gesù dai morti»²⁰⁵.

Il brano è da prendere come confessione di un'irreversibilità di scelta, che il popolo di Dio non può non fare, perché deve ripercorrere le tracce del Maestro e deve riproporre la ricchezza sovrabbondante dell'amore di Dio per gli uomini.

Fatte tutte queste debite precisazioni, si può dire che si tratta anche di una rivelazione "conclusa"? Il Direttorio catechistico generale, del 1971 riprendeva, seppure in un inciso, la locuzione tradizionale di «rivelazione conclusa», invitando a seguire il metodo pedagogico comunicativo di Cristo:

«Ora che la rivelazione è conclusa, la chiesa deve comunicare ai catechizzandi tutto il mistero della nostra salvezza in Cristo. Memore tuttavia della pedagogia divina, anch'essa agisce in modo analogo, tale tuttavia da salvaguardare le ulteriori esigenze del suo annuncio. Si preoccupa cioè che questo si adatti alle capacità di chi riceve la catechesi, senza essere adulterato né mutilato»²⁰⁶.

Tale dottrina consente di ritenere unica e irripetibile la fase della rivelazione di Cristo e dell'età apostolica, ma ciò non significa una pietrificazione della stessa rivelazione. L'affermazione, infatti, deve essere controbilanciata da quella seguente e che costituisce un secondo elemento importante, anch'esso acquisito sulla materia, e che mira a ribadire che, sebbene rivelazione di Dio non possa ricorrere più con la modalità fondativa del periodo apostolico, è tuttavia una realtà dinamica e non statica. Ciò significa che Dio *colloquia* tuttora, come farà fino alla *parusia*, con il suo popolo. Continua a parlare con la sua Chiesa, nel riproporre e riattualizzare la sua autocomunicazione d'amore. In questo senso, sebbene in forma e modalità diverse dalla rivelazione storica, l'autocomunicazione di Dio ancora ha luogo nel suo popolo:

«Da una parte bisogna distinguere chiaramente la rivelazione divina, che costituisce l'oggetto della fede cattolica e che *si è chiusa con il tempo degli apostoli*, dalla grazia dello Spirito santo, senza la cui ispirazione e illuminazione nessuno può credere. D'altra parte Dio, che un tempo aveva parlato agli uomini, rivelando se stesso attraverso gli avvenimenti salvifici e il messaggio dei profeti, di Cristo e degli apostoli, oggi ancora guida misteriosamente la chiesa sua sposa e *parla con lei*, mediante lo Spirito santo, nella santa tradizione, con la luce e il senso della fede, affinché il popolo di Dio, sotto la direzione del magistero, acquisti una *comprensione sempre più profonda della rivelazione*»²⁰⁷.

Con queste precisazioni importanti, si può ora entrare meglio nel merito dell'osservazione di von Balthasar sull'eventuale inidoneità dell'espressione «rivelazione conclusa».

Intanto i concetti di *definitività*, *completamento* e *compimento* sono ormai acquisiti e recepiti. La sintesi più densa è infatti nella *Dei Verbum*, che, come abbiamo visto, recita: «[Christus] *revelationem complendo perficit ac testimonio divino confirmat*». È vero: questa convinzione di base non significa una pietrificazione e tuttavia indica un'irreversibile ed irreformabile costituzione di ciò in cui crede il popolo di Dio. In tal senso questo principio "ecclesiale" è spesso invocato nei confronti di teologi che, in varie forme e secondo gradualità diverse, si affacciano sul terreno spinoso e certamente non facile del "pluralismo religioso".

La proposta di von Balthasar di riportare continuamente il tema della salvezza all'attualità e realizzabilità storica²⁰⁸ sembra almeno inizialmente in relazione con una concezione dinamica della

²⁰⁵ Conferenza di Lambeth 1988 n. 20: *Enchiridion Oecumenicum Supplementi* 743.

²⁰⁶ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Catechistico Generale*, 11-04-1971, n. 33: EV4/ 505.

²⁰⁷ *Ivi*, n. 13: EV4/ 481, l'evidenziazione è nostra.

²⁰⁸ Cf. S. HARTMANN, *Christo-Logik der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar*. Zur Systematik und Aktualität seiner frühen Schrift „Theologie der Geschichte“, Kovac, Hamburg 2004.

rivelazione e, nei limiti precedentemente indicati, è del tutto accettabile. In questa forma più generale, l'autore raccomanda che la rivelazione sia sempre considerata nella sua perenne attualità come realtà vivente che crea le condizioni per raggiungere la pienezza della ricapitolazione di ciò che è nei cieli e sulla terra²⁰⁹.

Non ci sembra invece condivisibile qualora si spingesse l'interpretazione del principio suddetto nella direzione dell'attualità o dell'attualizzazione da cercare in "rivelazioni private" e nemmeno qualora andasse verso un'equiparazione tra i contenuti acquisiti nell'età apostolica e gli approfondimenti e dichiarazioni magisteriali ad essa successivi. Sono questi ultimi che dipendono radicalmente da quelli e mai viceversa. Del resto tale idea mal si accorderebbe anche con il mutamento di pensiero e di indirizzo di von Balthasar, che dall'iniziale convinzione della necessità di effettive innovazioni nella Chiesa, alcune delle quali tipiche del Vaticano II, passò successivamente ad un atteggiamento eccessivamente critico e sospettoso verso ciò che si riconduceva allo stesso concilio, come la riforma liturgica, l'ecumenismo e la stessa proclamata centralità della Bibbia per la Chiesa e la vita cristiana²¹⁰.

Sulle «rivelazioni private», occorre procedere con particolare cautela, data la facilità con la quale ci si può ingannare su una materia che attecchisce con estrema facilità nell'immaginario personale e collettivo. La letteratura postconciliare ufficiale presenta alcuni casi di «presunte rivelazioni private», mettendo in guardia verso di esse o proibendo espressamente pratiche e credenze che si fanno risalire ad apparizioni di angeli o a sedicenti persone ispirate sullo stato dei defunti. Sulle credenze culturali degli angeli nate da «presunte rivelazioni private» la Congregazione per la dottrina della fede prescrive, anche per gli istituti approvati, quanto segue:

«Le teorie provenienti dalle presunte rivelazioni ricevute dalla signora Gabriele Bitterlich circa il mondo degli angeli, i loro nomi personali, i loro gruppi e funzioni, non possono essere né insegnate né in alcun modo utilizzate, esplicitamente o implicitamente, nell'organizzazione e nella struttura operativa (Baugerüst) dell'Opus angelorum, così come nel culto, nelle preghiere, nella formazione spirituale, nella spiritualità pubblica e privata, nel ministero o apostolato. La stessa disposizione vale per qualsiasi altro istituto o associazione, riconosciuti dalla chiesa. L'uso e la diffusione, all'interno o all'esterno dell'associazione, dei libri o di altri scritti contenenti le suddette teorie sono vietati»²¹¹.

Sulle credenze relative allo stato dei defunti, anch'esse acquisite da «rivelazioni private», il giudizio risulta essere altrettanto negativo:

«Nella predicazione sul dovere e sulle forme del suffragio, si illustri l'autentica e sobria dottrina cattolica come è contenuta nei documenti ecclesiastici, evitando di attingere a rivelazioni private, circa lo stato dei nostri cari defunti in purgatorio e sui modi migliori per suffragarli. Questa catechesi si svolga nel quadro della dottrina cattolica sulla comunione dei santi e sui rapporti della Chiesa terrena con quella celeste, come è esposta nei documenti pontifici e, soprattutto, nella costituzione sulla Chiesa, del Vaticano II (nn. 48-51)»²¹².

Ci sono anche dichiarazioni meno restrittive, ma pur sempre con la premessa che per fede nessuno è tenuto a credere a forme di rivelazioni private, perché si tratta sempre di un assenso di «fede

²⁰⁹ *Mysterium Salutis 2...*, cit., 44-45.

²¹⁰ La svolta è chiaramente documentabile anche solo dal confronto tra la sua opera *Abbatere i bastioni (Schleifung der Bastionen: Von der Kirche in dieser Zeit)* che nel 1952 invitava la Chiesa ad abbattere le fortificazioni, che la separavano dal mondo moderno, e le opere che, dopo il concilio, lo mostravano sempre più guardingo verso di esso. Così, ad esempio, in: *Punti fermi*, Rusconi, Milano, 1972 (*Klarstellungen: Zur Prüfung der Geister*, Johannesverlag, Einsiedeln, 1978) e *Nuovi punti fermi*, Jaca Book, Milano, 1980 (*Neue Klarstellungen*, Johannesverlag, Einsiedeln, 1979).

²¹¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *L'opus Angelorum*, 6-6-1992, *Enchiridion Vaticanum Supplementi* (1988-1992), 526.

²¹² CEI, *Direttorio liturgico-pastorale per l'uso del "rituale"*, n. 102: ECEI/1, 1249.

umana». Sono quelle riguardanti casi che hanno avuto dei riconoscimenti da parte dell'autorità ecclesiastica, che comunque si limita a registrare l'attendibilità umana e mai quella divina.

Così succede, ad esempio, anche con «Il messaggio di Fatima», con l'indicazione, posta a mo' di preambolo, che qualche rivelazione privata, tra l'altro sempre da discernere accuratamente, possa essere un aiuto per la fede. Si precisa, tuttavia, che essa deve comunque manifestarsi credibile proprio perché rimanda all'unica rivelazione pubblica²¹³.

Riprendendo il pensiero del cardinale Prospero Lambertini, che diventò Papa con il nome di Benedetto XIV, la Congregazione per la Dottrina della fede precisa:

«Un assentimento di fede cattolica non è dovuto a rivelazioni approvate in tal modo; non è neppure possibile. Queste rivelazioni domandano piuttosto un assentimento di fede umana conforme alle regole della prudenza, che ce le presenta come probabili e piamente credibili»²¹⁴.

E proseguendo, cita anche il teologo fiammingo E. Dhanis, particolarmente esperto in materia, che sintetizzava il valore dell'approvazione ecclesiale di un'eventuale rivelazione privata in questi tre elementi: 1) l'approvazione riconosce che «il messaggio relativo non contiene nulla che contrasta la fede ed i buoni costumi»; 2) consente a renderlo pubblico; 3) e dichiara che «i fedeli sono autorizzati a dare ad esso in forma prudente la loro adesione»²¹⁵.

9.4 Valore veritativo e valore dinamico del *depositum fidei*

Riportando il discorso alla rivelazione come realtà dinamica e contemporaneamente radicata nella definitiva e irreversibile dichiarazione d'amore di Dio all'umanità suggellata da Cristo, occorre ancora chiarire il rapporto che esiste tra *depositum fidei*, come complesso irreformabile, e il valore delle formulazioni che lo esprimono e lo contengono, nel continuo impatto storico-culturale con ogni epoca della storia nella quale la Chiesa si trova a vivere.

La concezione cattolica cerca di sottrarre il *depositum fidei* a due pericoli sempre incombenti ed insidiosi. Su fronti opposti, essi sono: a) la relativizzazione storica delle verità di fede e b) la pietrificazione (come una sorta di *reificazione*, in quanto *cosalizzazione*) in formule meramente ed esclusivamente linguistiche delle stesse verità.

In positivo, la posizione corretta si pone in una bipolarità che cerca di salvaguardare i due valori in gioco: a) il valore veritativo (inerente cioè alla stessa verità) delle formulazioni acquisite e b) la possibilità di ulteriori approfondimenti della stessa verità, anche ricorrendo a nuove formulazioni, che comunque non possono essere contraddittorie con le precedenti. In questo contesto e con queste cautele, si arriva a parlare di "dogma" e di "formulazione dogmatica" come due realtà in continuo e proficuo rapporto. La distinzione non è oziosa. Ha il vantaggio di relativizzare non già il mistero di Dio, ma gli enunciati su una realtà sempre ineffabile e di riprendere una distinzione già individuata nello stesso atto di fede da Tommaso d'Aquino. Egli indicava, sapientemente, l'eccedenza del dato

²¹³ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, 13 maggio 2000, «Commento teologico», n. 2 (fonte: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000626_message-fatima_it.htm).

²¹⁴ *Ivi*.

²¹⁵ *Ivi*, che cita E. DHANIS, «Sguardo su Fatima e bilancio di una discussione», in: *La Civiltà Cattolica* 104, 1953 II. 392-406, in particolare 397.

creduto sul suo enunciato, dicendo che l'atto di fede non finisce nel suo enunciato (*enunciabile*), ma nella *cosa creduta*²¹⁶.

È un punto importante e alcuni esempi storici lo confermano. Tra questi ricordiamo il caso riguardante il concetto di rivelazione di L. Boff, richiamato dalla Congregazione per la Dottrina della fede. Sulla sua posizione, che prospettava nette alternative tra un concetto dinamico e uno statico della rivelazione, la Congregazione era intervenuta per chiarire:

«A questo proposito occorre rilevare che il contrario del relativismo non è il verbalismo o l'immobilismo. L'ultimo contenuto della rivelazione è Dio stesso, Padre, Figlio e Spirito santo, che ci invita alla comunione con lui; tutte le parole si riferiscono alla Parola»²¹⁷.

Questa Parola è dunque il Figlio che ha parlato una volta per sempre e non ha più bisogno di parlare. E tuttavia la Congregazione aggiungeva:

«Ma nelle parole sempre analogiche e limitate della Scrittura e della fede autentica della Chiesa, basata sulla Scrittura, si esprime in maniera degna di fede la verità su Dio e sull'uomo. La permanente necessità di interpretare il linguaggio del passato, lungi dal sacrificare questa verità, la rende piuttosto accessibile e sviluppa la ricchezza dei testi autentici. Camminando sotto la guida del Signore, che è la via e la verità (Gv 14,6), la Chiesa, docente e credente, è sicura che la verità espressa nelle parole della fede non solo non opprime l'uomo, ma lo libera (Gv 8,32) ed è l'unico strumento di vera comunione tra uomini di diverse classi e opinioni, mentre una concezione dialettica e relativistica lo espone a un decisionismo arbitrario»²¹⁸.

La Congregazione faceva appello ad un suo precedente documento, del 1973, dal titolo *Mysterium Ecclesiae*. Qui si trova espressa, in verità, quella bipolarità fondamentale che cerca di tenere in perfetto equilibrio la fedeltà al dogma, come formulazione di una verità di fede, e la continua necessità di approfondire la verità medesima. Il documento distingueva tra *formule dogmatiche del magistero della Chiesa e significato delle formule*. Sulle prime scriveva che

«le formule dogmatiche del magistero della chiesa fin dall'inizio furono adatte a comunicare la verità rivelata, e che restano per sempre adatte a comunicarla a chi le comprende rettamente. Ma questo non vuol dire che ciascuna di esse lo sia stata o lo resterà in pari misura. Per tale motivo, i teologi si sforzano di delimitare con esattezza qual è l'intenzionalità d'insegnamento che è propria di quelle diverse formule, e con questo loro lavoro offrono una qualificata collaborazione al magistero vivo della chiesa, al quale rimangono subordinati»²¹⁹.

²¹⁶ «Actus fidei non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem». Il testo per la verità parla di *enuntiabile*, quasi a far risaltare la continua inadeguatezza di ciò che si può formulare (*enuntiabile*) della *realtà* (*res*) ultima colta dalla fede. A commento di ciò, R. Pannikkar, presso il quale abbiamo rinvenuto la citazione (R. PANNIKKAR, *L'esperienza di Dio*, Queriniana, Brescia 1998, 32), estende eccessivamente l'ampiezza della distinzione di Tommaso all'esperienza di Dio in quanto tale, fino a dire: ««I dogmi sono canali - strumenti - mediante i quali additiamo il mistero. Se poi la costellazione cambia o se gli uomini divengono incapaci di cogliere il mistero attraverso questi canali, allora sarà necessario cambiarli. Il dito di Buddha ci indica la luna e ci dà la possibilità di scoprirla, afferma la tradizione buddhista, ma non dobbiamo rimanere stupiti a guardare il dito - o il cielo, come gli uomini di Galilea dopo l'Ascensione. Anche i profeti - e gli angeli - sono necessari, ma non dobbiamo adorarli. In conclusione, l'esperienza di Dio si realizza generalmente grazie alla mediazione di una credenza, ma non deve venir confusa con questa» (*ivi*). La posizione, sebbene sia da situare in un contesto diverso dal nostro, ci sembra eccessiva e può prestare il fianco all'accusa di relativismo. Pannikkar, al pari di altri, ne è stato fatto oggetto, in nome di un non meglio chiarito e relativizzante *pluralismo religioso*. Nel significato originario di Tommaso la distinzione ha comunque il merito di richiamare ai diritti inalienabili della Trascendenza a non lasciarsi mai ingabbiare in un sistema chiuso e definitivo di *enunciati*, per quanto esatti possano essere.

²¹⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, L. Boff: "Chiesa: carisma e potere" (11.3.1985), EV9/ 1428.

²¹⁸ *Ivi*.

²¹⁹ *Mysterium Ecclesiae*, n. 5: EV4/ 2578.

Da ciò non si deduce in nessun modo una sorta di relativismo della verità; si afferma che c'è sempre un significato più profondo nelle formule dogmatiche ed è immutabile, nel senso che non può essere messo in dubbio, altrimenti non sarebbe più una verità. Al contrario,

«esso nella chiesa rimane sempre vero e coerente, anche quando è maggiormente chiarito e meglio compreso»²²⁰.

Pertanto la Congregazione rivolgeva quest'esortazione:

«Devono, quindi, i fedeli rifuggire dall'opinione la quale ritiene che le formule dogmatiche (o qualche categoria di esse) non possono manifestare la verità determinatamente, ma solo delle sue approssimazioni cangianti, che sono, in certa maniera, deformazioni e alterazioni della medesima; e che le stesse formule, inoltre, manifestano soltanto in modo indefinito la verità, la quale deve esser continuamente cercata attraverso quelle approssimazioni. Chi la pensasse così, non sfuggirebbe al relativismo dogmatico e falsificherebbe il concetto d'infalibilità della chiesa, relativo alla verità da insegnare e ritenere in modo determinato»²²¹.

Ma c'è un'alternativa a questo pur sempre paventato relativismo? Certamente. Ed è quella precedentemente espressa, che ammette il carattere vivo della stessa formulazione, che L. Boff aveva cercato ugualmente di salvaguardare, come egli dichiarava nella sua *difesa* alla Congregazione. La sua interpretazione, affermava, non era di sostenere il relativismo dogmatico, ma di ribadire il significato dinamico dello stesso *depositum fidei*. Egli si appellava a un testo di H. De Lubac, dove il contenuto del dogma è espresso come *tradizione*, cioè trasmissione fedele di una verità, che pur essendo tale, anzi, proprio perché tale, non teme il confronto con ciò che accade nella storia:

«La tradizione non deve essere compresa esclusivamente come un deposito accumulato dal passato, conservato solo come atto contemplativo, fuori tempo, della verità rivelata; questo ci porterebbe in una falsa eternità mentre i grandi contemplativi della tradizione cristiana, che furono frequentemente grandi uomini d'azione, ci danno ben altro esempio»²²².

Ne derivano delle conseguenze notevoli, così espresse:

«La tradizione deve confrontarsi costantemente (per così dire) con gli avvenimenti del mondo, con le diverse culture dei popoli dove la chiesa si incarna nel corso dei secoli: perciò riflettere su Cristo, o come si suol dire, fare teologia non consiste soltanto in organizzare le verità, ridurle a un sistema, o arrivare a nuove conclusioni partendo da premesse rivelate; ma è molto di più, è verificare la forza esplicativa della verità della fede nell'interno del contesto instabile del mondo, cioè capire l'uomo, la sua natura, il suo destino, la sua storia nelle più svariate vicissitudini, alla luce di queste stesse verità»²²³.

L'opinione del teologo, che alla sua epoca sembrava essere innovatrice, è stata comunque ripresa, seppure in alcune varianti e precisazioni nei testi magisteriali già citati, ai quali vale la pena di aggiungere anche quello più recente della Commissione Teologica Internazionale. È un testo che ribadisce sostanzialmente la stessa posizione: il valore della verità espressa in una «forma determinata», ma anche il carattere vivo del dato rivelato, espresso in forme sempre mutate dal linguaggio e dalla cultura dell'epoca. Si può ben dire che:

²²⁰ *Ivi*, 2579.

²²¹ *Ivi*.

²²² H. DE LUBAC, *La révélation divine. Commentaire du préambule e du chapitre I de la Constitution Dei Verbum du concile Vatican II*, Paris 1983, 100, citata da L. BOFF, «La mia difesa», in *Regno-Documenti* 17 (1984).

²²³ *Ivi*.

«Certo, i dogmi sono storici, nel senso che il loro significato “dipende, in parte, dalla peculiarità espressiva di una lingua usata in una data epoca e in determinate circostanze”. Definizioni successive conservano e confermano quelle precedenti, ma le spiegano pure e, il più delle volte, in un confronto con problemi nuovi e con errori le rendono vive e fruttuose nella chiesa»²²⁴.

Ciò è contro un «immobilismo fondamentale della verità», ma anche contro ogni sua relativizzazione²²⁵.

9.5 C'è stata vera novità nella rivelazione apostolica?

La posizione più corretta, si potrebbe riassumere in una tensione continua da mantenere tra l'assoluta fedeltà al dato rivelato, in quanto dato di verità e la fedeltà alla storia degli uomini, quella storia per la quale la Verità stessa si è fatta cammino e vita nella carne di Cristo. Ancora una volta è Cristo la chiave risolutiva del problema, così come è ancora lui che consente di risolvere un'altra questione, anch'essa dibattuta, sul valore da dare alla cosiddetta «rivelazione apostolica», quella cioè avvenuta attraverso la parola degli Apostoli. Generalmente si ritiene che l'età apostolica abbia apportato contenuti ulteriori alla rivelazione di Gesù. Si pensa che i soggetti apostolici abbiano goduto di una particolare assistenza divina, in vista della strutturazione definitiva del patrimonio della rivelazione. Qualcuno, andando contro corrente, come J. Feiner²²⁶, ha tuttavia criticato questa eccessiva insistenza sulle novità arrecate alla rivelazione da parte degli Apostoli e da quanti sono considerati parte integrante della stessa età apostolica. Ha fornito il motivo di tale contestazione nel fatto che una tale insistenza mette in secondo ordine la fundamentalità della rivelazione di Cristo e il valore assoluto della sua mediazione.

Si può più esattamente argomentare che se Cristo è la pienezza della rivelazione, non si dovrebbe parlare, a rigore, di ulteriori rivelazioni, dopo la conclusione della sua vicenda terrena. L'attività apostolica rimane certamente determinante per la strutturazione della Chiesa e per il suo carattere normativo rispetto alle altre epoche storiche della Chiesa stessa, ma ciò non significa che la Chiesa apostolica abbia prodotto essa stessa verità nuove o aggiuntive alla rivelazione completa e definitiva di Cristo. La funzione della mediazione apostolica è piuttosto quella di aver esplicitati e approfonditi, rendendoli normativi per sempre, gli aspetti importanti per la Chiesa dell'unica rivelazione avvenuta definitivamente in Cristo.

La presenza dello Spirito Santo, con la sua assistenza in ordine alla mediazione apostolica, sembra anche a noi che si possa ben accordare con quanto ha detto, a riguardo, lo stesso Gesù. Egli ha fissato nella propria persona e vicenda umana l'atto e il contenuto, l'elemento rivelante e il dato rivelato, ciò che è così fondamentale e determinante per il popolo di Dio, da rendere pleonastico, se non vuoto, il bisogno di ulteriori rivelazioni, sia pubbliche che private. Gesù ne è cosciente e lo afferma esplicitamente, per esempio, quando dichiara:

«Una generazione perversa e adultera pretende un segno! Ma nessun segno le sarà dato, se non il segno di Giona profeta»(Mt 12, 39).

²²⁴ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'interpretazione dei dogmi*, Ottobre 1989, EV11/ 2748.

²²⁵ Lo stesso testo prosegue: «Ciò non significa che si possa ridurre l'infallibilità a un immobilismo fondamentale nella verità. Le formule dogmatiche non definiscono la verità in una maniera indeterminata, mutevole o approssimativa, e meno ancora la trasformano o la deformano. Occorre conservare la verità in una forma ben determinata. Qui è il senso storico delle formulazioni dogmatiche che fa autorità. Nella lettera apostolica *Ecclesia Dei* (V11/1197 ss) (1988), il papa Giovanni Paolo II ha recentemente riaffermato con forza questo senso di una tradizione viva. Ma il rapporto tra la formulazione e il contenuto dei dogmi necessita di una chiarificazione ulteriore» (*ivi*).

²²⁶ Cf. J. FEINER, «L'attualizzazione della rivelazione mediante la Chiesa» in *Mysterium Salutis* 2..., cit., 48-50.

Ai suoi apostoli confessa:

«Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera...» (Gv 16,12-13).

Ciò significa che la funzione dello Spirito Santo nell'età apostolica è quella di portare a comprendere gli aspetti della rivelazione già completa in Cristo, ma della quale essi non erano stati capaci di «portare il peso». Ciononostante, Gesù aveva fatto conoscere ai suoi tutto ciò che egli stesso aveva ricevuto dal Padre, sicché lo Spirito - diceva Gesù - «non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future» (Gv 16,13).

Su questa linea ci sembrano avviate anche le precisazioni di alcuni testi già citati, che sebbene non affrontino il problema nei termini espliciti indicati da Feiner, mettono sempre in rilievo - con l'opera dello Spirito Santo che rende sempre viva la rivelazione - anche il fatto che Gesù associò già durante la sua vita i suoi discepoli alla comprensione del suo agire e del suo messaggio, in pratica della sua rivelazione come autocomunicazione di Dio:

«L'interpretazione teologica della Scrittura deve partire da Gesù Cristo che ne è il centro. Egli è l'unico interprete (exegesato) del Padre (Gv 1,18). Sin dall'inizio, egli fa partecipi di tale interpretazione i discepoli, introducendoli nel suo stile di vita, affida loro il suo messaggio e li dota del suo potere e del suo Spirito che li condurrà verso la verità tutta intera (Gv 16,13). Nella forza di questo Spirito gli apostoli e i loro discepoli hanno riportato e trasmesso la testimonianza di Gesù»²²⁷.

In conclusione, l'età apostolica, con la redazione degli stessi testi neotestamentari, che porterà presto alla conseguente fissazione del canone, rimane senza dubbio di importanza unica ed insostituibile per la rivelazione e per l'esistenza della Chiesa. Ma tutto ciò non deve essere inteso come attività parallela a quella rivelante e salvatrice di Gesù, ma piuttosto come esplicitazione, ulteriore tematizzazione e attualizzazione di quanto Cristo aveva con completezza già compiuto. In ogni caso, due caratteri rendono unica e irripetibile la mediazione. Il *primo* è la particolarissima funzione storica degli apostoli e dei loro collaboratori come testimoni diretti della rivelazione di Gesù e quindi, dell'irreversibile autocomunicazione di Dio nella storia attraverso la parola e l'agire comunicativo e solidale di Cristo. Il *secondo* è la costituzione della rivelazione in parola scritta e parola orale che diventa normativa in questa sua duplice forma per la Chiesa di tutti i tempi.

La Chiesa immediatamente seguente accetta tale funzione della Chiesa apostolica, ne recepisce gli scritti, esplicitandone il canone e ricorrendo alle testimonianze apostoliche per tutto ciò che riguarda gli aspetti dottrinali della sua vita storica. Nelle epoche successive, la rivelazione stessa è diventata un tema per le precisazioni dottrinali che ne hanno sempre più chiarito la natura ed i caratteri, ma ne hanno dovuto anche salvaguardare la corretta ermeneutica rispetto ai tanti punti problematici che sono emersi nel confronto con le più diverse culture in cui la Chiesa è passata. Di tali precisazioni passeremo in rassegna brevemente quelle che riguardano esplicitamente la rivelazione e alle quali abbiamo appena accennato.

9.6. Precisazioni del magistero sulla rivelazione

9.6.1. I caratteri espliciti della rivelazione nel concilio Lateranense IV

Nel concilio, che ha luogo nel 1215, compaiono alcuni dati sulla rivelazione che sono di notevole importanza teologica. Nella definizione contro gli Albigesimi e i Catari si possono cogliere precisazioni

²²⁷ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'interpretazione dei dogmi...*, cit., 2774.

che restano fondamentali anche per il successivo sviluppo teologico²²⁸. Si possono riassumere nei punti seguenti. Il *primo* è il *carattere trinitario della rivelazione*, che è pertanto attribuita a tutta la Trinità e non, come affermavano i gruppi in questione, a Cristo o agli spiriti buoni, in opposizione a quelli cattivi, ritenuti espressioni del principio del male (manicheismo). Il *secondo* riguarda *lo scopo della rivelazione* che è la vita eterna e non la semplice comunicazione di una dottrina per i “perfetti”, accanto a credenti comuni. Il *terzo* riguarda i *destinatari della rivelazione*, che sono tutti gli uomini, senza altre classificazioni e discriminazioni. Il *quarto* è relativo *all’oggetto della rivelazione* e risulta essere la “dottrina di salvezza”, che include, sebbene in maniera ancora implicita, tanto la comunicazione della verità come dato conoscitivo quanto il suo carattere salvifico. Infine si coglie anche l’idea del *progresso qualitativo nella rivelazione*, che ha la chiave di volta nell’incarnazione di Cristo. Proprio lui «ha mostrato in maniera più manifesta la via della vita».

Come si può notare, sono tutti punti essenziali di quella riflessione che la Chiesa ha sviluppato nel cammino della storia. Infatti la storia l’ha messa a confronto con le nuove elaborazioni teoriche sviluppate al suo interno da movimenti e raggruppamenti, che pur mossi da passione per una conversione e riforma della Chiesa, talora hanno assolutizzato visioni teologiche settoriali. Occorre dire con imparzialità che se queste non di rado degeneravano o rischiavano di degenerare in dottrine erronee, alcune di esse sono state combattute anche con crociate e campagne sanguinose, nelle quali hanno giocato un gran ruolo interessi politici e assunzione di modelli mondani che nulla hanno a che fare né con la purezza della dottrina, né con quella della Chiesa.

In ogni caso, pur tra esagerazioni ed esagitazioni, la Chiesa è costretta a mettere a confronto la sua pur faticosa elaborazione teorica sulla rivelazione con le nuove idee e i nuovi fermenti culturali che si affacciano ormai sempre più prepotentemente in epoca moderna. Già il medioevo, ritenuto l’epoca della maggiore coesione cristiana e dell’unità dottrinale della Chiesa, presenta brecce che si fanno sempre più vistose e che non di rado passano attraverso l’affermazione di singole società e raggruppamenti socio-politici, che diventeranno vere e proprie unità nazionali. Talora l’ansia di una riforma nella Chiesa è alla base di posizioni teologiche, che per giustificarsi, esasperano la dottrina dell’illuminazione dello Spirito Santo nella coscienza del singolo soggetto, fino ad attribuire esclusivo valore rivelatorio alla Scrittura, escludendo così la Tradizione. Non è che l’inizio di un confronto spesso aspro e lacerante, tra il nuovo mondo culturale, che si va profilando come “protestante” e quello tradizionale, tra la Chiesa in generale e la visione complessiva del mondo (*Weltanschauung*) che sarà chiamata in seguito «modernità». In questo confronto serrato, sebbene a fatica, si vanno precisando i contorni della rivelazione nel suo insieme. Per brevità ne seguiamo le tracce attraverso le successive precisazioni dottrinali.

9.6.2 La risposta alle deviazioni del pensiero moderno (dal concilio di Trento al Vaticano I)

Nel *Concilio di Trento* (1545-1563) la rivelazione è trattata in termini che, contro le affermazioni della Riforma, precisano il paritetico valore della Tradizione accanto alla Scrittura, ma con la giustificazione che anche questa risale all’insegnamento vivo di Cristo e all’assistenza dello Spirito Santo²²⁹. Il concilio afferma che il Vangelo è sorgente della *verità salvifica* e di *ogni norma morale*. Queste

²²⁸ «Questa santa Trinità, indivisibile secondo la comune essenza, distinta secondo le proprietà delle persone, ha rivelato al genere umano, per mezzo di Mosè, dei santi profeti e degli altri suoi servi la dottrina di salvezza, secondo un piano perfettamente ordinato nel corso dei tempi. Infine il Figlio unigenito di Dio, Gesù Cristo, incarnatosi per l’opera comune di tutta la Trinità, concepito da Maria sempre vergine con la cooperazione dello Spirito Santo, divenuto vero uomo, composto di un’anima razionale e di un corpo umano, una sola persona in due nature, manifestò più chiaramente la via della vita» (*Denzinger...*, cit., 800-801).

²²⁹ La precedente citazione sulla continuità tra Antico e Nuovo testamento nel concilio tridentino è qui da riprendere per ciò che riguarda il valore paritetico della Scrittura e Tradizione in merito al «valore delle tradizioni stesse, inerenti alla fede e ai costumi,

sono contenute nei libri ispirati della Scrittura e nelle Tradizioni non scritte. Ambedue provengono «dalla bocca dello stesso Cristo» e sono «raccolte dagli stessi apostoli» «sotto l'ispirazione dello Spirito Santo (*Spiritu Sancto dictante*)». Trasmesse fino a noi, sono perciò venerate con lo stesso rispetto e la stessa pietà. Anche la *giustificazione*, uno dei temi cardini nella controversia luterana, è vista dal concilio come conseguente accoglienza nella fede della rivelazione. Per essa sono necessarie tanto la Grazia, quanto la cooperazione umana all'azione divina (D 1525). Si tratta di una questione che oggi sembra essere finalmente chiarita nei suoi tratti fondamentali²³⁰.

Come si può notare dall'insieme, sia al concilio di Trento, che nel successivo movimento che contrappose la cosiddetta «Controriforma» alla «Riforma», non sono solo problemi schiettamente teologici ad essere in campo. Ci sono il valore del soggetto rispetto all'*insieme* comunitario e quello della singola comunità rispetto a quella universale, profilatasi per lo più in modo giurisdizionale ed amministrativo. Ciò fa scivolare la rivelazione da una visione di natura più gerarchica e istituzionale a una concezione immediatamente personale e localmente comunitaria.

Da parte della Riforma ci si aspetterebbe una rivalutazione della ragione, normalmente legata all'affermazione dei diritti particolari contro quelli istituzionali, poggiati su argomentazioni *ex autoritate* o tradizionali. Ma non è sempre così. Nei tanti movimenti che segnano la Riforma assistiamo a un fenomeno particolare, almeno per ciò che concerne la ragione. Nell'approccio di fede questa viene ad essere decisamente esautorata. Le cause sono da ricercare nell'insistenza sull'obbedienza della fede alla Parola di Dio (che fa tralasciare ogni alta mediazione) e nella reazione alle argomentazioni spesso aride e astrattamente deduttive della Scolastica, ormai priva dell'afflato spirituale e della profondità intellettuale dei teologi dai quali pretendeva di muovere. Ciò porta i "riformatori", prima, e i "tradizionalisti" o "fideisti", poi, a considerare la ragione non solo inutile, ma anche nociva, fino a vedere in essa una vera e propria fonte di peccato (a motivo dell'*orgoglio* intellettuale).

È una posizione alla quale, in seguito, fanno da contraltare i "razionalisti" o "semi-razionalisti" che daranno un eccessivo valore alla ragione. In genere si può dire che in epoca a noi più vicina, soprattutto dopo l'illuminismo, il problema è quello del corretto rapporto tra fede e ragione. Si assiste a un'oscillazione teologica continua tra il *fideismo* e il *tradizionalismo*, che ricusa la ragione in nome della fede (vengono fatti i nomi di Lamennais, Bautain, Ventura ecc.), e il razionalismo e il semi-razionalismo, per il quale il passaggio alla religione avviene con le sole forze razionali (Hermes, Günther ed altri).

Contro il *tradizionalismo*, nelle sue varie forme, si espresse Gregorio XVI con la *Mirari Vos arbitramur*, del 1832, la *Singulari nos affecerant gaudio*, del 1834, e la *Dum Acerbissimas*, del 1835. Il papa sostenne il valore della ragione nella preparazione alla fede, recuperando la parte spettante alla ragione stessa come preparazione valida, anche se non sostitutiva della fede, affermando che essa conduce o apre alla fede (Cf. D 2730-2740).

poiché le ritiene dettate dalla bocca dello stesso Cristo o dallo Spirito Santo, e conservate nella chiesa cattolica in forza di una successione mai interrotta» (D 1501).

²³⁰ Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Dichiarazione congiunta sulla Dottrina della Giustificazione fra la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 31 ottobre 1999. A questo stesso proposito, Benedetto XVI ha recentemente affermato: «Essere giusto vuol semplicemente dire essere con Cristo e in Cristo. E questo basta. Non sono più necessarie altre osservanze. Perciò l'espressione "sola fide" di Lutero è vera, se non si oppone la fede alla carità, all'amore. La fede è guardare Cristo, affidarsi a Cristo, attaccarsi a Cristo, conformarsi a Cristo, alla sua vita. E la forma, la vita di Cristo è l'amore; quindi credere è conformarsi a Cristo ed entrare nel suo amore. Perciò san Paolo nella Lettera ai Galati, nella quale soprattutto ha sviluppato la sua dottrina sulla giustificazione, parla della fede che opera per mezzo della carità (cfr Gal 5, 14) (BENEDETTO XVI, *Udienza Generale* del 19/11/2008. Fonte www.vatican.va).

Contro il *semi-razionalismo*, il *liberalismo intellettuale*, il *tradizionalismo* e gli errori del secolo, quali il *panteismo*, *naturalismo*, *liberalismo*, *socialismo* e le più svariate forme di *razionalismo* si espresse Pio IX nel *Syllabus*, del 1864 (cf. D 2901-2980), e nell'enciclica *Quanta cura* (cf. D 2890-2896), dopo aver precisato la dottrina sul rapporto tra ragione e fede nell'enciclica *Qui Pluribus*, del 1846 (D 2775-2786).

In sintesi, si riconobbe nella rivelazione un aspetto oggettivo, un aspetto attivo e un aspetto passivo. Si acquisì che la realtà rivelata, è oggettivamente vera, è creduta e accettata come tale dallo stesso soggetto, che però ragionevolmente si sottopone all'ossequio della fede. In questo modo si cercò una riconciliazione di tutti i valori in questione, in eterna oscillazione dinamica tra loro.

Una riflessione più sistematica sulla rivelazione ha luogo nel Concilio Vat. I (8.12.1869-20.10.1870), che affronta il problema, particolarmente nella già accennata costituzione dogmatica *Dei Filius* (D 3000ss). Questa esprime in 4 capitoli il pensiero della Chiesa sui soggetti e le condizioni della rivelazione. Di Dio il concilio afferma che è accessibile per *via ascendente* (tramite la conoscenza naturale) e *discendente* (aderendo alla rivelazione). In questo modo si reagiva all'errore del positivismo, a caratterizzazione fideista, da un lato, e dell'ateismo, dall'altro. Si sottolineava inoltre la *convenienza e il fatto storico della rivelazione*, argomentando dalla sapienza e dalla bontà di Dio. Riprendendo la teologia di Tommaso d'Aquino, la costituzione afferma che sebbene la ragione possa arrivare all'idea di Dio e alle implicanze etiche impegnative per la singola coscienza, Dio si è manifestato per fugare ogni errore dell'uomo. La sapienza e bontà divina hanno reso il cammino più agevole e riconoscibile per tutti.

Il Concilio Vaticano I precisò anche l'*oggetto della rivelazione*, identificandolo in Dio e nei suoi decreti di salvezza. Di tale oggetto comunicato riconobbe come destinatario tutto il genere umano, aggiungendo che siccome l'uomo è *ordinato* al suo fine soprannaturale, *la rivelazione è necessaria*. In questo contesto la fede è vista come un omaggio dell'intelligenza e della volontà al Creatore. Sicché *i rapporti tra fede e ragione* spaziano in un ambito complementare e non oppositivo. C'è, infatti, una duplice conoscenza: quella di ciò che è accessibile con la ragione e quella di ciò che è mistero e viene rivelato da Dio. Il concilio precisava, infine, che lo sviluppo dogmatico non è una trasformazione, ma un perfezionamento dell'intelligenza del *depositum fidei* e della sua assimilazione da parte dei fedeli.

9.6.3. L'amore come autotrasparenza della verità

Questa posizione, di sostanziale equilibrio tra le ragioni della fede e quelle della ragione umana, si può dire approssimativamente che è rimasta immutata negli approcci magisteriali che si sono di volta in volta dati nella storia della Chiesa²³¹. Le precisazioni di Giovanni Paolo II, soprattutto della sua enciclica *Fides et ratio*, costituiscono un ulteriore passo in avanti in questa concezione armonica che passa dalla complementarità tra fede e ragione a quella tra teologia e filosofia, o, più in generale, tra riflessione teologica e ricerca scientifica.

Come abbiamo già visto precedentemente, l'enciclica muove da un principio, al quale il nostro approccio è molto vicino, che accosta la domanda sul senso dell'esistenza con la rivelazione come suo pieno svelamento:

«più l'uomo conosce la realtà e il mondo e più conosce se stesso nella sua unicità, mentre gli diventa sempre più impellente la domanda sul senso delle cose e della sua stessa esistenza»²³².

²³¹ Cf. su questo punto e sui suoi sviluppi cf. A. STAGLIANÒ, *Su due ali*, Lateran University Press, Roma 2005; cf. G. LORIZIO, *Fede e ragione. Due ali verso il vero*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI), 2003.

²³² GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio...*, cit., n. 1.

Il seguito della riflessione porta ad una sorta di missione per ogni uomo. La stessa complessità, come ricchezza umana, infatti,

«provoca la mente dell'uomo a non fermarsi mai; la spinge, anzi, ad allargare continuamente gli spazi del proprio sapere fino a quando non avverte di avere compiuto quanto era in suo potere, senza nulla tralasciare»²³³.

Per Giovanni Paolo II la ragione porta l'uomo non vivere con competitività il rapporto tra fede e ragione (n. 17ss.), ma a condurre la stessa ragione fuori delle secche nelle quali rischierebbe di arrestarsi, spingendola fino alle soglie del mistero. Verso dove?

«Verso una verità ulteriore che sia in grado di spiegare il senso della vita; è perciò una ricerca che non può trovare esito se non nell'assoluto» (n. 33).

La ragione può così intercettare la rivelazione in un incontro²³⁴ che l'enciclica, in continuità soprattutto con il Vaticano II, descrive in termini dialogici, storici e salvifici²³⁵, soffermandosi su «l'agire di Dio a favore dell'umanità», sicché «l'Eterno entra nel tempo, il Tutto si nasconde nel frammento, Dio assume il volto dell'uomo». All'offerta libera e amorevole di Dio l'uomo è chiamato a rispondere con un assenso che muove da tutta la sua persona: dalla sua intelligenza e dalla sua volontà, dalla sua dedizione e dalla sua libertà²³⁶. Il ruolo dell'intelligenza, coerentemente con quanto affermato dal Vaticano I, non è pertanto negato, è inquadrato nel contesto più generale dell'assenso di fede, che pur motivato a partire dalla ragione, si estende verso ciò che la supera. E tuttavia proprio la ragione deve indicare ciò che la supera, perché in realtà l'uomo non ha altro strumento per prenderne coscienza²³⁷.

Il resto dell'enciclica chiarisce che con la fede si arriva ad «accogliere il “mistero” della propria vita», nell'incontro con Gesù di Nazareth (n. 15), nello sforzo continuo di crescere nella conoscenza (nn. 21-22), ma anche nella confessione di Paolo della radicale differenza tra la sapienza umana, che si manifesta come stoltezza e la follia della croce che è la sapienza di Dio (n. 23). Si profila così il senso dell'uomo e della sua vicenda terrena, al punto che se egli appare «come *colui che cerca la verità*» egli ne deve essere in qualche maniera già intriso (n. 29).

²³³ *Ivi*, n. 14.

²³⁴ L'enciclica l'aveva precedentemente indicato con queste parole: «All'origine del nostro essere credenti vi è un incontro, unico nel suo genere, che segna il dischiudersi di un mistero nascosto nei secoli (cfr 1 Cor 2, 7; Rm 16, 25-26), ma ora rivelato: “Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare se stesso e far conoscere il mistero della sua volontà (cfr Ef 1, 9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo hanno accesso al Padre e sono resi partecipi della divina natura” (*Dei Verbum*, 2)» (*Fides et ratio*, n. 7).

²³⁵ Cf. nn. 9-11.

²³⁶ «Con la fede, l'uomo dona il suo assenso a tale testimonianza divina. Ciò significa che riconosce pienamente e integralmente la verità di quanto rivelato, perché è Dio stesso che se ne fa garante. Questa verità, donata all'uomo e da lui non esigibile, si inserisce nel contesto della comunicazione interpersonale e spinge la ragione ad aprirsi ad essa e ad accoglierne il senso profondo. E per questo che l'atto con il quale ci si affida a Dio è sempre stato considerato dalla Chiesa come un momento di scelta fondamentale, in cui tutta la persona è coinvolta. Intelletto e volontà esercitano al massimo la loro natura spirituale per consentire al soggetto di compiere un atto in cui la libertà personale è vissuta in maniera piena» (*Ivi*, n. 13).

²³⁷ A documentazione di questo pensiero, la *Fides et ratio* aggiunge nella nota 15: «Il Concilio Vaticano I, a cui fa riferimento la sentenza sopra richiamata, insegna che l'obbedienza della fede esige l'impegno dell'intelletto e della volontà: “Poiché l'uomo dipende totalmente da Dio come suo creatore e signore e la ragione creata è sottomessa completamente alla verità increata, noi siamo tenuti, quando Dio si rivela, a prestargli, con la fede, la piena sottomissione della nostra intelligenza e della nostra volontà” (Cost. dogm. sulla fede cattolica *Dei Filius*, III; DS 3008)».

Riprendendo un pensiero di Sant'Anselmo, sulla scia dell'enciclica si può affermare che l'intelletto può svolgere il suo compito di ricerca, amando, perché «più ama, più desidera conoscere»²³⁸. Anche in riferimento al pensiero di altri grandi maestri, quali Agostino prima e Tommaso d'Aquino dopo, si potrebbe ugualmente dire che l'amore è amore della verità e pertanto è anche fiducia nella ragione che egli ci ha dato per poterla conseguire.

Ma il punto è proprio questo. L'amore non è semplice appannaggio della ragione e nemmeno semplice corredo della fede. Non scaturisce in un secondo momento, dopo una sorta di preparazione verificatasi nel primo. È al contrario ciò che unisce le due ali o se si preferisce ciò che mette persino in forse l'immagine simmetrica delle due ali. L'amore è contemporaneamente qualcosa che ha a che fare con la fede e anche con la ragione, visto che

«la grandezza del nostro Dio sta nel fatto che egli è insieme acuto di mente e tenero di cuore: ha le qualità dell'austerità e, insieme, della mansuetudine»²³⁹.

Il nostro tentativo è quello di mostrare come non c'è ragione informata dall'amore che non tenda già alla fede e che non sia in qualche maniera già fede, e, corrispondentemente, come non ci sia "autentica" fede che non sia amore. Intendiamo per amore quello "vero", non il suo camuffamento fondamentalista che si scaglia contro l'altro in nome di Dio, perché la *fede autentica* è solo ed esclusivamente quella che coglie Dio nell'altro e coglie sempre l'altro in Dio.

Ciò significa anche un'inseparabilità di fatto tra i diversi piani della realtà, così come essa si annuncia alla nostra "conoscenza", visto che conosciamo non solo le "cose", ma anche, contemporaneamente la nostra capacità di poter entrare in rapporto con esse, amandole. L'amore è, a nostro modo di vedere, ciò che fa cogliere nella realtà più immediatamente conosciuta la sua dimensione di "parabola" della sua consistenza più profonda. Attraverso la ragione e nella stessa ragione ci fa cogliere il cuore di ciò che si attinge con la fede. Scriveva J. Ratzinger:

«Ciò è possibile perché la realtà stessa è parabola. Di fatto la parabola chiarisce innanzitutto la natura del mondo e dell'uomo stesso. In sintesi, possiamo dire che la parabola comporta due elementi nella sua struttura: la sostanza della fede viene resa trasparente nella stessa realtà sensibile, e a sua volta la conoscenza di fede esercita un effetto sul mondo dei sensi e permette di comprenderlo come movimento per superarsi. Non si inserisce in un secondo momento su una materia in sé neutra rispetto a Dio, un'applicazione religiosa che rimanga in ultima analisi estranea ed esterna alla materia terrena, ma nella parabola viene alla ribalta appunto quello che nella realtà sensibile le è più proprio»²⁴⁰.

Secondo quest'approccio unitario alla realtà, l'ordine "sensibile", riconducibile alla ragione e l'ordine della fede si compenetrano reciprocamente. Sicché

«La parabola non si aggiunge dall'esterno all'esperienza che noi abbiamo del mondo, ma, al contrario, è solo essa a conferirle la sua profondità propria, solo essa a rivelare ciò che è nascosto nelle cose stesse. Essa corrisponde alla dinamica interna della materia del mondo come tale. La realtà è autotrascendenza e, quando l'uomo è portato a trascenderla, egli non coglie solo Dio, ma, per la prima volta, anche la realtà e fa in modo che lui medesimo, come anche la creazione, siano se stessi»²⁴¹.

²³⁸ Infatti «Chi vive per la verità è proteso verso una forma di conoscenza che si infiamma sempre più di amore per ciò che conosce» (*Fides et ratio*, n. 42). Il riferimento è ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, 1: PL 158, 226.

²³⁹ M. L. KING, *La forza di amare*, SEI, Torino, 2002. Citaz. da *Il lezionario meditato 2*, (a cura di A. Tessarolo), Dehoniane, Bologna 1973, 588.

²⁴⁰ J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia 83, 83.

²⁴¹ *Ivi*.

Tutto ciò è possibile perché ragione e fede sono in un rapporto simile a quello della realtà che traspare nella parabola e della parabola come autotrasparenza della realtà:

«Se la creazione può divenire parola nella parabola, è perché essa stessa è parabola ed è per questo che la materia stessa del quotidiano può condurre continuamente al di sopra di se stessa. Può realizzarsi in essa una storia che al tempo stesso la supera e che le resta profondamente conforme. Per concludere diciamo tutto questo con altre parole: il cammino della fede comincia dall'esperienza sensibile e la esperienza sensibile è, in quanto tale, pregnante di fede e capace di trascendenza»²⁴².

In altre parole e sul piano più generale della conoscenza, che tuttavia investe fede e ragione, non come piani separati, ma reciprocamente presenti l'una all'altra, si riprende ciò che Agostino asseriva sul pensare credendo e credere pensando, in una citazione ripresa anche in *Fides et ratio*:

«Lo stesso credere null'altro è che pensare assentendo [...]. Chiunque crede pensa, e credendo pensa e pensando crede [...]. La fede se non è pensata è nulla»²⁴³.

Il motivo è quello che anche noi abbiamo precedentemente indicato nel fatto che non ci può essere ricerca autentica della verità che non venga da Dio e non sia suggerita dal suo Spirito²⁴⁴. Ma ciò ha come conseguenza una concezione particolare del rapporto tra fede e ragione, che si potrebbe indicare come un sistema di tipo speciale. Si tratta di un sistema organico i cui termini sembrano essere indissociabili, essendo la ragione una garanzia per l'autenticità della fede e la fede uno sbocco e un orizzonte complessivo che dà senso alla ricerca della ragione. Le separazioni che sono intervenute nella storia del pensiero occidentale, a partire dai pensatori cristiani successivi a Tommaso, fino ad arrivare alle forme di razionalismo già accennate, non sembrano accettabili perché spezzano l'originaria armonia tra la dimensione razionale e quella cosiddetta "soprannaturale" dell'uomo ed inoltre abbandonano la fede a tutti i possibili deragliamenti di natura fideistica, esoterica e mitologica²⁴⁵.

Accogliendo l'invito a concepire la teologia fondamentale come cerniera tra la ricerca argomentativa della ragione e la recezione della rivelazione di Dio²⁴⁶, ci sentiamo confermati nel metodo fin qui seguito. Facciamo solo notare che tale sintesi è stata più volte tentata nella storia della Chiesa, oltre che della teologia. Tra i tentativi è da annoverare anche quello che l'enciclica cita solo di sfuggita, e che è costituito dal cosiddetto "modernismo". Sarà utile spendervi qualche parola in più, anche perché è collegato all'interpretazione generale della rivelazione, sulla quale vogliamo ritornare per una sintesi finale che tenga conto degli elementi finora emersi.

²⁴² *Ivi*.

²⁴³ AGOSTINO D'IPPONA, *De praedestinatione sanctorum*, 2,5: PL 44, 963..., cit. in *Fides et Ratio*, n. 79.

²⁴⁴ Il grande principio di Tommaso è «omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est» e sta ad indicare che ogni cosa vera da chiunque provenga di fatto viene dallo Spirito Santo. Si rimanda alla *Summa Theologiae*, I, II, 109, 1 ad 1. Cf. *Ambrosiaster, In prima Cor* 12,3: PL 17, 258.

²⁴⁵ L'enciclica *Fides et ratio*, che qui abbiamo sintetizzato per la parte che maggiormente ci interessa, ne parla soprattutto al capitolo V, dove ricorrono anche le citazioni da noi precedentemente indicate sul fideismo e razionalismo e le altre che riprenderemo a proposito del modernismo.

²⁴⁶ Cf. n. *Fides et ratio*, n. 67: «Anche nel nostro secolo, il Magistero è ritornato più volte sull'argomento mettendo in guardia contro la tentazione razionalistica. E su questo scenario che si devono collocare gli interventi del Papa san Pio X, il quale rilevava come alla base del modernismo vi fossero asserti filosofici di indirizzo fenomenista, agnostico e immanentista. Non si può neppure dimenticare l'importanza che ebbe il rifiuto cattolico della filosofia marxista e del comunismo ateo»; n. 87: «Nella riflessione teologica, lo storicismo tende a presentarsi per lo più sotto una forma di "modernismo". Con la giusta preoccupazione di rendere il discorso teologico attuale e assimilabile per il contemporaneo, ci si avvale soltanto degli asserti e del gergo filosofico più recenti, trascurando le istanze critiche che, alla luce della tradizione, si dovrebbero eventualmente sollevare. Questa forma di modernismo, per il fatto di scambiare l'attualità per la verità, si rivela incapace di soddisfare le esigenze di verità a cui la teologia è chiamata a dare risposta».

9.6.4 Corrispondenza tra rivelazione e recettività umana

Il pensiero moderno si è spesso contrapposto alle precisazioni magisteriali sulla complessa materia della rivelazione. Gli stessi teologi, consapevoli del valore dell'indagine, per approfondire e perfezionare l'intelligenza della fede, hanno cercato non solo nuove formulazioni, ma nuove vie per dare una ragione più plausibile della posizione cattolica. Hanno riconosciuto che essa vuol salvaguardare il valore della fede e della ragione nel delicatissimo equilibrio tra la funzione dell'una e la funzione dell'altra, eppure a molti ciò è apparsa più un'affermazione di principio che una posizione motivata e convincente.

Il confronto con la cultura, o le culture, che hanno segnato la storia sul volgere del 1800, ha fatto registrare il valore *antropologico* del discorso religioso, anche al di là delle facili, ma altrettanto effimere, proclamazioni della *fine della religione*. L'affermarsi della coscienza storica e del valore dell'impegno dell'uomo nel mondo non hanno reso vano il discorso su Dio, che lo stesso razionalismo, in molte sue forme, non aveva contestato, perché più che il discorso *su Dio*, aveva negato la sensatezza di un discorso *di Dio* agli uomini. Su questo terreno si è collocato il tentativo di quanti, nel campo della teologia o della riflessione filosofica e storica, hanno cercato di saldare la rivelazione *trascendente* di Dio con quella rivelazione *immanente* colta nell'uomo e nel cammino della storia umana.

Come si può notare, il problema che si è affacciato in maniera sempre più massiccio è stato quello di «garantire la comunicabilità della rivelazione»²⁴⁷, tanto più che non sempre, come abbiamo già visto nella prima parte, la teologia è riuscita a saldare insieme impostazioni ugualmente importanti e complementari, che sono state invece contrapposte frontalmente. Tra queste, ne ricordiamo solo due, che ci sembrano capofila di molte altre ad esse collegate: quella più volte richiamata di K. Rahner e quella di Urs von Balthasar²⁴⁸. Della prima abbiamo già colto l'elemento determinante in quella convinzione che ritiene la rivelazione di Dio non qualcosa di completamente al di fuori della realtà umana, ma piuttosto come un libero dono che Dio concede all'uomo di autotrascendersi²⁴⁹. L'autore traccia così una sostanziale differenza tra la sua posizione e quella dell'immanentismo modernista, da un lato, e dell'estrinsecismo dall'altro. Egli è contro l'immanentismo modernista, che «almeno secondo la concezione condannata dal Magistero», ritiene che la rivelazione non sia niente altro che

«lo sviluppo, immanente alla storia e necessario, del bisogno religioso, nella quale [rivelazione] esso si oggettivizza secondo le forme più molteplici della storia della religione e cresce lentamente verso una superiore purezza e una pienezza complessiva, fino alle oggettivazioni del Giudaismo e cristianesimo»²⁵⁰.

Ma è ugualmente contro ciò che è stato chiamato *estrinsecismo*, una concezione particolare,

«in base alla quale la rivelazione è l'evento di un puro ed esterno intervento di Dio dal di fuori, il quale si rivolge agli uomini e attraverso i profeti comunica loro in proposizioni verità, che altrimenti non sarebbero loro accessibili, e indicazioni morali o di altro genere, che l'uomo deve seguire»²⁵¹.

²⁴⁷ H. WALDENFELS, «La comprensione della rivelazione nel XX secolo», in M. SCHMAUS ED ALTRI (edd.), *Storia delle dottrine cristiane*, La rivelazione (a cura di G. Ruggieri), Augustinus, Palermo 1992, 405-558, qui 484. Cf. anche H. FRIES - R. LATOURELLE, «La rivelazione», in J. FEINER - M. LÖHER (EDD.), *Mysterium salutis* 1, Queriniana, Brescia, 225-339.

²⁴⁸ Il confronto è fatto con numerose citazioni in WALDENFELS, «La comprensione della rivelazione nel XX secolo»..., cit., 481ss. Per un aggiornamento sulla questione cf. V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire*. Le différend théologique Balthasar-Rahner, Éditions du Cerf, Paris, 1995.

²⁴⁹ Alle numerose citazioni da noi già fatte, si aggiunga anche la sintesi che lo stesso K. Rahner fa del concetto di rivelazione in *Sacramentum Mundi*, ed. originale tedesca, 832-843, da noi consultato secondo l'edizione *Herders Theologisches Taschenlexikon* 5, Herderbücherei, Freiburg im Breisgau 1973, 228-245, voce «Offenbarung».

²⁵⁰ *Ivi*, 237-238, nostra traduzione.

Quale concezione resta allora possibile? Quella già altrove evocata, e che noi preferiamo indicare come comunicazione che mette in contatto la Trascendenza di Dio con la capacità che Dio stesso ha conferito all'uomo di autotrascendersi, per accoglierlo ed ascoltarlo. Sta qui l'intuizione rahneriana dell'uomo, che come abbiamo visto è costitutivamente (cioè creaturalmente) «uditore della Parola», in quanto portatore di una capacità, non autonoma, ma elargitagli da Dio, di aprirsi a lui, perché *capax Dei*, cioè capace di riceverlo senza restarne distrutto. Questa concezione è presente, sebbene in altre formulazioni e con integrazioni di altri aspetti teologici, anche nei testi conciliari²⁵². È stata riassunta dallo stesso K. Rahner con queste parole:

«per rispondere alla domanda che cosa sia la rivelazione *sotto l'aspetto teologico* [...] occorre richiamare l'attenzione sul fatto che la relazione più generale tra Dio e un mondo in divenire consiste nel fatto che egli, il più intimo, ma proprio per questo l'assolutamente superiore al mondo, concede allo stesso essere finito un vero, attivo autotrascendimento nel suo divenire»²⁵³.

Da qui la natura della rivelazione secondo Rahner:

«La questione sulla natura della rivelazione è quindi la questione sul caso più alto e radicale di quella concezione per cui un divenire reale di ciò che è più alto, operato dal basso, dal basso che supera se stesso, e la creazione continua dall'alto sono solo le due facce - ambedue ugualmente vere e reali - dell'unico miracolo del divenire e della storia».

Ciò implica una particolare concezione di Dio:

«si tratta [...] soltanto del caso più alto della concezione per cui Dio, nel suo libero rapporto con la sua creazione, non è causa categoriale accanto ad altre, ma il fondamento vitale, permanente, trascendentale dell'automovimento del mondo stesso. Questa concezione, alla sua maniera, si applica in maniera pertinente anche al rapporto tra Dio e l'uomo nell'evento e nella storia della rivelazione, anzi vi si applica nel grado più alto, giacché *questa* storia deve essere, in grado massimo e al tempo stesso, azione di Dio e azione dell'uomo, se è vero che essa costituisce la realtà più alta nell'essere e nel divenire del mondo».

Questa posizione, attenta al dato antropologico-soggettivo, esige, come già detto, una netta differenziazione da quanti vedono la rivelazione solo all'interno di un processo storico del bisogno religioso e che sono stati classificati "modernisti".

Si differenzia anche da quella di altri, che a partire da von Balthasar, ne accentuano il carattere oggettuale-veritativo. Quest'ultimo è considerato da qualcuno, alquanto schematicamente, il teologo che riequilibra l'asse della rivelazione sul piano più direttamente teologico, con un'accentuazione

²⁵¹ *Ivi*, 238.

²⁵² Abbiamo già fatto riferimento allo schema «De revelationi Dei et hominis in Jesu Christo facta» che porta la firma di K. Rahner e J. Ratzinger (K. RAHNER UNTER MITWIRKUNG VON JOSEF RATZINGER, «De revelatione Dei et hominis...», cit.). Rileggendolo, non è difficile ritrovarvi idee e spunti che sono anche nei testi conciliari, a cominciare da uno dei principi basilari della *Dei Verbum*, che sembra riproporre quel titolo «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» (n. 2, traduzione dal testo in www.vatican.va). E così pure il ben noto n. 22, già citato, della *Gaudium et spes*: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo». Uno studio approfondito potrebbe documentare abbondantemente la recezione conciliare di quella che oggi qualcuno sbrigativamente liquida come "impostazione antropologica rahneriana". Certamente densi di un'antropologia simile, tutt'altro che da disprezzare e che non si pone estrinsecamente alla rivelazione, sono brani come questo, ancora ripreso dalla *Gaudium et spes*, n. 14: «L'uomo, in verità, non sbaglia a riconoscersi superiore alle cose corporali e a considerarsi più che soltanto una particella della natura o un elemento anonimo della città umana. Infatti, nella sua interiorità, egli trascende l'universo delle cose: in quelle profondità egli torna, quando fa ritorno a se stesso, là dove lo aspetta quel Dio che scruta i cuori là dove sotto lo sguardo di Dio egli decide del suo destino» (trad. come prima).

²⁵³ La traduzione qui e nelle citazioni seguenti del *Sacramentum mundi* 3, 832 (203s) è ripresa questa volta da WALDENFELS, «La comprensione della rivelazione nel XX secolo»..., cit., 507-508.

trinitaria e cristologica²⁵⁴. In realtà, come abbiamo accennato altre volte, la sua posizione, pur affascinante, non risulta sempre coerente e talora lascia affiorare una sorta di riserva verso lo stesso Vaticano II. In questo punto specifico l'impostazione di von Balthasar, dal punto di vista sistematico, si può ricondurre all'assunto, che nella sua formulazione originale recita, alquanto provocatoriamente, «credibile è solo l'amore»²⁵⁵.

Il teologo svizzero affermava così la vanità di altre ricerche di credibilità sulla questione di Dio e sommariamente le riconduceva a due: quella di *impostazione cosmologica* (che parte dai segni della presenza di Dio nel mondo), e quella di *impostazione antropologica* (che li cerca invece nell'uomo stesso e nella sua interiorità). Non sarà inutile annotare che le due impostazioni complessive si possono far risalire fino ai due grandi maestri del pensiero cristiano occidentale, che sono Tommaso d'Aquino e Agostino. L'autore però non pensa a costoro, ma piuttosto alle due tipologie di credibilità già indicate e che egli ritiene inerti, per far emergere la credibilità dell'amore.

Il riferimento alla credibilità dell'amore ci lascia tutt'altro che indifferenti. Chi ha letto fin qui il nostro scritto avrà constatato quanto sia importante per noi la realtà dell'amore nell'intero impianto della rivelazione di Dio come comunicazione *sull'amore* stesso e come continuo *protendersi dell'amore* verso l'uomo. Pur tuttavia, l'uomo ne porta costitutivamente le tracce fin dall'inizio, perché proviene da quello stesso Amore, che prima di protendersi e darsi a lui storicamente, lo ha già collocato dinanzi a sé, come sua creatura particolare: come *partner*, come figlio e come amico.

L'amore è certamente credibile più di ogni altra cosa, ma se ci chiediamo perché sia così, non ci resta altra risposta che ciò accade perché l'uomo ne è intimamente impastato. La sua capacità di trascendenza è proprio, e non nonostante, tale struttura di base. Come il pensiero di Agostino e di quanti si richiamano a lui - incluso von Balthasar - dimostra, la credibilità dell'amore esige una fondamentale e preferenziale recettività dell'amore. Se l'amore è in Dio per rivelazione (più che per definizione), ne risulta che la capacità dell'uomo di stupirsi di Dio e della sua gloria (che risplende nell'amore manifestatosi e concretizzatosi nella storia) è capacità di accoglienza come fondamentale predisposizione all'amore. Ciò costituisce la sua trascendenza, in quanto relazionalità verso l'amore e dunque verso l'altro. Insomma l'amore non sarebbe credibile per l'uomo, se questi non fosse capace di trascendersi, protendendosi, a sua volta, verso di esso. A noi sembra pertanto eccessiva la frontalità con la quale si è soliti situare l'impostazione trascendentale-antropologica con quella veritativo-teologica²⁵⁶, seppure nella sua forma di contemplazione estetica²⁵⁷ o di coinvolgimento drammatico e storico²⁵⁸.

²⁵⁴ Così in R. FISICHELLA, «Credibilità ed ermeneutica della rivelazione», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La teologia della rivelazione*, (a cura di D. VALENTINI), Messaggero, Padova 1996, 157-215, qui 200ss.

²⁵⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur die Liebe*, 1963, traduzione it. *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1982.

²⁵⁶ A ben considerare le cose, la dimensione antropologica apparirebbe come coesistente nell'impostazione stessa del problema della verità anche in von Balthasar. Cf. ad esempio H. U. VON BALTHASAR, «Preconcetto della verità», in ID., *Teologica*, 1 Verità del mondo, Jaka Book, Milano 1987, 39: «Ogni uomo, svegliato alla coscienza, conosce non solo il concetto della verità e lo comprende, ma sa pure che questa verità si presenta nella realtà. La verità ha lo stesso grado di evidenza come l'esserci e l'essere così, e come unità, bontà e bellezza». Del resto, lo stesso autore conosceva bene la dottrina di Tommaso, ripresa da K. Rahner e altri, da lui espressamente citati in nota, secondo la quale c'è una *connaturalità* tra Dio e la creatura: «Tommaso, in questo contesto soprannaturale, non fa altro che portare a compimento la sua teoria naturale dell'essere e della conoscenza, in quanto secondo lui ogni conoscenza presuppone un'ultima connaturalità tra il conoscente e il conosciuto, e questo non solo tra gli esseri mondani, ma anche tra la creatura e Dio [Cf. gli studi di P. Rousselot, G. Siewerth e K. Rahner]. L'esperienza cristiana conferma l'adagio secondo cui *gratia supponit ac elevat naturam*, nella salvaguardia dell'assoluta novità della rivelazione divina. A partire da qui i moderni possono anche sviluppare una teoria dell'esperienza cristiana [Blondel, *L'action* (1893), Parigi PUF 1973, dove viene riscoperto l'*apriori* teologico e la «verità sperimentale» della giustezza della fede, attraverso l'analisi dell'esperienza umana globale e il discernimento degli spiriti (p. 492)...]» (H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, I La percezione della forma, Jaka Book, Milano 1975, 272). Ma cf. anche *ivi*, 435, dove l'autore precisa, a ragione, che le condizioni soggettive non possono condizionare l'evidenza soggettiva. A nostro modo di vedere, sebbene si tratti di realtà diverse e distinte, esse non sono tuttavia separabili.

Certamente siamo di fronte a sensibilità ed accentuazioni diverse, che tuttavia non sono contrapposte, ma rimandano all'eterno problema della *corrispondenza* tra l'attesa dell'uomo e il darsi di Dio, un problema che come abbiamo visto, affonda le sue radici in quello della comunicazione oltre che in quello ad esso sempre collegato dell'interagire e quindi della "teodrammatica".

9.6.5 Il modernismo

Se i tentativi fin qui presentati sembrano, dal punto di vista dottrinale, ugualmente sostenibili, ciò si deve anche alla delimitazione dei confini che sono stati fissati dal Magistero cattolico come invalicabili, nel confronto con gli autori noti con il nome di "modernisti". Anch'essi avevano tentato di coniugare il dato immanente e quello trascendente, l'elemento positivo della rivelazione e quello esperienziale, coltivando un programma che si è dimostrato un progetto sempre più impegnativo e irto di difficoltà, nello sforzo, tutt'altro che disprezzabile, di dialogare con il mondo moderno.

Sul concetto del modernismo ci sarebbe molto da dire. Limitiamoci a ricordare che è un vasto movimento culturale-teologico, sorto tra la fine del 1800 e i primi decenni del 1900 e che annovera rappresentanti quali A. Loisy, G. Tyrrel, E. Le Roy, E. Dimnet, A. Houtin, F. von Hügel. La concezione più radicale di questo movimento, sicuramente complesso e dalle posizioni molto differenziate, è stata condannata perché inficiata da errori relativi alla concezione del dogma e alla rivelazione in genere. Quest'ultima sembrava ridotta da alcuni a una sorta di sviluppo di un bisogno religioso immanente all'uomo e alla storia dell'umanità. L'anima più estrema del modernismo sembra sostenere che, storicamente parlando, si danno differenti e progressive espressioni della religione, fino ad arrivare a quella più alta del giudaismo-cristianesimo. Anche il dogma conoscerebbe, a sua volta, diverse tappe evolutive ed espressive, per cui tanto il dogma quanto le sue formulazioni sarebbero relativi alla storia del momento, sì da essere sempre passibili di superamento con forme sempre più alte.

Le accuse che si muovono al modernismo hanno di mira proprio tale posizione estrema, in cui è facile riscontrare concetti inammissibili per la fede. Tra questi sono talora menzionati l'*evoluzionismo dottrinale* (che ritiene la rivelazione non mai normativamente definita, ma sempre superabile nel futuro), il *simbolismo* (secondo il quale ogni dogma è una rappresentazione impropria di una inattingibile realtà trascendente), il conseguente *agnosticismo* (per il quale la realtà di Dio resta

²⁵⁷ Il dato antropologico della predisposizione alla meraviglia di fronte al bello (il *pulchrum* di Dio, la bellezza che è Dio) è inevitabilmente espresso nella *percezione*, che è però sempre capacità di cogliere il vero oltre che il bello, come evoca l'espressione tedesca *Wahr-nehmung*. Sicché von Balthasar all'inizio della sua opera *Gloria* scrive: «Se tutto ciò che è bello sta oggettivamente alla confluenza di due momenti che Tommaso chiama *species* e *lumen*, forma e splendore, allora il loro incontro può essere caratterizzato dai due momenti del percepire e dell'essere rapiti. Dottrina della considerazione e della percezione del bello («estetica», nell'uso che fa del termine la *Critica della ragion pura*) e dottrina della forza di rapimento del bello sono vicendevolmente connesse. Nessuno infatti può percepire in verità senza essere già stato rapito e nessuno che non abbia già percepito può essere rapito. Questo vale anche per il rapporto teologico tra fede e grazia. La fede infatti afferra, donandosi, la forma della rivelazione e la grazia si è sempre già impadronita del credente per tuffarlo nel mondo di Dio» (H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*. Una estetica teologica, 1 La percezione della forma, Jaka Book, Milano 1975, 4-5).

²⁵⁸ Il dato antropologico appare ancora come indispensabile nell'introduzione alla *teodrammatica*. Nonostante l'ovvia differenza qualitativa tra l'*attore* Dio e l'*attore* uomo, l'uomo non potrebbe co-agire con Dio se non vi fosse antropologicamente predisposto: «[...] L'uomo non è spettatore, ma coattore nel dramma di Dio, o spettatore solo in quanto è anche coattore, ed egli non si guarda soltanto sulla scena ma realmente agisce in essa. Vero è che la scena nella teodrammatica è di Dio; ciò che Egli fa resta sempre il contenuto decisivo dell'azione, mai Dio e l'uomo potranno stare sullo stesso piano l'uno di fronte all'altro come partners di eguale dignità. Dio agisce: sull'uomo, per l'uomo e anche con l'uomo; l'inclusione dell'uomo nell'agire divino appartiene all'azione di Dio, non è una premessa a tanto. Ciò dimostra in linea già previa che lo strumentario concettuale della drammatica mondana è sì una precomprensione, ma non può in nessun modo offrire una concezione adeguata. Essa rimane immagine e comparazione, la sua estrema ambiguità lo dimostra a sufficienza; la sempre più grande differenza nell'analogia deve anche qui impedire ogni applicazione univoca» (H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, 1 Introduzione al dramma, Jaka Book, Milano 1978, 22).

sostanzialmente inconoscibile) e lo *storicismo*, che fa da sfondo culturale al resto, e sostiene che la teologia non può fare altro che registrare ed analizzare le forme teologiche, sempre storicamente condizionate, nelle quali si va esprimendo la religione.

Sono noti i documenti, che in maggiore o minore misura, non di rado sulla base più di accuse, di delazioni e di sospetti, che di riscontri oggettivi, hanno condannato il modernismo. Sono soprattutto: il decreto *Lamentabili*²⁵⁹, l'enciclica *Pascendi* di Pio X²⁶⁰, il *Giuramento antimodernista*²⁶¹. In questi documenti sono condannate posizioni erranee certamente da non condividere. La critica storica oggi è tuttavia, impegnata a chiarire quanti e in che misura le abbiano effettivamente sostenute e condivise. Ciò che non è concorde ancora nella storiografia contemporanea riguarda le origini del modernismo, al punto che non è stato possibile tracciarne un profilo definitivo²⁶². Per alcuni il modernismo è da considerare in Italia nel contesto di una «critica cattolica» di natura più culturale. Da parte di altri si evidenzia un indirizzo di critica sociale e politica, accanto a un interesse di rinnovamento spirituale o di rinnovamento biblico²⁶³.

²⁵⁹ Emanato dal Sant'Uffizio, oggi Congregazione della Dottrina della fede nel 1907 (cf. D 3401-3466).

²⁶⁰ Del 1907 (cf. D 3475-3500).

²⁶¹ Dal titolo *Sacrorum Antistitum* del 1910 (cf. D 3537-3550).

²⁶² Essa si avvale, tra gli altri, di studiosi quali G. Martini, Poulat, Scoppola, Ranchetti, Agnoletto, L. Bedeschi.

²⁶³ Per la critica sociale è nota la figura e l'opera di R. Murri; per un rinnovamento culturale e spirituale si era invece battuto soprattutto E. Buonaiuti, mentre apparve impegnato nel campo delle lingue bibliche S. Minocchi. Non mancarono i simpatizzanti, tra i quali alcuni si piegarono all'obbedienza del Magistero, non senza conflitti personali. Vengono menzionati "progressisti" come Gallarati-Scotti, S. Jacini, A. Alfieri, padre Semeria, Genocchi, U. Fracassini. Cf. ISTITUTO GEOGRAFICO DE AGOSTINI, *Gedea* 96/97, termine modernismo; F. SCIUTO, *Alle origini del modernismo italiano. Note critiche*, Catania, 1966; M. GUASCO, *Dal modernismo al Vaticano II*, Milano, 1991.

Per ciò che riguarda la rivelazione, possiamo affermare che anche la lotta contro il modernismo, che per carenze metodologiche e per mancanza di effettiva comunicazione all'interno alla Chiesa, ha lasciato non poche ferite e alcuni innocenti sul campo, ha consentito di chiarire ulteriormente il valore sia trascendente che storico della rivelazione. È stata l'occasione per riaffermare che la libertà di Dio e la sua effettiva autocomunicazione nella storia sono sempre collegate alla vita di una comunità di fede, cioè al popolo di Dio. Le modalità della sua missione nel mondo, il contesto teologico generale e il valore del dialogo e della comunione sono acquisizioni più recenti, consacrate dal Vaticano II. Pertanto dovremo, sebbene brevemente, riprendere il tema della ricerca dell'autentica tradizione che accosti maggiormente le chiese tra di loro, avvicinandole di più a Dio e alla Chiesa delle origini. In questa maniera, come si vedrà, il discorso sulla tradizione tocca il discorso dell'ecumenismo.

9.7 Il problema ecumenico e la ricerca della "tradizione" oltre le tradizioni

9.7.1 Comunicazione e tradizione

Si è visto più volte come comunicare significhi anche trasmettere. Si può precisare che la trasmissione è *sincronica*, nel senso che avviene contemporaneamente perché raggiunge soggetti comunicanti e simultanei. Il caso più semplice è quello della rivelazione di Dio ai profeti o quella di Gesù ai suoi apostoli. Gli uni e gli altri ricevono ciò che era loro offerto direttamente. Occorre però dire che la rivelazione è anche *diacronica*, nel senso che avviene in tempi differenti e investe soggetti successivi a quanti hanno ricevuto la prima rivelazione e l'hanno trasmessa nelle varie forme della verbalizzazione. La rivelazione è allora l'autocomunicazione di Dio che avviene pur sempre nella storia, ma valicando i limiti del tempo e interessando una successione cronologica che non ostacola la rivelazione, ma piuttosto la attualizza, grazie alla sua particolare natura di comunicazione di Dio, che è eternamente presente e la cui Parola è perennemente valida.

Si potrebbe dire, insomma, che la rivelazione investe una comunicazione che si trasmette agli altri che vivono contemporaneamente a noi, e in ciò supera i limiti dello spazio (livello *sincronico*). Essa si comunica anche a quanti ci hanno preceduto e ci seguiranno (livello *diacronico*). In ogni caso la comunicazione avviene attraverso un *trasmettere*, che si distende nel tempo, oltre che nello spazio, e costituisce la giustificazione prima e il dinamismo comunicativo fondamentale di ciò che si è oggettivato come "tradizione". Se l'impostazione in questi termini non presenta particolari difficoltà, i problemi che il *trasmettere* e la *tradizione* pongono non sono pochi. Riguardano soprattutto la fedeltà al *messaggio* originario e alla sua codificazione come "trascrizione" culturale, una codificazione che è di natura linguistica e di interpretazione complessiva, come sistema di punti di riferimento che possano consentire una sua corretta decodificazione per l'interpretazione. Tutto ciò rientra in quella scienza che è stata chiamata *ermeneutica*, e che qui intendiamo come scienza della comunicazione diacronica oltre che sincronica.

In questo contesto, ci sembra che per la rivelazione siano di fondamentale importanza tanto il *trasmettere* in sé che il complesso *trasmesso*, già apparso come *depositum fidei* e realtà dinamica. In realtà, ci troviamo di fronte a una tradizione che di fatto ci è pervenuta non solo come quantità di informazioni del passato, ma anche come sistema complessivo nel quale essa ha una sua validità e i criteri dell'affidabilità ermeneutica. In questo sistema comunicativo, recensiamo le varie modalità con le quali la *trasmissione* dei dati della rivelazione e il *complesso* dei dati trasmessi sono stati effettivamente intesi e con-trasmessi attraverso le varie tappe storiche che conosciamo. Ritroviamo questi molteplici aspetti della trasmissione e della tradizione nella mediazione ecclesiale nell'autocomunicazione di Dio al suo popolo. Proprio per il fatto di essere un unico popolo di Dio,

senza soluzione di continuità, abbiamo potuto ricevere l'insieme delle cose trasmesse e i criteri della loro esatta trasmissione ed interpretazione. Svilupperemo brevemente questi pensieri, considerando il valore della tradizione anche in vista del dialogo ecumenico.

9.7.2 Rivelazione, tradizione e Chiesa

Si può affermare che c'è una "tradizione" che appartiene alla stessa attività rivelante e comunicativa di Dio. È la tradizione come processo attivo e atto del continuo rivelarsi di Dio, che resta fedele a se stesso e sempre continuamente si manifesta agli uomini. È quella rivelazione sempre attuale, che è anche oltre la Scrittura stessa, se si considera questa come complesso culturalmente e letterariamente codificato di quella stessa Parola rivelante che viene prima e rimane al di là di ogni testo scritto. In questo caso la Scrittura è *gramma* e designa, per esempio, nel Nuovo Testamento, gli scritti dell'Antico, ma ciò che la vivifica e la rende strumento di vita è lo Spirito, lo *pneuma*, perché è Lui e non la lettera che converte e conferisce la libertà²⁶⁴.

È un'affermazione chiaramente espressa nell'epistolario paolino, dove Paolo parla della lettera e dello Spirito dicendo:

«La nostra lettera siete voi, lettera scritta nei nostri cuori, conosciuta e letta da tutti gli uomini. È noto infatti che voi siete una lettera di Cristo composta da noi, scritta non con inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma sulle tavole di carne dei vostri cuori» (2Cor 3,6).

Avendo menzionato il primo testo, scritto sulle tavole date a Mosè, ne ricorda anche la gloria che si rifletteva sul volto del profeta, per concludere che se ciò avveniva in quella fase della rivelazione, che recava la morte per quanti non ne erano degni, ciò avviene a maggior ragione nell'economia della grazia con Cristo:

«Se il ministero della morte, inciso in lettere su pietre, fu circondato di gloria, al punto che i figli d'Israele non potevano fissare il volto di Mosè a causa dello splendore pure effimero del suo volto, quanto più sarà glorioso il ministero dello Spirito? Se già il ministero della condanna fu glorioso, molto di più abbonda di gloria il ministero della giustizia» (2Cor 3,7-9).

La conclusione è che lo Spirito di Dio è sempre più grande della lettera e che la lettera ha il suo valore solo a partire dallo stesso Spirito:

«Il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà. E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore» (2Cor 3,16-18).

Possiamo ripetere, anche questa volta, che la rivelazione è Cristo stesso, che ha detto una volta per tutte: «Chi vede me vede il Padre» (Gv 14,9). Egli costituisce il criterio della conversione, perché rimuove il "velo" steso sui cuori e che impedisce di vedere oltre la "lettera", per afferrarne lo Spirito, anzi per restarne afferrati (cf. 2Cor 3,14-17). È il Cristo Signore della Chiesa ed è continuamente annunciato dalla Chiesa stessa. La vicenda di Gesù, la sua passione, il suo donarsi, in una parola Cristo stesso, è quanto anche Paolo *trasmette* perché lo ha ricevuto:

«Io, infatti, ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso: il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese del pane e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: "Questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me" (1Cor 11, 23-24).

²⁶⁴ Sugli aspetti biblici della questione cf. S. PARISI, «Trascurando il comandamento di Dio, voi osservate la tradizione degli uomini. Analisi di Mc 7,1-13», in *Vivarium* n.s. 9 (2001) 215-268.

In tal modo, emerge la *traditio*, la *paràdosis*²⁶⁵ originaria, un trasmettere che inizia dal Padre, il quale consegna il Figlio al mondo, mentre questi si consegna ai Gentili, per diventare salvezza, in tutta la sua estensione teologica. È il Cristo totale, cioè Cristo capo della Chiesa. Proprio la Chiesa, grazie all'azione dello Spirito, trasmette agli uomini il vangelo *di* Cristo, che è Cristo medesimo.

La *tradizione* investe, pertanto, tutta la Chiesa ed è un suo compito fondamentale trasmetterla. Da qui, come già si è visto, l'importanza della mediazione apostolica ed ecclesiale, oggi nuovamente messa in risalto da più parti²⁶⁶. Tale *tradizione* indica il trasmettersi della rivelazione di Dio, la sua proclamazione e il suo annuncio, in una sostanziale fedeltà al Rivelante e, contemporaneamente, in piena fedeltà all'oggetto della sua rivelazione. Lo troviamo sinteticamente espresso in Tertulliano, che scriveva:

«Bisogna ritenere quel che le Chiese hanno ricevuto dagli apostoli, gli apostoli da Cristo, Cristo da Dio»²⁶⁷.

È una trasmissione non di idee, ma di una salvezza, diventata persona concreta: è la *paràdosis* del Cristo.

Tutto ciò che qui si è detto riguarda la tradizione come trasmissione, intesa come attività rivelativo-comunicazionale che tocca la storicità in modo diacronico e sincronico. Ha una sua incidenza storica perché ha investito momenti epocali e tappe storiche cronologicamente intese e perché rimane un'attività di fondamentale importanza per la Chiesa stessa, che consegna all'oggi, e tramite l'oggi, al futuro, ciò che a sua volta ha ricevuto²⁶⁸.

Ma in questo modo si evidenzia che la tradizione è non solo il processo del trasmettere, ma anche il *contenuto*, in quanto oggetto, della medesima *paràdosis*. La singolarità di questo contenuto è, ovviamente, di non essere semplice "oggetto" come ogni altra entità che possa essere ceduta dalla generazione precedente a quella seguente, come nel caso di una eredità materiale. Né è semplice moltiplicazione di un bene spirituale che, per esempio, nel caso di una dottrina, passa da un maestro a una scuola e quindi ai discepoli presenti e futuri. Ciò che si trasmette non si può nemmeno circoscrivere come complesso già afferrato e confezionato, pronto ad essere consegnato ad altri. In realtà, ciò che la Chiesa trasmette è che essa per prima è stata afferrata in un circuito salvifico e comunicativo, è entrata in un circuito d'amore. Chiamata, come Pietro, dal suo Signore a "pescare" gli uomini, la Chiesa non può fare altro che testimoniare perennemente la bontà e l'amore di Colui che in quell'amore l'ha catturata e l'avvolge.

Certa del perdono e della misericordia di Colui che è principio e artefice della *tradizione*, la Chiesa ne trasmette a tutti, per il presente ed il futuro, la *buona notizia*, cantando la gloria e la misericordia di

²⁶⁵ Nel Nuovo Testamento, i termini riconducibili alla *paràdosis* indicano o la tradizione degli antichi o degli uomini (Cf. Mc 7,3; 7,8; Mt 15,2,6; Gal 1,14) o la consegna di Gesù passiva o attiva (cf. Mc 10,33; Lc 20,20; Gal 2,20) o ogni altro tipo di consegna (cf. At 12,4; At 15,40); o infine i contenuti della predicazione cristiana (cf. 2Ts 3,6: «Vi ordiniamo pertanto, fratelli, nel nome del Signore nostro Gesù Cristo, di tenervi lontani da ogni fratello che si comporta in maniera indisciplinata e non secondo la tradizione che ha ricevuto da noi» (Gd 1,3).

²⁶⁶ Cf. RAHNER-RATZINGER, *Rivelazione e Tradizione...*, cit., particolarmente le pp. 42-48; Y. M. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Paoline, Roma 1983, particolarmente le pp. 21-24.

²⁶⁷ TERTULLIANO, *Praescr.* 21,4 e 37,1, citato da CONGAR, *La Tradizione...*, cit., 23.

²⁶⁸ Cf. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio...*, cit., soprattutto il paragrafo 13.2. «la *traditio* come forma fondamentale di una rivelazione definitivamente valida e della sua mediazione» (pp. 360-372). Qui sembra si addensano le tesi dell'autore già espresse nell'introduzione del libro con queste parole: «In effetti l'intenzione principale di questo libro è quella di tener coerentemente conto di un aspetto formale, cioè della caratterizzazione della rivelazione cristiana come di una rivelazione effettuata "una volta per sempre", di una rivelazione 'definitivamente valida' e 'escatologica'» (*ivi*, 26).

Colui che sarà sempre *soggetto* vivo e reale del medesimo trasmettere. In tutto ciò supererà la *lettera*, perché questa “uccide”, e farà spazio allo Spirito che dà la vita.

I due aspetti essenziali della *tradizione*, in quanto *trasmissione* e in quanto *messaggio salvifico*, sono concettualmente distinti, eppure non separabili, a causa della presenza dello Spirito Santo, che continuamente salva la Chiesa e l’abilita alla fedeltà alla sua realtà di salvezza e di grazia. Sicché la Chiesa non è solo il luogo che *conserva e preserva* la purezza della tradizione, ma è *veicolo e testimonianza vivente* dell’amore che Dio riversa sugli uomini. La Chiesa dovrà sempre annunciare e trasmettere quest’amore, essendo sacramento vivente dell’amore. Organismo vivente, frutto ed effetto della Grazia, la Chiesa non può non vivere che della sola forza del Risorto e del suo vangelo di liberazione e di grazia.

La tradizione è dunque, in questo primo significato generale e teologicamente impegnativo, ciò che Congar indicava come

«la trasmissione di tutto il vangelo, cioè del mistero cristiano, sotto qualunque forma, sacramenti e gesti di culto»²⁶⁹.

Condividendo le sue precisazioni, possiamo affermare che per tradizione spesso si intende, però, anche uno soltanto degli elementi riguardanti *ciò che è trasmesso* (la Scrittura, i sacramenti, le istituzioni), avvertendo, dal canto nostro, che tutto ciò ha valore solo se è considerato in proficuo e vitale legame con quell’oggetto/soggetto del trasmettere di cui dicevamo precedentemente.

Ciò vale a maggior ragione nel caso della Parola di Dio, la cui struttura comunicativa fondamentale, non essendo di tipo puramente meccanico-letterario, ma di natura rivelatoria, rimanda al Cristo, che continuamente si rivela e parla alla Chiesa, perché proprio è presente e si muove in essa, come in mezzo ai sette candelabri dell’Apocalisse, che simboleggiano le chiese locali. Cristo ammonisce continuamente tutta la sua comunità ed i suoi pastori: «Chi ha orecchi, ascolti ciò che lo Spirito dice alle Chiese» (Ap 2,7). Nell’ascolto continuo a Cristo, che, attraverso lo Spirito, parla a tutto il popolo di Dio, la tradizione si pone non separatamente dalla Scrittura, ma in continuo e dinamico rapporto con essa.

Ciò fa concludere a J. Ratzinger:

«Esiste quindi qualcosa di simile a una indipendenza della Scrittura come un criterio autonomo, e sotto molti aspetti perfettamente chiaro, di fronte al Magistero ecclesiastico. Questa è senza dubbio la giusta intuizione di Lutero cui non è stato ancora accordato un posto sufficiente nella Chiesa cattolica a causa dell’istanza del Magistero, di cui non sono sempre stati percepiti abbastanza chiaramente i limiti intrinseci»²⁷⁰.

Non si tratta, tuttavia, di un criterio che prescinda dalla rivelazione, dalla tradizione o dalla Chiesa. Infatti la funzione della Scrittura interagisce dinamicamente con entrambe, e ciò è intuitivamente riconoscibile dalla stessa compilazione del canone, opera della Chiesa e da ciò che anticamente si chiamava “regola di fede”. Per questa ragione Ratzinger specifica che c’è

«la funzione regolativa dei testimoni ufficiali rispetto alla Scrittura e alla sua interpretazione, quella *praescriptio* del legittimo possessore della Scrittura che, come afferma giustamente Tertulliano, esclude qualsiasi farsi valere autonomo di contro alla Chiesa»²⁷¹.

²⁶⁹ CONGAR, *La Tradizione ...*, cit., 127.

²⁷⁰ RAHNER-RATZINGER, *Rivelazione e Tradizione...*, cit., 50.

²⁷¹ *Ivi*.

Ma ciò significa una superiorità della Chiesa sulla Scrittura o sulla *traditio* in genere? È vero il contrario. Lo afferma anche Ratzinger, che prosegue:

«D'altra parte però c'è anche il limite della *littera scripturae*, del senso letterale storicamente determinabile della Scrittura che, come s'è detto, non rappresenta certamente un criterio assoluto, cioè sussistente in sé e per sé, bensì un criterio relativamente autonomo all'interno del doppio contrappunto di fede e conoscenza. Ciò che può essere conosciuto senza ambiguità dalla Scrittura, sia scientificamente sia a una semplice lettura, ha la funzione di un reale criterio, di fronte al quale deve dare buona prova anche il pronunciamento del Magistero»²⁷².

9.7.3 L'unica "tradizione" e le tante tradizioni

La prospettiva qui abbozzata è quella conciliare, che superando la dottrina delle *due* fonti (Scrittura e tradizione), ha così colto il meglio della stessa concezione millenaria sulla tradizione. L'ha considerata non un settore specializzato contenente una parte della rivelazione, ma un polo organicamente integrato con la Scrittura e dipendente dall'*unica* rivelazione. Tale dottrina "tradizionale" sulla stessa *tradizione* non è univoca nemmeno a Trento. Qui, infatti, si era scartata una formulazione sulla "verità del vangelo", che fosse in parte (*partim*) contenuta nella Scrittura e in parte (*partim*) nella tradizione non scritta²⁷³. Il concilio aveva abolito il doppio avverbio *partim et partim* e aveva più globalmente parlato della *verità del vangelo* contenuta *in libris scriptis et sine scripto traditionibus*, cioè nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte.

La tradizione assume, pertanto, il suo valore nel processo della trasmissione del Vangelo e quindi della stessa fede. Come tale, non può essere seriamente contestata nemmeno in campo evangelico. Del resto, non è nemmeno questo il significato della "tradizione" originariamente attaccato dai riformatori. Nei loro testi infatti spesso la tradizione si confonde con l'*abuso*²⁷⁴. Ne sono coscienti i padri conciliari di Trento che si trovano di fronte al problema: come condannare gli abusi nella Chiesa, salvando la tradizione, quella cioè che contiene la verità del Vangelo, pur non essendo canonicamente fissata in un testo scritturistico?

Il dibattito mise in luce il substrato ambiguo sottostante al termine "tradizione", sicché accanto alla "tradizione" intesa nel senso teologico qui riportato, si parlò di *consuetudines* o *caerimonialia*, consuetudini e cerimoniali, dati che per noi oggi riguardano la liturgia o le espressioni della stessa fede storicamente e culturalmente condizionati dal tempo. Essi riguardano gli *usi*, come ci si esprimeva a Trento, che spesso però si ritennero ricevuti da una trasmissione, perché erano anch'essi *pervenuti* dalle precedenti generazioni alla Chiesa dell'epoca.

In questa prospettiva, è anche facile capire che accanto alla Tradizione, nel doppio significato già illustrato (di trasmissione e di contenuto tramandato), si debba parlare di *tradizioni*. Sono i modi di rapportarsi alla fede in determinate condizioni e in particolari circostanze storiche. È un'ulteriore accezione della tradizione che riguarda non l'interpretazione ecclesiale in senso stretto, ma le *testimonianze* o i *monumenti*, le istituzioni, le forme liturgiche o le consuetudini di vario genere. In una sensibilità conciliare che consideri la Chiesa «sempre bisognosa di purificazione» (LG 8) occorre dire che non poche "tradizioni" sono da rivedere, proprio perché la Chiesa è *sempre da riformare* (*semper reformanda*). Si può aggiungere che alcune, particolarmente appesantite da orpelli o accessori di

²⁷² *Ivi*.

²⁷³ J.R. GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg 1962, e ID., «Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen», in M. SCHMAUS (ed.), *Die mündliche Überlieferung*, München 1957, 123-206.

²⁷⁴ Questa è anche l'interpretazione espressa in RAHNER-RATZINGER, *Rivelazione e Tradizione...*, cit., 27-30ss.

natura culturale, fanno perdere di vista lo spirito con le quali erano sorte, prima di trasformarsi in fardelli che appesantiscono il cammino della Chiesa. Diventano allora ciò che Gesù avrebbe chiamato “tradizioni di uomini”²⁷⁵. Queste, come si evince dalla loro definizione, stravolgono il significato primo della *tradizione* strettamente collegata alla rivelazione di Dio e quindi alla sua volontà e non già a quella degli uomini.

9.7.4 L’ecumenismo come ricerca dell’“unica tradizione”

In questi ultimi decenni il mondo evangelico ha cominciato a sviluppare una riflessione più articolata e composita sulla “tradizione”, ponendosi in maniera più serena rispetto ad essa. Il suo valore come *traditio* e *paradosis* diventa innegabile anche in ambito evangelico, sia per l’ermeneutica, che per la stessa storia della composizione dei libri della Bibbia, al termine di una fase, spesso molto lunga, di tradizione orale. La ricerca biblico-esegetica ha provocato di fatto un notevole avvicinamento tra cattolici ed evangelici in merito al valore della “tradizione orale” di natura storico-critica.

La conferenza del 1963 della commissione *Faith and Order*, organismo integrato nel Consiglio mondiale delle Chiese, ha evidenziato le convergenze esistenti anche sul primo significato della tradizione come trasmissione e come fondamentale contenuto di fede. La rivelazione, riscoperta in campo ecumenico come dialogo, include inoltre una trasmissione comunicativa. Si è così affermato in ambito evangelico che la tradizione è «il vangelo trasmesso di generazione in generazione nella Chiesa e per la Chiesa», non solo come somma di dottrine, ma come realtà viva e autodonarsi in Cristo di Dio che a noi si rivela. È un pensiero che si rinviene anche nella *Dei Verbum* (DV nn. 7-10) e che dimostra come una riflessione biblica e dottrinale più serena può effettivamente portare molto più lontano che non la sterile contrapposizione polemica sulla *sola Scrittura* degli evangelici e *Scrittura e Tradizione* dei cattolici. A testimonianza dei passi in avanti che sono stati fatti, riportiamo un passaggio di un testo ecumenico, sottoscritto bilateralmente da anglicani e ortodossi:

«nell’ambito della libertà esistente nella Comunione anglicana, c’è un impegno e una responsabilità verso la tradizione, e il convincimento che nella tradizione esistono elementi, come ad esempio i simboli di fede storici e la definizione di Calcedonia, la cui validità è permanente. In ambito ortodosso esistono sia la libertà sia la concezione della tradizione come l’azione continua dello Spirito santo nella chiesa, una presenza incessante della rivelazione della parola di Dio mediante lo Spirito Santo, che è sempre presente, qui e adesso. La tradizione è sempre aperta, disposta ad abbracciare il presente e ad accettare il futuro»²⁷⁶.

Sul valore della tradizione confermato dalle altre chiese nell’incontro ecumenico del 1963, ritornano accordi ecumenici successivi, come quello che qui si riporta:

«Lungo il cammino verso la mèta dell’unità visibile, le chiese dovranno passare attraverso varie tappe. Esse sono state nuovamente benedette ascoltandosi a vicenda e tornando insieme alle sorgenti originarie, vale a dire “alla tradizione dell’Evangelo attestato nella Scrittura, trasmesso nella chiesa e dalla chiesa, mediante la potenza dello Spirito Santo” (*Conferenza mondiale di Fede e costituzione*, 1963)»²⁷⁷.

²⁷⁵ Il vangelo di Marco riporta: «Ed egli [Gesù] rispose loro: “Bene ha profetato Isaia di voi, ipocriti, come sta scritto: Questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me. Invano essi mi rendono culto, insegnando dottrine che sono precetti di uomini. Trascurando il comandamento di Dio, voi osservate la tradizione degli uomini”. E aggiungeva: “Siete veramente abili nell’eludere il comandamento di Dio, per osservare la vostra tradizione”» (Mc 7,6-9); cf. Is 29,13: «Dice il Signore: “[...] questo popolo si avvicina a me solo a parole e mi onora con le labbra, mentre il suo cuore è lontano da me e il culto che mi rendono è un imparaticcio di usi umani...”».

²⁷⁶ *Dialoghi anglicani-ortodossi calcedonesi*, 3. rapporto di Dublino 1984, n. 48, *Enchiridion Oecumenicum*, 1, 492.

²⁷⁷ *Commissione fede e costituzione del consiglio ecumenico delle chiese* 2. Battesimo, eucaristia, ministero («documento di Lima»), *Enchiridion Oecumenicum*, 1, 3036.

Lo spirito che anima gli estensori del testo esprime, più che un augurio, un programma, da assecondare con perseveranza, superando ogni difficoltà, che certamente non mancherà nel cammino dell'avvicinamento reciproco:

«Abbandonando le ostilità del passato, le chiese hanno incominciato a scoprire molte convergenze promettenti nelle loro convinzioni e prospettive condivise. Queste convergenze danno la certezza che nonostante molte diversità nell'espressione teologica le chiese hanno molto in comune nella loro comprensione della fede»²⁷⁸.

La nostra personale convinzione è che nella misura in cui ci si avvicinerà senza preconcetti alla rivelazione di Dio, in quanto comunicazione dell'amore, ci si avvicinerà anche gli uni agli altri, perché la stessa rivelazione spingerà tutti verso quella conversione e libertà di cui parlava Paolo ai Corinzi. L'accostarsi all'Amore fontale che è Dio, porterà anche all'amore nelle chiese e tra le chiese. Il dialogo ecumenico di questi decenni ha messo infine in luce che esistono anche convergenze sull'ammissione che l'unica tradizione sempre da ricercare, passa di fatto, attraverso le tanti e differenti tradizioni delle singole confessioni. Qui si apre il problema del discernimento, che potrà essere praticato solo con la dovuta competenza e la necessaria lealtà culturale, oltre che spirituale, andando al di là di ciò che non è tradizione di Dio ma insieme di tradizioni degli uomini. Tradizioni di uomini che sono cresciute in questi secoli di separazione tanto nella Chiesa cattolica, che nelle altre. L'una e le altre devono avere il coraggio di riconoscerle semplicemente come tradizioni di uomini, distinguendole dalla *paràdosis* fondamentale che è l'autocomunicazione dell'amore di Dio, salvezza e gioia per il mondo.

Ma, a questo punto, non si può negare che esistono ancora non poche disparità sulle differenti interpretazioni e sulle diverse tradizioni, le quali hanno ormai non solo per i cattolici e gli evangelici, ma anche per tutte le altre confessioni cristiane, un notevole peso storico. La ricerca ecumenica dovrà andare oltre tutto ciò, cercando di pervenire a una criteriologia che consenta di impostare il discorso della tradizione su queste basi, che sono di fatto condivise, ma sulla cui effettiva praticabilità esistono ancora non marginali divergenze.

²⁷⁸ *Ivi.*

10° CAPITOLO

I segni dell'autocomunicazione di Dio

10.1 L'autocomunicazione di Dio e la sua esperienza attraverso i suoi segni

Concludiamo con questo capitolo, tirando le conseguenze di un'affermazione di principio così formulabile: la comunicazione non può fare a meno di un sistema di linguaggio per potersi effettuare. Il sistema di linguaggio include, oltre al messaggio effettivo da comunicare, anche segni che lo trasmettano, veicolandolo da un comunicante all'altro. I segni, che sono per loro natura codificati, devono essere decodificabili ed effettivamente decodificati dal ricevente. Solo a queste condizioni la comunicazione può avvenire.

Ma ciò significa che il sistema dei segni da solo non basta. Esige, infatti, un insieme di norme atte a codificare e decodificare il messaggio da parte dei comunicanti in gioco. Si tratta di norme che, contestualmente al messaggio e ai comunicanti, devono essere note a tutti ed essere omogeneamente interpretabili ed interpretate. Se ciò non ha luogo, la comunicazione presta il fianco a una serie illimitata di equivoci. L'autocomunicazione di Dio avviene allo stesso modo. Il ricorso ai segni comunicativi e alle norme relative alla loro decodifica fa parte integrante della rivelazione. La rivelazione si esprime, in definitiva, attraverso un sistema di segni e di regole atte ad esprimerli e comprenderli.

I segni qui in questione non possono contraddire le caratteristiche dell'autocomunicazione e devono quindi rispondere ai requisiti già considerati, in merito alla dialogalità, la storicità e l'ecclesialità. Ma rimandano, altresì, all'esperienza in quanto condizione previa per poterli cogliere, per poterli leggere e per poterli intendere.

Intanto, restando nell'ambito della comunicazione, questa premessa sembrerebbe già scontata in partenza. Non presenterebbe nessun problema se si trattasse di soggetti comunicanti posti sullo stesso livello. I problemi invece affiorano appena si consideri la natura del soggetto rivelante e quella del soggetto recettivo dell'autocomunicazione, la realtà di Dio e quella dell'uomo. La struttura differenziale/similare di tale comunicazione nasce dal fatto che il rivelante è Dio stesso, che s'immerge, per così dire, nell'umano, abilitando il suo interlocutore a comunicare con lui, e tuttavia rimane se stesso e quindi sostanzialmente diverso da ciò che è solo e semplicemente umano.

In altre parole, perché la comunicazione tra la Trascendenza e l'esperienza umana avvenga, Dio abilita l'esperienza umana non solo ad aprirsi alla Trascendenza, ma anche a coglierne il messaggio senza restarne bruciata. Ci possono aiutare alcuni esempi presi dalla fisica elettrica. Paragonando Dio e l'uomo a due conduttori elettrici, ciò che succede tra questi due soggetti (Dio e l'uomo) è diverso da ciò che succederebbe tra i conduttori, perché Dio, soggetto divino, non "brucia" il soggetto umano, come succederebbe collegando il conduttore ad alta tensione con un conduttore inadeguato. Nello stesso tempo Dio non "si riduce" di potenza, nel senso che la trascendenza non *diviene* immanenza nell'esperienza, azzerando lo scarto differenziale tra i due soggetti, come succederebbe nel caso di una riduzione dell'alta tensione attraverso un trasformatore elettrico. La realtà è che la Trascendenza resta e deve restare tale, pur toccando, senza annientarla, l'umana esperienza.

Lo scarto differenziale del quale parliamo non viene nemmeno colmato da una pura e semplice elevazione di potenza dell'esperienza. Anche in questo caso si risolverebbe il problema, ma non ci sarebbe più la comunicazione di Dio all'uomo, perché l'uomo non sarebbe più tale. Come uscire allora dall'aporia di tale eccedenza comunicazionale, salvaguardando la differenza e la

comunicazione nello stesso tempo? Posto in questi termini, il problema può essere risolto *a livello dottrinale*, ricorrendo alla sintesi che la cristologia opera tra Trascendenza e immanenza, nella persona di Cristo, *supremo comunicatore*, perché strumento primo ed ultimo dell'incontro di tutti gli incontri: quello di Dio e dell'uomo nella storia. In termini più generali, il problema può trovare indicazioni per una sua soluzione partendo dalla considerazione che l'esperienza umana è già costitutivamente e strutturalmente "imparentata" con la Trascendenza.

In quest'impostazione complessiva, che coglie la Trascendenza nell'apertura *trascendentale* dell'esperienza, si potrà accettare anche l'idea che la comunicazione avvenga senza produrre corti circuiti. Ma ciò implica anche essere teoricamente attrezzati per cogliere la singolare modalità di quei segni che accompagnano la rivelazione della Parola di Dio e di questa costituiscono la parte storica e l'inveramento fattuale. Si tratta dei segni che attestano non solo la Trascendenza, com'è dell'esperienza trascendentale, ma anche il suo farsi storia ed evento. *Segnalano*, infatti, la trascendenza nelle "opere" di Dio. Si tratta di opere compiute, preannunciate o scritte, qui riassumibili sotto tre voci: il miracolo, la profezia e l'ispirazione.

10.2 Il miracolo

10.2.1 Segno di salvezza e di rivelazione

Non si può adeguatamente parlare del miracolo al di fuori del sistema comunicativo Trascendenza/immanenza fin qui abbozzato²⁷⁹. L'alternativa infatti sarebbe di ridurlo a un evento portentoso che produce effetti singolari, così sbalorditivi sul piano psicologico, da costringere l'uomo ad ammettere di essere in presenza di un intervento diretto ed esplicito di Dio. Tale concezione si ritrova nell'apologetica tradizionale, ma risulta oggi insufficiente, perché pone il miracolo al di fuori del complesso relativo alla comunicazione, così importante per la rivelazione.

Parlando dei miracoli nel Nuovo Testamento, K. Rahner scriveva, invece, a ragione:

«Le cose non stanno come se, in linea di principio, qualsiasi prodigio - per il fatto che proviene solo da Dio - possa testimoniare qualsiasi verità o realtà, nel senso che basterebbe che tale realtà esista e che il Dio operatore di prodigi si limiti ad aggiungerle qualche miracolo. Nel Nuovo Testamento il miracolo è un *semeion*, un segno, cioè la manifestazione dell'azione salvifica di Dio stesso, un momento che fa parte di questa stessa azione salvifica, è la manifestazione di questa nell'afferrabilità storica, in un certo senso lo strato più esterno in cui l'azione salvifica rivelatrice di Dio raggiunge la dimensione della nostra esperienza corporea»²⁸⁰.

Ciò che Rahner sosteneva è il contesto rivelativo-salvifico del miracolo e la sua afferrabilità nella storia attraverso l'esperienza umana. Senza questo carattere simbolico ed espressivo, che ne costituisce la sua dimensione "semiologica", il miracolo non solo non troverebbe posto nella realtà comunicativa e rivelante dell'agire salvifico di Dio, ma sarebbe molto problematico anche per la sua stessa definibilità filosofica e scientifica.

Infatti, alcune concezioni tradizionali del miracolo non sono sostenibili. Ritenere, ad esempio, con la Scolastica, che il miracolo sia fondamentalmente *la sospensione momentanea di una legge di natura* per

²⁷⁹ Cf. G. TANZELLA-NITTI, «Miracolo», in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, a cura di G. TANZELLA-NITTI - A. STRUMIA, 2 voll., Urbaniana University Press, Città Nuova, Roma 2002.

²⁸⁰ RAHNER, *Corso fondamentale...*, cit., 334.

intervento di Dio significa far arretrare la sua definizione anche rispetto a Tommaso ed Agostino²⁸¹. Il secondo, infatti, che fino a pochi anni della sua morte, affermava che non ci fossero più miracoli nella Chiesa, ne accettò poi l'esistenza, ammettendo che il funzionamento della natura è un miracolo, anche se la continua ripetizione di ciò che in essa avviene ne attutisce l'impatto portentoso, riducendo tale continuo miracolo a qualcosa di comune²⁸². Il miracolo della natura avviene quotidianamente per la presenza delle "ragioni seminali", semi invisibili immessi da Dio nel creato, oltre ai quali esistono i "semi dei semi", le forze che il Creatore ha loro conferito perché la terra generi gli animali, i mari i pesci e l'aria i volatili. Sono forze sempre presenti, ma la cui efficacia può essere prodotta solo dall'intervento diretto di Dio²⁸³.

La conclusione era per Agostino che il miracolo è «tutto quello che essendo difficile e non abituale, supera l'attesa e il potere dello spettatore che si stupisce»²⁸⁴. Ma, in questo modo, la sua prospettiva risulta principalmente psicologica, perché fa leva ancora sulle reazioni suscitate nell'uomo, anche se non manca una contestualità più generale, che è quella della presenza delle ragioni seminali prime, che giustificano i vari fenomeni. Tuttavia, sarà anche da annotare che in Agostino non manca il carattere simbolico del miracolo, perché esso esprime nell'ordine materiale realtà sovrasensibili e spirituali.

Tommaso d'Aquino mostrava, invece, un interesse più spiccatamente ontologico. Privilegiando l'approfondimento della *causa* sui motivi psicologici e finali visti in Agostino, Tommaso parlava dei miracoli come di fatti che vanno al di là dell'ordine della natura e che sono provocati direttamente da Dio. Ciò non esclude nel suo pensiero altri aspetti teologici importanti, che sono, soprattutto in riferimento ai miracoli di Gesù, manifestazione della sua realtà divina e dell'amore salvifico di Dio. Sono pertanto segni di una manifestazione che culmina nel miracolo più grande mai verificatosi: l'incarnazione del Verbo. In questo contesto, i miracoli sono atti di salvezza, perché guariscono dal peccato, dalle malattie e da tutto ciò che è nocivo all'uomo²⁸⁵.

Queste precisazioni contengono effettivamente in Tommaso elementi teologici che si possono riferire a quegli aspetti oggi chiamati simbolici e intenzionali del miracolo, perché evidenziano l'intenzionalità salvifica di Dio e l'espressività semiologica. Questi ultimi mancano però del tutto nella Scolastica, meramente protesa ad affermare l'esclusivo valore metafisico della causalità divina, una preoccupazione che si riscontra anche nei manuali precedenti il Concilio.

Un effettivo rinnovamento della teologia del miracolo è tentato, ancor prima del Vaticano II, da M. Blondel. Questi, pur non negando la realtà fisica del miracolo, ne mette in luce il valore rivelatorio e quello intenzionale e simbolico, mostrando non già la causalità prima del suo agente, ma la bontà paterna di Dio che si serve dei miracoli per operare la salvezza tra gli uomini²⁸⁶.

Il Vaticano II recepisce tutta la ricchezza teologica del miracolo fin qui evidenziata e opera una sintesi tra l'aspetto *ontologico* (relativo alla causa), del resto presente già nel Vaticano I (*D* 3009), quello *intenzionale* (riguardante la sua carica salvifica) e quello *simbolico* (che è espressivo di una realtà trascendente). Il concilio pone pertanto in stretta relazione, come si è già visto, la Parola e i fatti

²⁸¹ Cf. *Ivi*, 335. Sulla posizione prescolastica e scolastica in teologica cf. R. LATOURELLE, *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, Cittadella, Assisi 1987, 356-367.

²⁸² Cf. LATOURELLE, *Miracoli ...*, cit., 357.

²⁸³ *Ivi*, 358.

²⁸⁴ *De Utilitate credendi*, XVI, 34; PL 42,90 citato da LATOURELLE, *Miracoli...*, cit., 359.

²⁸⁵ Cf. *Summa Th.*, IIIa, qq. 43-44.

²⁸⁶ Viene indicata come fonte soprattutto M. BLONDEL, *L'action*, Paris 1893, 396-397.

storici, le opere di Dio e la sua volontà salvifica, la sua autocomunicazione e l'efficacia che essa ha nel mondo e nella storia. Una sintesi particolarmente felice si trova a proposito dell'agire di Gesù. Il concilio infatti scrive, a riguardo:

«Perciò egli [il Cristo], vedendo il quale si vede anche il Padre (cf. Gv 14,9), col fatto stesso della *presenza e manifestazione* di sé, con le parole e con le opere, *con i segni e con i miracoli*, e specialmente con la sua morte e con la gloriosa risurrezione dai morti e, infine, con l'invio dello Spirito di verità, porta a perfetto compimento la rivelazione e la conferma con la *testimonianza* divina, cioè manifestando che Dio è con noi *per liberarci dalle tenebre del peccato e della morte e per risuscitarci alla vita eterna*²⁸⁷».

10.2.2 Problemi di epistemologia del miracolo

La prospettiva conciliare è quella teologicamente più corretta, perché è l'unica che non incorre nei problemi epistemologici sollevati dalla definizione fisicista del miracolo. Definire infatti il miracolo solo come un segno fisico, *al di sopra delle leggi della natura*, solleva diversi problemi. Il primo riguarda la definizione delle "leggi di natura". Se per Tommaso la natura è anche l'esperienza che di essa fa l'uomo, ai nostri giorni sono divenute molto problematiche le "leggi della natura". Non è del tutto chiaro nemmeno il concetto di "natura", anche perché l'uomo non ha finito, né finirà mai di esplorarla e di capirla adeguatamente. Ciò vale a maggior ragione per le "leggi della natura", alcune delle quali sono state scoperte solo recentemente, mentre su altre permangono non pochi dubbi. L'esperienza storica e scientifica dimostrano ogni giorno di più che ciò che un tempo si riteneva "legge naturale", e quindi immodificabile, tale in effetti non è, per il semplice fatto che è risultato modificabile da variabili precedentemente ritenute impossibili o impreviste.

Le acquisizioni della fisica quantistica e dell'evoluzione, la scoperta delle interazioni tra teorie scientifiche e ambiti culturali complessivi e, per finire, i nuovi criteri di scientificità, sui quali il dibattito è tutt'altro che chiuso, dimostrano l'insostenibilità della definizione del miracolo come semplice e pura sospensione delle leggi della natura. Non nel senso, si badi bene, che Dio non possa effettivamente sospendere tali leggi, andando *praeter naturam* (oltre la natura) o perfino *contra naturam* (contro la natura), secondo le definizioni care alla Scolastica, ma nel senso che noi non sappiamo esattamente non solo quali siano le leggi della natura, ma non sappiamo nemmeno come effettivamente Dio operi nel mondo e nella storia. Ne sappiamo *il fatto*, ma ne ignoriamo *il modo*.

La definizione del miracolo non può basarsi nemmeno sul carattere di frattura o discontinuità nel *cosmo*, per potersi affermare come tale, perché il segno miracoloso rimanda sempre non tanto alla frattura in sé, ma all'agente di tale frattura e, soprattutto, al valore e al significato di ciò che, allo stato attuale delle nostre conoscenze, appare come frattura, ma che non è detto che dovrà indispensabilmente rimanere tale. L'intervento di Dio è ugualmente da ritenersi storico e valido anche quando, come dimostra l'esegesi biblica in non pochi casi ritenuti precedentemente miracolosi, si dimostrasse che alcuni interventi di Dio non sono andati né *oltre*, né *contro* la natura, ma hanno utilizzato circostanze particolarmente favorevoli della stessa natura.

A ben considerare le cose, nella tradizionale visione fisicista del miracolo è inoltre problematica, come nota Rahner, la separazione tra ciò che è di *ordine inferiore* e ciò che è di *ordine superiore*, nel senso che l'ordine superiore (il pensiero, la libertà e ogni attività spirituale) non esige incondizionatamente la rottura dall'ordine inferiore (la corporeità, le leggi biochimiche, la fisicità del corpo e del mondo). A questo proposito scrive l'autore:

²⁸⁷ DV 4. Le sottolineature sono nostre.

«Di conseguenza il mondo del materiale e del biologico può diventare la manifestazione dello spirito storico come momento intrinseco di questo; l'inferiore mondo materiale e biologico, per sua intima essenza e a motivo della sua indeterminatezza e ulteriore determinabilità, può venire integrato nell'ordine superiore senza perdere attraverso tale integrazione le proprie leggi. Per es. quando l'uomo pone in atto la propria 'spiritualità corporea' (*leibhaftige Geistigkeit*), non è mai semplicemente un animale, senza che per questo [...] le leggi della biochimica, della biologia in generale o del comportamento animale vadano eliminate o sospese in un senso puramente negativo»²⁸⁸.

10.2.3 Il miracolo svela la nostra vera realtà

Tutto ciò ci porta a ribadire l'unità antropologica tra elemento spirituale e biochimico, da una parte, e la non derivabilità dello spirituale dall'elemento fisico o biologico, dall'altra. Nonostante ciò, si può concludere che se l'artefice di tutto ciò che esiste (dell'antropologico e del cosmologico, considerati unitariamente) è il Dio dell'autocomunicazione, nel miracolo si manifesta la profondità dell'uomo e della realtà in genere, la sua dimensione di mistero creata, evocata e pertanto proclamata dall'intervento di Dio.

Per queste ragioni, riteniamo che il miracolo sia la manifestazione di ciò che, anche se ci è ancora sconosciuto, non può essere vissuto come imprecisata, eppure incombente minaccia, né solo e semplicemente come stupore di fronte all'ignoto. Infatti per chi è aperto alla fede l'ignoto non può atterrire, dal momento che quando si viene a contatto con esso, si viene a contatto con ciò che noi siamo. L'uomo viene a contatto con la sua "natura", non nel senso immanentista di una Trascendenza diluita nell'immanenza, ma nel senso creaturale e incarnatorio di una Trascendenza che lo chiama alla sua vera destinazione finale e attesta che le sue origini sono in Dio²⁸⁹. In questo modo, il miracolo è un atto comunicativo di Dio, che anziché "annientare" la natura, ne mostra la sua profondità più vera, consentendole di dispiegarne la gloria.

Ciò consente il recupero del valore originario del miracolo come segno (*semeion*) nel contesto della rivelazione e come segno della presenza di Dio fra di noi e pertanto nella storia umana. I vangeli non si stancano di esprimere il senso di stupore e di gratitudine che coglie quanti riconoscono la presenza di Dio e del suo regno in questo nostro mondo e nella nostra storia. Gesù, miracolo vivente e più alto di tale comunicazione di Dio, diventata presenza visibile e palpabile, richiama continuamente i suoi interlocutori a non ignorare proprio questo fatto, ma ad accettarlo agendo di conseguenza: «Se scaccio i demoni con il dito di Dio, è giunto in mezzo a voi il regno di Dio» (Lc 11,10).

In definitiva, il miracolo è punto d'incontro della Trascendenza con l'immanenza umana. Non è segno di magia, ma è l'atto con la quale la Trascendenza soccorre l'esperienza umana, perciò è un segno che accompagna la rivelazione, nel cui contesto ha tutto il valore. È, infatti, manifestazione dell'amore di Dio. Né mancano esempi a riguardo. Sicché ci sono miracoli ove si opera la salvezza fisica, la guarigione, un miglioramento della situazione umana e miracoli, che pur recando un danno apparente all'uomo, hanno una funzione di salvezza o per l'interessato o per gli altri.

²⁸⁸ RAHNER, *Corso fondamentale...*, cit., 336-337.

²⁸⁹ Questa idea è coerente con la riflessione rahneriana sull'argomento, che registra espressioni come questa: «miracolo in senso teologico e precisamente non come sinonimo di prodigio si ha là dove, per lo sguardo dell'uomo razionale, aperto al mistero di Dio, la concreta configurazione dell'evento è siffatta che ad essa è direttamente partecipata quell'autocomunicazione divina ch'egli sperimenta già sempre nella sua esperienza trascendentale della grazia in maniera 'istintiva' e che d'altro canto si manifesta proprio nel 'miracoloso' e così si testimonia come autocomunicazione» (RAHNER, *Corso fondamentale...*, cit., 338-339).

10.2.4 La struttura fondamentale del miracolo

La struttura del miracolo è riassumibile, in conclusione, secondo queste dimensioni. Il miracolo è un atto *evocativo* ed *appellativo*. Il miracolo mette l'uomo in comunicazione con Dio nell'evocare la sua dimensione, la sua natura più profonda. Diventa appello esplicito da Dio rivolto alla singola esistenza, perché la dispone al dialogo e la prepara all'ascolto della sua Parola. È ciò che da alcuni viene chiamata "funzione preparatrice" del miracolo²⁹⁰. Sostanzialmente, significa risvegliare nell'uomo il ricordo delle proprie radici e la nostalgia per la propria destinazione finale. Come tale, il miracolo è manifestazione dell'amore di Dio, che arriva a comunicare in modo diretto e personale con il singolo uomo o con la sua comunità.

In questa linea sono da leggere non pochi interventi di Dio a favore del suo popolo o a favore dei suoi servi nell'Antico Testamento. Ne sono esempi più che evidenti i segni compiuti per la liberazione di Israele dalle mani del Faraone (Es 7,14ss), la conduzione dello stesso popolo (Es 14,21), l'attraversamento del Mar Rosso (Es 15,23ss) e in genere tutti i "miracoli" compiuti per esso²⁹¹. L'amore premuroso di Dio appare inoltre nei suoi interventi atti a sfamare e dissetare il popolo errante nel deserto (Es 15,23; 16,4ss; Nm 11,31ss; 20,11; Sap 11,4ss) o a guarirlo quando è decimato dai morsi dei serpenti velenosi (Nm 21,9).

Dio si prende cura dei suoi profeti, che nutre, come nel caso di Elia (1Re 17,6; 19,5) o libera da morte sicura, come nel caso di Daniele salvato dai leoni (Dn 6,21.-23) o come nel caso di Giona messo al sicuro dal cetaceo (Gn 2,1ss). Ma ha a cuore anche la sorte di una povera vedova (1Re 17,14) o di chi, come Susanna, è ingiustamente accusata (Dn 13,42-59).

Non si tratta solo di atti provvidenziali di Dio, ma di segni effettivi del suo amore per gli uomini. In questa stessa ottica sono da vedere gli interventi di Gesù, che, nel Nuovo Testamento, muovono da un atto di commozione e di esplicita solidarietà per il popolo sbandato (Mc 6,34; 8,1-3), per persone come la vedova di Naim (Lc 7,13) o i malati e i sofferenti in genere²⁹².

La struttura evocativa ed appellativa del miracolo esprime, in definitiva, l'amore che si autocomunica come tale, non solo con la Parola, ma anche con gesti o concrete opere d'amore da parte di Dio. Con tali segni Dio chiama gli uomini a partecipare al circuito del suo amore. A questa funzione *intenzionale* e *appellativa* si accompagna talora nei miracoli una funzione che è detta *testimoniale* o *giuridica*. In questo caso i miracoli vogliono essere una conferma dell'opera di Dio e sono segni che presuppongono la fede o la rafforzano oppure la predispongono.

Il Nuovo Testamento esprime questa realtà in vari modi. Parla di una "forza" (*dynamis*) di Dio che risiede in Gesù (Mt 5,30)²⁹³. Le opere di Gesù confermano che egli è «colui che deve venire» (Lc 7,22; At 2,22; 10,38) e che egli viene da Dio (Gv 3,2; 9,33). La funzione testimoniale dei miracoli non è chiaramente di natura meramente giuridica. Essa va sempre unita a tutto ciò che si è detto del carattere simbolico e rivelativo del miracolo. Ciò significa che l'agire di Dio non fa mai violenza alla libertà umana, per cui rimarrà sempre la polivalenza del miracolo e l'ambiguità del segno.

Il miracolo infatti rimanda a una realtà più grande, cioè alla infinita bontà e alla onnipotenza di Dio, ma rimanda anche alla liberazione completa verso la quale aspira l'intera creazione (Rm 8,18-25). È la liberazione che Gesù, con i suoi segni, ha dimostrato essere reale ed efficace e riguarda tutto

²⁹⁰ LATOURELLE, *Teologia della rivelazione...*, cit., 447-486.

²⁹¹ Cf. Nm 14,11; Ger 32,20; At 7,36.

²⁹² Cf. Lc 6,6-7: uomo dalla mano inaridita; Lc 13,11-12: la donna curva; Gv 5,5-9: il paralitico che non poteva arrivare alla piscina.

²⁹³ Cf. anche Mc 6,2; Mt 11,21.

l'uomo, in tutte le sue dimensioni. Egli infatti ha liberato l'uomo dal peccato in tutte le sue forme, da quella intima e personale a quella fisica e sociale, come dimostrano interventi quali la guarigione del paralitico (Mc 82,1-12) e quella dell'indemoniato geraseno (Mc 5,1-20). L'elemento escatologico costituisce, in conclusione, una stretta unità con quello simbolico e liberante dell'agire di Dio e dell'agire di Gesù in ogni segno compiuto come autocomunicazione dell'amore.

10.3 I segni comunicativi della Parola di Dio: profezia e ispirazione

Di solito la trattazione dei segni della rivelazione si conclude con quella del miracolo. Ciò è senza dubbio dovuto all'impostazione dell'apologetica classica, la quale vedeva in esso il riscontro oggettivo e reale della rivelazione. La natura prevalentemente, se non esclusivamente, testimoniale che si attribuiva al miracolo, considerato come un argomento cogente dell'autenticità di Dio, non faceva prendere in considerazione come segni ulteriori di rivelazione la profezia e l'ispirazione. Oppure ne mostrava una certa analogia con il miracolo, solo perché le collegava all'infallibilità di Dio e pertanto le riteneva realtà storicamente ed apologeticamente riscontrabili.

A noi sembra, invece, che sia possibile cogliere anche nella profezia e nell'ispirazione quella compresenza dell'elemento escatologico ed incarnatorio della rivelazione, che abbiamo visto contraddistinguere ogni opera di Dio. In entrambe si rende presente la stessa volontà salvifica e comunicativa di Dio che abbiamo già considerato nella rivelazione come insieme di "parole ed eventi". Entrambe manifestano, ancora più chiaramente del miracolo, che tale struttura di base della rivelazione è presente in ogni atto comunicativo con il quale Dio si mette in contatto con l'uomo.

Secondo il modello apologetico tradizionale la profezia e l'ispirazione sarebbero, come il miracolo, riscontri fattuali di ciò che Dio ha detto altrove e in altro modo con la sua parola. A noi sembra che in un sistema comunicativo, qual è quello in cui ci siamo mossi, ciò non sia più sostenibile. Il miracolo infatti non affianca e conferma soltanto la parola, venendo a dimostrare l'autenticità di Dio che parla, ma è, esso stesso, strumento di comunicazione e quindi o contiene la parola (come nel caso delle teofanie) o è fondamentalmente segno di comunicazione e quindi linguaggio e, in sostanza, anche parola.

Ma ciò diventa ancora più evidente nel caso della profezia e dell'ispirazione, nelle quali il legame tra parola ed evento è diretto ed intuitivo. Qui, infatti, gli avvenimenti sono interpretati e descritti, seppure attraverso il modo di esprimersi ed il linguaggio dell'uomo, dalla stessa Parola di Dio. Negli altri segni si ricorreva alla parola per spiegare, illustrare e finalizzare gli eventi, qui è invece la stessa Parola di Dio che legge e giudica, anticipa e salva. È la parola annunciatrice della profezia e la parola scritta dell'ispirazione.

La profezia è quel particolare intervento di Dio attraverso l'osservazione, il discernimento e l'agire del profeta, che, come abbiamo già visto, coglie un senso di rivelazione e di comunicazione divina nello svolgersi dei fatti storici reali e delle loro connessioni, al di là delle stesse costanti storiche²⁹⁴. Con la profezia emerge il senso della storia salvifica nel senso talora discontinuo, contraddittorio e perfino disperato, della storia del mondo. Il tempo presente è letto in trasparenza, sicché in esso finalmente si coglie la realtà più piena e più vera, verso la quale cammina ogni tempo. In sintonia con una nozione biblica non quantitativa e cosmologica, ma qualitativa e ascensionale del tempo, il profeta giudica gli aspetti positivi e i germogli salvifici presenti nella storia. Legge i «segni dei tempi» ed invita, di volta in volta, al ravvedimento, alla costanza e a coltivare l'utopia anche in periodi

²⁹⁴ Cf. cap. VI, 5.5. Per la bibliografia cf. voce «Profezia», in AA.Vv., *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 1232-1247; B. YOKUM, *La Profezia*, Ancora, Milano 1980.

difficili e persino tragici. Egli coltiva la speranza, perché grazie all'intervento di Dio, tiene uniti presente e futuro, così come il miracolo unisce Trascendenza e immanenza. La profezia coglie questi legami e li addita agli uomini sazi o stanchi del momento storico in cui essi vivono. Testimonia l'eccedenza di grazia e di gratuità, in un'epoca storica divenuta calcolatrice e piatta, e invita a guardare sempre oltre gli orizzonti provvisori della storia.

L'ispirazione presenta molte analogie con la dimensione teologica della profezia²⁹⁵. È la rivelazione di una realtà trascendente in un senso letterario. Contiene significati che vanno al di là del normale dinamismo umano pensiero/scrittura e del rapporto parola/senso. In questo modo, l'ispirazione viene a suturare sul piano della scrittura ciò che la profezia congiungeva sul piano della lettura e dell'interpretazione degli avvenimenti. In un sistema comunicativo letterario incarna ciò che il miracolo operava in una vicenda particolare ed immediata.

In questo senso, se l'ispirazione è effetto e segno dell'autocomunicazione di Dio, si dovrà ritenere Dio "autore" della Bibbia, secondo l'insegnamento abituale della Chiesa, dal Concilio di Trento al Vaticano I e al Vaticano II. Nella *Dei Verbum* si rinviene un passaggio che sintetizza la dottrina relativa alla ispirazione in questi termini:

«La santa madre chiesa, per fede apostolica, ritiene sacri e canonici tutti interi i libri sia dell'Antico sia del Nuovo Testamento, con tutte le loro parti, perché, essendo scritti sotto ispirazione dello Spirito Santo (cf. Gv 20,31; 2Tm 3,16; 2Pt 1,19-21; 3,15-16), hanno Dio per autore e come tali sono stati consegnati alla chiesa» (DV 11).

L'ispirazione indica, pertanto, un fenomeno teologico molto complesso, la cui definizione non è avvenuta senza travaglio nella storia della Chiesa. Ciò che è stato discusso riguarda la natura e la modalità di quel particolare impulso esercitato da Dio sull'intelletto e sulla volontà dell'agiografo, affinché fosse comunicato fedelmente quanto egli voleva comunicare per la salvezza del suo popolo. Le spiegazioni avanzate si collocano in un ventaglio molto ampio che si allarga tra due estremi, la concezione "mantica" e quella dell'"assistenza negativa". In realtà con la prima si viene a ridurre il fenomeno dell'ispirazione a una sorta di possessione da parte di Dio sulle facoltà spirituali dell'agiografo, al punto che questi sarebbe privato dell'esercizio di ogni responsabilità e coscienza diretta. Diventerebbe strumento passivo e semplice canale dell'autocomunicazione di Dio, sì da riprodurre solo ciò che Dio, nelle forme e modalità da lui volute, intende comunicare.

Con la seconda concezione si indica un'assistenza particolare di Dio verso l'agiografo, simile a quella con la quale egli interviene nel caso delle definizioni dogmatiche. Dio impedirebbe, con questo suo intervento, che l'agiografo comunichi delle affermazioni erranee. Non sfuggirà che mentre la prima posizione concedeva troppo all'intervento diretto di Dio, la seconda concede troppo poco. In modo inversamente proporzionato, si concedeva troppo poco oppure troppo all'agiografo. Nel corso della maturazione teologica ecclesiale sulla rivelazione queste due posizioni sono state entrambe respinte.

Rientrano nel primo caso la teoria di Filone, in ambito giudaico-ellenista e quella del Montanismo nell'ambito cristiano. In entrambe l'attività umana viene del tutto annullata. La comunicazione procede in modo quasi meccanico da Dio verso il destinatario senza alcuna possibilità né di collaborazione né di intervento da parte dell'agiografo. L'altro caso, riguardante l'assistenza passiva, abbraccia anche la teoria di J. Jahn, agli inizi del secolo XIX secolo, che minimizza l'attività di Dio e il suo influsso sull'agiografo, fino a sminuire gravemente il ruolo dello stesso soggetto comunicante principale, che è Dio.

²⁹⁵ Cf. R.F. SMITH, *Ispirazione e verità della Bibbia*, in AA.VV., *Grande Commentario Biblico...*, cit., 1478-1498; L.A. SCHÖKEL, *La parola ispirata*, Paideia, Brescia 1987², soprattutto la parte *La Scrittura come parola*, 113-177.

La successiva riflessione antropologica e teologica ha messo invece in luce il carattere dinamico e interagente dell'agiografo nel processo attraverso il quale Dio si autocomunica all'uomo. Dio rimane, e non potrebbe essere diversamente, causa principale, soggetto principale dell'autocomunicazione. L'agiografo è causa strumentale, ovvero, agente secondario della comunicazione di Dio. Ciò significa che la fedeltà alla comunicazione di Dio non annulla, né sminuisce la personalità e lo strumentario dell'agiografo, ma avviene secondo modalità strumentali che non possono essere che dinamiche.

Se nella teologia classica, infatti, la causa strumentale era vista in maniera passiva, oggi si è affermata l'idea che, trattandosi dell'uomo, questi non può non essere che uno strumento dinamico. È un soggetto che interagisce con il soggetto principale della comunicazione e "riferendo" in piena fedeltà ciò che Dio intende comunicare, lo fa però alla maniera di chi storicamente, biograficamente, linguisticamente, e, in generale, culturalmente, è da tutto ciò condizionato. La sua complessità esistenziale e psicologica, quella storica ed ambientale non sono messe tra parentesi, ma interagiscono con l'intero processo dell'autocomunicazione di Dio, sicché il messaggio viene trasmesso in un modo e non in un altro.

In tutto ciò resta naturalmente fermo il principio che Dio è autore della Scrittura, perché egli rimane effettivamente soggetto primo, principale e insostituibile della sua autocomunicazione, ma tutto ciò ci riporta al cuore del nostro problema: il valore del segno in quanto strumento della rivelazione.

Qui riscontriamo tutta l'affinità esistente tra il valore del miracolo, della profezia e dell'ispirazione. Infatti, a partire da questa affinità, sul piano della comunicazione trascendente di Dio nell'immanenza dei fatti, non sarà difficile cogliere la profonda unità che lega queste realtà come segni dell'autocomunicazione dell'amore.

10.4. Conclusione

Come abbiamo già affermato, sebbene in altri contesti, anche i segni comunicativi accennati non sono da considerarsi all'esterno dell'autocomunicazione di Dio, né si pongono surrettiziamente come dispositivi finalizzati a una sorta di costrizione dell'uomo per carpirne l'assenso. Sono certamente "strumenti" della rivelazione e per questo rientrano nel sistema dell'autocomunicazione di Dio nel suo insieme. In ogni caso, a noi sono apparsi, più che mezzi d'interfacciamento tra l'Infinito e la nostra finitudine, ulteriori doni, attraverso i quali la nostra povertà traluce l'Infinito e si accende di esso. «Alla tua luce vediamo la luce», canta il Salmo (Sal 36,10) e il suo canto evoca in noi, a mò di conclusione, il *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, ad esso per alcuni aspetti simile e per altri certamente dissimile.

Alla luce di Dio, come alla luce della luna per Leopardi, lo sfortunato e sempre avvincente poeta di Recanati, la nostra realtà umana appare tutta nella sua grevità e caducità. Persino nella sua assurdità. L'incontro con ciò che si mostra nella sua eternità lucida e abissale ci fa assaporare tutta la nostra inconsistenza, ci conduce alla soglia ultima del vivere e del morire, alla porta del senso e del non senso. Davanti a Colui la cui Presenza e Consistenza brucia nella sua ineguagliabile immortalità, la reazione non può che essere simile a quella dei patriarchi e dei profeti, icasticamente riassunta dalle parole di Isaia: «Ohimè! Io sono perduto, perché un uomo dalle labbra impure io sono e in mezzo a un popolo dalle labbra impure io abito; eppure i miei occhi hanno visto il re, il Signore *dell'universo*» (Is 6,5).

Ma questo non è che un aspetto dell'incontro con Dio. Da tutto l'itinerario fin qui seguito l'incontro con lui, si è manifestato ben presto non semplicemente come incontro con il Trascendente e l'Infinito, ma come incontro con l'Infinito Amore. Nella sua rivelazione Dio stesso ci ha mostrato come nella sua Trascendenza egli si è fatto Presenza e ha tanto partecipato alla nostra caducità, da

volere assumere la nostra finitudine. Non ha guardato dall'alto il nostro abisso, come poteva sembrare che facesse quella luna che, vagando nella distesa del cielo, non poteva di certo rispondere alle accorate invocazioni del pastore, errante anche lui nella notte, quando contemplandola esclamava:

«Che fai tu, luna, in ciel? dimmi, che fai, / silenziosa luna? / Sorgi la sera, e vai, / contemplando i deserti; indi ti posi. / Ancor non sei tu paga / di riandare...»²⁹⁶.

Così dissimile e lontana da quel pastore, era tuttavia anch'essa come alla deriva, partecipando di quel vagare universale che altro non può apparire che un naufragio cosmico, quello stesso vagare, che, fatte le debite proporzioni, l'uomo ritrova in se stesso e nella sua vicenda umana. Guardando l'infinito cielo, l'abisso sembra prendersi una rivincita e, mentre ci chiama e ineluttabilmente ci attira, sembra respingerci irrimediabilmente e per sempre. Chi potrà negarlo e non sentire come suoi i canti dei poeti e la struggente nostalgia di quanti hanno avuto il coraggio di spingere lo sguardo verso i confini dell'abisso e sentirne il freddo come quello dei confini del nulla?

Anche le religioni, nel loro tentativo di attraversarlo, hanno provato e provano lo stesso brivido, arrivando, con altre parole ed altre cifre, a cantare come il pastore, che, volgendosi poi al gregge, lo ritiene felice nella sua inconsapevolezza:

«Forse s'avess'io l'ale / da volar su le nubi, / e noverar le stelle ad una ad una, / o come il tuono errar di giogo in giogo, / più felice sarei, dolce mia greggia, / più felice sarei, candida luna».

Per poi ritornare al dubbio - che sembra un'amara certezza - che sia che si nasca in un ovile sia che si venga al mondo accolti in una culla, è comunque «funesto a chi nasce il dì natale».

Qui, evidentemente non basta né l'ala della ragione, né quella della religione. C'è bisogno di qualcos'altro che crei le condizioni perché si realizzi quella forza che in aeronautica si chiama *portanza* e che noi qui con semplicità, concludendo, chiamiamo *amore*. Siamo sollevati in alto e portati dall'Amore, quell'amore che è in Dio e che è Dio, perché le sue ali come di aquila, e non le nostre fragili ali, ci hanno preso come piccoli e implumi pulcini, strappandoci da questo abisso del nulla, che ci atterrisce ogni giorno di più, ma che egli, l'Amore, ha voluto visitare, abitare e superare.

Si tratta di quell'Amore che diventato carne e disceso nella storia, continua ogni giorno di più a svelare il mistero nascosto eppure reale della nostra natura umana e della nostra storia.

²⁹⁶ «G. Leopardi - La luna, muta testimone del dramma umano. Canto notturno di un pastore errante dell'Asia», in:

www.valesiascuole.it/crosior/1_intertestualita/leopardi_notturmo1.htm. Nello stesso sito sono reperibili commenti e immagini che accompagnano il canto. Abbiamo sentito vibrare lo stesso contemplante sgomento in alcuni versi, dove davanti alla luna, amica vagante nel cielo, le domande diventano invocazione di perdono, in Hölderlin, il poeta che aveva parlato dell'abisso come nuovo punto di partenza, per comprendere, con la propria vita, il senso generale delle cose. Si tratta di versi scritti da Hölderlin dopo la separazione da Diotima verso la fine del 1700 e che portano il titolo *Abbitte* (richiesta di scuse): «Heilig Wesen! gestört hab ich die goldene / Götterruhe dir oft, und der [geheimeren], / Tieferen Schmerzen des Lebens / Hast du manche gelernt von mir. / / O vergiß es, vergib! gleich dem Gewölke dort / Vor dem friedlichen Mond, geh ich dahin, und du / Ruhst und [glänzt] in deiner / Schöne wieder, du süßes Licht!». Giusto per dare un'idea del significato di questi versi tentiamo di tradurre così: «Inviolabile essenza! Ho turbato spesso in te la preziosissima pace divina e da me hai dovuto apprendere qualcosa dei cupi [segreti] dolori della vita. Dimenticalo, perdona! Come le nubi lì dinanzi all'amica luna, vado errando anch'io, mentre tu riposi e [risplendi] nuovamente nella tua bellezza. Tu dolcissima luce!».

Il testo tedesco è in: www.recmusic.org/lieder/get_text.html?TextId=8067.