

Uso teologico della Bibbia. Storia e compatibilità cristologica della rivelazione

Pierangelo Sequeri

Il contrarsi e il ritrarsi
della manifestazione di Dio
nella parola testimoniale
consente al testo biblico
di avere una propria storia.

1. La specificità «scritturale» della Parola

Fissiamo preliminarmente alcuni punti che definiscono lo stato dell'arte¹.

La sacra Scrittura, «anima della teologia» (DV 24), è «ispirata da Dio» in un modo specifico, rispetto ad ogni altra parola testimoniale della rivelazione: infatti, la si può intendere, equivalentemente, come parola di Dio, in un senso che non è riconosciuto a nessun'altra fonte normativa della rivelazione. Tuttavia, tanto è alta ed enfaticamente celebra-

¹ In questo saggio, che intende illustrare sinteticamente la proposta di un paradigma metodico per la pratica dell'articolazione biblica indispensabile alla teologia cristiana, non mi soffermerò sul confronto con le diverse posizioni che stanno sul campo del dibattito circa «l'integrazione» teologica dell'esegesi e la «dipendenza» biblica della teologia. Il dibattito, del resto, si riaccende episodicamente negli stessi termini, imposti dalla storia del razionalismo della critica letteraria e dall'impostazione dogmatica del pensiero della rivelazione: a mio parere senza ancora esibire – per lo più – effetti significativi nella pratica consensuale dell'esegesi e della teologia. In ogni modo mi sono occupato dei vari aspetti della questione, in molti saggi. I più impegnati sono stati raccolti (con inedite integrazioni) nel seguente volume, al quale mi permetto di rimandare, anche per l'opportuna documentazione bibliografica: P. SEQUERI, *Iscrizione e rivelazione. Il canone testuale della Parola di Dio*, a cura di F. PERUZZOTTI, Queriniana, Brescia 2022.

ta, nel cristianesimo post-conciliare, questa sua qualità differenziale ed esclusiva, tanto più si è ridotto l'interesse teorico per la sua elaborazione teologica: alla quale è tradizionalmente dedicato uno specifico trattato dell'enciclopedia teologica. L'enfasi che il tradizionale trattato sulla teologia delle Scritture ispirate pone su Dio come «autore», sulla fedeltà come «inerranza», sul testo stesso come parola «divina», ha avuto la sua prova del fuoco, che ha lasciato il segno. La prima volta, nella modernità europea, a fronte della demitizzazione razionalistica (sistematicamente avviata da Baruch Spinoza). La seconda volta, all'interno della stessa teologia, di fronte al riconoscimento della legittimità teologica di una ricostruzione storico-critica della sua semantica.

Una lunga e animosa *querelle* – di cui le giovani generazioni hanno probabilmente vaga percezione – ha intercettato il percorso (post-conciliare) di ricerca per la restituzione della rilevanza delle sacre Scritture («anima della teologia»), oltre il modello dogmatico (con la sua tendenziale riduzione dell'attestazione rivelatrice della parola divina alla selezione dei *dicta probantia* della *traditio fidei*).

L'argomento del contendere si era polarizzato intorno alla questione del diritto dell'esegesi cosiddetta storico-critica di stabilire la base della semantica del testo, che ogni integrazione o sovradeterminazione teologica del significato (dogmatica, catechistica, spirituale) doveva rispettare. La polemica – durissima – aveva in realtà la sua radice nella classica questione delle «due fonti», che chiedeva di lasciare spazio alla integrazione della lettura credente con i contenuti della tradizione magisteriale, per ovviare alla limitazione del *sola Scriptura* protestante come veicolo esclusivo di rivelazione. In questa prospettiva, secondo la reazione cattolica, il contenitore scritturistico della parola di Dio veniva ad assumere una portata materialmente discriminante dei contenuti della fede, togliendo legittimazione alle formulazioni dottrinali che li articolavano nella lingua della tradizione ecclesiale. Dal punto di vista culturale, l'autonoma legittimità dell'esegesi storico-critica era invece difesa nell'interesse di una lettura non irrazionalistica (mitica, allegorica, mistica) del testo sacro, in modo da non prestare il fianco alla dequalificazione dell'esegesi teologica in nome della sua sottrazione al carattere scientifico della lettura dei testi.

L'approfondimento e l'elaborazione della prospettiva ermeneutica, che dà conto del legame del significato (divinamente rivelato) con il suo linguaggio (totalmente umano), nel momento stesso in cui respinge la riduzione del significato al linguaggio che lo rende accessibile, ha

progressivamente consentito una pacificazione della duplice opposizione polemica ereditata dalla storia moderna.

Da un lato, l'integrazione della Scrittura e della Tradizione non implica la materiale sovrapposizione delle formule che possono essere letteralmente contenute nella Bibbia. L'intelligenza credente delle sacre Scritture non si ottiene mediante una deduzione fideistico-dogmatica della rivelazione che va a sostituire l'evidenza storico-letteraria della manifestazione. D'altra parte, all'intrigante intreccio e snodo della *res* e dei *verba* era già brillantemente approdata – in regime di superamento dell'allegoria e del letteralismo – l'antica scuola. «Fides non terminatur ad enuntiabile sed ad rem» è la regola d'oro che sigilla l'intera *Summa Theologiae* (*STh* II-II, q. 1, a. 2, ad 2m) di Tommaso d'Aquino. Con tutto ciò, il guadagno virtuale della via d'uscita dalla doppia polemica (anti-protestante e anti-moderna) sembra comunque ancora lontano dalla possibilità di trasformarsi nel guadagno effettivo di un impianto epistemologico concretamente spendibile: sia nell'esercizio di un'esegesi reale (e ineccepibilmente) teologica delle sacre Scritture, sia nel paradigma di una dipendenza realmente (e normativamente) biblica dell'*intellectus fidei*.

D'altra parte il trattato che si occupa(va) delle prerogative teologiche del *corpus* biblico – attualmente in fase di incerta definizione, continua a veicolare sostanzialmente una sotto-rappresentazione tendenzialmente ingenua e mitica dell'ispirazione divina (che assomiglia alla «dettatura», anche quando ne prende distanza).

2. La mediazione «testimoniale» dello scritto

La Bibbia è la parola di Dio, ma, nello stesso tempo, la nostra fede non nasce dalla interpretazione teologica del Libro, ma dalla storia della rivelazione di Dio che approda alla sequela di Gesù (e comunque, neppure la fede di Abramo e di Mosé nasce dal Libro; semmai, è il Libro che nasce dalla loro fede).

In questa prospettiva, l'antinomia diventa molto intrigante: il Libro è per noi parola di Dio, in quanto rimando essenziale per l'autenticazione dell'accesso all'orizzonte autentico della rivelazione di Dio; ma la parola di Dio che accade nella rivelazione alla quale il testo rende testimonianza non si riduce all'evento della scrittura che l'attesta e la consegna a noi nello «scritto». In altre parole, la rivelazione e la fede passano *at-*

traverso la messa in esercizio (lettura rituale, meditazione sapienziale) di questo testo da parte del soggetto, ma il loro oggetto *oltrepassa* la semantica del testo (ossia il significato storico-letterario dell'attestazione) che ne restituisce l'evidenza comunicabile. Per giustificare l'*oltrepassamento*, in modo che esso non appaia atto arbitrario e soggettivo di divinazione, è necessario poter mostrare la leale esecuzione dell'*attraversamento*, in modo che il rimando alla necessaria eccedenza della rivelazione attestata, rispetto all'attestazione, trovi riscontro in una intenzione e/o istruzione che proviene dal testo.

L'uso teologico del rimando biblico è comunque un tipo di operatività inferiore alla vasta area che si estende fra l'esegesi del testo sacro e l'ermeneutica della teologia biblica. Questa area comprende l'approfondimento storico-critico del testo e l'ispirazione sapienziale-spirituale del suo linguaggio.

L'intelligenza della fede cristiana si concepisce vincolata alla restituzione della manifestazione rivelatrice di Gesù, la cui attestazione nelle scritture apostoliche orienta la comprensione dell'intera rivelazione, biblicamente attestata, che ha creato le condizioni della sua verità. La rivelazione complessivamente attestata nella Bibbia è autentica: ma non simmetrica. I discepoli hanno appreso da Gesù, e testimoniato per le generazioni successive, che il Maestro ha considerato le antiche Scritture dal punto di vista della loro attitudine a illuminare l'evento del Figlio in termini di speranza e profezia del suo avvento. Negli stessi termini – non di più, non di meno – i credenti in Gesù ricevono e tramandano l'antico canone.

La speranza e la profezia dell'avvento del Figlio – il canone messianico della *veritas haebraica* dell'alleanza di Dio con l'antico Israele per l'intera storia umana – hanno una storia evolutiva ricca di punti luminosi e di congiunture drammatiche.

Le scritture del canone sacro espongono con implacabile tenacia le passioni della fede e gli sbandamenti dell'incredulità. Correggono, alla luce delle rivelazioni successive, punti di vista sospettati – in buona fede – di fraintendimento. E offrono anticipazioni religiosamente e umanamente impensabili della fede che soltanto Dio – non la tradizione degli antichi – può ispirare. Così, ad esempio, impariamo un punto di vista rivelato anche sull'incredulità, che non è semplicemente il rifiuto della rivelazione. Essa appare spesso anche come rigore della devozione, abuso della parola di rivelazione, potenza mondana del clero, presunzione della rappresentanza di Dio. Gesù, sigillando il cerchio di questa

anomala presa di distanza dall'uso incredulo della religione, che oppone la fedeltà dell'applicazione della sua legge all'intercessione in favore del prossimo, consegnerà al ripudio molte pagine della tradizione religiosa che ha pensato di onorare il comandamento di Dio attribuendogli la guerra di difesa come sterminio, la pena di morte per il peccato, il sacrificio del povero e dell'infermo come disegno dell'Onnipotente.

In questa prospettiva, già in termini di stile dell'attestazione a futura memoria – quella che non puoi più cancellare! – le Scritture sacre sono un modello prezioso per la coscienza credente, prima ancora che una fonte indispensabile, per la calibratura della singolare rivelazione che si lascia ospitare nel grembo della storia dell'antico popolo e della memoria delle sue radici e vicissitudini.

L'enigmatica irruzione della critica religiosa della religione ad opera delle profezie etico-politiche, e degli affondi anticonvenzionali delle sue poetiche sapienziali, che cambiano i connotati alle tradizioni religiose sul sesso, sul dolore, sulla finitezza, sulla preghiera, sulla donna, sono un'indicazione della necessità di appoggiare a questa anomala formazione del senso religioso la verifica dell'orientamento dell'intelligenza della fede. La storia del cristianesimo ha largamente dimostrato il fatto che, anche con le migliori intenzioni, la presa di distanza dalla memoria della carne e sangue della rivelazione che il canone scritturistico conserva, a futura memoria, perde fatalmente l'orizzonte della irriducibile novità – antropologica e religiosa – del suo accesso alla rivelazione di Dio al quale fa appello Gesù. Infallibilmente, la lingua presuntivamente rigorosa e pura della riduzione concettuale si apre al compromesso con la religione dell'immaginazione umana. La testimonianza biblica, al contrario, che pure vi è contestualmente immersa, ci spinge ogni volta fuori dalla contaminazione.

3. Il rovesciamento del sacro: *kenosis* di Dio

La pulsione religiosa universale – mito, rito, sacrificio, purificazione – è figlia della perversione di Adamo, secondo la quale l'onnipotenza del Dio creatore è ragionevolmente immaginabile come arbitrio e la dipendenza della creatura finita è un effetto di mortificazione voluta dal Creatore. L'esperimento proposto dal Maligno fallisce sempre, ma il presupposto della sua insinuazione rimane (e dura nel tempo, per tutta

la storia, contaminando la rivelazione e insidiando il pensiero di «Dio»): «non c'è differenza tra Dio e il Faraone».

La verità universale dell'atteggiamento religioso è nel riconoscimento della signoria divina sulla vita, sul bene, sulla creatura. La sua corruzione si verifica nella piegatura autoreferenziale dell'immagine del divino, che la associa a una assolutezza dell'autoaffermazione di fronte alla quale la creatura non ha scampo. Potremmo dire, in breve, che la rivelazione attestata nel canone delle Scritture sacre avvia il processo vertiginoso dell'uscita della rivelazione di Dio da questo velo dell'immaginazione indotta dal Serpente. Nell'evento di Gesù il rovesciamento diventa definitivo e insuperabile. La religione universale insegna la disposizione dell'uomo a sacrificarsi per Dio. La rivelazione evangelica insegna la disposizione di Dio a sacrificarsi per l'essere umano.

Potremmo preliminarmente stabilire che questo rovesciamento, che viene a definirsi nella storia biblica dell'alleanza con Dio fino al suo compimento cristologico, è l'equazione di campo in cui si iscrive l'ermeneutica unificante dell'attestazione biblica della rivelazione divina di cui si occupa la teologia cristiana.

In altre parole, il principio ermeneutico che corrisponde alla recezione dell'intera scrittura biblica come attestazione indispensabile per la comprensione dell'evento fondatore della fede è il principio della *compatibilità cristologica* della rivelazione divina (mi spiegherò meglio tra poco, su questa formula). In qualsiasi modo venga attestata, in qualsiasi modo sia stata redatta e riletta, re-interpretata e ri-scritta all'interno del canone ebraico-cristiano (sia pure apprezzato come attestazione della fede anche nella fluidità dei suoi confini: la Chiesa decide il riconoscimento del canone, ma la teologia ha come obiettivo quello di offrire alla Chiesa la migliore intelligenza possibile della singolarità rivelata, ottenuta criticamente anche attraverso le opportune decifrazioni comparative delle contiguità inter-testamentarie ed extra-canoniche delle scritture testimoniali). Diamo infatti per scontato il fatto che la concezione del canone ebraico come attestazione indispensabile, di valore permanente, per la ricognizione della parola di Dio, è un punto fermo dell'ortodossia cristiana. In secondo luogo, possiamo considerare superata l'ingenuità delle immagini della ispirazione scritturistica, indicata dalla teologia classica come fondamento dell'autorialità divina dell'attestazione, che la descrivono con le metafore della dettatura verbale della predisposizione editoriale dello Spirito. Dio ispira la redazio-

ne dei testi sacri destinati a garantire l'attestazione, ma non parla ebraico, o greco, o latino per dettarne l'iscrizione.

In questa messa a punto del tema dell'uso teologico-epistemologico e poetico dell'*iscrizione rivelatrice* (che in altro contesto ho nominato anche *rivelazione attestata*, immaginando di spostare il peso sull'aggettivo, che qualifica la forma originale che la rivelazione prende quando è scritta, rispetto all'evento in cui è stata riconosciuta), non intendo ripercorrere il dibattito sul rapporto fra esegesi e dogmatica, che ci ha stremato abbastanza.

L'obiettivo che mi propongo, più semplice, ma anche – secondo la mia intenzione e il mio auspicio – più concreto e propositivo, è quello di illustrare un paradigma dell'assestamento teologico dell'esegesi che non ha affatto bisogno di imporre alla testualità biblica contorsioni semantiche del significato e/o oltrepassamenti metafisici del senso. Proprio come la cristologia – a rigore del suo dogma – non ha affatto bisogno di ridurre Gesù, testimoniato dalle Scritture e pensato dalla fede, alla «parte umana» dell'incarnazione del Figlio eterno. Gesù «è» il Figlio eterno, non la parte umana. Proprio per questo, la manifestazione umana di Gesù deve essere compresa come parola di Dio che si esprime nell'interesse di una condizione corporea che è anche culturalmente determinata, carnalmente mortale, relazionalmente vulnerabile. Nello stesso tempo, il Soggetto eterno che in essa rivela «Dio» è attore pienamente identificato da questa rivelazione, che traspare in essa mediante parole, azioni, atteggiamenti, relazioni. Naturalmente, se si è deciso a priori che questo è «falso», si può anche tentare un'esegesi puramente immanente della manifestazione, in cui non arriva alla fede alcuna rivelazione. La lettura si prenderà la responsabilità delle inevitabili forzature che deve imporre alla «lettera» medesima, allo scopo di avallare la rimozione. Se invece si seguono le istruzioni del testo, che ripropone anche le condizioni che rendono accessibile il «senso» trascendente della manifestazione (è questo il gioco della redazione scritturale, che rende possibile l'effetto teologale dell'iscrizione rivelatrice) la redazione, organizzando la memoria o la poesia dell'evento, offre istruzioni collaudate su dove orientare lo sguardo e l'ascolto.

Il paradigma che propongo inquadra l'uso teologico della Scrittura su tre livelli, che si integrano con grande flessibilità ma si saldano anche in una incessante circolarità di esercizio.

4. Iscrizione della compatibilità cristologica

Il primo livello dell'uso teologico del canone scritturistico potrebbe essere descritto così: ciò che, nella manifestazione storico-salvifica di Dio, iscritta a futura memoria, emerge con il contrassegno di una intenzionalità teofanico-rivelatrice deve passare al vaglio della sua compatibilità cristologica.

In altri termini, se il significato rivelatore estratto dalla manifestazione – evento o parola – non mostra la sua attitudine ad avere riscontro nella manifestazione storico-salvifica di Gesù, la sua portata rivelatrice rimane subordinata alla sua contestualizzazione storico-culturale. Ci sarebbe molto da dire sulla pratica applicazione di questo principio, molto vantaggiosa come traduzione metodologica del principio cristocentrico della rivelazione: suscettibile di articolazione di alto livello con il principio di incarnazione del Figlio in Gesù, e allo stesso tempo largamente accessibile all'intelligenza e al discernimento del *sensus fidei* del popolo di Dio, grazie alla esemplare configurazione storico-salvifica della narrazione evangelica.

Mi limito ad accennare brevemente alla fecondità di questa configurazione esegetica del principio cristocentrico.

In primo luogo, essa riporta il confronto dell'*intellectus fidei* con la *historia revelationis* a una attestazione testimoniale la cui forma scritturale fa precisamente la differenza, rendendosi al tempo stesso teologicamente necessaria ed esegeticamente costruttiva. Lo speciale valore della scrittura evangelica, che vede la luce in un contesto in cui la fede cristiana conosce già sintesi-credo di livello alto e di articolazione dogmatica (le formule trinitarie del Battesimo, gli inni liturgici in Paolo), sta proprio in questo. Essa rende evidente la profonda convinzione apostolica della necessità di coordinare *per sempre* la manifestazione di Gesù e la rivelazione di Dio. Senza riferimento alla manifestazione originaria – ossia alla compatibilità con la manifestazione evangelica – la rivelazione è destinata a corrompersi. Essa prende inevitabilmente la deriva dei racconti teogonici del Mito, della teologia faraonica di Adamo, del pregiudizio proiettivo del Principio. Questo Dio, incomparabile per la religione e imprevedibile per la filosofia, si corromperebbe e si perderebbe: anche presso i credenti («Quando il Figlio dell'Uomo tornerà, troverà ancora la fede sulla terra?»). La verità rivelata di «Dio», e il senso rivelato delle sue qualità, deve mostrare sempre di saper includere e rendere conto del pianto di Gesù, del grido di abbandono, del miracolo-

lo del vino, della esaltazione del samaritano: queste manifestazioni di Dio devono la loro *autorità* rivelatrice alla parola e all'azione di Gesù e a niente altro. Questa rivelazione, che corrisponde esattamente all'incarnazione del Figlio, e nello stesso tempo non si lascia dedurre dalla proiezione di una qualche immaginazione magica o sovrumana dei suoi poteri, chiede il confronto ravvicinato e costante con la scrittura evangelica per essere intesa secondo il suo senso.

Sia per essere elaborata teologicamente, sia per essere articolata esegeticamente. I due movimenti epistemologici di estrazione della rivelazione sono diversi, perché la teologia la rende pensabile nella cultura odierna, l'esegesi in quella contestuale. Ma il loro rapporto con il dato indeducibile dell'attestazione scritturale dell'evento storico che è costitutivo – ossia costituente – del senso rivelatore è identico.

La teologia e l'esegesi non fanno di più che leggere le Scritture e decifrare l'attestazione, per verificare la compatibilità della interpretazione credente con l'attestazione scritturale. L'esegesi, dal punto di vista *del soggetto* del testo, di cui circo-scrive il rapporto con *la cosa* del testo, onorando la lettera che lo iscrive senza forzarla. La teologia, dal punto di vista del soggetto della fede, di cui onora l'onestà intellettuale che si inibisce la manipolazione speculativa o proiettiva della realtà attestata. La possibilità di questo rapporto chiasmatico ma convergente è data proprio dal regime fenomenologico della rivelazione storica. La storia di Gesù è la rivelazione compiuta di Dio, che decide la verità di ogni altra manifestazione. Questo compimento rivelatore, d'altra parte, chiede di essere registrato come iscrizione di Dio nella storia: non come mero dato biografico che ci fornisce informazioni sul cielo di Dio. In questo senso, la manifestazione di Gesù è storia di Dio, storia del Figlio con Dio, storia dei discepoli e dei contemporanei col Figlio di Dio e perciò proprio con «Dio».

In teologia, perciò, il cristocentrismo della rivelazione non apparirà semplicemente nella forma dell'estratto metafisico e dogmatico dell'ontologia dell'unione ipostatica, le cui implicazioni sono poi declinabili a piacere, secondo l'estro speculativo del teologo. Le parole e i fatti attestati di Gesù di Nazaret sono la materia nobile del dato rivelato. Il cristocentrismo apparirà perciò nella sua evidenza esegetica.

L'evidenza esegetica della manifestazione, dal canto suo, non potrà apparire limitandosi a restituire la decostruzione di cui la scienza filologica e storica si serve per ricostruire le condizioni della formazione del testo. La storia della scrittura, qui, si lascia apprezzare come testi-

monianza attraverso la storia della lettura (che in parte è già interna alla scrittura).

5. «Ciclicità» della storia collettiva della fede

Il tema che interessa la teologia è questo: in che modo la scrittura ha inciso nel testo segni, indicazioni, istruzioni che rendono possibile anche al lettore distante di riconoscere la rivelazione che a suo tempo fu scorta nell'orizzonte della manifestazione?

L'errore, qui, sarebbe la decisione di stabilire a priori quello che «può essere o non può essere manifestato». Su questa pregiudiziale si è costruita la critica razionalistica della modernità. La risposta credente, tuttavia, non è sfuggita all'eccesso della reazione contraria, che decide dogmaticamente «che cosa ha potuto essere o non essere rivelato». La regolazione dei linguaggi, che deve necessariamente guidare la verifica della compatibilità cristologica, è compito dell'ermeneutica. La pratica teologica cattolica conserva ancora qualche resistenza ad abbandonare il letteralismo della lingua dogmatica (è di qui che, in parte, viene l'elaborazione della equivoca teoria di un senso soprannaturale della fede che deve semplicemente oltrepassare la lettera, per attingere poi esclusivamente – in modo totalmente letteralistico! – alla tradizione dogmatica. Questo espediente non è necessario, oltre che pericoloso, per la coerenza biblica dell'asserto dogmatico). Il *raccordo ermeneutico* con la cosa del testo, poi, ossia la verità della rivelazione come realtà intenzionata dalla fede, sarebbe utilmente affidabile a una più matura *estetica fenomenologica* dei segni relazionali che si attivano nell'esperienza dell'evento di comunicazione di Dio.

Questo necessario complemento fenomenologico (ossia – secondo il mio linguaggio – il rimando dell'accesso attuale all'evento di rivelazione all'esperienza affettiva dell'ascolto della parola) è oggi meno maturo e assodato, rispetto alla mediazione ermeneutica, pacificamente acquisita. Però, sta sviluppando sempre maggiore spessore (da Paul Beauchamp e Michel de Certeau, a Jean-Luc Marion ed Emmanuel Falque, per esempio).

È chiaro che il principio della compatibilità cristologica, in cui convergono l'effettivo lettore credente e il virtuale lettore neofita, genera una sorta di gerarchia delle prossimità, fra le pagine dell'intera Bibbia. Agli estremi di questo arco, potremmo riconoscere i luoghi di

massima prossimità con l'evento fondatore (cristologico) che illumina retroattivamente anche l'unità del canone scritturistico (come ad esempio le pagine di Isaia sul Servo sofferente) e i luoghi in cui il riflesso condizionato della cultura religiosa contestuale rimane ancora duramente resistente alla novità del Dio dell'alleanza che non vuole sacrifici, e lavora per un futuro di unità con l'intera comunità umana (come ad esempio l'associazione delle guerre di sterminio alla promessa). Del resto, non dobbiamo neppure sorprenderci del fatto che, progressivamente, l'attestazione della manifestazione di Dio incorpora la rivelazione del peccato degli eletti e dell'incomprensione dei testimoni. Uno dei tratti più sorprendenti e commoventi delle Scritture di rivelazione è la costante memoria della invincibile fragilità dei suoi destinatari. Senza eccezione – anzi! – per le scritture neotestamentarie. Le Scritture sacre non ci rivelano soltanto i tratti di una rivelazione sempre distante dai pregiudizi anche religiosi dei suoi interlocutori. Ci rivelano anche forme impensate della manifestazione dell'incredulità. Le forme dell'incredulità non sono soltanto quelle ovvie, come l'irreligione, l'ateismo, l'idolatria. Sono anche quelle che non si penserebbero tali, come la gelosia devota, il moralismo ossessivo, l'ortodossia aggressiva.

Veniamo così al secondo tratto architettonico del paradigma della *lectio divina* a uso della teologia (e della fede, ovviamente, come anche della missione testimoniale dei discepoli).

Questo secondo architrave potremmo individuarlo nel modello della lettura tipologica delle epoche in cui sono riconoscibili specifiche configurazioni della forma testimoniale e comunitaria della fede. L'iscrizione epocale della rivelazione – nel senso letterale, ossia la scrittura testimoniale del valore paradigmatico delle epoche della fede biblica – si lascia riconoscere attraverso l'organizzazione stessa del canone biblico. La storia della chiamata, che viene dalla parola di un Dio anonimo, sconosciuto, che non è di nessun popolo e proprio così se ne inventa uno. Questa storia ci istruisce sul fatto che la liberazione dalla schiavitù e dall'idolatria rende sempre i credenti «esodati» e «nomadi». Sempre suscita in loro il desiderio di un insediamento stabile, con strutture istituzionali anche mondanamente rispettabili. Sempre approda all'emergenza della divisione e dell'autoreferenzialità, imponendo la purificazione – di un ritorno alla condizione nomade della fede e all'accompagnamento sapienziale di Dio. La seconda costellazione epocale della rivelazione e della fede è l'incisivo e radicale passaggio attraverso la critica religiosa della religione. Per essere fedeli alla religione che Dio ha offerto, biso-

gna prendere distanza dalla religione. L'ossessione della religione corrompe, rende aggressivi, allontana dalla giustizia, mortifica l'amore del prossimo. In questa epoca Dio manda i profeti, ai quali, inevitabilmente, la religione, insediata nelle sue confortevoli istituzioni mondane, resiste fieramente: in nome della benedizione ricevuta da Dio, che autorizza a derivarne giustificazione per ogni arbitrio di autoconservazione. I profeti non durano per sempre. Dopo i loro segnali, tutto dipende dalla disposizione alla «conversione» e al «ritorno».

Esiste un'idolatria del tempio, della terra e delle abitudini alla confortevole fissità di un insediamento religioso che, a poco a poco, coincide con la rimozione della fede e con l'autoreferenzialità della tradizione (una congiuntura che papa Francesco, di venerata memoria, ha trafitto con l'eloquente sintagma della «mondanità spirituale»: sembra insediamento della fede, invece è deriva dell'incredulità).

La Profezia e la Sapienza sono le forme attraverso le quali la rivelazione prende le misure della Legge e della Storia, che sono l'ancoraggio della comunicazione salvifica di Dio – per la quale si spende dall'impulso creatore dell'inizio al compimento dell'ultimo giorno. L'evento rivelatore intercetta con i suoi segni la vicenda umana – esemplarmente quella del popolo eletto a testimonianza. Ma la fedeltà della sua memoria apre la tentazione del suo sequestro nella presunzione del privilegio. La provocazione della profezia impone di prendere distanza da questa deriva, che semina corruzione e disorientamento. La nuda interiorità della elaborazione sapienziale della fede, nel tempo della povertà dell'istituzione, favorisce la seminazione di uno sguardo sull'umano che è chiamato ad adorare Dio in spirito e verità. Una nuova dimensione dell'abitare, che mette a dimora il seme della fede su un nuovo terreno, riaprirà una nuova ripresa della storia testimoniale: fino al momento in cui sarà, di nuovo, chiamata a convertirsi e a ritornare alla purezza di una fede in cui l'amore del prossimo deve contare di più della religione del tempio, che perde il suo senso una volta che si sia allontanata dalle passioni liete di Dio per la salvezza della creatura.

6. Le «fasi» della fede e la teologia della storia

Questo inquadramento «tipologico» – che ha il vantaggio di essere l'ossatura simbolica di una storia effettiva, letta ovviamente come storia della rivelazione e della fede – riguarda gli assi portanti della teologia

della storia destinata a ripetersi fino a quando «il Signore ritornerà». E naturalmente, per conseguente estensione, investe anche le figure-tipo della sua cadenza.

L'esegesi e la teologia patristica navigano spontaneamente e concordemente questo piano di lettura. Poiché la teologia moderna è stata coinvolta dall'imbarazzo («razionalistico») della identificazione di questa grammatica tipologica con il suo necessario complemento allegorico, ha finito per abbandonare il suggerimento. Il fatto è che questa struttura tipologica non è affatto indissolubilmente legata con la trasfigurazione allegorica delle sue figure (anche se la profondità poetica del senso, anche laica, continua a frequentare – per definizione – questo modello ermeneutico: non esisterebbe verità poetica dell'esistenza, altrimenti). Essa può – e in certo modo deve – rimanere connessa con la densità simbolica dei suoi cicli storici ed esistenziali. La storia del cristianesimo europeo è quella in cui l'intero arco della ciclicità delle maturazioni del seme evangelico («rivelativo») si offre compiutamente al nostro sguardo. Ora che, dopo aver conosciuto i frutti dell'istituzione e le ferite della divisione, ci tocca fare tesoro della spiritualità dell'esilio, potremmo imparare di più dalle istruzioni bibliche sul sostegno della profezia che sostiene la speranza del ritorno e sulla fecondità della sapienza che scava la ricchezza della fede anche al di fuori del tempio.

Nell'ottica di questo secondo pilastro del nostro paradigma, appare ancora più chiaramente, mi sembra, la necessità di questo insostituibile rimando alle «istruzioni» bibliche per il tempo della diaspora e della interiorizzazione della storia e della legge dalla quale veniamo.

La nostra immaginazione sulla risposta credente alla contrazione degli abitatori del tempio, che procede a tentoni attraverso congetture sociologiche di natura commerciale, trarrebbe grande vantaggio a misurarsi con la potenza creativa della cultura e della spiritualità della diaspora. Il riferimento alla Bibbia appare insostituibile: i nostri spontanei – e malinconici – tentativi di decifrazione del nostro transitorio esilio, guadagnerebbero enormemente dalla elaborazione di una teologia capace di dare senso a un tempo in cui la rivelazione di Dio ci impone l'esercizio di una seria ricomposizione della fede con il fermento di una testimonianza che si dispone a fare proprio un habitat che il popolo di Dio non si è creato, per imparare a dire la fede in una lingua nella quale i suoi figli non sono nati.

L'altro valore aggiunto di questo uso storico-tipologico delle Scritture sacre, ai fini di un'invenzione teologica del *sensus fidei* e dei *si-*

gna temporis coerente con la rivelazione ricevuta e trasmessa, sta proprio nella possibilità di individuare nella ripresa narrativa di un evento passato i codici ermeneutici dell'*analogia fidei* di cui dispone il lettore attuale.

In altri termini, nelle pieghe della intenzionalità testimoniale, della retorica narrativa, della risignificazione redazionale, emerge la linea di faglia che illumina la traccia dell'effetto di rivelazione assegnato precisamente alla scelta dell'iscrizione. Qui, il passaggio dell'esegesi appare indispensabile. Nella sua versione moderna ed elementare, che lo riduce razionalisticamente all'accertamento dell'originario lessicale e dell'attendibilità informativa, il concetto di esegesi storico-critica dovrebbe assumere ben altro valore. Il tratto dominante dell'iscrizione postuma a futura memoria (rispetto all'evento), che intende valere come referenza canonica della testimonianza (intenzionata alla rivelazione) è proprio la resistenza dell'evento al testo, e del testo alla interpretazione. L'evento, esteriore e interiore, della rivelazione è condotto alla scrittura narrativa/poetica della manifestazione: quella che l'ha reso accessibile e mostra – a distanza – di non poterlo in alcun modo esaurire come evento di rivelazione. La registrazione include i termini dell'incomprensione originaria (non sostituisce lo scombusolamento della teofania con la trascrizione del suo concetto) e rende disponibile la sua attestazione per ogni futura ripresa. Ci sarà sempre spazio, per questo, perché la scrittura che attesta non si lascerà mai sostituire dalla parola che spiega.

Nella scrittura evangelica, l'affettuoso e puntiglioso anacronismo dell'evento originario rispetto alla prima pratica linguistica ecclesiale (che ha già un credo trinitario e una cristologia metafisica), nonché la puntigliosa registrazione delle incomprensioni e dei fraintendimenti dei discepoli di Gesù (che sono ormai pilastri assolutamente venerabili della sapienza evangelica), si può intendere come «prova diretta» dell'ispirazione divina.

La lettura tipologica-circolare della dinamica testimoniale e delle sue articolazioni istituzionali consente di uscire anche dal carattere tendenzialmente forzato di una teologia della storia di tipo progressivo-mondano, e di una conseguente teologia della rivelazione ispirata dal modello di accumulo-sviluppo del sapere. Le scritture di rivelazione alimentano la presa di distanza da questo ingenuo modello evolutivo. Non perché non si possano registrare progressioni storiche della fede o incrementi illuminati della sapienza che ne deriva. Semplicemente perché questi dinamismi non possono essere irrigiditi nel modello di

un'ideologia indefinitamente espansiva ed egemonicamente totalizzante. In questa prospettiva, penso che la teologia trarrà grande vantaggio, per l'equilibrio di un rinvio alle Scritture sacre degno della loro singolarità teologale, se eviterà di iscriverle nel luogo «dell'inizio» di una storia della fede e dell'intelligenza che «progredisce» – anche rispetto a esse! – in completezza, in precisione, in rigore, quasi migliorando l'incerto abbozzo della dottrina e dell'istituzione che deve corrispondere in modo adeguato al sapere della fede. Le Scritture sono *norma normans*, non semplicemente *initium fidei*.

7. La condensazione aforistica del *revelatum*

Il terzo asse dell'impianto che propongo come *forma fluens* dell'uso teologico delle sacre Scritture è quello apparentemente più semplice e trasversale a tutti gli usi, quelli dotti e quelli popolari. Si tratta di quello che vorrei chiamare *citazione aforistica*, che richiama la tradizione dei *dicta probantia* (le affermazioni che provano l'evidenza scritturistica di una parola di rivelazione e legittimano la sua acquisizione al sapere della fede).

Potrà sorprendere questo assunto, dato che l'uso della citazione biblica, fuori contesto e per assonanza lessicale con l'asserto teologico è stata la più criticata nel quadro della riabilitazione della teologia biblica, in termini adeguati all'autonomia di pensiero che qualifica l'ispirazione dei singoli scritti biblici. Non prontuario di citazioni citabili, ma testi con una forma organica e una specificità letteraria (narrativa o poetica, profetica o sapienziale). La mia proposta di «riabilitazione» della citazione aforistica (che ha comunque stabilmente convissuto con tutti gli esperimenti di teologia biblica più organica e sistematica) non è l'invito a una «regressione» citazionista, che frantuma le architetture storiche, culturali, poetiche, redazionali dei testi. Una delle fonti di ammirazione più sicure per il *corpus* biblico, una volta che si sia superata la delusione di non trovarsi di fronte a una più praticabile *summa theologiae*, è proprio la potenza della sua polifonia dei generi. Di fronte a essa la tradizione canonica non è arretrata in alcun modo, lasciandosi guidare da un'ossessione selettiva di tipo dottrinale, giuridico, spiritualistico. In questo senso, l'idea che la saldezza del canone biblico consente di posare l'attenzione, di volta in volta, sul singolo libro, e sulla sua dialettica rispetto agli altri, può ben essere trasferita sulla sottolineatura

della incisività del singolo asserto, esso pure in dialettica rispetto ad altri. Per fare un esempio. La citazione dell'asserto «Chi vede me, vede il Padre», contiene in sé la potenza di un intero trattato: proprio la singolarità della tesi circonda l'asserto con un'aura di assolutezza alla quale nulla potrebbe essere aggiunto. Nello stesso tempo, esso stimolerà la dialettica – alla ricerca del contrappunto – con l'asserto che recita «Dio, perché mi hai abbandonato?»: che pure spalanca, da solo, l'abisso della *kenosi* nella quale il Figlio eterno ha scelto di identificarsi con noi.

La rivalutazione del prelievo aforistico del testo biblico, lo sottrae all'arbitrio autoreferenziale e lo consegna alla sapienza rivelatrice, soltanto a condizione che esso venga idealmente connesso alla catena simbolica dei significanti che si mostra capace di attrarre nella sua orbita di senso.

L'aforisma biblico rivelatore della fede non si deve irrigidire nella «definizione», che gli impone di risolversi nella «teoresi» che è l'obiettivo ultimo del testo. Deve attivare un rimando alla «cosa», che sta fuori del «testo». L'aforisma lavora proprio segnalando implicitamente l'insufficienza della teoria a dire la cosa: il ricorso all'intero testo manterrebbe comunque questa insufficienza. Non solo, la aggraverebbe: inducendo a pensare che una compiuta illustrazione del significato che l'aforisma riveste, nel suo *habitat* testuale, riduce lo scarto della parola e incrementa l'approssimazione alla cosa. La citazione aforistica, accortamente individuata attraverso gli indicatori che la illuminano attraverso l'illustrazione del gesto redazionale, che consegna all'iscrizione il ri-pensamento dell'evento rivelatore, evoca l'assolutezza della cosa della rivelazione, irriducibile al testo della fede.

«In principio Dio creò il cielo e la terra» per dire il gesto inaugurale della creazione, «In principio era il Logos, il Logos era presso Dio, il Logos era Dio», per dire l'Unigenito, «Icona dell'invisibile» per dire Gesù, «*Sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*» per dire la fede, «Dio non fa eccezione di persona», per dire lo Spirito oltre i confini, sono citazioni aforistiche che hanno inaugurato – esse stesse – una tradizione di pensiero e di intelligenza che eccede i «libri» ai quali appartengono.

In questo modo, le Scritture sacre si comportano come il seme, che si nasconde nella terra e dà frutto, e come il lievito che si immerge nella pasta e dà il pane. In questa prospettiva la scelta della citazione aforistica opportuna rimane insostituibile per la lettura teologica del testo sacro. «Insostituibile» non è soltanto il gesto che attrezza in questo modo

la riflessione teologica: insostituibile è anche la potenza evocativa del tenore testuale della citazione, che alla fine non sarà abbandonata perché un concetto chiaro e distinto è arrivato a identificarne il significato, come la scala che, arrivati in cima, non serve più. Per dire, alla fine di tutti i ragionamenti che lavorano le articolazioni dei significati, nulla può sostituire, nella sua capacità di rinviare alla realtà testualmente irriducibile al suo significato, il prelievo dell'asserto testimoniale e della sua intenzionalità credente: l'eucaristia «è» il corpo del Signore; Gesù «è» il Figlio eterno del Padre.

L'attestazione biblica illumina dunque l'inizio (che non è un semplice cominciamento storicistico) e sigilla anche la fine (che non è semplicemente la risoluzione della realtà nel suo significato dottrinale). La citazione aforistica suppone l'unità misteriosa dell'attestazione scritturistica del mistero di Dio e, al tempo stesso, evoca la resistenza non manipolabile dell'intenzione realistica del «testo» nei confronti della «cosa» che lo nobilita ma anche lo trascende.

8. «Oggettività» della Parola, forma di Scrittura

Nell'odierna congiuntura culturale, la cultura ermeneutica del sapere laico ha ripreso con vigore la frequentazione della sapienza simbolica iscritta nella tradizione testuale degli scritti biblici.

Diminuisce l'interesse polemico per la convocazione del testo biblico di fronte al tribunale della verifica storica degli eventi riferiti, aumenta l'interesse per la profondità antropologica dischiusa dai dispositivi simbolici che quegli eventi e i loro personaggi portano nel campo dell'esperienza. La reazione teologica nei confronti di questa occupazione ermeneutica del testo biblico è – comprensibilmente – ambivalente. Da un lato infatti, è impossibile non riconoscere il segnale positivo che viene da un approccio ai testi sacri della fede rivelata non interessato al semplice svuotamento della loro attendibilità. Dall'altro, però, procura qualche imbarazzo un consumo simbolico dei testi, per così dire, che considera del tutto irrilevante il loro rapporto con la realtà: sia la realtà come storia mondana che marca la sponda fenomenologica della *manifestazione* dell'agire di Dio, sia la realtà intesa come orizzonte intenzionale della testimonianza, che include questo rinvio come cifra – realistica, appunto – del contenuto trascendente della *rivelazione*.

L'epistemologia teologica frequenta da tempo il regime simbolico del significato come dimensione psicologica del senso. La presa realistica, in questo quadro, è riservata alla referenza concettuale, che definisce la verità ontologica del significato rivelato.

Nonostante la teologia del sacramento (dove il simbolico è fattore di presenza reale e di effetto performativo), l'impianto del realismo simbolico, in teologia, rimane debole (e anche ontologicamente ingenuo). Questa lacuna, di cui non dobbiamo qui illustrare analiticamente la formazione storica, impedisce di appoggiare l'ontologia del simbolico sulla logica dell'essere performativo (l'affezione che entra in circolo fra Dio e l'umano, mediante la struttura simbolica di ogni significato che agisce nella sfera del senso). In questo modo, l'idea che una rivelazione (di Dio), che illumina l'esperienza interiore di un senso trascendente, è sempre anche una relazione (con Dio) che forza la limitazione mondana di un significato, è diventata sempre più debole e inutilizzabile. Essa viene al più confinata nel territorio indecifrabile della «mistica». In verità, la lingua contemporanea della fede frequenta fino all'abuso i valori d'uso della nozione di esperienza: cercando spesso di coprire con il riflesso evocativo del termine il vuoto di referenza specifica del significato (che vuol dire, realmente, per la *koinē* odierna, che la fede è un'esperienza? Biblicamente, la fede è un'esperienza se la teofania è un'affezione che lascia il segno. Diversamente, la fede è solo una postura mentale e la rivelazione un riflesso immaginativo).

La rivelazione viene prima del comandamento: non è la ricompensa per la perfetta osservanza della legge, è la condizione che rende possibile la libera obbedienza della fede. La relazione con Dio, d'altra parte, *precede* (come grazia che genera una certa connaturalità) la rivelazione che la rende *riconoscibile* (come fede che può essere liberamente accordata): rendendola possibile appunto, come affezione riconoscente e non come immaginazione esoterica.

Questa struttura della rivelazione biblica, che determina in modo originale la fede che vi corrisponde, in forma di alleanza e di sequela, merita di essere più puntigliosamente istruita dall'epistemologia della teologia. Il mio auspicio è che, a poco a poco, diventi capace di sostituire il protocollo sul quale si è attestata – comprensibilmente – nell'epoca del duro confronto con la presunzione illuministica di una ragione che, professando la propria estraneità alla fede, non si tratteneva dal definirne puntigliosamente i limiti. Tramonterebbe così anche la fissazione ideologica (e politicamente scorretta) di un rapporto tra ragione

e fede definito a partire dalla loro reciproca esclusione (epistemologicamente indecidibile). La Bibbia attesta la definizione di un campo della rivelazione che si sovrappone serenamente a quello della creazione: e la fede è adesione all'intenzionalità affettiva e salvifica di Dio, iscritta nell'origine del mondo e coincidente con la destinazione della storia.

La Bibbia accompagna l'esistenza quotidiana di un popolo che l'Anonimo di Abra'am e Padre di Gesù vuole fare suo testimone, sopportando di farsi strada, lentamente, tra i fraintendimenti della sua mente e della sua presenza. La Bibbia non è l'oggetto della nostra adorazione di Dio in spirito e verità. Ma se la scansi, di Dio perdi lo spirito e la verità.

PIERANGELO SEQUERI

*Direttore della «Cattedra Gaudium et Spes»
Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II
Roma
sequerip@ftis.it*

Keywords

Bibbia – Teologia fondamentale – Cristocentrismo – Ermeneutica – Fede.

Bible – Fundamental theology – Christocentrism – Hermeneutics – Faith.

Summary

This paper analyses the approach of fundamental theology to Scripture – a special form of the Word of God – providing evidence for a deeper understanding of it. In particular, it proposes to examine the testimonial form of Scripture, insofar as it preserves its constitutive excess: the reference to Jesus, whose kenotic dynamic it reproduces. Hence, with regard to the theological use of Scripture, three interrelated levels can be highlighted: the Christological compatibility, the historical and typological form, and the aphoristic condensation. Their consideration makes it possible not to overlap God with Scripture, but to understand how Scripture is necessary to encourage faith, an authentic relationship to the affective intentionality of revelation.