



Teologia: esperienza interdisciplinare verificativa della fede

di *Serio De Guidi*



«Fate attenzione dunque
a come ascoltate»
(Lc 8,18)

Molti adulti oggi studiano teologia per approfondire l'esperienza del loro credere. Lo scopo di questo contributo intende chiarire in che senso la teologia possa diventare un'esperienza interdisciplinare verificativa della loro fede.

La ricerca non intende precisare l'indeterminabile essenza dell'esperienza ma *come* avvenga l'esperire interdisciplinare verificativo del credere. Il *metodo* dell'attività teologica è identico al *modo* esperienziale dell'oggetto e dell'atto del credere, perciò la teologia può essere intesa come esperienza interdisciplinare verificativa della fede. L'affermazione esprime già l'articolazione del suo sviluppo: I. il modo dell'esperienza umana; II. il modo dell'esperienza teologale; III. il metodo della teologia come esperienza interdisciplinare verificativa della fede.

I. Il modo narrativo, semantico e assiologico dell'esperire rivelativo personale umano Il significato di esperienza umana può introdurre a cogliere il suo modo di attuarsi.

1. Il significato etimologico e semantico di esperienza Il termine italiano esperienza e i corrispettivi latino e greco derivano dalla radice «*per*»¹. Il significato di «*per*» o esperienza

¹ Per, A. ERNOUT et A. MEILLET, in *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1979, 497; cf S. DE GUIDI, *Per una teologia sistematica dell'esperienza storico-salvifica ebraico-cristiana secondo le Scritture*, in «Esperienza e Teologia» 1/1(1995) 60.

«*per-ye*» rimanda alla situazione esistenziale dell'«andar oltre» e dell'«inoltrarsi» nella novità dell'inesplorato spesso della realtà². La parola esperienza ha almeno tre significati. L'elaborazione delle impressioni o stimoli ricevuti dai dati esterni costituisce l'esperienza sensibile o vissuto semplice. «Questo mondo d'esperienza pre-razionale è forse alla base dell'immagine che sta dietro il termine di esperienza»³. Il vissuto cognitivo ed emotivo elaborato riflessivamente è l'esperienza esistenziale. La verifica metodologica dell'esperienza esistenziale costituisce l'esperienza critica antropologica. «L'elemento comune dei diversi concetti settoriali di esperienza è una specie di "parola radicale" che esprime la maniera complessa in cui hanno origine le conoscenze umane e il movimento culturale. La complessità di quell'origine consiste nel fatto che vi circolano tutte le dimensioni della conoscenza e dell'azione umana: contatto vissuto, intuizione, visione, osservazione, comprensione» formale e verificata⁴.

2. *Il modo narrativo, semantico e assiologico dell'interessare rivelativo personale umano*

Limitando il campo di attenzione all'interessare personale storico, le conoscenze intenzionali ed emozionali, fonti delle differenti esperienze, diventano esperienza nella misura in cui vengono riflessivamente elaborate. L'uomo non solo conosce e vuole, ma sa di esser lui stesso che conosce e vuole. Questa capacità di riflessione completa è conseguenza della qualità specificatamente umana come auto-ed-eterotrasparenza e auto-ed-eterodisponibilità. In forza di questa potenziale doppia presenza a se stesso, l'uomo si percepisce come oggetto del suo soggetto e soggetto del suo oggetto: coglie la propria nuova identità agendo all'esterno e operando all'interno. «Ciascuno infat-

² *Peîra*, P. CHANTRAINE, in *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1968-1980, 870.

³ D. MIETH, *Alla ricerca d'una definizione del concetto «esperienza»: che cos'è l'esperienza?*, in «*Concilium*» 14 (1978) 443-444.

⁴ *Ibidem*, 445.

ti percepisce d'essere se stesso che intende e sente»⁵. Questa percezione di identità tra sé conoscente e sé conosciuto, sé volente e sé voluto è il fondamento non solo dell'esperire, ma anche della stessa coscienza o autocoscienza e della possibilità della sua verifica. «La natura dell'essere dell'ente (uomo) è conoscere ed essere conosciuto, volere ed essere voluto in una unità originaria, che abbiamo chiamato coscienza di sé, autocoscienza dell'essere per se stesso o "soggettività"»⁶. Questa doppia riflessione dell'io sul proprio sé intenzionale e valoriale avviene con il conoscere e il volere l'altro come distinto dal proprio sé conosciuto e voluto e con il ri-conoscersi così come identico a se stesso. Non la realtà infraumana, ma solo l'altro come persona è l'oggetto adeguato, cioè reciproco, della conoscenza e della volontà. «La specificità di questa esplorazione ha il sapore della meraviglia e del "pericolo" nel fare la "prova" per assaggiare la corrispondenza tra il proprio vissuto e l'ovvietà o la novità della realtà dell'altro»⁷. Quindi l'esperire il proprio vissuto tramite l'altro è il reciproco modo di conoscere, ma non percepire, in prima persona la realtà dell'altro. Il riverbero di tale reciproca esperienza si annuncia alla coscienza come riflessa luce interiore di rimando reciproco. In quanto luminosi, siamo reciprocamente specchio dell'auto-ed-eteroscienza. Senza la riflessione spontanea trasformatrice, gli stimoli informativi rimarrebbero allo stadio di vissuto automatico vegetale, somatico, psichico. Ma anche la riflessione senza vissuto sensibile sarebbe solo una vuota esperienza intenzionale di se stesso come pensante e volente. Invece il vissuto, elaborato dalla riflessione tramite il luminoso stimolo reciproco dell'interesperire, promuove negli esperienti il reciproco significato. Questo, se confrontato mediante notizia, riflessione, azione, diventa competenza di verifica della reciproca verità oggettiva. Quindi interesperire significa vivere due volte. La prima volta è il

⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q 76, a 1.

⁶ K. RAHNER, *Uditori della parola*, Borla, Torino 1967, 73.

⁷ *Periculum, peritus*, ERNOUT et MEILLET, *Dictionnaire*, 498-499.

vivere irriflesso, comune ad ogni vivente senziente psichico infraumano, e consiste nel sentire soggettivo individuale, senza percepire oggettivamente il rapporto tra sensazione e realtà dell'altro. Senza la riflessione suscitata dall'altro, si ha solo sensazione di un rapporto, ma non ancora esperienza di relazione. La seconda volta del vivere è l'esperienza riflessa, promosso dal reciproco vissuto. A differenza del vivente senziente infraumano, l'uomo non solo sente, ma sa di sentire o di sperimentare il proprio vissuto come distinto da quello dell'altro. La vita riflessa, specifica dell'uomo in relazione, ci rende avvertiti o «riflessi» dello stesso nostro reciproco vivere tale relazione. Percepriamo noi stessi percipienti il nostro vissuto *ri-provato* rispetto all'alterità del vissuto conosciuto dell'altro. Quando questa esperienza viene oggettivata e comunicata tramite la notizia del significato di un valore, il reciproco vissuto riflesso diventa intenzionalmente presente in ciascuno degli esperienti. Questa presenza intenzionale dell'altro fa sì che ciascuno diventi la propria nuova identità intenzionale e per conseguenza assiologica rispetto a quella di alterità dell'altro. L'esperienza della propria identità è frutto della propria alterità intenzionale e assiologica promossa da quella corrispondente dell'altro. Quindi esperienza «è sinonimo di autopercezione immediata, per presenza di conosciuto in conoscente» e di voluto in volente⁸. Questa autoidentità dell'esperiente per alterità intenzionale e assiologica diventa in lui la sua impossibilità di trasmetterla, perché è se stesso, ma è anche il fondamento della sua competenza di poterne testimoniare, comunicare e verificare il significato del suo valore mediante notizia orale e/o scritta. L'esperiente è testimone credibile, perché sa di essere diventato intenzionalmente e assiologicamente identico alla realtà dell'altro, ma non immediatamente percepito. Ciascuno non percepisce il vissuto né tanto meno l'identità intenzionale e assiologica dell'altro, ma la propria come conoscente ed apprezzante quella dell'altro. Ognuno percepisce sperimentalmente in modo immediato e diretto

⁸ *Esperienza*, G. ZAMBONI, *Dizionario filosofico*, Vita e Pensiero, Milano 1978, 147.

solo l'oggettività della propria identità come soggetto conoscente la realtà dell'altro mediante se stesso. L'esperire e l'esperito sono disponibili immediatamente e direttamente solo all'esperiente. E questo vale anche per Dio. «Pure per Dio i vissuti degli uomini non diventano vissuti propri né hanno per lui la stessa specie di datità»⁹. L'identità è immediatamente percepibile solo dall'identico, altrimenti gli verrebbe espropriata. «Se cioè l'essenzialità propria dell'altro si potesse attingere in maniera immediata e diretta, egli allora non sarebbe che un momento della mia propria essenza e in conclusione egli stesso ed io saremmo un'unica cosa»¹⁰. Tuttavia l'altro non sperimentato, ma conosciuto e apprezzato, è presente in modo trascendente in ciascuno degli sperimentanti fino a informarli non solo cognitivamente, ma anche assiologicamente. Questa reciproca promozione è la fecondazione per alterità delle corrispettive identità. «L'altro ha fenomenologicamente luogo come *modificazione di me stesso*, come momento di senso» e di valore¹¹. Questo processo di auto-identificazione intenzionale e assiologica per reciproca alterità fonda ed esige atteggiamento e corrispettivo atto di fiducia come speranza del rischio-dono della reciproca predilezione. Ciascuno conosce e ama l'altro mediante se stesso come e perché conosce e ama se stesso. Questa è la regola d'oro intenzionale e assiologica o agape di ciascuno per ciascuno come l'unico, ma non esclusivo (Mt 7,12). Poiché l'altro non viene immediatamente esperito come la propria identità, c'è sempre la possibilità della infedeltà, della sfiducia, dell'egoismo in e per l'altro, spesso avvertito come pericolo per la propria identità. Infatti «ciascuno ama più se stesso dell'altro; perché è unito a se stesso nella sostanza, all'altro nella somiglianza di natura»¹². Normalmente questa reciproca presenza trascendente consente a ciascuno di percepirsi *realmente* come identico a se

⁹ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma 1985, 80.

¹⁰ E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1970, 120.

¹¹ *Ibidem*, 127-128.

¹² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q 27, a 3.

stesso e quindi distinto dall'altro, ma identico *intenzionalmente* e *assiologicamente* all'altro e viceversa. Tale identificazione per promotiva distinzione di interrelazione personale è tanto più efficace nella reciproca trasformazione e promozione quanto più l'informazione narrativa, semantica e assiologica della realtà personale coinvolge ciascuno esteticamente, eticamente, religiosamente e teologicamente. L'apice di questa efficacia si attua quando gli interesperienti interagiscono sinfonicamente. Qui «l'amore è una volontà di "promozione"» reciproca. L' "io" che ama vuole anzitutto l'esistenza del "tu"; vuole inoltre lo sviluppo autonomo di questo "tu" e per giunta che questo sviluppo autonomo armonizzi, fin dove è possibile, col valore intravisto per esso dall'"io"»¹³. La sintonia doppia e reciproca è già l'escatologia dell'assiologia storica degli interesperienti uniti perché distinti e distinti perché uniti. «È evidente, dunque, che vivere significa percepire e conoscere, e perciò con-vivere, *synzēv*, è con-sentire *synaitbánesthai*, e con-conoscere, *sygnōrizein*»¹⁴. Questa esperienza tra soggetti interagenti si può intendere come l'inter-rivelarsi delle corrispettive divenienti identità per alterità storica notificata, riflessa, attuata e valutata. I soggetti, rivelandosi realmente mediante notizia, significato e valore, si identificano intenzionalmente per promuoversi assiologicamente e così distinguersi realmente per unirsi¹⁵. Questa triplice scansione dell'interagire rivelativo è anche il *modo* dell'interesperire mediato ed immediato umano e teologale. Presentando il fatto-evento dell'interesperire rivelativo mediato e immediato si comprende anche il suo specifico modo di attuarsi.

¹³ M. NÉDONCELLE, *Verso una filosofia dell'amore e della persona*, Paoline, Roma 1959, 13.

¹⁴ ARISTOTELIS, *Etica eudemia*, 7,12,1244b, Claredonio, Oxonii 1991, 105.

¹⁵ J. SCHMITZ, *La rivelazione*, Queriniana, Brescia 1991, 21.

II. Il modo mediato e immediato dell'interagire storico tra Dio e l'uomo si può cogliere nel loro modo di interessare rispettivamente nell'AT e immediato nel NT.

risperire rivelativo personale storico umano e teologale

1. *L'esperienza dell'interagire storico mediato e immediato tra Dio e gli uomini*

Il Dio ebraico-cristiano e gli uomini, interagiscono storicamente in spazi e tempi puntuali, là nel passato, qui nel presente e altrove nel futuro. La Bibbia comprende questi momenti storici come luoghi particolari di tempi densi. Per l'AT la categoria di «tempo, 'ēt», esprime «la consapevolezza che la storia della salvezza si sta svolgendo» (Is 43,1) e analogamente per il NT il termine «opportunità, *kairós*» significa «il presente escatologico iniziato con la missione» del Figlio e dello Spirito Santo da parte del Padre per la salvezza degli uomini (Gal 4,4)¹⁶. «Vediamo così come nel *passato*, nel *presente* e nell'*avvenire* si hanno dei "*kairoi*" particolari fissati da Dio e dalla cui unione scaturisce la linea della» storia salvifica ebraico-cristiana (At 17,26)¹⁷. Infatti l'uso biblico «dei tempi dei verbi per esprimere il tempo passato, presente e futuro» indica che «la rivelazione biblica ha una *struttura storica, progressiva, di mediazione, dialogica e personale*, simultaneamente teologica e antropologica»¹⁸. Quindi la rivelazione tra Dio e l'uomo è «una storia che si svolge nel tempo: costituita da un seguito di avvenimenti concatenati e ordinati cronologicamente in un quadro storico», fondamentalmente quello del vicino Oriente con epicentro la Palestina tra la fine del secondo millennio a.C. e l'inizio del primo millennio d.C.¹⁹.

¹⁶ A. ALBERTZ, 'ēt, *DTAT* 2, 341; J. BAUMGARTEN, *kairós*, in *DENT*, 1, 1863.

¹⁷ O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. Concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Mulino, Bologna 1965, 65.

¹⁸ A. MARANGON *Tempo*; B. MAGGIONI, *Rivelazione*, in *NDTB*, 1524. 1375-1376.

¹⁹ O. CULLMANN, *Il mistero della redenzione nella storia*, Bologna 1966, 223.

Ciò che caratterizza questo spazio-tempo è proprio la qualità dell'azione, come interazione o «connessione dinamica» non di movimenti della natura, ma di azioni intelligenti e libere²⁰. La connessione di movimenti necessari, come un terremoto, è oggetto delle scienze naturali; quella di fatti-eventi intelligenti e liberi umani costituisce la storiografia umana e quella delle azioni umano-teologiche è la storiografia teologica. Quindi il plurisemantico concetto di storia è ridicibile a quello soggettivo di «*historia rerum gestarum, storiografia, Histoire*» e a quello oggettivo di «*res gestae, storia, Geschichte*»²¹. Il primo indica l'aspetto soggettivo cognitivo-critico della connessione dei fatti-eventi umani e teologici; il secondo denota l'aspetto oggettivo dei fatti-eventi stessi. I due aspetti sono distinti, ma non scindibili; uno completa l'altro come fatti-eventi passati ancora influenti e relativi documenti interpretati. Qui si considera l'aspetto oggettivo per indicare l'effettivo interagire storico salvifico umano e divino.

Oggettivamente la storia umana è «la connessione dinamica»: 1. delle azioni intelligenti e libere esterne passate (fatti esterni), 2. delle corrispondenti interne operazioni (eventi immanenti), 3. «delle corrispettive conseguenze intenzionali e imprevedute per i contemporanei, per le generazioni successive e per l'ambiente»²². La storia teologica è fatta dall'interagire spazio-temporale intelligente e libero esterno ed interno tra Dio e l'uomo. «La storia è sempre un evento che, da un lato, abbraccia l'uomo e tutto il creato e, dall'altro, non esclude, bensì include Dio come soggetto di tale evento. Dio è concepito come centro dotato di una propria volontà e attività, come persona assolutamente libera che può intervenire nella storia. Questo testimoniano i nomi più comuni dati a Dio (il più delle volte sostantivi che includono un significato verbale): 'creatore', 'signore', 'protettore', 'redentore', 'liberatore';

²⁰ W. DILTHEY, *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1982, 243.

²¹ H. I. MARROU, *La conoscenza storica*, Mulino, Bologna 1977, 34.

²² DILTHEY, *Critica*, 243-244; SCHMITZ, *La rivelazione*, 110.

questo sottolineano anche i predicati divini delle tradizioni ebraiche e cristiane espressi nel contesto di preghiere e professioni di fede: "Dio che ha creato il cielo e la terra", Dio "che vi fa fatto uscire dall'Egitto", "Signore, tu che rendi vivi i morti", "Dio, che ha risuscitato Gesù dai morti". Secondo la testimonianza biblica l'agire di Dio nella storia è di vario tipo»²³.

Infatti tra la storia ebraica e quella cristiana ci sono due modalità, una comune e una differente. L'agire creativo e quello escatologico di Dio è immediato e unilaterale, cioè non avviene tramite altro, ed è così trascendente la realtà da lui suscitata o compiuta da essere solo analogamente storico (Is 44,24). È storico nell'effetto che è l'ente iniziante a esistere e condotto verso il suo compimento; è metastorico perché l'inizio e la fine di tale effetto trascendono la storia. Tuttavia nel NT Dio crea e compie direttamente, ma mediante il suo Verbo (Gv 1,3; Col 1,16; Eb 1,2)²⁴. Dio, e analogamente l'uomo, è percezione e volizione immediata di se stesso, ma tramite se stesso. Oltre l'agire creativo, quello tra Jahve e Israele avviene nella storia e perciò non si identifica con «tutti gli avvenimenti» storici o storia umana. La storia umana, come connessione dinamica interumana, è più ampia della storia salvifica ebraica²⁵. Perciò quella è solo analoga alla storia dell'interagire tra Jahve, Israele e gli altri popoli. Ciò che Jahve fa succedere ad Israele non avviene secondo la necessità della natura né in forza delle sole connessioni dinamiche umane, ma non è neppure effetto dell'azione immediata di Jahve. Nonostante il linguaggio immediatista Jahve non interagisce con Israele in modo immediato, ma mediato (Es 13,17-21; Dt 32,7-8). Spesso si attribuiva a Jahve l'effetto delle cause seconde (Es 14,21). Il mezzo da lui più usato è il far sorgere nei profeti il significato o

²³ *Ibidem*, 122.

²⁴ Tutto ciò che è diretto è anche immediato, ma non tutto ciò che è immediato è anche diretto; si dà un immediato indiretto, come è l'identità dell'io tramite il proprio sé.

²⁵ W. PANNENBERG, *Introduzione*, R. RENDTORFF - T. RENDTORFF - U. WILCKENS, *Rivelazione come storia*, EDB, Bologna 1969, 53.

parole del suo agire (Am 3,7). Jahve fa succedere nella storia mediante l'azione e la parola dei suoi servi la storia di Israele. «Quasi metà dei passi della radice verbale *jš'*, uscire, 634x su 1068x, esprime un'azione attuale divina in senso causativo, "far uscire" e non si riferisce mai all'azione creatrice di Dio, ma alla liberazione di Israele dall'Egitto. La formula "Jahve che ha fatto uscire Israele dall'Egitto" (Es 20,2) si riferisce all'atto salvifico compiuto da Jahve verso il suo popolo e costituisce "la confessione originaria di Israele"»²⁶. Solo nel NT l'interagire tra Dio e l'uomo è storico e immediato; ciò in due sensi. Anzitutto Gesù Cristo, il Figlio di Dio, è l'unico soggetto che agisce in modo immediato e diretto umano e divino. Egli, come «dito» personale di Dio «incominciò a fare e a insegnare» cioè ad interagire in prima persona con gli uomini del suo tempo «con eventi e parole» (DV 2). In secondo luogo questo fatto storico esprime la stessa azione economica del Padre, ma mediante il suo Figlio incarnato nello Spirito Santo, rivolta all'uomo. Il Figlio umano è il distinto sé del Padre, o Logos, Significato, mediante il quale opera la salvezza storica. Analogamente il Figlio attualizza la sua salvezza immediatamente tramite lo Spirito: il distinto sé del Figlio, o Paraclito, Valore. Qui si attua la pienezza dell'interagire immediato e indiretto storico tra il Padre per Gesù Cristo nello Spirito e l'uomo (Gal 4,4-7).

2. *Esperienza dell'interrivelarsi storico mediato e immediato tra Jahve e gli Ebrei e tra il Padre per Gesù Cristo nello Spirito e gli uomini*

L'interrivelarsi storico tra Dio e l'uomo è la caratteristica modalità della storia biblica. «La relazione fra rivelazione e storia è fondata nel fatto che, nel caso della rivelazione testimoniata dalla Bibbia, si tratta di un evento caratterizzato dalla libertà, da una libera iniziativa di Dio che mira a stabilire un'«alleanza» con gli uomini e presuppone quindi l'uomo come interlocutore libero» ed in questo senso «la rivelazione non avviene solo nella storia ma

²⁶ E. JENNI, *jš'*, in *DTAT* 1, 656-657.

come storia»²⁷. Lo specifico di questo complesso interagire mediato e immediato indiretto e diretto tra Dio e l'uomo è il reciproco reale auto-ed-eterorivelarsi. La rivelazione storica ebraico-cristiana è reale e non si riduce ad una comunicazione di verità di Dio all'uomo non altrimenti raggiungibili dalla mente umana o «misteri in senso stretto» (DS 3005). «La rivelazione come autocomunicazione dice, infatti, che Dio non comunica qualche cosa, ma se stesso, e ciò non solo nel senso di una automanifestazione alla mente umana, bensì nel senso di concedere una partecipazione entitativa alla sua pienezza di vita e alla sua realtà salvifica stessa, partecipazione che riguarda l'uomo come individuo e come essere sociale»²⁸. Ma differente è la densità e quindi la modalità di questa realtà rivelata. Solo impropriamente si può parlare di autocomunicazione di Jahve. Per l'AT l'interrivelazione tra Jahve e Israele è «storica, mediata» e indiretta²⁹. Tra Jahve e Israele non si dà un reciproco e diretto autorivelarsi e autocomunicarsi. Jahve rimane assolutamente trascendente anche rispetto ad Israele e agli stessi suoi servi. Tuttavia Jahve e i profeti si conoscono, pur attraverso l'alterità storica, in modo nuovo e gratuito rispetto alla rivelazione creaturale. Jahve fa succedere qualche cosa in favore di Israele così da dargli notizia di sé. Il mezzo privilegiato è il fatto-evento efficace (Is 55,10-11) della parola, come significato della reciproca azione, suscitato da Jahve nei suoi portaparola e da questi espresso ad Israele (Ez 6,1). Sia nella notizia del fatto accaduto sia nel significato della parola Jahve rivela mediatamente il suo valore soterico per Israele. Tuttavia Jahve e gli stessi profeti rimangono totalmente trascendenti nel loro *inter-far* succedere l'effetto soterico per Israele. I profeti non sperimentano la stessa parola di Jahve, ma quella che egli fa sorgere in loro (Ez 3,1-4) e Jahve rimane trascendente anche ai suoi servi più intimi. A Mosè che chiede a Jahve: «Mostrami la tua Gloria», questi risponde: «Tu non potrai vedere il mio volto, perché

²⁷ SCHMITZ, *La rivelazione*, 106 e 109.

²⁸ *Ibidem*, 89.

²⁹ MAGGIONI, *Rivelazione*, in NDTB, 1362.

nessuno può vedermi e restare vivo» (Es 33,20). Nonostante il linguaggio immediatista, Jahve «si è manifestato nella creazione», ma soprattutto «nella storia, negli oracoli dei profeti e nelle indagini dei sapienti»³⁰.

Solo nel NT si dà un reciproco autorivelarsi e autocomunicarsi immediato e diretto e indiretto tra Dio e l'uomo. Eb 1,1-3 esprime ad un tempo differenza, continuità e compimento tra i due modi dell'interrivelarsi tra Dio e l'uomo. «L'autore di Ebrei marca fortemente la differenza — pur nella consapevolezza di una fondamentale continuità — fra rivelazione anticotestamentaria (“nel tempo antico”) e la rivelazione in Cristo (“ultimamente, in questi giorni”). Le molteplici parole della rivelazione antica si unificano e trovano il loro senso definitivo nell'ultima e definitiva parola che è il Figlio. Il Figlio non è qualsiasi mediatore, ma lo “specchio” della gloria di Dio e “l'impronta” della sua sostanza. Il Cristo è la trascrizione storica, visibile, insuperabile di Dio»³¹. Gesù Cristo è la pienezza della rivelazione, anzitutto in e per se stesso. Egli, il Logos presso Dio definitivamente incarnato presso di noi, è l'«Io sono la Verità», l'«Io sono la Luce del mondo» personale tra di Dio l'uomo (Gv 1,14; 8,12; 14,6). Egli è in e per se stesso, data l'unicità di identità di soggetto agente nella differenza delle sue qualità, l'interrivelazione storica, semantica ed assiologica immediata e diretta. «La profonda verità, poi, sia di Dio sia della salvezza degli uomini, per mezzo di questa rivelazione risplende a noi in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la rivelazione» (DV 2). In secondo luogo proprio per questa sua identità-alterità egli è la reciproca e definitiva rivelazione tra Dio-Trinità e l'uomo, ma in modo differente dalla sua. Tra Dio Padre e l'uomo si dà interrivelazione tramite l'identità-alterità di Gesù Cristo Figlio di Dio e dell'Uomo. Questi tre si interrivelano in modo differente (Mt 11,25-27; Gv 14,16-17). Dio si rivela immediatamente, ma indirettamente all'uomo tramite la sua identità di alterità che è il Figlio Uomo. «Il mistero

³⁰ *Ibidem*, 1362.

³¹ *Ibidem*, 1362.

cristiano è l'autorivelazione e l'autocomunicazione di Dio mediante il suo Figlio, Gesù Cristo, nello Spirito»³². L'uomo, non essendo persona divina come il Padre e il Figlio, si rivela a Dio mediatamente e indirettamente tramite la sua identità di alterità che è l'Uomo Figlio in forza del suo Spirito. «Come l'effetto della missione del Figlio fu di condurci al Padre, così l'effetto della missione dello Spirito è di condurci al Figlio»³³. L'insieme di queste due modalità, discendente e ascendente, costituisce l'interrivelazione immediata-mediata e diretta-indiretta tra Dio-Trinità e l'uomo. «È un movimento di Dio per noi e di noi per Dio, un movimento che va dal Padre attraverso il Figlio nello Spirito e risale nello Spirito attraverso il Figlio alla gloria del Padre, il quale ci assume nella sua comunione come suoi figli»³⁴. Questa reale e reciproca autorivelazione è a un tempo teologica, pneumatologica e antropologica, perché è geneticamente ed escatologicamente cristologica. «Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare se stesso e manifestare il mistero della sua volontà (cf Ef 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Gesù Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo hanno accesso al Padre e sono resi partecipi della divina natura (Ef 2,18; 2Pt 1,4)» (DV 2). L'interrivelarsi tra la Trinità economica e l'uomo storico fonda l'interesperire la loro nuova identità per reciproca storica alterità attuata, conosciuta e apprezzata.

³² Y.M.J. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo. II. «Egli è il Signore e dà la vita». Lo Spirito come vita*, Queriniana, Brescia 1982, 36.

³³ TOMMASO D'AQUINO, *Super Ev. Joan.*, c 14 lec. 6, righe 360-362.

³⁴ Y.J.M. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo. I. Lo Spirito Santo nell'«economia». Rivelazione e esperienza dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1981, 121.

3. *L'esperienza del diventare se stessi tramite fatto, significato e valore tra Jahve ed Israele e tra Dio Padre per Gesù Cristo nello Spirito Santo e i credenti*

Le differenti modalità dell'interrivelarsi determinano anche quelle dell'interesperirsi: mediato per l'AT e immediato e mediato per il NT.

A. L'esperienza del diventare la propria identità tramite la reciproca comunicazione fattuale, intenzionale e assiologica tra Jahve e Israele

Per l'AT, dato il carattere mediato e indiretto dell'interagire storico rivelativo tra Jahve e Israele, anche la loro reciproca esperienza soterica di acquisizione di nuova identità per reciproca alterità avviene solo in modo mediato. Nonostante il linguaggio antropomorfo e antropopatico Jahve, rivelandosi ad Israele, non acquisisce una nuova identità e quindi una nuova percezione di sé. Tuttavia il suo far succedere la salvezza per Israele, oltre e tramite le connessioni storiche, cosmologiche e antropologiche, è già un suo cambiamento negativo e positivo di identità. Negativamente Jahve, lasciandosi esperire mediante il suo storico, soterico e oltrecreaturale causare l'identità storica esterna di Israele come suo popolo, si rivela a questi come Jahve, smascherando così ogni sua falsa identificazione con l'anonimo Dio della creazione e soprattutto con l'idolo «vano, legno intagliato» (Ger 2,5; 10,3.10). Positivamente il Dio degli Ebrei, lasciandosi sperimentare mediante il far succedere fattuale la liberazione (Es 15,2) e l'alleanza con Israele (Es 24,8), l'ispirazione della parola-azione nei profeti (Ger 1,9) e la sapienza nei saggi (Pr 2,6), non diventa in sé, ma si rivela nella storia come Jahve (Es 14,30). Tuttavia Jahve non è una nuova conosciuta identità del Dio degli Ebrei. Jahve, rivelando la sua «mano», la sua «forza», il suo «nome» al suo popolo e ai popoli, cioè facendo succedere la storia d'Israele (Is 64,1; Ger 16,21; Sal 109,27), si fa riconoscere dagli Ebrei non identificabile con «l'idolo-spauracchio nel campo di cocomeri», ma come l'unico «Dio vivo e vero» (Ger 10,10). Infatti il valore causativo del verbo «*jd'*, ni./hi. farsi conoscere, rivelarsi, come termine di rivelazione si scorge soprattutto in asserzioni inniche, dove si dice che Jahve rivela se stesso, dando prova della sua potenza nella storia (Sal

9,17; 77,15)»³⁵. Quindi solo in modo analogo si può parlare dell'autorivelazione e dell'autoesperienza della nuova identità del Dio degli Ebrei. Egli, rivelandosi, tramite il far succedere la nuova identità di Israele, come Io sono o Jahve, opposto all'idolo, si invera come identico all'unico e solo Dio vivo e vero, opposto all'idolo (Is 37,20; 43,11.15). L'atteggiamento che corrisponde all'identità storico-salvifica di Jahve tramite l'alterità di Israele è la fedeltà, la fiducia, l'amore geloso, ma anche il giudizio e la misericordia verso Israele sempre fedele e infedele (Is 49,7; Es 34,7.14). Per conseguenza Mosè, i profeti, i saggi, l'intero Israele, percependo la loro nuova acquisita identità di amici, servi, popolo di Jahve, la sperimentano come effetto storico e non creaturale dell'azione mediata soterica di Jahve (Es 24,11; 33,20; Nm 12,7-8; Dt 34,10; 1Re 19,11.13; Is 6,2). Ma essi non sperimentano in senso proprio «le gesta di Jahve nella storia» né tanto meno «la sua persona attivamente presente nella vicenda umana»³⁶; l'apprendono, la comprendono e la vogliono mediante la loro nuova rivelata identità, effetto storico dell'azione causativa di Jahve, come l'unico e vero Dio. Infatti, nell'AT in connessione con la forma causativa «per indicare l'autorivelazione di Jahve, sta l'uso della "formula di riconoscimento", riconoscerete che, *jd'ki*, con la quale si indica che le azioni, con cui Jahve si rivela nella storia, tendono a produrre nell'uomo una conoscenza» di Jahve come «Io Jahve, *'ani Jahve*» (Es 29,46; Ez 21,10)³⁷. Questo può spiegare come Israele scopra a ritroso l'identità di Jahve quale creatore, dopo averlo sperimentato mediatamente come suo salvatore (Is 42,5; 43,1; 45,15). L'atteggiamento donato ed esigito da questa nuova identità di Israele è la fede, la fedeltà, l'adesione, la conoscenza, l'amore per l'unico Dio vivo o vero o Jahve (Os 6,6; Dt 6,4-5; 10,20). Per conseguenza quando gli Israeliti attribuiscono tale identità alla loro azione o agli idoli, vengono meno

³⁵ W. SCHOTTRUFF, *jd'*, in *DTAT*, 1, 601.

³⁶ A. DALBESIO, *Quello che abbiamo udito e veduto. L'esperienza cristiana nella Prima lettera di Giovanni*, EDB, Bologna 1990, 43.

³⁷ SCHOTTRUFF, *jd'*, in *DTAT*, 1, 604.

alla fede monoteista e diventano ad un tempo idolatri, cioè infedeli alla loro identità e a quella, pur trascendente, di Jahve (Dt 9,17; Es 32,4). «Essi seguirono ciò che è vano, divennero loro stessi vani» (Ger 2,5). Se Israele resta fedele a Jahve, permane suo popolo, altrimenti diventa non suo popolo (Lv 26,12, Os 1,9; 2,3). In sintesi, Jahve «si rivelò al popolo che così s'era acquistato come l'unico e vero Dio, in modo tale che Israele sperimentasse, *experiretur*, quale fosse il piano di Dio con gli uomini e, parlando Iddio per bocca dei Profeti, lo comprendesse con maggiore profondità e chiarezza e lo facesse conoscere con maggiore ampiezza alle genti» (DV 14).

B. L'esperienza del diventare la propria identità tramite la reciproca comunicazione fattuale, intenzionale e assiologica tra Dio Padre per Gesù Cristo nello Spirito e i cristiani

Solo con il NT si può parlare di reciproca esperienza tra Dio e l'uomo, come conseguenza del reciproco e però differenziato, autorivelarsi.

Gesù come ogni altro uomo, essendo autotrasparente e autodisponibile umano somatico-psichico-spirituale o coscienza in atto di «esistere ed essere presente a se stesso», percepisce ed esperisce in modo sempre più escatologico, cioè atematico e tematico, il suo diventare compiutamente umano, cioè altro come assiologicamente identico a se stesso quale Messia e Figlio di Dio³⁸. Questa alterità è promossa in lui dal processo relazionale rivelativo storico che egli sperimenta interagendo con gli uomini del presente: Maria (Lc 2,46-52), i discepoli (Mc 8,27-28), gli amici (Gv 11,23-27), i nemici (Mt 22,41-43); e del passato tramite le Scritture (Lc 4,16-19). Egli, avendo vissuto il progressivo conoscere interrelazionale storico con il Padre e con gli uomini (Mt 11,27; 21,45), sa per esperienza immediata e diretta chi è lui stesso, l'uomo, i discepoli, lo Spirito e il Padre (Gv 2,24-25; 6,61; 7,29; 8,14; 13,1;

³⁸ K. RAHNER, *Considerazioni dogmatiche sulla scienza e autoco-scienza di Cristo*, in *Saggi di cristologia e di mariologia*, EP, Roma 1967, 219.

19,28). Questo sapere giovanneo di Gesù rappresenta lo stato escatologico del suo progressivo conoscere sperimentale. Muovendo dal basso, Gesù, guidato dallo Spirito (Mc 1,10-12), cammina verso Gerusalemme e prende progressiva coscienza del suo destino di morte e risurrezione (Lc 9,51). Le predizioni sinottiche del suo morire-risorgere (Mc 8,31; 9,31; 10,32-33) e il tema dell'ora giovanneo (Gv 2,4; 13,1) indicano l'esperienziale processo dell'auto-comprensione e autovolizione realizzativa di Gesù. Gli è umanamente consentito e imposto (Mc 8,31) di assumere la realizzazione della sua identità di Figlio proprio come altro, cioè Cristo, Crocifisso, Risorto, Signore. In quest'ottica si comprende la sua esperienza della tentazione ma anche della sua fede, speranza, obbedienza e agape (Mc 14,35-36; Gv 11,41; 12,27; 13,1; Eb 2,17). Soprattutto «Giovani insiste sulla lucidità dell'autocoscienza sperimentale di Gesù, Verbo diventato carne, "pieno di grazia e di verità" (1,14), lui "sapeva quello che c'è in ogni uomo" (2,24.25), parla di "ciò che sa e ha visto" (3,11; 8,38), imparato presso il Padre (8,26.28) e va alla passione pienamente consapevole (8,27; 13,1)»³⁹. Muovendo dall'alto il Figlio di Dio, vivendo, parlando, soffrendo e gioendo, morendo e risorgendo, fa esperienza immediata e diretta del proprio divenire identico come altro. Poiché «imparò da ciò che soffri l'obbedienza, *émathen aph'ōn épáthen ten ypakoēn*» (Eb 5,8), «sa, *eidos*» (Gv 19,28) il suo diventare assiologicamente identico a se stesso, divenendo altro, morto come ucciso Crocifisso (Mc 14,34; 15,33-37), compiutamente umano o «perfetto, *teleiotheis*», Cristo, Risorto, Signore, Salvatore, (Eb 5,8). «L'esperienza dei patimenti che il Figlio ha provato, gli ha insegnato, in virtù della somiglianza della sua natura umana con la nostra, a compatire le nostre debolezze, quindi lo ha messo in grado "di soccorrere quelli che sono provati-tentati"»⁴⁰. «L'autocomunicazione dell'Essere assoluto di Dio, alla natura umana di Cristo, vista come entità sostenuta

³⁹ B. SESBOÛÉ, *Cristologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 130.

⁴⁰ C. SPICQ, *peṛra*, in *NLNT*, 2, 366.

ipostaticamente dal Logos», consente al Logos di diventare «autocosciente» e quindi autoesperiente «della soggettività umana di Cristo»⁴¹. Essendo Gesù Cristo come Figlio di Dio il suo compiuto esprimersi e quindi rivelarsi umano-divino, egli è anche il suo autosperimentarsi immediato, diretto e totale. Questa è la sua singolarità genetica, storica ed escatologica. «Gesù quindi nel corso della sua esistenza tematizza progressivamente questa sua divinità inscritta nel cuore della sua identità di uomo. Si realizza umanamente come Figlio di Dio, vivendo umanamente la relazione che l'unisce al Padre» e agli altri uomini nella concretezza della sua situazione culturale storica⁴². Questa esperita e cosciente intenzionale e assiologica identità umano-divina rende Gesù Cristo ad un tempo l'unico immediato, diretto e definitivo Rivelatore di Dio e dell'uomo e Salvatore dell'uomo a partire da se stesso come uomo. «Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo Amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti gli uomini la possibilità di venire a contatto, *consocietur*, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale» di Cristo (GS 22). Gesù Cristo, proprio come «pienezza dell'intera rivelazione» e della salvezza, ne è anche l'unico «mediatore», ma in modo differenziato tra il Padre, lo Spirito Santo e l'uomo (DV 2).

Solo a partire da Gesù Cristo si può parlare dell'immediato e indiretto autorivelarsi e dell'autocomunicarsi e quindi dell'autoesperirsi di Dio come Trinità economica mediante il Figlio Gesù Cristo, ma non precisamente del Padre e dello Spirito. Ciò per due motivi. Storicamente il Padre e lo Spirito Santo, non essendo diventati umani, come il Figlio, non si rivelano immediatamente a noi e perciò non si sperimentano di fatto come tali. Strutturalmente, in assenza di tale fatto e in particolare della coscienza umana personale, non possono sperimentarsi come divenienti storicamente rivelantesi in altro. Infatti, essen-

⁴¹ RAHNER, *Considerazioni*, 219-220.

⁴² SESBOUÉ, *Cristologia*, 140.

do l'essere di Dio identico al suo intendere e volere, unica è anche la sua autoidentità di immediata autotrasparenza di autodisponibilità come immanenza reciproca delle Persone distinte solo per l'alterità personale. Inoltre, non essendo il Padre e lo Spirito diventati esprimendosi in struttura umana, non si dà in loro processo-atto di auto-coscienza e quindi di autoesperienza, come avviene nel Figlio uomo Gesù Cristo. Quindi «la misericordia», «la gioia», «l'agape» di Dio Padre (Lc 6,36; 15,7; 1Gv 4,8) e la «tristezza» dello Spirito (Ef 4,40), cioè i loro antropopatismi o passioni antropologiche, vanno intese in senso analogico rispetto a quelle attribuiti a Gesù e a Jahve. Esprimono in modo umano la loro differente identità di azione personale storico-salvifica. Rispetto all'identità assoluta di Jahve e all'identità per alterità del Figlio Gesù, il Padre è l'identico Dio che si rivela come tale immediatamente, ma tramite l'alterità del suo distinto da sé, il Figlio Gesù Cristo. Egli è sempre l'inviante il Figlio e il Figlio è sempre il suo inviato, ma mai viceversa (Gv 8,16; 10,36). Perciò «chi vede» Gesù, «vede» il Padre nella sua alterità, che è il suo Figlio, il suo Logos, «irradiazione della sua gloria, *dóxes*, e impronta della sua sostanza, *charakter tes ypostáseos*» (Gv 12,45;14,9; Eb 1,3). Lo Spirito è il donato o l'inviato dal Padre per la preghiera o nel nome del Figlio o l'inviato dal Figlio da presso il Padre (Gv 14,15,26; 15,26); per conseguenza lo Spirito è sempre inviato, donato dal Padre o dal Figlio e mai inviante né il Padre né il Figlio (Gv 14,16; 15,26). Quindi l'identità rivelata dello Spirito è la sua alterità economica. È l'immediata e dinamica identità di sé per alterità rispetto allo storico divenire identico per alterità del Figlio come Cristo e dell'uomo come cristiano e rispetto alla sua e loro nuova conseguente interrelazione. Dal punto di vista della rivelazione storica «la realtà dello Spirito si attua nell'essere fuori-da sé e nell'essere-presso-l'altro; è lo "spazio", il "mezzo", l'"evento", in cui il Padre e il Figlio sono sempre presso se stessi, "riferiti a se stessi in un altruismo sempre più grande". Lo Spirito Santo congiungendo in tal modo in se stesso alterità e identità, può addirittura essere definito come l'essere nell'altro da sé di Dio in perso-

na»⁴³. In sintesi, primo, «come l'ordine dei rapporti nel movimento discendente da Dio Padre agli uomini è: dal Padre a Gesù e da Gesù insieme con il Padre al Paraclito, così il movimento reciproco di accoglienza è rispettivamente: dal Paraclito a Gesù e da Gesù al Padre»⁴⁴. Secondo, in quanto le tre persone agiscono diversamente, diverso è anche il modo del loro rivelarsi e quindi la loro identità economica. Terzo, poiché tale agire storico salvifico per quanto riguarda il Padre e lo Spirito, a differenza del Figlio Gesù e dell'uomo, non comporta un diventare altro da sé, non si dà in loro una conseguente diretta ed immediata esperienza del loro storiografico, semantico e assiologico avvaloramento. Questa differenziata esperienza tra il Padre, Gesù Cristo e lo Spirito Santo consente ora di comprendere il suo e nostro interesperimento soterico.

Gesù Cristo, in tutto «sperimentato, *pepeirasménos* eccetto il peccato» (Eb 4,16), sperimenta immediatamente e direttamente il suo essere «causa di salvezza, *aitios sōtērias*» (Eb 5,9) nel nostro diventare dinamicamente identici a noi stessi, compiutamente umani o «nuova creazione», proprio come *altri*, cristiani (2Cor 5,18). Il Padre non sperimenta in sé, ma compie immediatamente tramite Gesù Cristo l'accogliere la nostra «filiazione, *yiōthesian*», il nostro diventare «generati, *tékna*, di Dio» (Gal 4,5; Gv 1,12) e «suscita in noi il volere e l'operare» come suoi figli (Fil 2,13). Analogamente lo Spirito Santo, facendoci partecipare nella fede e nel battesimo al morire e risorgere di Gesù Cristo, non sperimenta il suo immediato attuare il nostro diventare figli, partecipare e vivere da figli di Dio (Rm 5,5; 6,5; 8,15). Egli attiva, ma non sperimenta in sé, il nostro diventare identici come altri, cristiani, figli e fratelli. «È lo Spirito di Cristo, infatti, a farci figli di Dio gratificandoci del dono della filiazione, grazie al quale invociamo Dio come nostro Padre»⁴⁵.

⁴³ B.J. HILBERATH, *Pneumatologia*, Queriniana, Brescia 1996, 204-205.

⁴⁴ G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1984, 215.

⁴⁵ DALBESIO, *Quello*, 51.

Ciascun uomo sperimenta in modo immediato e diretto, pur non ancora definitivo e certo, il suo diventare cristiano per l'azione della Trinità economica, ma in modo differente rispetto a Gesù Cristo e allo Spirito Santo. I contemporanei di Gesù hanno sperimentato in modo differenziato questa possibilità. I nemici, pur sperimentando le parole e i fatti messianici di Gesù, non li hanno colti come segni della sua e loro nuova identità e così sono rimasti nella loro velata identità di giudei (Gv 12,36; 2Cor 3,14-16). Le folle, i simpatizzanti, gli stessi suoi amici, sperimentano fin dall'inizio con entusiasmo il loro diventare discepoli di Gesù (Mc 3,13-14; 6,30-34). Ma in seguito, a motivo dell'attesa di un Messia magico, tutti compresi gli amici intimi, non riescono a trasformare in esperienza riflessa il vissuto condiviso con Gesù come loro identità di discepoli dell'uomo Messia scandaloso, sofferente e Crocifisso (Mc 3,20; 9,32). Così tutti l'abbandonano, lo rinnegano e lo tradiscono (Mc 14,10.50.68.71). Solo alcune donne rimangono fedeli alla loro identità di discepole fin sotto la croce e così diventano le prime testimoni del Risorto (Mc 15, 40-41; Lc 8,1-3; Gv 20,11-18). Tuttavia il Risorto concede loro di rifare l'esperienza. Aprendo i loro occhi e la mente per comprendere le Scritture, lo scoprono il Risorto come identico con l'altro storico, il Crocifisso Gesù (Lc 24,13-31). Così i discepoli trasformati da dubbiosi in coscienti cristiani credenti in lui, vengono da lui inviati in missione (Mt 28,16-20). Lo Spirito, donato loro dal Risorto, li raccoglie, attesta, istruisce, fa ricordare, spiega e fa interiorizzare per sperimentare la notizia, il significato e il valore delle parole, dei fatti di Gesù e soprattutto del suo mistero pasquale. I discepoli, in forza dello Spirito, riescono a elaborare sperimentalmente la loro nuova identità di cristiani, e apostoli di Gesù Cristo morto e risorto (Lc 24,49; Gv 14,16-17.25-27; 15,24-27; 16,7-11.12-15; 20, 19-23; At 2,1-4). Inizia qui l'esperienza del processo di diventare personalmente cristiani come chiesa, tramite azione dello Spirito, annuncio del significato del valore del fatto-evento pasquale, accoglienza di fede, conversione, battesimo, perdono dei peccati, dono dello Spirito Santo (At 2,1-41; 1Ts 1,5-6.9). I

cristiani, testimoniando Gesù Cristo e vivendo «unanimi, *omohymadòn*», come fratelli e sorelle (At 2,32.42.46), si sperimentano come «chiesa, *ekklesía*», «comunità di Jahve, *qhl Jahve*» (1Cor 1,2; Dt 23,2), «popolo di Dio» (At 15,14), «Israele di Dio» (Gal 6,16). I credenti sono coloro che, avendo esperimento o «patito, *epáthete*», (Gal 3,4) il loro diventare identici come altri, cioè umani come cristiani, possono e debbono continuare questa esperienza di fede. In particolare Paolo e Giovanni rimarcano l'esperienza del diventare ed essere cristiani come interrelazione con Gesù Cristo in forza dello Spirito.

L'apostolo sembra rimarcare questa esperienza dei cristiani «mediante una serie di verbi composti con, *syn-*»⁴⁶. Rispetto a Cristo il cristiano sperimenta il suo «com-patire» con lui (Rm 8,17), «venir con-crocifisso» (Rm 6,6; Gal 2,19), «com-morire» (2Cor 7,3), «venir con-sepolto» (Rm 6,4), «venir con-risuscitato» (Col 2,12), «con-vivere» (Col 2,13), «venir con-intronizzato» (Ef 2,6), «co-regnare» (2Tm 2,12), «venir con-glorificato» (Rm 8,17). Rispetto alla chiesa il cristiano esperisce il suo «venir con-edificato» come casa di Dio per mezzo dello Spirito (Ef 2,22), «com-patire e con-gioire» tra i cristiani (1Cor 12,26), «com-partecipare» all'eucaristia (1Cor 10,16-17). La sequenza di questo con-esperire con Cristo come dono del Padre nella competenza dello Spirito determina uno stato dinamico di esperienza della nuova identità del cristiano espresso dal participio perfetto come «com-piantato» nella morte di Cristo (Rm 6,5), «con-formato» al suo corpo glorioso (Fil 3,21), «con-formato» alla sua immagine (Rm 8,29), «con-erede, con-corporeo, co-partecipe della promessa» (Ef 3,6). In sintesi, se si considerano le qualità, i tempi e i modi dei verbi, i soggetti attivi e passivi, le competenze emergenti, come conoscenza, fede, speranza, agape, e le conseguenze etiche, questa esperienza «abbraccia l'intera esistenza del credente»⁴⁷.

Una conferma dell'intero esperire cristiano può essere colto dalla formula giovannea del «rimanere in». Essa

⁴⁶ W. GRUNDMANN, *syn- metá*, in *GLNT*, 12,1529.

⁴⁷ *Ibidem*, 1529.

esprime l'esperienza della reciproca permanenza tra Trinità economica e credenti. «È in questo modo che Dio permane in Cristo (Gv 14,10). I credenti permangono in Cristo (Gv 6,56; 15,4-7; 1Gv 2,6.27s; 3,6.24). Cristo permane nei credenti (Gv 15,4-7; 1Gv 3,24); e lo Spirito nei discepoli (Gv 14,17). Dio permane nei credenti (1Gv 4,16) e i credenti in Dio (1Gv 2,24; 4,16)»⁴⁸. A questa identità per reciproca permanenza di alterità fa seguito lo stato dinamico di tale identità per alterità. «Analogamente alle enunciazioni personali, Giovanni usa rimanere in, *ménei en*, per indicare la permanenza nei credenti delle manifestazioni della vita divina, quali sono, per es., la parola (Gv 5,38; 15,7; 1Gv 2,14), la vita (1Gv 3,15), l'amore (1Gv 3,17), la verità (2Gv 2), l'unzione (1Gv 2,27); o viceversa, indicano come i fedeli permangono nelle cose divine, per es. nella casa di Dio (Gv 8,35), nell'amore (Gv 15,9.10), nella luce (1Gv 2,10), nella dottrina (2Gv 9). Anche qui il rapporto salvifico è durevole e già presente. Lo stesso vale per la perdizione. Gli increduli rimangono nelle tenebre (Gv 12,46) e nella morte (1Gv 3,14)»⁴⁹. La vita cristiana è quindi sperimentare il diventare ciò che si è diventati, uomini come cristiani, sperimentando il sinottico seguire Gesù Cristo (Lc 9,23-25), il paolino processo della ricreazione (Rm 8,1-31), le lucane e giovannee sequenze verbali di vedere, comprendere, credere, rimanere, prediligere e, in particolare, i criteri esperienziali del credere di 1Gv come genesi e compimento della fede (Lc 24,13-35; Gv 20,1-29; 1Gv 1,5d-7). In modo particolare dal prologo di 1Gv 1,1-4 «emerge un'immagine del fatto cristiano che ne rivela la dimensione fortemente esperienziale»; «i fondamenti teologici dell'esperienza cristiana sono dati dai riferimenti che 1Gv fa a determinate caratteristiche di Dio o al suo agire salvifico, ponendoli come norma immediata per il comportamento del fedele»⁵⁰. In sintesi, in riferimento a 1Gv 1,1-4, «l'esperienza cristiana ha un forte ancoramento a dei dati og-

⁴⁸ F. HAUCK, *méno*, in GLNT, 7, 31.

⁴⁹ *Ibidem*, 31-32.

⁵⁰ DALBESIO, *Quello*, 73 e 136.

gettivi inequivocabili, primo fra tutti all'evento dell'agapè divina nella vita terrena di Gesù di Nazaret (1Gv 4,9-10) Cristo Figlio di Dio (1Gv 2,22; 4,15)»; è un esperire personale e comunitario e concerne l'interrivelazione o comunione tra il Padre per Gesù Cristo nello Spirito e l'uomo credente; «ha un preciso orientamento di vita» come fede, che tramite la speranza attua la reciproca agape; «abbraccia tutte le componenti della persona umana» ed ha il carattere «di una certezza inconcussa»⁵¹. «L'esperienza spirituale nella Bibbia si incentra essenzialmente nel rapporto con Dio» per Cristo nello Spirito, «che però diventa generatore di rapporti tra gli uomini e criterio di lettura degli eventi»⁵². Questa lettura è l'aspetto soggettivo di storia o storiografia, come formulazione semplice e verificata dell'interesperire storico-salvifico.

III. Il modo della Scrittura come notizia, parola, sapienza e il metodo della teologia come storica, sistematica e pratica, quale esperienza interdisciplinare verificativa della fede

Il termine storia è la trascrizione del greco «istoria, racconto, derivato dal *ístōr*, che funziona come nome d'azione di *istoréō*, raccontare»; «*ístōr*, che si rifà a *oída*, sapere, è chi sa per aver visto o appreso» un fatto passato; così lo storico, *ístor*, è un testimone e la sua storiografia, *istoria*, è una «testimonianza, *ístōrion*»⁵³. Egli è testimone perché prima è diventato martire della sua esperita nuova identità mediante alterità. Il «*mártys*, probabilmente dalla radice *šmer*, pensare, ricordarsi, sarebbe uno che "si ricorda, dal suo ricordo trae conoscenza di qualcosa e quindi può darne notizia", cioè il testimone»⁵⁴. Infatti il «teste, dal latino antico *tristis* attraverso *terstis*, composto di *tri-* e *-sto*, tema di *stare*: è "colui che sta nel tre"», ossia chi sta come terzo tra due rispetto al fatto e al significato del suo valore»⁵⁵. In

⁵¹ *Ibidem*, 215-216.

⁵² B. MAGGIONI, *Esperienza spirituale nella bibbia*, in *Nuovo dizionario di spiritualità*, a cura di S. De Flores e T. Goffi, EP, Roma 1979, 543.

⁵³ P. CHANTRAINE, *oída*, *Dictionnaire*, 779.

⁵⁴ H. STRATHMANN, *mártys*, in *GLNT*, 6, 1273-1274.

⁵⁵ *Teste*, G. DEVOTO, *Avviamento alla etimologia italiana*, Mounnier, Firenze 1980, 429.

sintesi, semanticamente gli interesperienti diventano *storici* dei fatti-eventi dell'interesperire, *martiri* del significato della nuova identità e quindi *testimoni* del reciproco valore soterico.

L'attendibilità di tale testimonianza dipende dalla qualità dell'oggetto esperito, l'altro, e del soggetto esperiente, gli interesperienti. Per quanto concerne il soggetto deve trattarsi di persone sane e adulte, che abbiano fatto un'effettiva interesperienza storica. Per quanto riguarda l'oggetto non può essere una verità, di cui si può sempre rifare la prova, né un fatto esterno d'ordine naturale, di cui, data la necessaria connessione, è sempre possibile ripetere o simulare l'esperimento. Solo i fatti-eventi umani intelligenti e liberi reciproci interpersonali sono suscettibili di esperienza testimoniabile. Questi poi possono essere attuali o passati. I primi sono direttamente testimoniabili, i secondi invece solo indirettamente. La testimonianza indiretta può essere tradizione orale o documentarista oggettuale e/o scritta. L'una e l'altra possono essere solo informazione del fatto-evento storico dell'interazione sperimentata o anche espressione del suo significato sistematico e, in fine, può diventare valutazione del suo valore pragmatico. I testimoni non comunicano direttamente la loro esperienza dell'interazione storica né tanto meno la loro identità testimoniante né la realtà esperita, ma la sua oggettivazione orale o documentarista come narrazione storica, significato sistematico e valore pragmatico. Infatti l'esperienza, essendo divenuta un tratto dell'autoidentità degli interesperienti, non può essere direttamente comunicata né tanto meno trasmessa. Tuttavia essa, costituendo la nuova oggettività della soggettività degli interesperienti, consente a ciascuno di loro, come storici, martiri e testimoni di darle una formulazione narrativa, semantica e assiologica comunicabile e trasmissibile. Poiché l'oggetto della fede è l'intersperimentata identità come storia della salvezza tra Dio e l'uomo, di essa si ha solo una testimonianza storica indiretta scritta. «La Bibbia, infatti, non si presenta come una rivelazione diretta di verità morali, bensì come l'attestazione scritta di una serie di interventi attraverso i quali Dio si rivela nella

storia umana»⁵⁶. Data la modalità indiretta scritta della testimonianza ebraico-cristiana, sorge il problema della sua obiettività canonica storica e verità attuale. L'obiettività concerne la modalità della sua formulazione scritta storica e attuale come narrazione storica, significato sistematico e valore pragmatico.

1. *Il modo della formulazione canonica scritta come racconto, parola e sapienza*

L'attendibilità della formulazione canonica dipende dalla sua dinamica. Tale dinamica, analoga per l'AT e il NT, è effetto dalla corrispettiva nuova identità degli interesperienti. Oltre le questioni della formazione del testo, della sua ispirazione, e della verità e canonicità della Scrittura, Dio e gli uomini si esprimono come conautori del loro interesse storico-salvifico delle Scritture. «La chiesa, per fede apostolica, ritiene sacri e canonici tutti interi i libri sia del Vecchio che del Nuovo Testamento, con tutte le loro parti, perché, scritti per ispirazione dello Spirito Santo (Gv 20,31; 2Tm 3,16; 2Pt 1,19-21; 3,15-16), hanno Dio per autore. Per la composizione dei Libri Sacri, Dio scelse e si servì di uomini nel possesso delle loro facoltà e capacità, affinché, agendo Egli in essi e per loro mezzo, scrivessero, come veri autori tutte e soltanto quelle cose che egli voleva fossero scritte». «Per conseguenza i Libri della Scrittura insegnano con certezza, fedelmente e senza errore la verità che Dio per la nostra salvezza volle fosse consegnata nelle Sacre Lettere» (DV 11). Ma Dio e gli uomini sono in modo analogo conautori dell'AT e NT. Differenza e uguaglianza sono conseguenze del corrispettivo interesse storico-salvifico.

Per l'AT Jahve non partecipa direttamente alla formulazione categoriale dell'interesse, ma fa sì che gli autori umani formulino correttamente come testo scritto tale esperienza. Tra tutti gli Ebrei che hanno sperimentato l'interagire con Jahve, solo alcuni, i servi scelti da Jahve

⁵⁶ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA (PCB), *L'interpretazione della Bibbia nella chiesa*, Vaticana, Città del Vaticano 1993, 119-120.

(Dt 5,27), l'hanno formulato come «testimoni» accreditati da Jahve (Is 43,10) in vari modi, temi e cicli successivi (Eb 1,1). «Le Scritture trasmettono fino a noi lo straordinario patrimonio della testimonianza viva della storia della salvezza, nei suoi eventi e nei suoi protagonisti, nel suo senso e nel suo appello alla decisione»⁵⁷. I modi fondamentali di questa espressione storica sembrano esprimere anche la sua interiore attendibilità canonica. Essa consiste nella corrispondenza tra il livello dell'interesperire, la presa di coscienza e il modo della sua stessa formulazione. Infatti nel primo blocco o libri storici, gli storiografi, muovendo dal kerigma dell'esodo (Es 12,27; Dt 26,5-9), narrano i fatti-eventi storico-salvifici tra Jahve e Israele (Es 12,27), recedendo fino a Genesi e progredendo verso il messianismo escatologico davidico. Gli storici, mentre narrano l'esterno interesperire rivelativo e trasformativo tra Jahve e Israele, esprimono anche le conseguenze culturali, etiche e culturali secondo cui Israele può e deve comportarsi per mantenere e compiere la sua identità. Il significato dei fatti-eventi narrati diventa valore per la nuova identità di Israele (Gs 24,1-28). Il racconto diventa comandamento. Infatti «il racconto dà fondamento alla legge»⁵⁸. L'alleanza fonda la Legge e la Legge osservata esprime l'alleanza tra Jahve e il suo popolo. «In questa storia vengono prendendo forma un primo gruppo di Scritture (*tôrâb*), libro dell'alleanza e della legge come fondamento del popolo; testi storici come memoriale, per la fede del popolo, degli interventi di Dio alle origini e lungo la storia dell'alleanza; testi legali come legge di Dio»⁵⁹. Ma Israele non è rimasto fedele alla reciproca identità esterna storico-salvifica; questa esperienza di fedeltà di Jahve e di fedeltà-infedeltà di Israele viene testimoniata dall'interiore e personale parola dei profeti (Is 5,1-7; 4,2-6). «Mentre la figura (come racconto incompiu-

⁵⁷ CEI, *La Bibbia nella vita della chiesa*, 20, in «Il Regno Doc.» 41/1 (1996) 26.

⁵⁸ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura*, Paideia, Brescia 1985, 79.

⁵⁹ T. CITRINI, *Scrittura*, in NDTB, 1450-1451.

to e come legge) conserva una certa generalità, la profezia svela le figure portandole verso il particolare, verso il non-sensibile»⁶⁰. Il giudizio di Jahve fonda la promessa di un'alleanza interiore e personale e questa consentirà una nuova fedeltà di Israele (Gr 31,1-40). «In questa storia vengono prendendo forma un secondo gruppo di Scritture (profeti, anteriori e posteriori), libro dell'interpretazione della storia di Israele alla luce dell'alleanza grazie al perdurare in esso del dono della parola di Dio»⁶¹. Il profeta di solito non narra l'azione esterna di Jahve, ma esprime la parola di Jahve che giudica e promette una salvezza non solo esterna ma anche interna e personale. I profeti con le forme: «così dice Jahve», «mi invia Jahve» illustrano il genuino giudizio e pensiero sulla situazione esistenziale del loro popolo»⁶². La parola profetica non è soltanto portatrice di significato, o informativa, ma è anche attuatrice di tale significato, performativa. Essa fa succedere ciò che significa (Is 55,11). Alla promessa profetica fa da riscontro, soprattutto a partire dall'esperienza dell'esilio, la contraddizione dell'esistenza buona e sfortunata. Giobbe vorrebbe «incriminare Šaddai, l'Onnipotente» e tuttavia riconosce che il «consiglio» di Dio supera ogni razionalità (Gb 13,3; 38,2). Oltre la polemica, i saggi, mediante la loro riflessione critico-esistenziale o sapienza, intendono conoscere «il senso del reale in cui ammettono l'esistenza di un ordine razionale; cercano ciò che può aiutare l'uomo a orientarsi in questo mondo, a meglio vivere e a meglio agire. L'obiettivo della loro sapienza è il "saper vivere", il "saper fare"»⁶³. Le varie raccolte di queste opere a carattere critico-esistenziale costituiscono «un terzo gruppo più eterogeneo di («scritti»), libro degli sviluppi che espandono il messaggio della legge e dei profeti in direzioni varie, potremo dire, come varie sono le vie della

⁶⁰ P. BEAUCHAMP, *Teologia biblica*, in B. LAURET - F. REFOULÉ, (edd.), *Iniziazione alla pratica della teologia. Volume 1. Introduzione*, Queriniana, Brescia 1986, 235.

⁶¹ CITRINI, *Scrittura*, in NDTB, 1451.

⁶² G. SAVOCA, *Profezia*, in NDTB, 1242.

⁶³ M. GILBERT, *Sapienza*, in NDTB, 1435.

vita, in cui la fede tende ad esprimersi»⁶⁴. Il Salterio, alternando poeticamente, narrazioni, riflessioni e consigli, costituisce una poetica colonna sonora di commento a tutto l'AT. «La manducazione della legge, delle profezie e degli insegnamenti di sapienza, il loro entrare nel corpo del popolo, si operano mediante il "sussurrare", "tutto il giorno", quei canti»⁶⁵. In sintesi, testimoni oculari e auricolari diretti e/o indiretti esprimono a voce e per scritto la comune esperienza della reciproca autorivelazione tra Jahve e il suo popolo della loro nuova identità. Questa testimonianza «viene proposta ed espressa nei testi in varia maniera storici, o profetici, o poetici» (DV 12). Il movimento o metodo formale è genetico-escatologico; dal centro dell'esodo il pensiero recede fino alla creazione e procede fino all'apocalittica. L'ordine dei modi o generi letterari narrativo, profetico, sapienziale esprime l'intenzione critica pneumatica canonica come autocomprensione, espressione e formulazione dell'interesperire storico-salvifico tra Jahve e Israele. La valenza critica consiste nella corrispondenza tra il carattere degli agiografi esperienti il fatto-evento fino a diventarne martiri e quindi testimoni e la loro espressione narrativa, riflessiva e sapienziale. «L'economia della salvezza narrata, preannunciata e spiegata dai sacri autori, si trova in qualità di vera parola di Dio nei libri del Vecchio Testamento; perciò questi libri divinamente ispirati conservano valore perenne» (DV 14).

Per il NT l'interesperire soterico tra Dio Padre e gli uomini è il Figlio Gesù Cristo nella potenza dello Spirito. Perciò egli è per Dio e per gli uomini a un tempo Parola, Profezia e Sapienza, che narra, spiega all'interno e applica dall'esterno all'interno degli uomini la rivelazione del Padre in forza dello Spirito (Gv 1,14.18; 6,14; 1Cor 1,30). In quanto egli è soggetto e oggetto di queste azioni ne è anche il garante come martire verace, *ēthnōs*, all'interno e testimone veritiero, *alēthēs*, all'esterno (Gv 8,14.16). Quest'automartiria di Gesù è confermata da quella altrettanto verace e vera dell'acqua e del sangue, delle Scrittu-

⁶⁴ CITRINI, *Scrittura*, in NDTB, 1451.

⁶⁵ BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro*, 239.

re, delle sue opere, di Giovanni Battista, dello Spirito Santo e del Padre (Gv 5,33.36.37.39; 15,26; 1Gv 6,8-9). Gesù ha formulato ed espresso la sua testimonianza non per scritto, ma solo oralmente. L'autotestimonianza di Gesù è giunta fino a noi solo mediante la testimonianza di prima e seconda mano di «sperimentati» testimoni oculari ed auricolari (Lc 1,1-4; 22,28). Questi in forza dello Spirito hanno coscienza che la loro testimonianza somatica, psichica, spirituale e teologale, intorno a Gesù è verace e vera (Gv 15,27; 19,35; 21,34; Lc 1,1-4; At 3,15; 1Gv 1,1-4; 4,14). In modo particolare per Giovanni «tutte le testimonianze si incentrano nell'unica testimonianza, quella del Padre; le altre non fanno che trasmettere agli uomini la testimonianza di Dio. La testimonianza di Giovanni ci conduce al cuore stesso della rivelazione, per cui ci mette nella condizione di credere» che «Gesù Cristo è il Figlio di Dio, e credendo avere vita nel suo nome (Gv 20,31)»⁶⁶.

Questa immanente autenticità della testimonianza del NT è confermata dal suo stesso modo di formularsi come racconto, parola e sapienza a partire dal «nucleo centrale» (1Cor 15,3-5) della formulazione dell'esperienza fondamentale della fede cristiana o *kerigma* (1Cor 15,11)⁶⁷. «Il punto di partenza della teologia del NT rimane il *kerigma* della morte-risurrezione (1Cor 15,1-5). Tale *kerigma* si sviluppa poi in due direzioni: l'una indietro, verso il Gesù terreno (At 10,37-41), fondamento storico-teologico del *kerigma*; e l'altra linea invece in direzione della vita della chiesa con l'approfondimento della cristologia e soteriologia del *kerigma*»⁶⁸. Oltre la questione cronologica dei testi del NT dal punto di vista del valore del modo anzitutto i vari testimoni hanno dato forma narrativa alla loro testimonianza, o vangeli. «Infatti, ciò che gli apostoli per

⁶⁶ I. DE LA POTTERIE, *La notion de Témoignage dans saint Jean*, in *Sacra Pagina*, (Miscellanea Biblica. Congressus internationalis catholici de re biblica) II, ed. J. Coppens, A. Descamps, E. Massaux, Duculot, Gembloux, 1959, 202.208.

⁶⁷ PCB, *L'interpretazione*, 81.

⁶⁸ G. SEGALLA, *Teologia biblica*, in *NDTB*, 1547.

mandato di Cristo predicarono, dopo, per ispirazione dello Spirito Santo, fu dagli stessi e da uomini della loro cerchia tramandato in scritti, come fondamento della fede, cioè l'Evangelo quadriforme, secondo Matteo, Marco, Luca e Giovanni» (DV 18). Antepo-ndendo Mc a Matteo l'ordine di questa «principale testimonianza relativa alla vita e alla dottrina del Verbo Incarnato, nostro Salvatore», esprime una sua immanente autenticità (DV 18). I vangeli, per spiegare sempre più in avanti il kerigma del Cristo della Fede, recedono sempre più in dietro per narrare la vicenda del Gesù storico, ma in modo differenziato. Per Marco l'«inizio del Vangelo di Gesù Cristo» parte da Giovanni Battista; e progredendo verso la pasqua spiega il kerigma come «cristologia soteriologica», senza conclusione (Mc 1,1.4; 15,39; 16,6.8). Matteo, recedendo fino ad Abramo, sviluppa il suo vangelo mediante le categorie veterotestamentarie e giudaiche come «cristologia» di Gesù Messia davidico, Figlio di Dio presente nella chiesa fino alla fine del tempo, cioè come «teo-logia ed ecclesiologia» etica (Mt 1,1; 27,54; 28,20). Luca, attento alla storicità della salvezza a partire da Adamo, formula il contenuto del suo vangelo come «tempo di salvezza», «incentrata in Gesù Salvatore», in vista di una «escatologia a lungo termine», concernente «l'uomo nuovo e la comunità nuova» (Lc 1,5; 3,1-2.23; 24,23.48). Giovanni, recedendo fino all'inizio del Logos, conclude, aprendo, con linguaggio simbolico la riflessione storiografica evangelica, come già e non ancora della vita eterna (Gv 1,1; 20,30-31). Il suo vangelo esprime la «tensione verso l'unità e totalità della rivelazione salvifica di Dio Padre nel Figlio suo Gesù, Verbo incarnato, che, innalzato sulla croce e glorificato, dona lo Spirito per continuare la sua opera come interprete della rivelazione e mediatore della salvezza» (Gv 19, 28-30; 20, 18.22-23)⁶⁹. Mentre si formula, la quadriforme narrazione evangelica trova la sua prima elaborazione nella parola di Paolo. «Il canone dei NT, oltre i quattro vangeli, contiene anche le lettere di Paolo» (DV 20). L'apo-

⁶⁹ Id., *Evangelio e Vangeli. Quattro evangelisti, quattro vangeli, quattro destinatari*, EDB, Bologna 1994, 101.169.250.365.

stolo spiega in modo riflesso in avanti e in dietro il kerigma, ma in senso genetico. Egli non è «un teologo *sistematico*, neppure quando scrive ai Romani», ma «un pensatore *coerente* in quanto riflette sul suo evangelo» in modo genetico cristocentrico escatologico⁷⁰. Per Paolo il «Vangelo di Cristo» (1Ts 3,2) in dietro è il «Vangelo di Dio» (1Ts 2,8) cioè la «Parola di Dio» (Fil 1,14) e in avanti è la «Parola della croce» (1Cor 1,18) e quindi è «Parola della riconciliazione» (2Cor 5,19). Analogamente alla parola profetica «il Vangelo è l'energia di Dio» (Rm 1,16), «una parola che cresce» (At 6,7), «una parola viva, efficace», che produce ciò che significa (Eb 4,12). L'apostolo, muovendo dal centro kerigmatico cristologico, ripensa il «mistero di Cristo» o *cristologia* (Ef 3,4). All'indietro questa appare come la compiuta rivelazione della «economia della grazia di Dio» o *teologia* (Ef 3,2) e in avanti come azione dello «Spirito del Figlio di Dio» o *pneumatologia* (Gal 4,6). Questa rende possibile l'intero processo soterico dell'uomo mediante parola, fede, battesimo, eucaristia, quale azione della chiesa o corpo di Cristo o *ecclesiologia* e *sacramentaria* (1Cor 10,16; 12,27). Il frutto di tale azione è l'uomo nuovo come nuova creatura (2Cor 5, 17, Ef 4,24), figlio di Dio, fratello di Gesù Cristo, animato dalla legge dello Spirito o *antropologia* (Rm 8,1-18). La conseguente vita cristiana, come fede che, mediante la speranza attua la carità, compimento della legge e vincolo di perfezione, si protende verso il compimento finale, quando Dio sarà tutto in tutti o *escatologia* (Rm 13,10; Gal 6,5; Col 3,14; 1Cor 13,13; 15,28). In quest'ottica genetica paolina «il *Mystêrion* è l'imperscrutabile beneplacito salvifico di Dio che, facendo perno sulla ineguagliabile statura personale di Gesù Cristo crocifisso-risorto, si realizza in forza dello Spirito linearmente nella storia e nell'*éschaton* secondo una duplice dimensione comunitaria (= *ekklesia*) e individuale (= uomo nuovo)»⁷¹. Gli altri scritti della formula-

⁷⁰ E.P. SANDERES, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Paideia, Brescia 1986, 594.

⁷¹ R. PENNA, *Il «Mysterion» paolino. Traitteoria e costituzione*, Paideia, Brescia 1987, 89.

zione canonica mettono in evidenza soprattutto la valenza sapienziale esistenziale ecclesiologica e antropologica etica dell'intero NT. «Il canone del NT contiene altri scritti apostolici composti per ispirazione dello Spirito Santo, con i quali, per sapiente disposizione di Dio, è confermato tutto ciò che riguarda Cristo Signore, è ulteriormente spiegata la sua autentica dottrina, è predicata la potenza salvifica dell'opera divina di Cristo, sono narrati gli inizi della chiesa e la sua mirabile diffusione nel mondo ed è annunciata la sua gloriosa consumazione» (DV 20). Analogamente al Salterio o al Deuteronomio il quarto vangelo sembra esprimere l'intera modalità non solo del NT ma anche dell'AT. È a un tempo narrazione, riflessione e attualizzazione sapienziale dell'intera storia della salvezza incentrata in Gesù Cristo l'inviato dal Padre e donante lo Spirito. È «l'unità del disegno di Dio» in «filigrana»⁷². Per i testimoni apostolici il massimo del valore sapienziale di questi ultimi scritti consiste nella esplicita coscienza dalla loro autenticità pneumatica. Essi hanno coscienza di aver fatto una reale e concreta esperienza di fede (1Gv 1,1-4) e sanno formalmente che la loro «testimonianza è vera, *alēthē*» perché è «verace, *alētinē*, affinché voi crediate» (Gv 19, 35; 20,31). Ed è tale «perché non da volontà umana è mai venuta una profezia, ma mossi dallo Spirito Santo parlarono quegli uomini da parte di Dio» (2Pt 1,21). Questa autenticità pneumatica della testimonianza scritta ha due conseguenze. Negativamente «sappiate anzitutto questo: nessuna scrittura profetica va soggetta a privata spiegazione» (2Pt 1,20). Positivamente «tutta la Scrittura, ispirata da Dio è anche utile per insegnare, convincere, correggere ed educare nella giustizia, perché l'uomo di Dio sia ben completo e ben preparato per ogni opera buona» (2Tm 3,16-17). In sintesi, a partire dal centro dell'esperienza della storia della salvezza, espressa dal ke-rigma, è possibile comprendere il rapporto genetico tra esperienza del testo ispirato e valenza della sua formulazione canonica come narrazione evangelica, parola riflessa

⁷² X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni*, I (capitoli 1-4), EP, Cinisello Balsamo (Milano) 1989, 42.

e sapienza pragmatica in continuità di compimento con il racconto storiografico, la parola profetica e la riflessione sapienziale dell'AT. Il NT è secondo le Scritture dell'AT non solo come *contenuto*, ma anche come *movimento* formale di pensiero, genetico-escatologico a partire dalla centralità della pasqua e come *modo* di formularsi e di essere. «Dopo la glorificazione celeste dell'umanità del Verbo fatto carne, è ancora grazie a delle parole scritte che il suo passaggio fra noi rimane attestato in modo duraturo. Uniti agli scritti ispirati della Prima Alleanza, gli scritti ispirati della Nuova Alleanza costituiscono un mezzo verificabile di comunicazione e di comunione fra il popolo credente e Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo»⁷³. La teologia diventa esperienza interdisciplinare critica della fede nella misura in cui nel suo procedere *verificativo* rimane fedele non solo al contenuto, ma anche al movimento formale del pensiero e al modo o metodo narrativo, riflessivo e sapienziale «della rivelazione attestata dalla Bibbia»⁷⁴.

2. *Il metodo della teologia come storica, sistematica e pratica, esperienza interdisciplinare verificativa della fede*

La teologia, come ogni altra esperienza verificativa, è scientifica nella misura in cui il suo metodo («schema normativo di operazioni ricorrenti e connesse tra di loro, le quali danno risultati cumulativi e progressivi») corrisponde al modo di darsi del suo oggetto⁷⁵. Ora, poiché il modo di darsi della formulazione canonica dell'esperienza di fede, oggetto materiale della teologia, è come pensiero genetico-escatologico e come modo narrativo, riflessivo e sapienziale, la teologia è esperienza verificativa interdisciplinare della fede se considera i contenuti e l'atto del credere secondo la modalità genetico-escatologica storiografica, sistematica e pratica. «*Sistematica è la teologia solo se è storico-pratica. Istorica è la teologia solo se è sistematico-*

⁷³ GIOVANNI. PAOLO II, *Discorso di sua santità Giovanni Paolo II su l'interpretazione della Bibbia nella chiesa*, 6, Vaticana, Città del Vaticano 1993, 8.

⁷⁴ PCB, *L'interpretazione*, 78.

⁷⁵ B.J.F. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia 1975, 26

*pratica. Pratica è la teologia solo se è storico-sistemica*⁷⁶. L'ordine non è casuale. Non significa una differenza di valore, ma di modalità tra teologia storica, sistematica e pratica; esprime il modo «genetico» ed escatologico circolare secondo cui ciascun aspetto narrativo, riflessivo e sapienziale si attua mediante gli altri due⁷⁷. Dato per certo il fatto-evento pasquale, ciascuna delle tre metodiche euristiche esprime in modo differente e complementare lo stesso annuncio, significato e valore dell'unico mistero dell'economia della storia della salvezza. Ciò significa che l'ordine e il modo dei fatti storico-salvifici determina anche quello dell'esperienza dei testimoni, della formulazione canonica, dei significati, delle verità e dei valori e quindi del metodo formale teologico ed euristico come esperienza interdisciplinare verificativa della fede. La validità scientifica del lavoro teologico è tale in proporzione della sua triplice fedeltà metodologica genetico-escatologica, ed euristica come narrazione del fatto accaduto, come riflessione del significato rivelato e come attuazione del valore salvifico, cioè alla triplice modalità storica, sistematica e pratica. La scienza teologica media in senso verificativo tra il modo canonico e quello attuale dell'esperienza di fede personale-ecclesiale. La verifica è possibile perché i due modi esperienziali sono geneticamente e metodologicamente omogenei o confrontabili, cioè come genetico-escatologici narrativi storici, riflessivi sistematici e assiologici pragmatici. Ciascuno dei tre momenti dell'unico contenuto genetico-escatologico trova conferma circolare negli altri due.

A. La teologia storica è sistematico-pratica

La teologia è storica perché è sistematico-pratica ed è tale perché interpreta a partire dalla pasqua la narrata notizia dell'interesperire la storia della salvezza. *Se il keri-*

⁷⁶ M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, Nuova Italia, Firenze 1974, 21.

⁷⁷ Cfr. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Regolamento fondamentale di formazione sacerdotale*, 79, in EV 3/1915-1916; ID., *La formazione teologica*, 89, in EV 5/1865.

ma è l'evangelo del fatto-evento pasquale, il vangelo è il racconto del kerigma.

La teologia è storica. Usando il metodo storico-critico, rende, ma non dimostra, razionalmente credibile il fatto-evento storico salvifico testimoniato dal kerigma. Trattandosi dell'interagire personale storico umano-divino la fedeltà al dato rivelato rimanda alla critica storica (*Histoire*) e la fedeltà a questa rimette alla comprensione piena della fede «in Dio, in Gesù, nei testimoni», nelle Scritture attestanti il fatto-evento salvifico (*Geschichte*)⁷⁸. Credere è sempre anche comprendere e comprendere è sempre anche credere. Questo rapporto tra ricerca storica e fede comprendente qualifica la teologia storica già come esperienza interdisciplinare verificativa della fede sistematica e pratica. «Il racconto biblico di questi eventi non può essere compreso pienamente dalla sola ragione. La sua interpretazione dev'essere guidata da alcuni presupposti particolari, quali la fede vissuta in comunità ecclesiale, la luce dello Spirito» e l'azione del magistero⁷⁹.

La teologia storica è sistematica. Oltre la questione del metodo e della categoria formale per una teologia biblica dell'AT e NT, separati e uniti, la teologia storica, leggendo con metodo diacronico e sincronico i racconti storiografici, soprattutto sinottici, esprime in modo verificato il loro significato soterico attestato dai testi. Questo rende presente il fatto-evento passato intelligente libero interpersonale. Tale attualità è dovuta alla densità dello stesso fatto-evento pasquale di Gesù Cristo morto per tutti gli uomini. Qui genesi è già anche compimento. Il valore sistematico della teologia storica consiste nell'interpretare il significato del fatto-evento narrato. Infatti la storiografia, pur essendo fedele al fatto-evento affermato, non si impegna nel descrivere le modalità del suo accadimento, ma a narrare il significato del suo valore soterico. Anzi talvolta, pur restando il fatto indocumentabile, il narrare ne esprime il significato. Tale espressione è già intenzione performativa sistematica dello stesso narrare. Informa per strut-

⁷⁸ SESBOÜÉ, *Cristologia*, 88.89.

⁷⁹ PCB, *L'interpretazione*, 70.

turare il contenuto del credere. La struttura dinamica del racconto, le sue riletture, ridondanze, apparenti ripetizioni, trascendendo la fattualità storiografica, fanno valere l'in sé per noi del significato del valore del fatto-evento storico e già escatologico. La molteplicità dei racconti della creazione, della morte e risurrezione di Gesù e della conversione di Paolo non sono delle fastidiose ripetizioni, ma servono per rimarcare in modo narrativo «l'importanza dell'evento narrato» e permettono «al lettore di appropriarsi delle prospettive teologiche e di prendere coscienza che l'attenzione richiestagli dall'effetto "ridondanza" era in vista dell'importanza delle tematiche teologiche presenti nei racconti»⁸⁰. La teologia storica è sistematica perché fa cogliere in modo verificato il significato del fatto-evento narrato. «Si insiste sulla necessità di "raccontare la salvezza" (aspetto "informativo" del racconto) e di "raccontare in vista della salvezza" (aspetto "performativo")». Il racconto biblico, infatti, contiene - esplicitamente o implicitamente, secondo i casi - un appello esistenziale rivolto al lettore»⁸¹. Soprattutto la teologia storica è sistematica in quanto interpreta con metodi appropriati e organizza in unità sempre più ampie i testi riflessivi profetico-paolini e giovannei circa il significato del fatto-evento salvifico. In fedeltà al dato rivelato e all'intelligenza credente, elabora delle sistematiche aperte, prevenendo così ogni forma di frantumazione e di integrismo. Infatti «una caratteristica della Bibbia è proprio l'assenza di spirito di sistematizzazione e la presenza, al contrario, di tensioni dinamiche», tuttavia essa si attesta come una sinfonia. «Nessuna interpretazione può esaurire il significato dell'insieme, che è una sinfonia a più voci»⁸². Tuttavia dal punto di vista del metodo genetico formale la teologia storica, muovendo dalla centralità del mistero pasquale di

⁸⁰ A. BARBI, *I tre racconti di conversione/chiamata di Paolo* (At 9; 22; 26): una analisi narrativa, in *La rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia. Raccolta di studi in onore del Cardinale Carlo Maria Martini Arcivescovo di Milano per il suo LXX compleanno* (a cura di Giuseppe Angelini), Glossa, Milano 1998, 271.

⁸¹ PCB, *L'interpretazione*, 41.

⁸² *Ibidem*, 83.84.

Gesù Cristo, fa cogliere come ogni libro della Bibbia «sia portatore di un significato ulteriore quando diventa parte dell'insieme *canonico*» e quindi come si possa comprendere l'unità tra AT e NT, quale intera economia del mistero della salvezza⁸³. In questo senso «tutta la Bibbia è un libro e questo libro è Cristo»⁸⁴. Questa differenza di metodi euristici, unità di metodo genetico formale e sinfonicità di contenuti rivela la teologia interdisciplinare storico-sistemica come fede verificata. «Lo scopo del metodo storico-critico è quello di mettere in luce, in modo diacronico, il senso espresso dagli autori e redattori. Con aiuto di altri metodi e approcci, esso apre al lettore moderno l'accesso al significato del testo della Bibbia, così come l'abbiamo»⁸⁵.

La teologia storica è sistematica perché è pratica. L'attualità del significato è il futuro del suo valore soterico per la vita di fede, scopo ultimo della teologia biblica. Il valore del significato dell'interagire storico salvifico per Cristo nello Spirito è l'attuale possibilità donata all'uomo di diventare sempre più umano. Questa competenza è il valore pragmatico personale della sapienza, Cristo nello Spirito. La teologia storico-sistematico-pratica, analizzando con vari metodi soprattutto i testi sapienziali, ma anche narrativi vangelici, riflessivi profetico-paolini e lucani degli Atti, reperisce l'ethos, i modelli e le norme del comportamento di fede personale e comunitario. Inoltre evidenza che tale comportamento è conseguenza dell'esperienza del significato dell'indicativo come azione storico-salvifica. In fine la teologia storica come sistematico-pratica fa cogliere come sia il mistero di Gesù Cristo in forza del suo Spirito genesi e già compimento del significato del valore che fonda e possibilita l'attuale comportamento cristiano. L'attualità del valore salvifico di Cristo è l'azione dello Spirito. In tal modo la teologia storica sistematico-pratica può essere sperimentata come esperienza verifica-

⁸³ *Ibidem*, 94-95.

⁸⁴ UGO DI SAN VITTORE, *De arca Noe morali*, 2,8 in PL 176, 642.

⁸⁵ PCB, *L'interpretazione*, 36.

tiva della fede. «Essendo parola del Dio vivente, la sacra Scrittura è sempre contemporanea e attuale a ogni lettore: lo illumina, lo chiama a conversione, lo conforta. Attraverso la lettura del passato lo Spirito ci aiuta a discernere il senso che egli stesso va donando a problemi e avvenimenti del nostro tempo, abituandoci a leggere la Bibbia con la vita e la vita con la Bibbia»⁸⁶.

B. La teologia sistematica è storico-pratica

La teologia è sistematica perché è storico-pratica, cioè attualizza il «riflesso» significato dell'azione intelligente della storia della salvezza. *La parola è il significato del racconto*. È il per noi intenzionale della Verità Persona, Gesù Cristo, Figlio morto e risorto. Poiché «la Scrittura è anima di tutta la teologia» (OT 16), lo è anche della teologia sistematica storico-pratica. È storica perché il suo oggetto è il significato del fatto-evento Gesù Cristo nello Spirito formulato dalla Scrittura ed elaborato dalla teologia biblica. Ma poiché questa formulazione non è esaustiva, la sistematica è storica perché raccoglie il significato del dato rivelato come è stato formulato dall'intera viva tradizione ecclesiale dell'Oriente ed Occidente. Data l'enormità della formulazione storica, la sistematica non può limitarsi e recensirla, divenendo solo erudita. La sua specifica azione è la valutazione ermeneutica del significato dogmatico del fatto-scritto formulato dalla tradizione ecclesiale. «Vi sono tre operazioni esegetiche fondamentali: (1) capire il testo, (2) giudicare della correttezza della propria intelligenza del testo e (3) esprimere quella che si giudica essere l'intelligenza corretta del testo»⁸⁷. Quindi la teologia sistematica è storica perché opera una valutazione critica dell'intera formulazione della tradizione così da discernere la gradazione di validità di tale elaborazione fino a cogliere la sua valenza dogmatica come espressione infallibile della chiesa magisteriale. Il criterio per questa valutazione è la fedeltà all'integrità del contenuto del da-

⁸⁶ CEI, *La Bibbia nella vita della chiesa*, 19, in «Il Regno-
Doc.», 41/1 (1996) 25-26.

⁸⁷ LONERGAN, *Il metodo*, 173.

to rivelato storico secondo la «gerarchia delle verità della dottrina cattolica», alla «*continuità*» del senso pneumatico della fede del popolo di Dio, all'insegnamento del magistero ecclesiale come «portatore, interprete e garante della *regula fidei*», all'evidenza della ragione teologica⁸⁸. L'evidenza di verità emergente da questa valutazione mostra la teologia storico-sistemica come esperienza verificativa della fede. «Lo scopo è dunque quello di creare una mentalità teologale, ossia il retto uso della ragione all'interno della fede, fino alla capacità di leggere e interpretare sapientemente non solo eventi e fatti, ma anche testi e documenti che toccano la vita della fede nella chiesa»⁸⁹.

La teologia speculativa è storico-pratica soprattutto perché non inventa un sistema, uno schema a priori da riempire con contenuti rivelati, ma perché evidenzia la specifica potenzialità della parola profetica, evangelica, paolina giovannea. La parola non è solo mezzo efficace di creazione, di intercomunicazione e di interazione tra Dio e l'uomo, ma nella sua pienezza si rivela come persona divino-umana. «Il Logos è diventato Gesù Cristo» e perciò «Gesù Cristo è il Logos»⁹⁰. La sistematicità della storicità è la densità personale della Parola come intercomunicazione storica teologica. «Puntualità e unicità dell'evento della salvezza segna anche l'ingresso della storicità nel pensiero occidentale e, d'altra parte, fa sì che il fenomeno del linguaggio non sia più tutto confuso (né però separato) con l'identità del significato e si offra invece più chiaramente alla riflessione»⁹¹. Di questo fatto-evento dell'in sé del Logos per noi, il noi apostolico ha fatto compiuta esperienza, la quale tramite la sua forma scritta continua a essere accessibile a tutti gli uomini. Questa è la densità semantica della Bibbia. Perciò «le scritture» non solo «contengono la parola di Dio», ma «sono veramente parola di

⁸⁸ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, 46.90.95, in EV 5/1813.1865.1869.

⁸⁹ CEI, *La formazione teologica nella chiesa particolare*, 12, in ECEI, 3/2412.

⁹⁰ LÉON-DUFOUR, *Lettura*, I, 84 e 167.

⁹¹ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Fabbri, Milano 1972, 481.

Dio; sia dunque lo studio delle sacre Pagine come l'anima della sacra teologia» (DV 24). Perciò la teologia sistematica è storico-pratica o per noi. Infatti il Logos incarnato è la Sapienza di Dio per gli uomini. Una sistematica non storico-pratica è ideologica. Infatti il suo oggetto è la verità personale o l'oggettivo significato dell'esperienza dell'interrivelazione personale soterica umano-divina cristologica. «La verità del significato è l'in sé per noi; il significato della verità è il per noi dell'in sé»⁹². Nell'interesperienza l'identità per alterità dell'altro è il significato della verità dell'in sé dell'altro per il me dell'io e questo è Gesù Cristo, l'altro, l'identico per alterità di Dio e dell'uomo. «La verità è una Persona che si manifesta storicamente, e non un principio astratto», una adeguazione⁹³. «In breve, la verità cristiana, è la rivelazione del mistero di Dio in Gesù Cristo e la sua attualizzazione nella fede; meglio ancora, è lo stesso Gesù Cristo che si rivela tra di noi e che rimane vivente e presente nello Spirito»⁹⁴. La sistematica mira a far cogliere l'intero ordito di questi significati interrelativi tra l'in sé di Dio Padre e il per noi che è Gesù Cristo nella Spirito e così l'in sé dell'uomo per il noi di Dio Padre per Gesù Cristo nello Spirito. Quindi Gesù Cristo non è solo contenuto, ma anche metodo formale genetico e già escatologico per operare questa sistemazione sommamente pratica. Infatti, nel rispetto della triplice fedeltà, il modo di essere del pensiero genetico-escatologico fa comprendere l'interrelazione tra Gesù Cristo nello Spirito, il Padre e l'uomo tramite i mezzi canonici della parola, della chiesa, del sacramento e del comandamento. Quest'ordine formale dei temi permette di comprendere il modo attuale di attuarsi della medesima economia storica della teologia. Inoltre ciascuno di questi temi fondamentali, seguendo lo stesso metodo genetico-storico-escatologico, può essere ulteriormente articolo per

⁹² DE GUIDI, *Il valore*, 159.

⁹³ T. ŠPIDLÍK, *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Lipa, Roma 1995, 74.

⁹⁴ I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean. Tome II. Le croyant et la vérité*, Biblical Institute Press, Roma 1977, 1059.

far cogliere la sua specificità in rapporto agli altri. Gesù Cristo, lo Spirito Santo, Dio Padre e l'Uomo sono nell'ordine delle persone e quindi del fine interrelativo, mentre parola, chiesa, sacramento, comandamento sono nell'ordine dei mezzi canonici, ma non assoluti, per attuare tale interrelazione storica e già escatologica. Da una parte all'interno del lavoro teologico una simile sistematica porta a rispettare «l'ordine o "gerarchia" delle verità della dottrina cattolica, essendo diverso il loro nesso col fondamento della fede», che è il mistero dell'economia della salvezza (UR 11). Contro l'enfatizzazione e la ripetizione, ciascun tema assume la sua giusta importanza dalla connessione funzionale all'attuarsi dell'intera economia della salvezza. Dall'altra parte contro la frantumazione teologica questa sistematico-pratica, mettendo «in evidenza l'intima unità e armonia di tutta la dottrina della fede», fa sì che «gli alunni imparino ed esperimentino non molte dottrine, ma una sola, quella cioè della fede e del vangelo»⁹⁵. Ed in questo senso la teologia sistematico-pratica è esperienza interdisciplinare verificativa della fede. Infatti «da una parte, additando il mostrarsi dei "nessi" della realtà misterico-salvifica, conduce ad un assenso motivato, dall'altra parte, facendo constatare che l'evidenza dei nessi è la stessa realtà delle interrelazioni personali storico-salvifiche, forma al consenso fondato o maturità della fede, e quindi ad una "intelligenza fruttuosissima" della realtà e operatività del credere. Credere infatti è ad un tempo un'operazione immanente intenzionale, assenso decisionale, o consenso, di una conseguente azione trascendente. "L'atto del credere infatti non termina all'enunciabile, ma alla realtà creduta", cioè all'interrelazione soterica. Credere è un operare da cui segue un fare»⁹⁶.

⁹⁵ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Regolamento di formazione sacerdotale*, 90, in EV 3/1934.

⁹⁶ DE GUIDI, *Il valore*, 159-160; CONCILIO VATICANUM I, *Constitutio dogmatica de fide catholica*, 1, in COD 208; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, 2-2, q 1, a 2, ad 2

C. La teologia pratica e storico-sistemática

La teologia è pratica perché è storico-sistemática ed è tale perché attua il sapienziale valore dell'interesperire intelligente e libero della storia della salvezza. *La sapienza è il valore del significato*. Ciò che caratterizza la teologia pragmatica cristiana è il carattere storico-sistemático del suo contenuto soterico.

Accertato il fatto-evento pasquale e il suo significato la teologia pratica storica evidenzia la pragmaticità del suo in sé per noi secondo le Scritture. L'intenzione dell'interesperire genetico-escatologico pasquale è soteriologico. La notizia del significato trova genesi e compimento nel valore dell'interesperire intelligente e libero di Gesù Cristo morto e risorto donante il suo Spirito per la vita dei credenti. La teologia pratica è storica in quanto elabora il contenuto sapienziale biblico dello sviluppo genetico-escatologico del valore soterico pasquale. Inoltre è storica perché raccoglie e interpreta criticamente la formulazione del contenuto tradizionale della vita cristiana e della cultura umana elaborato dalle scienze dell'uomo. Essa resta storica nella misura in cui sa armonizzare contenuto etico storico cristiano e umano, altrimenti diventa etica filosofica o teologia fondamentalista. Tuttavia fino ad oggi, oltre la questione dell'identificazione-specificazione tra contenuto umano e cristiano e dell'impegno per comprendere la validità di questo molteplice e variegato dato positivo, la pragmatica storica è l'unica disciplina teologica che non abbia ancora chiarito il valore *storico* del suo contenuto, evitando l'immobilismo nomistico e il relativismo storicista. Il fatto che «l'evoluzione morale» biblica trovi «il suo compimento nel NT» non significa anche la compiutezza della sua formulazione normativa. La definitività della rivelazione non sembra consistere nella normatività, ma nell'«orientamento profondo»⁹⁷. Questo è il compito previo della pratica storica come sistemática per essere critica della fede.

La condizione previa per l'esecuzione di questo compito è chiarire il valore epistemologico dello stesso fare teologia. La chiarifica dipende dalla precomprensione del si-

⁹⁷ PCB, *L'interpretazione*, 101.

gnificato che si dà al concetto di scienza teologica, alla validità della conoscenza umano-teologica integrale e al valore morale teologico. La scientificità della teologia non può essere ridotta al sapere sperimentale positivisticò o razionale puro. La sua evidenza ultima è l'esperienza verificata del «soprannaturale senso della fede di tutto il popolo di Dio» (LG 12). In conformità con il suo metodo-oggetto, che è il soggetto umano divino in correlazione esperienziale, la teologia è una scienza che credendo comprende e comprendendo crede. Infatti la struttura funzionale cognitiva non può essere limitata alla sola competenza della ragione pura né alla sola esperienza sensibile. La conoscenza dell'uomo storico salvato comprende tutta la sua capacità teoretico-pratica umana e teologica, compresa l'azione pneumatologica o «unzione dello Spirito Santo» (LG 12), rispetto al corrispettivo contenuto verità-bontà umano-teologica. L'interesperire rivelativo salvifico implica «non solo l'intelligenza e la volontà, ma, oltre alla gamma dei sentimenti, è pure presente nel dinamismo delle vite di fede la fascia sensoriale»⁹⁸. Analogamente al significato della verità anche il corrispettivo valore della bontà ha carattere personale. Verità e Bontà, significato e valore non vanno intesi come degli enti universali. Il significato è il per noi, o valore, del fatto-evento storico salvifico. Perciò il valore è l'energia per noi del significato. Se il significato della verità è Gesù Cristo, il valore della bontà è lo Spirito di Cristo. Il Significato rivela il Valore, il Valore attua il Significato. «Lo Spirito non è una forza anonima, bensì il modo di agire del Signore glorificato, che a partire dalla rivelazione in Gesù Cristo riceve un nome, il nome di Spirito del Padre e del Figlio. Lo Spirito è l'evento dell'incontro amoroso; si attua nell'essere fuori-da-sé e nell'essere-presso-l'altro» tra il Padre, Gesù Cristo e l'uomo⁹⁹. Lo Spirito è la perenne attualità dell'interesperire rivelativo ed attuativo del Padre per Gesù Cristo nello Spirito e l'uomo. La verità critica della fede non è riducibile all'adeguazione tra l'intelletto e la cosa; essa è la cor-

⁹⁸ DALBESIO, *Quello*, 216.

⁹⁹ HILBERATH, *Pneumatologia*, 80.108.204.

rispondenza doppia e reciproca come verità immanente della verità trascendente confrontata e verificata tramite la reciproca parola. Lo Spirito, come valore personale in atto in noi, è esperire verace immanente soggettivo e vero trascendente oggettivo degli interesperienti. Questo esperire confrontato e verificato tramite la reciproca parola diventa la verificata espressione dell'interrivelazione realizzativa personale umano-divina storica. La pragmatica storico-sistemica, considerando in modo critico la parola-azione, consente di percepire la corrispondenza tra verità e autenticità soggettive e verità e bontà oggettive degli interagenti umano-divini del passato oggi in vista del loro futuro. «Quando ci volgiamo indietro nel ricordo, noi penetriamo le connessioni dei membri passati del corso della vita sotto la categoria del significato. Quando viviamo nel presente, il quale è pieno di realtà, noi avvertiamo nel sentimento il valore positivo o negativo di queste realtà, e quando guardiamo al futuro, da questo atteggiamento sorge la categoria di scopo»¹⁰⁰. Nella misura in cui la teologia pragmatica storico-sistemica favorisce in modo critico negli studenti «una piena intelligenza per conoscere il mistero di Dio, che è Cristo» nello Spirito operante nell'uomo, questa si rivela come esperienza interdisciplinare verificativa della fede (Col 2,2).

La teologia pragmatica è pure storico-sistemica per il fatto che dà sistematicità al suo molteplice contenuto storico umano-teologale. A tutt'oggi si dà una duplice e differente sistemazione: generale e fondamentale. La prima viene elaborata, a partire dai manuali promossi dal concilio tridentino, secondo lo schema dell'etica filosofica razionalistica. Questa ha il pregio della fedeltà alla ragione, ma disattende la primaria fedeltà al dato rivelato e all'esistenza salvata. La seconda, quella fondamentale, più rispettosa della triplice fedeltà epistemologica teologale, evidenzia come l'intero imperativo sistemico-pragmatico si fondi sul corrispettivo intero indicativo sistematico. Infatti, muovendo dal centro genetico e già escatologico del mistero pasquale, è possibile evidenziare come l'interagire

¹⁰⁰ DILTHEY, *Critica*, 306.

tra Gesù Cristo, Spirito Santo e l'uomo mediante parola, chiesa e sacramenti costituisca la persona cristiana umana ontologica protologica teologale, capace di diventare la propria personalità assiologica escatologica teologale. L'attuale differenziato interagire sperimentale tra il Padre per Gesù Cristo nello Spirito e l'uomo, mediante parola, chiesa, sacramento, comandamento e beni infraumani fa sì che l'ontologica persona protologica diventi la sua assiologica personalità escatologica. La teologia pratico-sistematica si rivela come l'esperienza interdisciplinare verificativa dell'attuarsi dell'economia della teologia, cioè tra il Padre per Gesù Cristo nello Spirito mediante parola, chiesa, sacramento e comandamento in questo mondo storico.

Da ultimo la pratica è storico-sistematica perché concerne tutto l'agire morale della persona come della comunità. Infatti l'intero fondamento storico economico dell'agire morale garantisce le specifiche competenze umano-teologali, come intelligenza fede profezia, volontà speranza sacerdozio, amore agape regalità rispetto ai corrispettivi doni-bisogni umani e teologali concernenti il significato della verità, il valore della bontà e la comunicazione della comunione. Questa triplice azione pragmatica corrisponde all'azione diaconale sociale umana ed ecclesiale profetica, sacerdotale e regale. Così la teologia pragmatica proprio come storico-sistematica si fa sperimentale per chi la pratica come esperienza interdisciplinare verificativa della fede, che, operando per l'agape è in grado di dar «ragione» a se stessi e agli altri «della speranza» terrena e già escatologica (Gal 5,6; 1Pt 3,15).

Conclusione

L'esperienza è il vissuto coscientizzato e già formato per l'attuazione successiva. L'oggetto specifico dell'esperienza umana è l'interesperienza. Ciascuno degli interesprienti ha esperienza diretta e immediata, anche se frammentaria, di sé e mediata e indiretta dell'altro attraverso l'esperienza di se stesso come esperiente l'altro. L'identità di ciascuno è frutto dell'esperienza mediata dell'altro. L'immediatezza è segno dell'incipiente compiutez-

za di ogni esperienza e la mediatezza della sua processualità spazio-temporale o storicità. Il mezzo normale della mediazione storica è un processualità che va dall'esterno all'interno mediante azione, parola e riflessione. In modo particolare la parola, come operazione interiore ed azione esteriore, o segno reale, media l'esterno degli interesperienti con il corrispettivo interno. L'identità dinamica per alterità donata diventa interesperienza di reciproca rivelazione mediata culturale storica, che rende possibile ed esige fedeltà, speranza ed amore. L'esperienza di interrivelazione riuscita o fallita costituisce gioia o tristezza dell'esistenza degli interesperienti.

Dio stesso diventa interesperiente storico con gli uomini. L'esperienza di questa interrivelazione tra Dio e gli uomini costituisce la storia della salvezza ebraico-cristiana, la cui genesi e compimento è Gesù Cristo. L'interrivelazione tra Jahve e Israele è mediata. Jahve non sperimenta il suo vissuto rispetto al vissuto di Israele. Egli, facendo succedere fatti-eventi salvifici positivi e negativi non secondo necessità creaturale per Israele, gli si rivela o inverte, rispetto alla sempre possibile sua identificazione con l'idolo. Israele sperimenta la propria nuova identità dovuta all'azione mediata di Jahve, ma non sperimenta l'identità di Jahve. La mediazione tra Jahve e Israele è costituita in progressione interiore da azione, parola e riflessione.

Solo l'interesperienza cristiana è immediata e diretta, ma riservata solo al Figlio di Dio. Nel suo pasquale diventare definitivamente umano sperimenta immediatamente e direttamente la sua identità per alterità e la sua alterità come identità. Egli è perciò la definitiva immediata e diretta rivelazione personale di Dio all'uomo e dell'uomo a Dio. Il Padre e lo Spirito, non divenendo umani, non sperimentano il loro rivelarsi all'uomo se non tramite la relazione con Gesù Cristo. Tuttavia il loro accesso a noi è immediato, ma indiretto o economico, cioè secondo l'ordine dal Padre per Gesù Cristo nello Spirito a noi. Per conseguenza i discepoli di allora e di sempre sperimentano ciascuno immediatamente la propria nuova rivelata identità umana come alterità cristiana mediante se stesso sperimentante quella dell'altro come fratello e figlio secondo

l'economia ascendente nello Spirito per Gesù Cristo nello Spirito al Padre. Il mezzo esterno di questa mediazione è in progressività di profondità dall'esterno all'interno l'azione, la parola e la riflessione.

Gli ebrei, e i contemporanei di Gesù e soprattutto lo stesso Gesù Cristo, avendo fatto questa esperienza di identità per reciproca rivelazione e comunicazione mediata e immediata sono costituiti testimoni di prima mano. La formulazione scritta di tale esperienza costituisce la testimonianza scritta o Bibbia. Il modo formale di tale espressione corrisponde a quello della sua storia come genesi e compimento a partire dal fatto-evento centrale pasquale di Gesù Cristo. Questi, promesso nell'AT e nel NT realmente inviato dal Padre, è diventato prima nello Spirito compiutamente umano e poi donante lo Spirito senza misura per la salvezza del mondo tramite la conseguente azione dello stesso Spirito, parola, chiesa, sacramento e comandamento. Il modo letterario, anticipato nell'AT e compiuto nel NT, descrive una duplice spirale, ciascuna delle quali viene tracciata secondo un triplice modo: narrativo, riflessivo e sapienziale. Perciò l'esperienza dell'atto della fede personale vissuto nella chiesa è sempre come metodo formale genetico-escatologica pasquale e come modo del suo contenuto è storica narrazione del vangelo, sistematica della parola e pratica della sapienza.

La teologia è esperienza interdisciplinare verificativa della fede perché si attua secondo il canone della Bibbia «paradigma dell'intelligenza della fede in tutte le sue forme». La teologia è per metodo formale genetico-escatologica a partire dalla centralità del fatto-evento pasquale ebraico-cristiano ed è per metodo euristico storica, sistematica e pratica. Ciascuna della tre, usando lo stesso metodo in modo differenziato, esigito dalla sua specificità, considera lo stesso contenuto, atto e modo di essere della fede canonica come narrazione del vangelo, parola del significato, sapienza del valore. Questo modo di attivarsi della teologia rivela la sua unità di pensiero e la sua corretta interdisciplinarietà al servizio dell'esperienza critica della «verità della fede» in forma ecclesiale. Tale evidenza

verificata della fede non dipende da nessuna previa «teoria generale», ma dal modo di darsi della singolare compiutezza del fatto-evento Gesù Cristo annunciato come l'universale significato del suo valore salvifico¹⁰¹. «Così la notizia/non abita nel pugno/ma sulla palma».

¹⁰¹ A. BERTULETTI, *Esegesi biblica e teologia sistematica*, in *La rivelazione*, 154-156.