



Per una teologia sistematica dell'esperienza storico-salvifica ebraico-cristiana secondo le scritture

di *Serio De Guidi*

*«Lo Spirito discese sul figlio di Dio,
divenuto uomo, affinché assieme a lui
si abituasse a vivere tra gli uomini
e a riposare fra gli uomini»
(Ireneo, *Ad Haer.*, 3,17,1).*

Molti studenti non chierici giungono allo studio della teologia per approfondire la loro fede personale. Ma di fatto, almeno per il primo anno, si trovano a dover condurre un prolungato lavoro intorno alla Scrittura. Perché la teologia, disattendendo questo desiderio, porta a studiare l'esperienza oggettiva della Scrittura anziché a rifare l'esperienza soggettiva della propria fede? La risposta della teologia positiva, della Scrittura e del magistero conciliare è chiara. La Scrittura è l'espressione dell'esperienza oggettiva teologica, o canonica, e per questo forma e riforma l'esperienza cristiana. «Ogni Scrittura infatti è ispirata da Dio e utile per insegnare, convincere, correggere e formare alla giustizia, perché l'uomo di Dio sia completo e ben preparato per ogni opera buona» (2Tm 3,16). «Le Scritture dell'AT vengono dunque espressamente nominate come fonte oggettiva dell'ammaestramento nella fede, come ausilio per il superamento dell'eresia e la correzione degli «uomini malvagi» (v. 15) nonché come mezzo per l'educazione nella giustizia. È inoltre presupposto che queste Scritture vengano interpretate alla luce della fede cristiana e lette secondo come le intende la tradizione ecclesiale»¹. Il Concilio conferma questa

¹ N. BROX, *Le lettere pastorali*, Morcelliana, Brescia 1970, 386.

risposta formalizzandone la dottrina. «La chiesa ha considerato sempre e considera (le Scritture) insieme con la sacra tradizione come regola suprema della sua fede. Bisogna dunque che ogni predicazione ecclesiastica, come la stessa religione cristiana sia alimentata e diretta dalla sacra Scrittura» (DV 21).

Per la teologia come per l'intera azione pastorale la Scrittura non è una scelta opzionale culturale, ma non è neppure il tutto (= biblicismo), è bensì la loro anima metodologica e contenutistica. Perciò le Scritture sono contenuto e metodo della stessa attività teologica. «La sacra teologia poggia sulla parola di Dio scritta, insieme alla sacra tradizione, come su perenne fondamento; ed in esso vigorosamente si consolida e sempre ringiovanisce. Le sacre Scritture contengono la parola di Dio, e perché ispirate, sono veramente parola di Dio; sia dunque lo studio delle sacre Pagine come l'anima della sacra teologia» (DV 24). «Vari autori come Leloir, Grelot, Hamel hanno sottolineato il profondo significato che l'espressione comporta; se diventasse realtà, darebbe una svolta del tutto nuova alla teologia»². «Infatti "nella dottrina classica sull'anima, la *informatio* è l'elemento fondamentale, da cui nascono la *vis* e il *robur*"» di ogni dottrina, prassi e vita cristiana³. Ma cosa significa questa risposta della teologia positiva biblica magisteriale per la teologia sistematica e pratica, rispetto alla formazione teologica dello studente non chierico? Quale valore autoritativo sistematico, a partire dal linguaggio, ha il rapporto tra fatto-evento salvifico, esperienza personale-comunitaria, ispirazione canonica apostolica e sua espressione come Scrittura secondo le Scritture? Ossia, come dall'esperienza personale-comunitaria della storia della salvezza si è giunti, tramite l'ispirazione soggettiva e il criterio oggettivo del secondo le Scritture, alla sua formulazione canonica come Scrittura? La risposta alla domanda segue il tracciato dell'esperienza soggettiva del fa-

² E. RASCO, «*Temî biblici*» e «*teologia biblica*», R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II; Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, 1, Cittadella, Assisi, 1987, 1351.

³ *Ibidem*, 1353; S. DE GUIDI, *Formazione teologica e temî fondamentali*, *Lateranum* 56 (1990) 535.

re teologia del farsi della storia della salvezza fino alla compiutezza della sua espressione oggettiva storica come Scrittura secondo le Scritture: 1) chiarifica dei termini e impostazione del problema per una teologia sistematica dell'esperienza storico-salvifica ebraico-cristiana secondo le Scritture; 2) fenomenologia del fatto dell'esperienza nell'AT e NT; 3) assiologia della sua veracità; 4) ontologia della sua verità secondo le Scritture. Per rispettare l'economia d'un articolo e perché questo promuova il continuare a fare ciò è stato iniziato nella giornata comune, sviluppiamo i primi due punti, mentre per gli altri due indichiamo alcuni passaggi per il lavoro personale. Lo svolgimento d'ogni punto, dato il carattere inedito del tema, è preceduto da una formulazione del problema così da rendere poi più facile l'elaborazione. Formuliamo alla fine una conclusione, che serva da orizzonte per continuare a lavorare assieme affinché ci appaia una proposta di teologia sistematica, che evidenzi come dall'esperienza della realtà della salvezza si sia giunti alla sua espressione canonica come Scrittura secondo le Scritture. Infatti «la canonicità (autorità veritativa), in altre parole la sua stessa biblicità, è un fatto obiettivo, che precede la nostra fede anche se è orientato ad essa»⁴.

1. L'esperienza del fare teologia sistematica secondo le Scritture: precisazioni del tema e del metodo

Prima chiariamo il significato dell'esperienza oggettiva del fare teologia e poi il valore metodologico del farla secondo le Scritture. L'obiettivo di questo primo punto è di ambientare così lo studente al tema affinché gli emerga anche la sua plausibile utilità. Lavorando, si prepara il lavoro per lavorare assieme, pur separatamente. Cosa significa fare esperienza di sé, venendo incontrato dall'altro nella storia?

⁴ T. CITRINI, *Scrittura*, P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GHIRLANDA (edd.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1988, 1448.

A. *L'esperienza del fare teologia*

«Il termine «esperienza» gode nell'odierna letteraria, sia profana che religiosa, di un uso inflazionato. D'altronde è unanimemente riconosciuta la polivalenza racchiusa nella categoria «esperienza»⁵. «Esperienza è la parola guida [...] proprio in quanto è [...] è maestra di cultura poetica. Il termine italiano esperienza e i corrispettivi latino e greco derivano dalla radice «per»⁶. Il significato di «per» o «per-ye» richiama alla elementare situazione esistenziale del primo movimento locale dell'«andar oltre», dell'«inoltrarsi» nella novità dell'inesplorato spessore della realtà»⁷. La specificità di questa esplorazione ha il sapore del «pericolo» nel fare la *prova* per saggiare la corrispondenza o meno tra l'ovvietà del vissuto e la novità della realtà soprattutto dell'altro⁸. Quindi l'esperire è un modo, quello in prima persona, di accesso alla realtà dell'altro. Il sentimento dell'esperienza si annuncia alla coscienza come qualità riflessa dalla luce interiore, quale rimando dall'altro. Senza la riflessione l'esperienza rimane allo stadio di semplice vissuto automatico vegetale, somatico, psichico. L'esperire dà il significato, il per me, del nudo senso, l'in sé, del vissuto, cioè il sentimento di vivere due volte. La prima volta è vita irriflessa e consiste, come per ogni vivente infraumano, nel sentire, ma senza recepire, il rapporto tra bisogno-stimolo e oggetto corrispondente. La seconda volta è vita riflessa, specifica dell'uomo in relazione, e ci rende avvertiti dello stesso nostro vivere tale rapporto, come il diventare se stessi avvertenti tale vissuto provato o esperito

⁵ A. DALBESIO, *Quello che abbiamo visto e veduto. L'esperienza cristiana nella prima lettera di Giovanni*, EDB, Bologna 1990, 20.

⁶ Per, A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1979, 497.

⁷ *peira* P. CHANTRAINE, *Dictionnaire de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1968-1980, 870; S. DE GUIDI, *Esperienza e poesia. Parola e Tempo. I.*, Il Segno, Verona 1991, 15.

⁸ *Periculum, peritus*, A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dictionnaire*, 498-499.

rispetto all'alterità dell'altro. L'esperito è nell'esperiente, meglio, è intenzionalmente diventato l'esperiente come propria identità rispetto all'alterità dell'altro. Esperienza «è sinonimo di percezione immediata, per *praesentia cogniti in cognoscente*»⁹. Lo sperimentato è presente nello sperimentante fino a informarlo non solo cognitivamente ma realmente: comprendentesi identico a se stesso come esperiente e quindi distinto dall'altro. «Ciascuno infatti esperisce d'essere se stesso, perché comprende» di non essere l'altro¹⁰. Questa identificazione è tanto più consistente quanto più l'*informazione* della realtà sperimentata coinvolge per sua intrinseca validità lo sperimentante, come è nel caso interpersonale estetico, etico, religioso, teologico. Il massimo di questa efficacia si realizza quando l'oggetto sperimentato è il soggetto personale umano e divino come intersoggetti. Come si vedrà poi, l'esperienza dell'altro soggetto personale si può chiamare *rivelazione* per reciproca comunicazione esperienziale storica delle corrispettive divenienti identità. Tale esperienza ha un triplice carattere. E un *fatto-evento* non programmabile, che «coinvolge» così gli sperimentanti fino a *trasformarli*, innamorarli ed estasiarli e/o separarli, inimicarli¹¹. Questa nuova identità rappresenta ad un tempo il contenuto, il metodo e l'evidenza della sua verità che è la significatività della fede reciproca che conosce per amore; «perché l'amore e la ragione sono la stessa cosa»¹².

Ritornando all'esperienza in generale, l'elaborazione e l'espressione di questa nuova identità sembrano seguire una triplice scansione, o metodica, cronologica e strutturale. Il dato esterno, come materiale informe dell'esperienza storica dell'altro, prima assume la forma di notizia strutturata, o narrazione, poi diventa significato, o parola, interiorizzata e infine assume la forma elaborata, o riflessione, della propria nuova identità. A seconda che tale elabora-

⁹ *Esperienza*, G. ZAMBONI, *Dizionario filosofico*, Vita e Pensiero, Milano 1978, 147.

¹⁰ S. TOMMASO, *Summa theologiae*, 1, q 76, a 1.

¹¹ J. SCHMITZ, *La rivelazione*, Queriniana, Brescia 1991, 22.

¹² B. PASCAL, *Discorso intorno alle passioni dell'amore*, Id, *Pensieri, opuscoli, lettere*, Rusconi, Milano 1978, 290.

zione ed espressione avvengono a livello interpersonale e/o comunitario si hanno differenti elaborati, ma sempre secondo lo stesso metodo funzionale e il medesimo modo strutturale di darsi delle nuove identità esperienziali. È il fatto e la veracità dell'esperienza, di cui si possono fare una fenomenologia e una assiologia. La verifica o riflessione intelligente e libera di sé, come reciproca identità assiologica rispetto alla reciproca realtà provata può essere spontanea o deliberatamente voluta per controllarla proprio come un esperimento. Facendo la prova gli esperienti diventano esperti o competenti. Nell'uno come nell'altro caso l'esperienza eleva il semplice vissuto al livello del saputo come esperito. Se gli esperienti conducono una metodica sperimentazione di un medesimo settore, diventano esperti in quel campo sperimentato. La competenza metodicamente acquisita si chiama scienza. ««Esperienza» esprime una conoscenza pratica specifica, acquisita con la prolungata ripetizione di determinate azioni o lavori fino a raggiungere in essi una consumata abilità»¹³. Si dà una triplice possibilità metodica secondo cui fare esperienza scientifica della realtà. La prima consiste nel controllare quantitativamente lo sperimentare la realtà *quanta* infraumana. Il tornare o meno della medesima quantità in esperimenti successivi secondo lo stesso metodo quantitativo e nelle medesime circostanze rispetto alla medesima realtà, costituisce la verifica o falsificazione misurabile della realtà *quanta* infraumana. L'elaborazione di tali costanti quantitative costituisce il sapere scientifico misurabile. La seconda, concernente le realtà spirituali, consiste nel tornare o meno delle medesime conclusioni in prove razionali successive secondo il medesimo metodo razionale rispetto allo stesso argomento e costituisce la verifica o falsificazione razionale. L'elaborazione di tali risultati costituisce il sapere filosofico. La terza, propria dell'interpersonale storico umano-divino, è data dal tornare o meno del medesimo significato secondo lo stesso metodo interpretativo in ricerche successive nelle medesime circostanze e costituisce la verifica e falsificazione comprensiva. È l'on-

¹³ A. DALBESIO, *Quello che abbiamo visto*, 21.

tologia, o verità critica, della veracità, assiologia, del fatto, fenomenologia, dell'interesperire storico umano e divino. L'elaborazione di questi risultati costituisce il sapere storico. Nel primo caso abbiamo la scienza *fisica*, nel secondo caso la scienza *metafisica* nel terzo caso la scienza *storica* antropologica umana e teologale. Scienza, compresa la teologia, è un'espressione «cognitiva», all'interno di un campo di «riferimento», socialmente «comunicabile», «coerente» e metodologicamente «controllabile»¹⁴. Tra una scientificità per evidenza sperimentale positivista e/o per processualità razionalista formale si dà anche una scientificità per evidenza storica umana e teologica. «In alternativa alla «evidenza sperimentale» la ragione teologica, tenendo insieme le esigenze della fede e della critica, e quindi della verità, intende aprire la ragione alla nozione di «evidenza simbolica». [La ragione teologica?] si propone sulla base di una teoria dell'«evidenza storica», che superando la separazione di verità e storia in quanto riconosce l'«inerenza» della verità alla storia, deve consentire, da un lato di superare la duplice falsificazione formalistica e/o positivista della verità; senza consentire d'altro lato, alla storia né di sottrarsi alla critica — (prodotta dalla verità) — in forza dell'apriorica postulata capacità di senso; né viceversa di smarrirsi nello scorrere indefinito o di negarsi nella immediatezza prassistico-strumentale del senso (ultimo)»¹⁵.

Quindi il tipo di scientificità dell'esperienza dipende dal metodo in corrispondenza all'oggetto in questione, dalla concretezza situazionale e soprattutto dall'orizzonte, cioè ipotesi e precomprensione, che reggono ogni esperimento verificativo. La scelta del metodo è esigita dall'oggetto in sperimentazione. Sapiente, oltre che scientificamente esperto, è chi sceglie metodo e rigosità scientifica corrispondenti all'oggetto da sperimentare. «È proprio dell'uomo colto (παιδευμένου), infatti, chiedere in ciascun cam-

¹⁴ W. PANNENBERG, *Epistemologia e teologia*, Queriniana, Brescia 1975, 311-313.

¹⁵ G. COLOMBO, *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, 10.

po tanta precisione quanta ne permette la natura dell'oggetto, giacché è manifesto che sarebbe pressappoco la stessa cosa accettare che un matematico faccia dei ragionamenti solo probabili e richiedere dimostrazioni da un oratore»¹⁶. Il metodo del fare teologia è quello secondo le Scritture come lette autenticamente nella viva tradizione ecclesiale. Negativamente la teologia non sembra essere, secondo l'aristotelica tradizione cognitiva metafisica, «una scienza più speculativa che pratica»¹⁷. La teologia non è la metafisica teologica, ossia la filosofia teologica. Positivamente la teologia è una scienza più pratica che teoretica, ossia sapienziale. Elabora scientificamente, cioè secondo le Scritture, il dato canonico dell'esperienza passata di fede, cioè il contenuto delle Scritture, in vista della attuale esperienza di fede. «Come scienza della rivelazione cristiana, la teologia ha una funzione specifica nell'ampia sfera delle attività e dei ministeri che si svolgono nella chiesa, comunità di fede e di carità; funzione scientifica al servizio dei dati rivelati, della vita spirituale, del ministero pastorale»¹⁸. La teologia è la scienza della «formazione» della fede adulta, che come speranza, opera per la carità (Gal 5,6)¹⁹. E in questo senso «la teologia è la prima grande tecnica del mondo cristiano»²⁰. La teologia è ad un tempo una scienza storica, cioè secondo le Scritture, e per questo è sistematica e quindi pratica. «Sistematica è la teologia solo se è storico-pratica. Istorica è la teologia solo se è sistematico-pratica. Pratica è la teologia solo se è storico-sistematica»²¹.

¹⁶ Aristotele, *Etica nicomachea*, 1,2,1024, Rizzoli, Milano 1993,53.

¹⁷ S. TOMMASO, *Summa theologiae*, 1, q 1 a 2.

¹⁸ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, 23, EV 5/178.89.90.91.

¹⁹ S. DE GUIDI, *Il valore della teologia nella formazione del cristiano, Teologia. Itinerario verso una fede adulta. Per il venticinquesimo della scuola di teologia «S. Pietro Martire» di Verona (1967-1992)*, Il Segno, Verona 1993,91-176.

²⁰ D.M. CHENU, *La teologia nel Medio Evo. La teologia nel sec. XII*, Jaca Book, Milano 1972,356.

²¹ M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, Nuova Italia, Firenze 1874,21.

B. *L'esperienza metodologica del fare teologia secondo le Scritture*

Compreso il significato della conesperienza del fare teologia, ora possiamo chiarire secondo quale modo ci è dato e richiesto di farla, cioè cosa significa fare teologia sistematica secondo le Scritture?

L'espressione *secondo le Scritture* è composta dalla preposizione secondo, κατά e dal sostantivo plurale le Scritture, τὰς γραφάς.

La preposizione *secondo* è la traslitterazione di quella latina «*secundum*, forma irrigidita del participio *secundus* del verbo *sequi*, seguire, con valore di preposizione»²². «L'antico participio di *sequor*, seguire, *secundus*», significa, ciò che viene dopo il primo, «ciò che segue, ciò che non offre resistenza. E così opposto a *adversus*, contrario, ha preso il significato di ciò che va nel senso di, favorevole, donde *secundum*, conseguentemente, conformemente a»²³. Quindi la preposizione *secondo* indica la direzione dell'azione. L'azione e perciò la conseguente esperienza si svolgono e avvengono nella direzione indicata dal sostantivo retto dalla preposizione, nel caso concreto le Scritture. Il latino *secundum* traduce il greco κατά. Il valore del preverbiale *katà*, muovendo dal significato fondamentale di movimento locale «verso il basso», può «significare in risposta a, in concordanza con, contro, con sfumatura di ostilità, arrivare a, ritornare a, in un gran numero di casi può esprimere il compimento dell'azione»²⁴. Solo nel NT la preposizione κατά, ricorre 476x il cui significato oscilla tra valore «proprio locale-temporale e traslato distributivo, scopo, secondo, conformemente, analogia, somiglianza, conformità, corrispondenza, in modo conforme, «secondo la legge del Signore» (Lc 2,22); *secondo* le Scritture (1Cor 15,3)»²⁵. Questo significato di conformità viene confermato

²² *Secondo*, G. DEVOTO, *Avviamento all'etimologia italiana. Dizionario etimologico*, Monnier, Firenze, 1980, 384.

²³ *Secundus*, A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dictionnaire*, 608.

²⁴ *kata*, P. CHANTREINE, *Dictionnaire*, 504.

²⁵ W. KÖHLER, *kata*, H. BALZ e G. SCHNEIDER (edd.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, 1, Paideia, Brescia 1995, 1918-1920.

da altre preposizioni neotestamentarie reggenti il perfetto passivo di scrivere scritto, γέγραπται, quali siccome, *kathos*, (Mc 1,2) perché, *oti* (Gal 3,13), come, *os*, (Mc 7,6), appunto, *kathaper* (Rm 3,4) così, *outos* (Mt 2,5). Le Scritture, proprio in quanto contenuto dell'esperienza della realtà salvifica canonicamente formalizzata e formulata, sono il come o modo-metodo e angolo di visuale da cui comprendere il fatto-evento in questione. Le Scritture non sono dogmi, ma il metodo e la conformità, cioè l'orizzonte di fondo secondo cui comprendere i loro contenuti o significati dei singoli o complessivi fatti-eventi neotestamentari. In sintesi, *secondo* passa ad esprimere il significato della sequenza numerica del seguente il primo, della direzione verso il basso, dell'orientamento verso una meta, della conformità, dell'analogia, della somiglianza nell'interpretare i fatti-eventi storico-salvifici del NT. *Secondo* sembra esprimere il modo di essere di tutta la realtà dell'esperienza storico-salvifica, che diventa il suo metodo e quindi il suo criterio.

Le Scritture dell'AT, come anticipo, sono modo, metodo e criterio, cioè termine di confronto per il NT, ma, per noi, anche viceversa. Le Scritture del NT, ed in modo «eccellente» (DV 18) come compimento (DV 16), sono modo, metodo e criterio per comprendere più pienamente l'AT. Ma cosa significa Scritture? Scritture, γραφαί è il sostantivo plurale femminile del verbo scrivere. Questo è la translitterazione dello «*scribere*, antica parola indoeuropea da una radice *sker*, ampliata con *-ibh* dal valore fondamentale di incidere, o grattare, attestate nelle aree germanica, baltica e greca»²⁶. Da questa radice deriva anche il *grapho* greco il cui «senso originale è tracciare delle linee»²⁷. Dalla radice «sanscrita *grbhnti*» emerge l'accezione di «afferrare»²⁸. Da questo campo semantico fondamentale si sono sviluppati i significati connessi con il tipo di azione da fare come «scolpire, dipingere, disegnare. Il verbo significa l'azione generica di comunicare qualcosa per scritto, stende-

²⁶ *Scrivere*, G. DEVOTO, *Avviamento*, 383.

²⁷ *grapho*, P. CHANTRAINE, *Dictionnaire*, 236

²⁸ *Scribo*, A. ARNOUT et A. MEILLET, *Dictionnaire*, 605.

re un documento, catalogare, annotare, includere in un catalogo, scrivere libro»²⁹. Analogo significato fondamentale ha la radice ebraica «*haqq*, scavare, incidere, scolpire che si evolve in due direzioni; da una parte verso il senso di disegnare, scrivere, dall'altra verso quello di stabilire, determinare»³⁰. Il sostantivo scrittura/e, *graphe/ai*, (che «nei LXX è sempre traduzione di *katub*, *ketab*, scritto, invece *sefer*, libro non corrisponde mai a *graphe*, ma, a *biblos*)»³¹, significa «scrittura scolpita, arte dello scrivere, parole di Dio, disegno, riproduzione, scrittura come mezzo di corrispondenza privata o ufficiale, lettera, scritto, documento, albero genealogico, contratto, archivio, indice, elenco, sommario, ordine, disposizione, atto d'accusa, lavoro letterario scritto e pubblicato, legge scritta, decreto»³². Più precisamente «nei vangeli, negli Atti degli Apostoli e negli scritti giovannei *graphe* indica certamente anche singolo testo biblico, ma non è detto che questo significato sia il solo. In Paolo il meglio è che si prendano le mosse dal testo di Gal 3,8.22, dove *graphe* appare personificata, il che significa che nell'Apostolo ἡ γραφή la Scrittura, non può indicare sempre e solo un passo della Scrittura. Nei cinque (sei se computiamo anche 1Tm 5,18) in cui ricorre la formula *legei e graphe*, dice (la) Scrittura, sembra meglio intendere che la Scrittura in un certo luogo fa tale affermazione. Anche questo ci conferma che *e graphe*, la Scrittura, indica piuttosto l'insieme dell'AT, l'unità della Scrittura. Sta di fatto che ancora nella chiesa antica, nei padri apostolici *graphe* ha un duplice significato, l'insieme dell'AT e un determinato passo della Scrittura. Nel NT non si trova mai *graphe* riferito a un libro della Bibbia. Questa accezione è invece corrente nel giudaismo ellenistico e anche nella letteratura tardo-giudaica. Il plurale *ai graphai*, le Scritture, è termine saldamente acquisito dalla tradizione per indicare l'insieme dei libri dell'AT; esso può anche indicare le sentenze in essi contenuti. Quando il NT dice *ai*

²⁹ G. SCHRENK, *grapho*, GLNT 2,607-610.

³⁰ G. LIEDKE, *haq*, *incidere*, *stabilire*, DTAT 1,544.

³¹ G. SCHRENK, *graphe*, GLNT, 2,624.

³² *Ibidem*, 623-626.

grapahi non è possibile che si riferisca sempre a singoli passi determinati. A riprova che *graphai* può significare le *Scritture*, e non soltanto singoli passi di esse, vale specialmente il passo di Lc 24,27»³³. Per quanto concerne l'ispirazione «il cristianesimo primitivo si riallaccia al giudaismo nel concetto di ispirazione e in taluni articoli esegetici, ma se ne stacca risolutamente, in quanto svincola le scritture dall'autorità della *paradosis*, tradizione, a cui sostituisce in certo modo la parola del Signore. Le *graphai* rimangono comunque anche nel NT l'espressione fondamentale della volontà di Dio. L'idea della Scrittura come opera dello Spirito ritorna con particolare insistenza nella lettera agli Ebrei (3,7; 9,; 10,15) e trova la sua formulazione più vasta e propriamente dottrinale in 2Tm 3,16»³⁴. In forza dell'intervento di Gesù, Parola incarnata del Padre, sull'AT, Scrittura/e non si identifica con Bibbia né con Parola di Dio né con la volontà di Dio, contenuto della Scrittura, ma con l'AT, espressione della volontà di Dio. «In tal modo Gesù fissa le due componenti della Scrittura, ossia la parola di Dio e l'espressione storica umana. Se la Scrittura è autorevole in quanto espressione della volontà divina, questa autorità è però subordinata al »ma io vi dico«. In altre parole, il concetto di autorità viene ridimensionato dall'idea di compimento»³⁵. Concludendo per il NT Scrittura/e non corrisponde a Bibbia né a Parola di Dio né a NT ma all'AT.e, a partire dall'età postapostolica, la *Scrittura è l'espressione, ossia contenuto, metodo e criterio*, divinamente ispirata dell'esperienza del significato del fatto-evento ebraico cristiano o Parola di Dio. Per la teologia la Scrittura è dunque suo orizzonte interpretativo, fonte del suo contenuto, modo di essere di tale contenuto, metodo di funzionare, e criterio di verifica. «Le Scritture contengono la parola di Dio e, perché ispirate, sono veramente parola di Dio, sia dunque lo studio delle sacre Pagine come l'anima della sacra teologia» (DV 24).

In sintesi, la teologia è scienza ecclesiale storica, siste-

³³ *Ibidem*, 627-636.

³⁴ *Ibidem*, 643-644.

³⁵ *Ibidem*, 652.

matica e pratica nella misura in cui rimane fedele simultaneamente e ordinatamente anzitutto al dato rivelato tramite il secondo le Scritture dell'AT e NT, all'esistenza di della fede come speranza che opera tramite la carità e al significato dell'intelligenza dell'analogia della fede. «Ciò significa l'attenzione a tre tipi di presupposti: la realtà della fede, la natura dell'esperienza umana e il ruolo della ragione»³⁶. L'esperienza del fare teologia *secondo le Scritture*, ossia come modo-metodo e criterio, dell'AT e del NT comporta pensare il significato del fatto-evento ebraico cristiano secondo l'esperienza oggettiva per noi e soggettiva per quelli che l'hanno vissuto, meditato, annunciato, espresso nella successiva tradizione ecclesiale per opera dello Spirito, di questo stesso fatto evento.

Ora possiamo formulare la plausibile ipotesi della traversata, ossia del fare teologia sistematica secondo le Scritture, ovvero dall'esperienza della realtà della storia della salvezza alla sua formulazione canonica come AT e NT, nella loro differente, progressiva e omogenea triplice espressione, non tanto cronologica, ma strutturale, di kerigmatica narrazione storiografica evangelica, esistenzializzazione dabarica profetica paolina e riflessione sapienziale giovannea. Infatti, se secondo le Scritture vuol dire l'unità nella differenza progressiva tra AT e NT e se tale unità dinamica è data dal modo, dall'orizzonte e dal contenuto, allora fare teologia secondo le Scritture significa ripensare lo stesso contenuto secondo lo stesso modo e nello stesso orizzonte delle Scritture. E se tale modo è la progressività, come tra promessa e compimento, tra AT e NT, e se l'orizzonte formale è il farsi della storia della salvezza e se l'esperienza di tale farsi è stata espressa in progressiva ripresa dall'AT al NT secondo il triplice modulo di semplice annuncio-narrazione che lentamente diventa esperienza di parola vissuta e interiorizzata, come giudicante e salvante, fino a riesprimerla in una riflessione poetico-sapienziale, allora la teologia, per essere secondo le Scritture, non può essere che ad un tempo positiva, sistematica e pratica co-

³⁶ G. O'COLLINS, *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982,30.

me fedeltà al dato rivelato delle Scritture, all'esistenza del teologo credente e quindi della comunità ecclesiale e all'intelligenza della fede, che crede per comprendere e che comprende per credere. Forse vorrebbe dire anche questo l'espressione conciliare «le sacre Pagine sono come anima di tutta la teologia» (DV 21)? Muovendo da queste premesse è ora possibile seguire il farsi dell'esperienza soggettiva ed oggettiva dell'interazione salvifica del Padre per Gesù Cristo nello Spirito e degli uomini interagenti secondo le Scritture dell'AT e NT.

2. La fenomenologia del fatto dell'interesperire storico secondo le Scritture tra Dio, Jahve, il Padre per Gesù Cristo nello Spirito e gli uomini

Premessa un'introduzione sulla storicità dell'interesperire umano-divino tentiamo di coglierne alcuni tratti che lo caratterizzano come secondo le Scritture, dandone verso la fine qualche frammento di fenomenologia analitica neotestamentaria. L'obiettivo è cogliere in modo fenomenologico il fatto dell'interesperire storico-salvifico interumano-divino. L'obiettivo diventa allora un compito-domanda: le Scritture usano il linguaggio esperienziale per esprimere l'interagire umano-divino storico-salvifico? E tale uso lascia già intravedere che è secondo le Scritture?

A. Il carattere storico del fatto dell'interesperire tra Dio e gli uomini secondo le Scritture

Normalmente lo studente inizia il suo studio teologico a partire dall'AT. A rigore di logica si dovrebbe e si potrebbe cominciare dal NT, compimento e «pieno significato» (DV 16) dell'AT. Ma la teologia non deve seguire principalmente la rigerosità della razionalità, bensì procedere «secondo l'analogia della fede» (Rm 12,6). «L'espressione vuol dire «nel giusto rapporto con la fede», in corrispondenza ad essa nella giusta proporzione, o anche: «in conformità (in accordo) con la fede. Pertanto qui πίστις, fede, va intesa nel senso di *fides quae creditur*, (contenuto che si crede), come in Gal 1,23 e non, come in Rm 1,5, quale

fide qua creditur (atto con cui si crede)»³⁷. La teologia deve rimanere anzitutto fedele al dato rivelato e al metodo di tale dato, in secondo luogo all'esistenza salvata-salvabile e solo in terza istanza al criterio della rigosità scientifica. La teologia non è una scienza seconda cioè che «procede da principi noti per la luce di una scienza superiore, che è la *scientia Dei et beatorum*»³⁸. Essa è tale perché è storica e solo per effetto di ricaduta è sistematica e pratica. «La teologia è per sua essenza teologia neotestamentaria», cioè secondo il contenuto e il metodo delle Scritture³⁹. Quindi l'ordine del secondo le Scritture, a partire proprio dall'AT, è metodologicamente corretto, ma non obbligato, ed è didatticamente appropriato per seguire il cammino dello studente. Infatti, anzitutto, se si partisse dal NT, allo studente mancherebbe l'orizzonte modale culturale biblico, a cominciare dal linguaggio, veterotestamentario per comprendere lo stesso NT. In secondo luogo lo stesso NT poi è stato meditato, compreso, espresso e scritto secondo la metodica delle Scritture, ossia nell'orizzonte dell'AT. In terzo luogo non solo i testi più elaborati del NT (di Matteo, Paolo, Giovanni, Ebrei), ma anche gli stessi racconti genetici evangelici della passione, morte e risurrezione di Gesù Cristo, e persino lo stesso kerigma sono sperimentati, compresi ed espressi secondo le Scritture (1Cor,15,3.4). Da ultimo Gesù stesso si comprende e orienta a comprenderlo secondo il metodo e l'orizzonte delle Scritture. «Il NT dichiara che fu Gesù Cristo stesso ad orientare per primo l'attenzione dei suoi discepoli su alcune parti della Scrittura, in cui avrebbero potuto trovare la chiave per comprendere il significato della sua missione e della sua vicenda. Possiamo dubitare, e legittimamente, che Gesù abbia esposto loro una precisa impostazione globale d'interpretazione biblica, sul tipo di Lc 24,25-27.44-45; ma non vedo nessun motivo ragionevole per respingere le affermazioni dei vangeli secondo cui, per esempio, egli avrebbe in-

³⁷ H. SCHLIER, *Lettera ai Romani. Testo greco e traduzione, commento*, Paideia, Brescia 1992,595.

³⁸ S. TOMMASO, *Summa theologiae*, 1, q 1, a 2.

³⁹ M. HEIDEGGER, *Fenomenologia*, 19.

dicato nel Sal 110 una guida per l'esatta comprensione della sua missione e della sua vita, più valida delle credenze popolari sul Figlio di Davide»⁴⁰. Ma, dato che secondo le Scritture vuol dire secondo il metodo e l'orizzonte e il contenuto dell'AT, come comprendere l'AT secondo le Scritture, ossia secondo se stesso o secondo il NT? La risposta completa rimanda al circolo ermeneutico tra AT e NT, «*quamquam et in Vetere Novum lateat et in Novo Vetus pateat*»⁴¹. «Dio ha sapientemente disposto che il Nuovo fosse nascosto nel Vecchio e il Vecchio diventasse chiaro nel Nuovo» (DV 16). La comprensione storica è l'ermeneutica dell'articolata «successione» dei fatti-eventi spazio-temporali intelligenti e liberi. Per comprendere questo circolo ermeneutico siamo rinviiati ad analizzare come, già nell'AT e tanto più poi nel NT, si sia passati successivamente dal modo dell'esperienza soggettiva dei fatti-eventi storici-salvifici alla loro interiore comprensione, alla metodica riflessione critica ed espressione scritta come Scritture.

Ma, poiché il contenuto e il metodo delle Scritture sono storici, cioè spazio-temporali-culturali, la fenomenologia dell'esperienza soggettiva inizia proprio dal prendere contatto con il concreto modo storico culturale di essere e di esprimersi di tale esperienza. Anzitutto secondo le Scritture significa narrazione e annuncio dell'interesperienza storico-salvifica. Lo specifico del fatto ebraico-cristiano è la sua storicità. «La storia è un mezzo rivelatore. La rivelazione non avviene solo nella storia ma come storia. Il suo tratto essenziale più specifico è il suo carattere storico»⁴². La categoria storia è ambigua, data la plurisemanticità del suo concetto. «L'ambiguità evidente (...) del termine «storia» deriva dal fatto che con questa espressione s'intende tanto la «realtà storica» quanto la sua scienza possibile.»⁴³. «In generale per evitare confusione si usano i termini di "*historia e res gestae*", *historia* (francese *Histoire*) per in-

⁴⁰ C.H. DODD, SECONDO, 114.

⁴¹ S. AGOSTINO, *Quaestionum in Hept. Libri VII*, 2,73, CCSL 33,106.

⁴² J. SCHMITZ, *La rivelazione*, 106.

⁴³ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 73, UTET, Torino 1969,543.

dicare l'aspetto cognitivo-critico soggettivo o storiografia, o fondazione, e *res gestae*, (tedesco *Geschichte*) per designare i fatti-dati oggettivi degli avvenimenti o azioni intelligenti libere o fondazione. I due aspetti sono distinti, ma non scindibili⁴⁴. Lo specifico della storia in senso oggettivo, a differenza della processualità infraumana, è la strutturata «successione» di azioni spazio-temporali intelligenti e libere umane⁴⁵. Mentre la processualità del mondo infraumano è una serie di movimenti infracoscienti determinati da necessaria connessione fisico-psichica, la storia in senso oggettivo, entro e oltre a questa necessità infracoscienti, è una struttura di interazioni spazio-temporali intelligenti e libere o fatti storici proprio come eventi significativi e assiologici umani. La storia «è il luogo dell'accadere libero e di cui non si ha il potere di disporre. L'agire umano sottostà sì anche alle leggi della natura e all'influsso di fatti storici, sociali e culturali — e in questo senso caratteristico della storia è il connubio fra continuità e contingenza — però ha la sua radice ultima e più profonda nella decisione libera»⁴⁶. Se in questa connessione di interrelazioni intelligenti e libere nella determinatezza spazio-temporale interviene l'azione benevola o salvifica di Dio, si ha la «Storia della salvezza (*Heilsgeschichte*)», molto vicina a quella che i padri e i teologi medioevali chiamavano «economia della salvezza»⁴⁷. «Questa economia della rivelazione avviene con eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza (*historia salutis*), manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto» (DV 2). Ma, poiché la storia è una connessione di azioni intelligenti e libere, pur nella condizionatezza spazio tempo-

⁴⁴ S. DE GUIDI, *Per una teologia morale fondamentale secondo la storia della salvezza*, G. GOFFI - G. PIANA (Edd.), *Corso di morale. I Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale*, Queriniana, Brescia 1989², 227.

⁴⁵ J. SCHMITZ, *La rivelazione*, 110.

⁴⁶ *Ibidem*, 110.

⁴⁷ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e cristologia*, 1,1,6,1, EV 9/1230.

rale, essa corrisponde allo stesso contenuto soggettivo dell'esperienza umano-divina. La storia è anzitutto la globalità dell'interesperienza umana e quindi, e nell'ipotesi dell'intervento di Dio, è l'esperienza umano-divina della storia della salvezza. Perciò la storia della salvezza è anzitutto l'interesperienza umano-divina. Iddio «si rivelò al popolo che s'era acquistato come l'unico Dio vivo e vero, 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 sempre maggiore profondità e chiarezza e lo facesse conoscere con maggior ampiezza alle genti (cf Sal 21,28-29; 95,1-3; Is 2,1-4; Ger 3,17)» (DV 14). «Questa economia poi della rivelazione della salvezza», come reale e storico «se stesso manifestare e comunicare» di Dio, trova il suo compimento in Gesù Cristo «Verbo fatto carne, nello Spirito Santo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione» (DV 14.2.6).

In sintesi, il fatto dell'interesperienza umano-divino, o rivelazione oggettiva, «ha una *struttura storica, progressiva, simultaneamente antropologica, cristologica e trinitaria*»⁴⁸. Ma proprio la «storia della salvezza», come il «mistero di Cristo» (OT 16), è anzitutto il fatto-evento di esperienza umano-divina vissuta, documentata e quindi analizzabile come AT e NT nella forma delle Scritture e secondo le Scritture.

B. *Caratteristiche dell'esperienza del fatto storico dell'esperienza salvifica umano-divina.*

Il Dio ebraico-cristiano e gli uomini che interagiscono con lui si interesperimentano. Questo Dio si presenta non nella forma del numinoso, del sacro, del Tu anonimo, ma in quella di un Io, o Jahve, Soggetto, tripersonale, agente e diveniente nel suo rivelarsi e comunicarsi prima al popolo ebraico e poi all'intera umanità come Dio Padre per il suo

⁴⁸ B. MAGGIONI, *Rivelazione*, P. ROSSANO, *Nuovo dizionario*, 1375-1376.

Figlio Gesù Cristo nello Spirito Santo. Aprendo e scorrendo la Bibbia dall'inizio alla fine si constata un dato fondamentale: Dio è un soggetto agente nella storia in correlazione con l'uomo. E in quanto soggetto agente si mostra, diventa e si comunica mediatamente nell'AT e immediatamente nel NT come un essere esprimendosi antropomorficamente, cioè somaticamente, βᾶσάρ-σάρξ, carne, psichicamente, nefes-ψυχή, psiche, e spiritualmente, rūach-πνεῦμα, spirito. A questa triplice dimensione dinamica dell'unico soggetto umano e divino corrisponde una serie di funzioni, o capacità, facoltà organiche, come viso, naso, occhi, bocca, orecchie, faccia, petto, mani, braccia, piedi, cuore, reni, utero e a queste fanno seguito le corrispettive azioni di interesperienza positiva come andare, venire, apparire, parlare, udire, vedere, sentire, conoscere, credere, amare, lodare, fare, creare, lavorare, ma anche adirarsi, ingelosirsi, rattristarsi, provare, correggere, peccare (solo dell'uomo), convertirsi, salvare e più esistenzialmente ancora, in riferimento all'uomo e al Figlio Gesù Cristo, diventare, concepire, partorire, nascere, crescere, esistere, soffrire, morire, risorgere, apparire, glorificare, esistere. L'analisi di questi aspetti dell'esprimersi consentirebbe di costruire un'intera fenomenologia storica del fatto dell'esperienza interumana e divina secondo le Scritture⁴⁹. Tale fenomenologia rivelerebbe la triplice struttura funzionale dell'AT e NT, narrazione della salvezza, esperienza interiore di peccato-salvezza, riflessione sapienziale sulla vita eterna, proprio come secondo le Scritture. Supponendo questo, pre-

⁴⁹ Volendo iniziare a lavorare su alcune di queste tematiche, oltre ai vari dizionari biblici, per l'AT cf E. JENNI - C. WESTERMANN (edd.), *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, 1 e 2, Marietti, Torino, Casale Monferrato, 1978 e 1982; G.J. BOTTERWECK und H. RINGGREN (e.g.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Kohlhammer, Stuttgart 1-8, 1973-1995, per il NT cf G. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 1-15, Paideia, Brescia 1965-1988; L. COENEB - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976; C. SPICQ, *Note di Lessicografia neotestamentaria*, 1-2, Paideia, Brescia 1988-1994; H. BALZ E G. SCHNEIDER (edd.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, 1, Paideia, Brescia 1995.

sentiamo solo una conclusione sulla struttura dell'interesperire, riducendo l'esposizione a qualche frammento esemplificativo di analisi neotestamentaria come conclusione.

Questa complessità dell'interesperire umano-divino è anzitutto un fatto-evento spazio-temporale, cioè cosmologico e culturale. Il mondo è l'estensione del tempo dell'interesperienza umano-divina storica. «Nella Bibbia è presente in modo minaccioso, ma le reazioni che suscita assumono tonalità proprie: anche questa realtà infatti viene percepita, quasi filtrata, attraverso la fede che affonda le sue radici nell'originaria esperienza storico-religiosa che Israele come popolo ha fatto presso il Mar Rosso»⁵⁰. Lo sperimentare storico tra persone è sempre un concreto sperimentarsi in e tramite questo mondo spazio-temporale. Per quanto concerne l'uomo è proprio della sua struttura storica la possibilità di sperimentare come intersperimentarsi. Per quanto concerne Dio, se in qualche modo entra, sia pure indirettamente, come si vedrà trattando della verità, in conesperienza con l'uomo, anch'egli viene presentato con le possibilità umane dell'intersperimentare culturale storico. La concezione antropologica biblica non è metafisica, cosmica, statica, individualista, ma antropologica metaforica, metamorfica, dinamica, sineddoco-olistica, coporativista, interrelazionale. È un'antropologica metaforica in quanto esprime l'esperienza di tutto, dall'infraumano a Dio, in modo metaforico; ossia esprime l'in sé dell'infraumano e di Dio con il trasportare «un vocabolo dal proprio significato, quello antropologico, ad un altro, quello cosmologico e teologico, sconosciuto, che ha con esso una qualche analogia»⁵¹. L'uomo è la metafora per esprimere ogni esperienza. «Ecco dunque alla fine della nostra ricerca! Dalla sommità della testa alla pianta dei piedi abbiamo cercato nel corpo umano gli elementi di tut-

⁵⁰ A. GIRLANDA, *Acqua*, P. ROSSANO, *Nuovo Dizionario*, 13.

⁵¹ *Metafora, Metamorfosi*, M.A. CANINI, *Dizionario etimologico dei vocaboli italiani di origine ellenica*, UTE, Torino 1875, 637 e 639.

ta la psicologia e di tutta la lingua» ebraico-semita⁵². Questa lingua anzitutto narra l'attiva e passiva esperienza di Dio in modo metamorfico, ossia tramite le forme umane. «La tesi fondamentale della rivelazione biblica : «Dio creò l'uomo a sua immagine» deve al contrario portarci a concludere che tutto ciò che è nell'uomo: il suo corpo, il suo spirito, il suo sangue, la sua lingua non sono che delle cose e dei riflessi di ciò che c'è in Dio e che quel legame che esiste tra Dio e l'uomo è stato voluto da Dio perché l'uomo comprenda e conosca ciò che Dio gli dice. Se l'uomo parla di Dio in termini concreti e materiali, non è perché «inventa» Dio, ma perché Dio si è proteso verso di lui per farsi conoscere alla sua creatura e di stabilire con essa una relazione. Benché siano termini imperfetti, *naïfs e choquants*, — nella maggior parte dei testi biblici più antichi — noi vedremo che essi esprimono, forse in modo grossolano, se non la grande verità essenziale di tutta la Bibbia: Dio s'è fatto uomo»⁵³. Tuttavia, se dal punto di vista espressivo, come per tutte le antiche teologie, anche per quella biblica è l'uomo che esprime Dio, dal punto di vista critico, come si vedrà poi, è Dio, che interagendo con l'uomo, si lascia da lui compendere ed esprimere umanamente, ἀνθρώπι-vov, direbbe Paolo (Rm 6,19)⁵⁴. Linguisticamente la Scrittura è parola Dio nella forma dell'esperienza di parola umana culturale storica. Fin dall'AT incomincia l'incarnazione del Logos, il Figlio del Padre (Gv 1,14). Secondo è un pensiero sineddoco; esprime il tutto del singolo tramite una parte e viceversa. «Sineddoche — da σύν, *con, insieme* e ἐκδέχομαι, *prendo* — figura retorica o poetica con cui si prende la parte per il tutto o viceversa, la specie per il ge-

⁵² E. DHORME, *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hébreu et en akkadiens*, Vrin, Paris 1963,161; F. MICHAELI, *Dieu a l'image de l'Homme. Étude de la notion anthropomorphe de Dieu dans l'Ancien Testament*, Delachaux e Niestlé, Neuchatel 1950,5-6.

⁵³ F. MICHAELI, *Dieu a l'image de l'homme. Étude de la notion anthropomorphe dans l'Ancien Testament*, Delachau et Niestlé, Neuchatel, 1950,5-6.

⁵⁴ S. DE GUIDI, *La religione: gli dei d'Egitto*, ID., *Fior di loto e fior di papiro. Natura e arte dell'Antico Egitto*, Il Segno, Verona 1993,155-188.

nere o viceversa»⁵⁵. «Un cuore ragionevole acquista conoscenza e l'orecchio dei saggi ricerca conoscenza» (Pr 18,15). Terzo è un'antropologia esperienziale sintetica e olistica. Ogni parte esprime il tutto. «Concetti come cuore, anima, carne, spirito, ma anche orecchio e bocca, mano e braccio sono nella poesia ebraica non raramente fra di loro intercambiabili. Nel parallelismo delle parti possono stare in modo mutevole quasi come pronomi per tutto l'uomo. Così il pensiero stereometrico presuppone nel contempo una veduta d'insieme delle membra e degli organi del corpo dell'uomo come le loro capacità e attività. Si tratta d'un pensiero sintetico, che, nominando una parte del corpo, intende la sua funzione»⁵⁶. «La sapienza entrerà nel tuo cuore e la scienza delizierà il tuo animo. La riflessione ti custodirà e l'intelligenza veglierà su di te» (Pr 2,10-11). In fine è un'antropologia relazionale corporativista. C'è un rapporto di reciproca esperienza e quindi di reciproca espressione e rappresentazione tra il singolo e la comunità. Adamo come Isaraele è singolo e comunità. «Il tutto è interamente nell'individuo e viceversa. L'individuo tende a diventare il gruppo e il gruppo tende a identificarsi con l'individuo per rappresentarlo»⁵⁷. «Mosè mandò da Kades messaggeri al re di Edom per dirgli: «Dice Israele, tuo fratello. Tu sai tutte le tribolazioni che ci sono avvenute: come i nostri padri scesero in Egitto »» (Nm 20,14-15).

Tutto ciò è comprensibile per l'uomo, ma non è subito evidente per Dio in quanto Dio, ma non per Dio in quanto prima Jahve e poi, nella pienezza del *kairos*, Logos diventato carne. Ossia, comunque si debba intendere l'immutabilità di Dio come Dio, e quindi il suo modo di esprimersi antropomorfo e antropopatico nell'AT, e realistico nel NT, se la salvezza è un reale rivelarsi e comunicarsi di Dio Padre per Gesù Cristo nello Spirito all'uomo, questo comporta un autosperimentarsi e lasciarsi sperimentare dal-

⁵⁵ *Sineddoche*, M.A. CANINI, *Dizionario etimologico*, 925.

⁵⁶ H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1975, 16-17.

⁵⁷ J. DE FRAINE, *Adamo e la sua discendenza. La concezione della personalità corporativa nella dialettica biblica dell'individuo e del collettivo*, Città Nuova, Roma 1968, 36 e 10-311.

l'uomo, sperimentandolo egli stesso, divenendo egli stesso, il Figlio di Dio, il Figlio Uomo. Quindi si tratta di un'esperienza che coinvolge in un divenimento, o divertimento, storico somatico, psichico e spirituale, lo stesso Dio, ma come Jahve, Padre per Gesù Cristo nello Spirito. Oltre ogni possibile e/o impossibile spiegazione filosofica razionale il «*mysterium salutis* per noi (nella sua realtà e non solo come dottrina)», è: «la Trinità "economica" (diventa ed) è la Trinità "immanente" e viceversa»⁵⁸. Questo è il salto di insperato compimento neotestamentario. «Ma quando venne la pienezza del tempo/ mandò il Dio il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge» (Gal 4,4). «L'invio del Figlio da parte di Dio non è un accadimento metastorico, che avvenga da sempre, ma un'azione unica, storica ἐξαπέστειλεν: aoristo), e il garantew della concrezione storica di questo agire di Dio è il Figlio stesso di Dio incarnato, poiché egli «fu generato da donna (γενόμενον ἐκ γυναικός), «sottoposto alla legge» (γενόμενον ὑπὸ νόμου)⁵⁹. Tuttavia nella Scrittura Dio, a differenza degli uomini, non sperimenta il peccare. Dio si ricorda che gli uomini non sono solo «carne» (Sal 78,38), ma egli non conosce l'esperienza del peccato. Infatti «santo, santo, santo è Jahve degli eserciti» (Is 5,3). Anzi, comunque si debba interpretare l'esperienza di Dio nei confronti dell'intero dramma dell'umanità o dei singoli uomini, da Gen 3, a Giobbe 42, e fino a Gv 8,46, Dio è discolpato da ogni esperienza di peccato: «chi di voi può convincermi di peccato?». Ma, nonostante questo, Dio non si sottrae all'esperienza delle conseguenze del peccato. Anzi data la concezione corporativista il Figlio di Dio si fa solidale con l'uomo peccatore, divenendno, egli stesso carne, *bâsâr-σὰρξ*, che «nemmeno in un caso» delle 273 ricorrenze dell'AT viene attribuita a Jahve⁶⁰. E tuttavia il NT documento tale fatto in modo narrativo, esistenziale e riflessivo il reale esperirsi in tutto come noi il suo diventare, vivere e morire. Luca dice in modo narrativo il fondamento

⁵⁸ K. RAHNER, *Metodo e struttura del trattato «de Deo trino»*, MS, 3,414.

⁵⁹ F. MUSSNER, *La lettera ai Galati. Testo, traduzione e comment*, Paideia, Brescia 1987,417.

⁶⁰ H.W. WOLFF, *Antropologia*, 40.

del reale interesperire umano-divino come esperienza dell'incarnazione del soggetto Figlio di Dio. «L'angelo disse a Maria: «Ecco concepirai nel seno/e partorirai un figlio/ e chiamerai il suo nome Gesù». E partorì il suo figlio il primopartorito/, lo fasciò/ e lo depose nella mangiatoia» (Lc 1,31; 2,7). «L'evento così importante viene narrato con semplicità incredibile, affinché nessuna parola di abbellimento offuschi ciò che vuol dire»⁶¹. E questo bambino «nato per noi nella città di David», sperimentando il cominciare a vivere e a morire diventa per ogni «oggi la gioia grande per tutto il popolo, un Salvatore, che è il Cristo Signore» (Lc 2,10-11). L'affermazione «esprime un contrasto fortissimo, un paradosso, perché si parla non della venuta potente del Messia, ma della sua nascita, messa in risalto da questa peculiarità significativa e simbolica»⁶². Paolo esprime in modo esistenziale il fondamento del reale interesperire umano-divino proprio mediante l'ambivalente categoria di *carne*. «L'infatti l'impotenza della legge / in cui indebolisce a motivo della carne/, il Dio il proprio Figlio mandato/ nella somiglianza di carne di peccato/ e per il peccato/, condannò il peccato nella carne/, affinché la giustizia delle legge fosse adempita in noi/ che non secondo la carne camminiamo/ ma secondo lo Spirito» (Rm 8,3-4). «Dio ha condannato a morte la potenza del peccato che agisce nella carne e questa condanna si è attuata con l'invio del Figlio suo nella carne del peccato — carne del peccato per gli altri ma non per lui ; ed è un invio che trova il suo compimento nella croce e nella risurrezione dai morti»⁶³. Giovanni, sempre usando la categoria di carne, testimonia in modo riflesso la confessione di fede sullo stesso fondamento del reale interesperire umano-divino storico salvifico. «Ogni spirito che confessa che/ Gesù Cristo è venuto nella carne/ dal Dio è// e ogni spirito che non confessa/ il Gesù/ dal Dio non è/ e questi è l'Anticristo» (1Gv 4,2-3). Contenuto, criterio e modo di essere della fede se-

⁶¹ H. SCHÜRMAN, *Il vangelo di Luca. Testo greco, traduzione e commento*, 1, Paideia, Brescia 1983,219.

⁶² *Ibidem*, 231.

⁶³ H. SCHLIER, *La lettera ai Romani. Testo greco, traduzione e commento*, Paideia, Brescia 1982,401.

condo le Scritture consiste nel confessare il reale interesse del Figlio Gesù Cristo venuto nella carne da presso il Padre. Il fatto-evento scandaloso di «questa professione di fede significa quindi l'affermazione dell'identità paradossale tra la figura storica e la figura escatologica di Gesù Cristo»⁶⁴. Concludendo, la Parola di Dio è diventata e rimane espressione dell'esperienza personale interumana e divina storica del Padre per Gesù Cristo nello Spirito. Il modo di tale espressione è una coerente progressività narrativa, esistenziale e riflessiva, ossia risulta essere secondo le Scritture. Infatti sembra esprimere la dinamica graduale dell'esperire storico esterno narrato, interno esistenziale, interiore riflessivo. La Scrittura, «come parola di Dio» (DV 24) è una completa fenomenologia dell'interesperienza umano-divina storica culturale, ecologica tra Dio-Jahve, Padre per Gesù Cristo nello Spirito e gli uomini. Il Salterio, e in generale i testi poetici dell'AT e NT, sono come la colonna sonora esperienziale umano-divina che accompagna l'intero farsi e continuo attuarsi della storia della salvezza. «È veramente la voce della Sposa, chiesa-umanità, che parla al suo Sposo, anzi è la preghiera che Cristo unito al suo corpo eleva a», Dio-Jahve, Padre nello Spirito e viceversa (SC 84). «Mia forza e mio canto Jah», «a lode della sua grazia» (Es 15,2; Ef 1,14).

In sintesi, anzitutto per cogliere in modo fenomenologico il *secondo le Scritture* di questa esperienza si potrebbe seguire analiticamente lo sviluppo delle varie tematiche sopra ricordate, oppure ci si potrebbe limitare a modo di esempio a prendere in considerazione alcune formulazioni sintetiche dell'AT come Es 15; Gs 24; Dt 26; Ger 31; Pr 8, e del NT Lc 15; Mc 14-16; 1Cor 15,3-8; Gv 1,1-18. In modo particolare, data l'eccellenza dei vangeli come Scrittura (DV 17), meriterebbe particolare attenzione i racconti delle parabole, circa 70 testi, della passione e morte di Gesù e dell'apparizione del Cristo Signore risorto. In secondo luogo sia lo svolgimento delle singole tematiche sia il modo di essere di questi testi emblematici rivelano che il fatto del-

⁶⁴ R. BULTMANN, *Le lettere di Giovanni. Testo greco, traduzione e commento*, Paideia, Brescia 1977, 107.

l'esperienza biblica è stato vissuto ed espresso secondo un duplice e coordinato ciclo, ciascuno dei quali segue lo stesso ordine di passaggi. Per l'AT ai testi più narrativi di esperienze esterne dei libri storici, fanno seguito testi dabarici concernenti l'analisi di esperienze esistenziali interne di peccato e di salvezza dei libri profetici; e questi trovano la loro conclusione nelle riflessioni etiche dei libri sapienziali. Non si tratta primariamente di una successione cronologica, ma più spesso sincronica, funzionale e strutturale. «Torah, (Dabar) e Sapienza» «non sono città separate» ma, come la vita, funzionalmente strutturate⁶⁵. Infatti quest'ordine corrisponde a quello dell'effettivo farsi dell'interesperienza personale e comunitaria storico-salvifica umano-divina. Analogamente, ma ad un livello superiore e di compimento, nel NT ai testi narrativi sinottici fanno seguito quelli più esistenziali dabarici paolini sul peccato e la giustificazione e questi sembrano trovare il loro compimento riflessivo simbolico negli scritti giovannei. Così la fenomenologia del fatto biblico secondo le Scritture sembra descrivere una storia dell'esperienza della salvezza come interesperienza umano-divina. Infatti tale fenomenologia storica corrisponde al modo di verificarsi dell'esperienza come interesperienza spontanea narrata, riflessa esistenziale e riflessa controllata. In terzo luogo questa complessa fenomenologia interesperienciale umano-divina storica e culturale ecologica è secondo le Scritture per alcune sue caratteristiche lessicali. Data la concezione sintetica e olistica ogni dimensione antropologica, (eccetto carne per L'AT), ogni organo, membra, facoltà come anche ogni individuo possono fungere da soggetto, cioè da pronomi personale o collettivo per esprimere l'interesperienza del soggetto o comunità interumana e divina. Inoltre sempre per la stessa concezione ogni esperienza esprime l'intera esperienza ma dall'angolazione della sua specificità somatica, psichica, pneumatologica, visiva, cordiale.... Per la Scrittura l'«uomo non è un composto, ma una unità di carne, ani-

⁶⁵ A. PAUL, *La Torah sapienziale a confronto con il mondo culturale ellenistico, Sapienza e Torah. Atti della XXIX settimana biblica*, EDB, Bologna 1987, 49.

ma e spirito», perciò ogni dimensione, parte, organo o facoltà esprime, specificando, tutto l'esperiente come interesperiente⁶⁶. «Non dovremmo forse riconoscere in questi organi, e in queste parti precisamente ciò in cui l'essenza dell'uomo si realizza e che lo distingue da tutte le altre creature?»⁶⁷. «Come sono belli sui monti i piedi del messaggero di lieti annunci» (Is 52,7). Analogamente per la stessa concezione corporativista, ma in quanto interrelazione, l'esperienza si rivela sempre come interesperienza umana e divina. La reciprocità fonda la conesperienzialità verticale o orizzontale. «Se un membro soffre tutte le membra soffrono insieme; e se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui. Ora voi siete il corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte» (1Cor 12,26-27). Ognuno esprime l'esperienza della comunità e questa è la confluenza dell'esperienza di ognuno come Gesù Cristo. «L'esperienza di uno è condivisa da tutti; nell'organicità del corpo non si dà alcun solipsismo» o collettivismo: «l'uno per l'altro, tutti per uno. In breve, unità e pluralità sono le due linee conduttrici del pensiero ecclesio-logico di Paolo»⁶⁸.

Lo studente trova qui la prima indicazione contenutistica, metodologica e stilistica per la formazione e la riformulazione della propria esperienza e identità di cristiano adulto capace di acculturazione storica narrativa, esistenziale e riflessiva, personale e comunitaria, verticale e orizzontale. Tutto questo ad una condizione: «il teologo deve essere anche filologo, uno che ama (d'amore di amicizia) le parole e la loro verità interiore» o significato dell'esperienza della realtà⁶⁹. La Bibbia è anzitutto l'espressione scritta, in ebraico e in greco, del fatto dell'interesperienza divino-umana storica tra Dio (Jahve) Padre per Gesù Cristo nello Spirito Santo e l'uomo ebraico-cristiano. «Ed è que-

⁶⁶ W. MORCK, *Linee di antropologia biblica, Esperienze*, Fossano 1971,147.

⁶⁷ H.W. WOLFF, *Antropologia*, 103.

⁶⁸ G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento*, EDB, Bologna 1996,676 e 680.

⁶⁹ M.D. CHENU, *I laici e la «consecratio mundi»*, G. BARAÚNA (ed.), *La chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1965,992.

sta la ragione per cui la Bibbia costituisce non tanto una teologia dell'uomo quanto un'antropologia di Dio. Al principio c'è la sollecitudine di Dio. Ed è a causa di questa sollecitudine che l'uomo ha a sua volta sollecitudine per lui, e che noi siamo in grado di cercarlo»⁷⁰.

Per continuare a lavorare sulla veracità di identità assiologica e sulla verità della realtà ontologica degli interespereinti storici umano-divini si potrebbe seguire questa traccia.

3. La veracità assiologica del fatto dell'esperienza storica secondo le Scritture tra Dio, Jahve, Padre per Gesù Cristo nello Spirito e l'uomo

A. L'interesperire realizza la reciproca identità assiologica.

B. La fenomenologia assiologica dell'interesperire della verace identità storico-soterica ebraico-cristiana del Padre per Gesù Cristo nello Spirito e dell'uomo nella comunità ecclesiale

4. La vera (reale-fedele) ontologia della veracità assiologica della fenomenologia storico-soterica degli interespereinti Dio Padre per Gesù Cristo nello Spirito e l'uomo come comunità ecclesiale canonica secondo le Scritture

A. Prospettiva greca della verità come corrispondenza e prospettiva ebraico-cristiana biblica come fedele interrelazione esperienziale storico-soterica

B. La verità (fedeltà) della reciproca identità ontologica come interrelazione storico-soterica tra Dio Padre per Gesù Cristo nello Spirito santo e l'uomo come comunità ecclesiale e culturale umana

a. fedele interrelazione narrata: evidenza storiografica dell'interrelazione esperienziale storico-salvifica, o rivelazione come fatto storico a partire da Es 3,13-15; Gv 28-30; o Lc 24, 1-35.

β. fedele interrelazione dabarica: evidenza assiologica dell'interrelazione esperienziale storico-salvifica o rivela-

⁷⁰ A.J. HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Torino 1969,444.

zione come autocomunicazione umano-divina a partire da Gr 31,31-34; Gal 4,4-6.

γ. fedele interrelazione riflessa: evidenza ontologica della reciproca identità di Dio e dell'uomo come interrelazione esperienziale storico-salvifica, o rivelazione economica tra Trinità economica e l'uomo salvato a partire da Pr 8,1-11; 1Gv 1,1-4.

Per avviare a lavorare a quest'ultima parte, scopo dell'intero lavoro, riportiamo, a modo di conclusione aperta, l'impostazione del problema critico secondo le Scritture.

Il termine greco ἀ-λήθεια, dal verbo omonimo «λανθάνω, dimenticare, essere nascosto, essere ignorato ed, essendo composto con ἀ-, designa ciò che non è occulto, il non dissimulato, ovvero un fatto o uno stato di cose visti o espressi così come sono»⁷¹. Oltre la terminologia verità in senso oggettivo è venuta a significare entità ultima per Platone, realtà della cosa per Aristotele, norma etica per gli Stoici, realtà trascendente per gli gnostici; in senso soggettivo verità significa la correttezza del processo cognitivo ed espressivo e l'atteggiamento verace del soggetto. «Riassumendo si può dire: il concetto greco di verità si riferisce a una realtà visibile di dati concreti non legati al tempo, sia che si tratti di cose, contenuti, virtù umane oppure di realtà divine. Il problema critico-conoscitivo sul «cos'è la verità?» tende alla conoscenza visiva statica di guardare, vedere, conoscere, ammirare, contemplare, ciò che veramente «si manifesterà in se stesso, per se stesso, con se stesso, come forma unica che sempre è, μονοειδὲς ἀεὶ ὄν'»⁷². Fine ultimo del conoscere la verità è assimilarsi così ad essa fino a raggiungere il compimento della contemplazione beatificante. «Coltivando verità, cercherò, per quanto è in mio potere, di essere veramente migliore, e così vivere e , quando sarà tempo di morire, e così morire. È per questo che bisogna sforzarsi di fuggire di qui a lassù

⁷¹ *aletheia*, C. SPICQ, *Note di lessicografia*, 1, 122.

⁷² *Verità*, H.G. LINK, DCBNT, 1963; PLATONE, *Simposio*, 211b, 517.

al più presto. E fuga è rendersi simili a Dio, secondo le proprie possibilità; e rendersi simili significa diventare giusti e santi, e insieme sapienti»⁷³.

Il concetto biblico di verità, per l'AT, fa riferimento alla famiglia lessicale di credere. «La concezione veterotestamentaria di verità deve la sua particolare fisionomia al fatto che il termine ebraico per verità è *'emet*, derivato dalla stessa radice di *sicuro, attendibile, capace di portare il carico*»⁷⁴. «La radice *'mn*, essere stabile, sicuro, fiducioso, aver consistenza, durare, essere attendibile, fedele, può significare anche essere, diventare, mostrarsi vero. Bisogna però tenere presente che il concetto di «verità» si basa sull'idea di stabilità, di sicurezza e di fedeltà. È stato ampiamente usato in affermazioni teologiche, Jahve è il «Dio fedele» (Dt 7,9)» e antropologiche «nel significato di aver fiducia, fede (in), credere»⁷⁵. Dalla radice *'mn* vengono i sostantivi *'amen*, «conferma la validità di una parola», *'emet*, *'emunah*, «consistenza e solidità, fedeltà, sincerità verità»⁷⁶. I significati fondamentali di fedeltà-verità sono: atteggiamento di fedeltà e di sincerità, correttezza giudiziale, fedeltà di azione nel presente e nel futuro, fatto-evento storico interrelazionale interumano e divino, formulazioni narrative, normative, dabariche, sapienziali vere rispetto al conoscere-fare. «Riassumendo: secondo la concezione veterotestamentaria, la verità non è un concetto ontologico. Verità non significa essere-in-sè-e-per-sé, ma la fiducia che danno cose, dati di fatto, uomini, oppure Jahve. La verità non è qualcosa di astratto, ma un avvenimento contingente. Verità, realtà storica e comportamento personale sono inscindibilmente uniti tra di loro»⁷⁷. La gamma delle azioni concernenti la verità non sono intenzionali, ma pragmatiche relazionali storiche. La verità di Jahve è la sua azione storico-salvifica, che lo testimonia come vero, perché verace e fede. «Poiché retta è la parola di Jahve e fedele ogni sua opera» (Sal 33,4, per cui egli «è un Dio verace (fedele)

⁷³ Id., *Gorgia*, 526d; *Teeteto*, 176b, 930 e 225.

⁷⁴ H. LINK, *verità*, DCBNT, 1963.

⁷⁵ H. WILDBERGER, *'mn, credere*, DTAT, 1,156-164.

⁷⁶ *Ibidem*, 169-172.

⁷⁷ H. LINK, *verità*, DCBNT 1966.

e senza malizia. Egli è giusto e retto» (Dt 32,4). Similmente vero, perché verace, è il popolo «se serve Jahve con integrità e fedeltà» (Gs 24,14). Vero, perché verace, è il profeta solo «se la sua parola si realizzerà» (Gr 28,). La verità per l'AT è la verace storia della reciproca indennità dell'interrelazione esperienziale tra Jahve e Israele. Tale verità assume la sua definitiva verace e vera espressione come Torah, (Ne 9,13; Sal 111,8), Parola profetica (Sal 119,43) e Sapienza dei sapienziali (Pr 23,23).

Il concetto di verità per il NT, anche se espresso con la terminologia greca, filtrato dalla traduzione dei LXX, dalla meditazione tardo sapienziale biblica greca e dalla teologia interstamentaria con sfumature dualiste, è all'inizio contenutisticamente ancora semitico-biblico per passare ad assumere e integrare, specie in Paolo e in Giovanni, anche alcuni aspetti estrabiblici. «Mentre manca quasi completamente nei sinottici, nel vangelo di Giovanni il concetto di *verità* ha un ruolo centrale: però anche in Paolo ha un significato determinante»⁷⁸. I sinottici, eccetto Lc 4,25, non mettono mai in bocca a Gesù la parola verità. E tuttavia il suo contenuto biblico ha un ruolo importante nella sua predicazione, come testimoniano le oltre 70 ricorrenze della formula che Gesù premette alle sue parole: «ἀμὴν λέγω ὑμῖν, *amen dico vobis*», (Mc 3,28). La voce *amen*, traslitterazione dell'ebraico 'amen, significa «ciò è certo e valido» sia che si tratti della acclamazione finale della dossologia (1Cor 14,16) sia che esprima «la risposta della chiesa a un sì divino (Ap 1,7). L'*amen* della comunità rende il sì divino nei suoi confronti. In modo analogo si può intendere l'*amen* di «Cor 1,20. Poiché in Cristo è il *vai*, sì, di Dio, l'adempiimento delle sue promesse, ecco che si manifesta l'*amen*, la risposta della comunità al sì di Dio, che in tal modo diviene certo e saldo. Ma questo significato di *amen*, che ha continuato a sussistere nella comunità cristiana, sarà preservato più che mai dall'*amen* che Gesù pone innanzi alle sue parole nei vangeli sinottici. La collocazione di *amen* prima delle sue parole le qualifica piuttosto come certe, fidate in quanto egli, Gesù, dichiara nell'*amen* la

⁷⁸ *Ibidem*, 1967.

propria fede in esse e le rende valide nei propri confronti. Ma nell'*amen* che egli pone innanzi a λέγω ὑμῖν è contenuta in nuce tutta la cristologia: colui che enuncia la propria parola come vera = certa, è al tempo stesso colui che dichiara la propria fede in essa e la invera nella propria vita, e la fa divenire, in quanto realizza, imperativo nei confronti degli altri⁷⁹. Paolo integra alcuni aspetti della concezione ellenistica della verità con la precomprensione e comprensione bilico-ebraica. Conosce le espressioni greche di verità come «secondo verità» (Rm 2,2), «dico la verità» in opposizione «menzogna» (Rm 9,1; «Cor 12,6), «avere la forma della verità della legge» (Rm 2,20). Da questo concetto oggettivo si passa a quello soggettivo di «veracità» (2Cor 7,14), schiettezza (1Cor 5,8), che compare principalmente in testi parentetici. Più spesso si costata in Paolo l'adozione della concezione ebraica di verità, come «veracità di Dio» (Rm 15,8) costanza del vangelo (Gal 2,8), fedeltà, 'emet, pistis, di Dio (Rm 3,4), disobbedire alla verità (Rm 2,8) o fare la verità che esige obbedienza (1Cor 13,6, 2Cor 13,8), obbedire alla verità (Gal 5,7). L'apporto teologico di Paolo consiste nel collegare la verità con la sua predicazione e con la rivelazione di Dio. L'oggetto della predicazione è la «verità di Cristo in me» (2Cor 11,10), la «verità che è in Gesù» (Ef 4,21), il «profumo Cristo in Dio» (2Cor 2,14). La predicazione di Paolo è «parola di verità» (2Cor 6,7), «vangelo della verità» (Gal 2,8), «verità» (2Cor 13,8) in senso assoluto. Da qui si passa alla realtà di verità come rivelazione. Anzitutto in connessione con la concezione greco-ellenista si tratta di non scambiare «la verità di Dio con la menzogna» (Rm 1,25), quale rivelazione tramite i riverberi della creazione. Nella lettere pastorali la formulazione della rivelazione viene denotata come «conoscenza della verità» (1Tm 2,4), il cui prodotto è «giusta dottrina» (1Tm 1,10). Così la conoscenza della verità, ἐπίγνωσις ἀληθείας, (1Tm 2,4) come la recezione della verità (Eb 10,26) nel cammino battesimale costituiscono il diventare cristiani. Qui secondo l'ottica paolina inizia la verifica, o verità non riflessa, della propria dinamica veracità assiologi-

⁷⁹ H. SCHLIER, *'amen*, GLNT 1, 911-916.

ca. «L'*epignosis* non è una conoscenza approfondita, bensì una conoscenza precisa, determinata, fondata sulla rivelazione, sul vangelo non riguardato come un mito, ma come una realtà; una conoscenza ortodossa, dunque, che deriva da Dio e che s'opponesse alle deviazioni eretiche»⁸⁰. Negli scritti giovannei si ha un'ulteriore e più matura elaborazione del concetto cristiano di verità. «Nel concetto giovanneo di verità, l'*altheia* greca, intesa come evidente realtà delle cose, e l'*emet* veterotestamentaria, come sicurezza attendibile, sono state «annullate» per confluire in una nuova entità indivisibile, perché Gv non solo mette il concetto di verità in rapporto all'evento di Cristo — come fa Paolo — ma li identifica»⁸¹. Già nella terza parte del prologo 1,14-18 affiora l'essenza della concezione personale di verità giovannea, spiegando come «la grazia e la verità avvennero per mezzo di Gesù Cristo» (Gv 1,17) La verità non è una entità che esiste già, ma un nuovo modo di attuarsi, comunicarsi e rivelarsi in forma personale umana di Dio come suo Logos, o significato, incarnato. Questo fatto-evento di verità è Gesù Cristo. «La verità, che secondo la concezione giovannea, ha il carattere dell'evento, della personalità e della storicità, è racchiusa nella persona e nell'azione, vita e morte di Gesù»⁸². «Io sono la via e la verità e la vita» (Gv 14,6). Da quest'ottica non ha senso la domanda greco-ellenista «che cos'è la verità?» (Gv 18,38). La vera domanda è chi è la verità? La risposta a tale domanda rimanda alla stessa identità assiologica di Gesù Cristo come Logos-carne. Egli è l'evidenza della sua origine, e quindi la sua autotestimonianza. «Io sono la luce del mondo (Gv 8,12), un uomo, che ha rivelato la verità (Gv 8,40) e per questo sono nato e per questo sono venuto nel mondo, per rendere testimonianza alla verità» (Gv 18,37). Ed è tale perché è la narrazione in forma umana personale del Dio, il Padre invisibile (Gv 1,18). Perciò «chi vede me, vede il Padre» (Gv 14,9). Egli attua questa evidenziazione della reciproca verità di veracità dicendo la verità (Gv

⁸⁰ C. SPICQ, *altheia*, *Note di lessicografia*, 1,124-125.

⁸¹ H.G. LINK, *verità*, *DCBNT* 1970.

⁸² *Ibidem*, 1971.

8,40), testimoniando la verità (Gv 18,37) donando la verità (Gv 1,17), santificandosi nella verità (Gv 17,17) identificandosi con la verità della sua veracità, quella dell'«Io sono la via, e la verità e la vita» (Gv 14,6), proprio compendosi nel suo mistero pasquale per donare lo Spirito di verità (Gv 19,28-30). La definitiva attuazione di questa rivelazione della verità del Padre per Gesù Cristo avviene per azione dello Spirito di Verità. Lo Spirito chiesto e/o inviato da presso il Padre e donato dal Padre, rimanendo presso i discepoli nella storia, compie la molteplice azione di difendere, confutare, ricordare, testimoniare, insegnare, introdurre alla verità tutta intera, che è Gesù Cristo, e così glorificarla (Gv 14,16-17.25-26; 15,25-27; 16, 7-15). Di fonte a questa verità della verace identità della trinità economica si può comprendere la mendacità d'identità di colui in cui «non c'è verità», l'«omicida fin da principio» (Gv 8,44), ma anche di tutti quelli la rifiutano, (Gv 8,30-47), perché non sono dalla verità (Gv 18,37). Da questa evidente verità della veracità assiologica ed ontologica economica interpersonale della Trinità si possono comprendere le azioni di verifica di tale veracità dei discepoli e quindi di ogni cristiano. L'analisi della catene semantiche giovannee dei verbi di dire, vedere, conoscere, e soprattutto il cammino verso la verità che i vari personaggi storico-simbolici sono condotti a percorrere per la pedagogica e maieutica azione di progressiva auto-ed-eterovilezione di veracità verificata di Gesù darebbero la mappa dell'evidente esperienza della verità della veracità fatta e da farsi dei discepoli. Sotto l'azione dello Spirito che, mediante l'interiorizzazione della parola accolta e creduta, l'ascoltatore diventa discepolo, conosce la verità, che è Gesù Cristo, il Logos-carne e la verità lo rende libero figlio del Padre (Gv 1,12; 8,31). I discepoli, «nati, τοκνα, di Dio» (1Gv 3,1), hanno il «*kari-sma*» e il «*germe*» immanente per non peccare, per conoscere e discernere l'autentico attuare la veracità della loro verità (1Gv 2,27: 3,9). Questa verificata identità fonda e chiede continua crescita di identità assiologica come agape verticale e orizzontale. Il discepolo verifica se stesso con il «fare la verità» (Gv 3,21), «conoscere la verità» (Gv 8,32), «sapere la verità» (1Gv 2,21), «essere dalla verità» (1Gv

3,18-19), «camminare nella verità» (2Gv 4), «prediligere nella verità» (2Gv 1), «prediligere nell'azione e nella verità» (1Gv 3,18), «venire santificati nella verità» (Gv 17,17), «adorare il Padre in Spirito e Verità» (Gv 4,23-24). «Chi è adorato non solamente Dio, è il Padre; chi ispira questa adorazione cristiana, è lo Spirito Santo; e la luce in cui essa si attua, è la verità ch'apporta Gesù nel suo disvelarsi»⁸³. Verità è farne esperienza come interrelazione storico-salvifica tra Dio Padre per Gesù Cristo nello Spirito e noi uomini come chiesa e umanità culturale.

⁸³ I. DE LA POTTERIE, *La vérité*, 1, 706.

Errata

Corrige

p. 27, nota	N.F. GLISTER	N. FÜGLISTER
p. 28, nota	Brescia 19922	Brescia 1992 ²
p. 28, nota	Düsseldorf 19873	Düsseldorf 1987 ³
p. 28, nota	Genève 19912	Genève 1991 ²
p. 40, riga 28	<i>Mario Rocca</i>	<i>Maria Rocca</i>
p. 65, riga 9	τάς γραφάς	τάς γραφάς
p. 67, riga 20	ή γραφh	ή γραφή
p. 75, riga 7	βάσάρ- σάρξ	bâsâr- σάρξ
p. 75, riga 8	nefes- ψυχή	nefes- ψυχή
p. 79, riga 14	ἐξαπέστειλεν	ἐξαπέστειλεν
p. 79, riga 17	γενόμενον ἐκ γθναικός	γενόμενον ἐκ γυναικός
p. 79, riga 31	bâsâr-σάρξ	bâsâr- σάρξ
p. 85, riga 11	λανθάνς	λανθάνω
p. 85, riga 28	μονοειδές ἀει ὄν	μονοειδές ἀει ὄν
p. 87, riga 23	ἀμην λέγω ὑμῖν	ἀμην λέγω ὑμῖν
p. 88, riga 2	λέγω ἅμῖν	λέγω ὑμῖν
p. 88, riga 34	ἐπίγνωσις ἀληθείας	ἐπίγνωσις ἀληθείας
p. 90, riga 33	τοκνα	τέκνα