

**Spunti di Teologia Biblica elaborate dai rappresentanti ABI
in vista del Convegno CATI (Roma, 25-26.11.2016)**

I. Contributo di R. Vignolo

1. *Dal punto di vista della teologia biblica*, in questi ultimi decenni *l'umana soggettività* ha subito e subisce attenzioni diversificate. Rispetto a una teologia di più univoca marca esistenzialista, heideggeriana (primo Heidegger), bultmanniana – dagli anni '60 in poi per un buon trentennio tutta concentrata sul primato e sull'autenticità del soggetto, e gnosticamente disinteressata del destino del mondo/cosmo –, più recentemente si va recuperando un profilo cosmologicamente e socialmente parlando più integrato. Anche sotto la spinta di istanze prima sociali e poi ecologiche, ritorna l'attenzione alla solidarietà e alla coappartenenza intrinseca tra umano soggetto e mondo, l'uno e l'altro bisognosi di salvezza, salvaguardia, pienezza.
2. In ogni caso, sarà comunque più corretto e proficuo tenere presenti le *istanze più originariamente e intrinsecamente bibliche dell'antropologia* – che caratterizzano l'umano soggetto nella sua finitezza relazionata e sessuata (“carne parlante”: P. Beauchamp), effettivamente vulnerabile e vulnerata, ma intrinsecamente *buona* – prima ancora che come *natura* (physis) – come *creatura* (ktisis) e *partner della berit* (*alleanza e promessa*) del Signore, Dio d'Israele, in Cristo e nello Spirito. Biblicamente contemplata, *l'humana condicio* – comunque caratterizzata dalla sua sana autonomia decisionale (Gen 2; Dt 30; Sir 17) sulla quale presiede l'opzione fondamentale del cuore – è in primo luogo *pàtica, passiva, dipendente, ricettiva, in ontologica e costante correlazione e corresponsione, interpersonalità e socialità*. A ben vedere, infatti – illocutoriamente parlando – qualunque cosa siamo in grado di dire e di fare, anche nel caso dell'iniziativa più originale e della problematizzazione più radicale, la nostra sarà pur sempre solo immancabilmente *risposta* – *Ant-Wort*, mai *Ur-Wort* – una presa di parola all'interno di un previo e continuo *Mitsprechen*. Per buona fortuna, la stessa filosofia contemporanea – soprattutto nel più recente orientamento fenomenologico, sostenuta da molti e significativi apporti della galassia delle “scienze umane” –, spinge in questa direzione, sgonfiando la mitologia esistenzialistica (primo Heidegger) del soggetto autocentrato degli anni '60-'80, e recuperando un profilo originariamente relazionale per l'appunto disatteso dallo stesso Heidegger.
3. In tal senso, *l'humana condicio* – preferibile forse questa dizione rispetto a quella di *natura* – è non solo *terrigena* (Gen 2; Sap 7), solidale a una terra (*'adam /'adamà*), essa stessa parte solidale al tutto cosmico – come suggeriscono i diversi merismi: «cielo e terra», «cielo, mare, terra», «cieli, terra, sottoterra». Ma è altresì al tempo stesso grembo e scenario solidale alla condizione di una vita condivisa e ricevuta nel solco diacronico e sincronico delle successive generazioni (Qo 1,4). Così – *singulatim*, ciascuno per la propria unicità – ogni umano è originariamente e costantemente *relazionato*. Tant'è vero che ognuno dei *benè 'adam* (figli e figlie dell'uomo) altro non è che un *ben-'adam* (*un figlio dell'uomo*) ovvero un *yelud-'issah* (*nato da donna*) – un esistente fugace (*hevel*) di pochi giorni (Sal 39; Gb 14), che tuttavia, paradossalmente – ossimoricamente, ironicamente – al tempo stesso osa audacemente pensarsi (volersi) in ogni caso eletto in vista di – nientemeno che – una (sia pur pluridibattuta e ripensata) destinazione regale – destinato

al rango di «poco meno di un dio» (come espresso dall'ironica ed eufemistica litote, con cui il Sal 8,6 mette provvisoriamente una palese quanto astuta parentesi sulla morte), ovvero creato ad «immagine e somiglianza di Elohim» (come suona la più ieratica e statuaria, ma meno problematica formula di Gen 1,26).

In qualunque segmento/frammento dell'arco complessivo del macro-racconto biblico un tale soggetto si scoprirà collocato, risulterà pur sempre incluso entro i due indisponibili atti creativi divini: da una parte quello del protologico «in principio» (Gen 1-11), relativo allo 'adam essere vivente, finito e mortale, che presto incappa nella disobbedienza del peccato (Rm 5), «pungiglione della morte» (1Cor 15); e dall'altra quello compiutamente escatologico dei «cieli nuovi e terra nuova» (Ap 21-22), sottoposto alla signoria del secondo e ultimo 'adam che, in forza della propria ritrovata obbedienza (Rm 5), a tutti e ciascuno – secondo il loro proprio ordine (1Cor 15) – estende la potenza della propria risurrezione in forza della volontà originaria di Dio (Rm 8), «affinché Dio sia tutto in tutti» (1Cor 15,26).

4. In tal senso, antropologicamente parlando, la Bibbia lancia una perentoria e profonda pretesa inclusiva all'indirizzo del proprio lettore – quella che Paul Beauchamp chiama una vigorosa «intimazione» – manifestandogli l'istanza della sua verità salvifica relativa ad un destino universalmente *ospitale* – «anche se non la leggi, tu sei nella Bibbia» (Elias Canetti); «davvero strani ospiti intrattiene il nostro Iddio!» (R. M. Rilke). Fa conto qui allargare in questi termini il concetto di *santità ospitale* recentemente proposto da Christoph Theobald. Se poi prendiamo sul serio l'immaginario simbolico-parabolico isaiano, gesuano e di Giovanni il veggente apocalittico (Is 25; Ap 21-22) – possiamo pure precisare meglio questa già felice intuizione parlando di una verità e destino *conviviale* come tratto più saliente della verità salvifica delle Sacre Scritture. Alla mensa della vita, approntata tra il *proton* e l' *eschaton*, e distesa tra Genesi e Apocalisse, nessuno dei figli dell'uomo può mancare all'appello.

5. In effetti, fin dalle prime pagine bibliche, *l'humana condicio* si scopre come *l'ospite più recente e più responsabile della creazione e della vita*. Specie vivente eminente, avanza in effetti come ultima arrivata, neotènica quanto al proprio rallentato sviluppo, ma anche la più adattabile e la più opportunistica – ci conferma l'evoluzione – per l'appunto clamorosamente tardiva, non solo rispetto agli elementi fondamentali costitutivi della geosfera, ma alla stessa biosfera del mondo vegetale e animale con l'inaugurazione della noosfera. E, interrogandosi su se stessa («che cos'è l'uomo, Signore?») l'umana creatura si sa soggetto massimamente sottoposto alla situazione della *differenza* – una situazione permanentemente sottesa tra i due poli dello stupore per la vita ricevuta (Sal 8,5...) e dell'angoscia per la vita minacciata (Gb 7,14). In ambo i casi, tuttavia, specifico della Bibbia è di riproporci la domanda antropologica gratificata dal valore aggiunto di una *invocazione/ interlocuzione teologale*, tale per cui si mantiene costantemente nei termini di una domanda che è sempre già risposta a qualcuno. E mai e poi mai il pensiero umano che riflette su se stesso scadrebbe alla piatta specularità di un *monologo solipsistico*.

Converrà allora apprezzare la Bibbia in quanto in primo luogo ci offre non tanto una risposta in qualche modo preconfezionata alla domanda antropologica, bensì piuttosto un proprio e nuovo modo di riformulare l'universale domanda antropologica – soggiacente ad ogni sana umana sapienza, rintracciabile sotto ogni latitudine e longitudine – consentendo una larga oscillazione di tonalità intenzionali (*Stimmung*). Con questa domanda, a ben vedere, l'uomo, *risponde* non solo interagendo con gli stimoli occasionali, necessitanti e liberanti del mondo, ma invocando personalmente quell'interlocutore divino del cui nome – foriero di una promessa e di un patto – Israele «il più piccolo tra tutti i popoli» (Dt 7,7) si

rivendica portatore di un'elezione, partner e depositario speciale in vista di una signoria universale del Nome, a vantaggio di tutti.

6. Il più vivo e concreto *analogatum princeps* di questa equazione per cui *esistere = rispondere*, sono nel vivo del tessuto scritturistico, i racconti di vocazione profetica (AT) e discepolare/apostolica (NT), esperienze e testimonianze senza le quali nemmeno si sarebbe formato nel pensiero occidentale il concetto di persona (G. Von Rad) e sviluppata l'idea di un personaggio anche più complesso e articolato rispetto alle codificazioni letterarie pregresse (E. Auerbach). Più universalmente, va annoverata qui la tradizione più matura e postesilica della Sapienza "personificata" (Pr 1-9; Sir 24; Sap 7-9; 10ss.), che ai figli degli uomini lancia i suoi appelli dall'interno del mondo ordinario socialmente vivibile (Pr 8), e che – a dispetto della sua eventuale irreperibilità – in ogni caso interpella a una ricerca cui l'uomo non può sottrarsi (Gb 28; Qo 7), procedendo in ogni caso nel segno dell'autoridimensionamento delle proprie pretese narcisistiche (Qo 1-3).
7. Più che riflettere intorno allo sviluppo/progresso tecnico ed economico, l'apporto più decisivo della parola biblica, quale emerge soprattutto dai multiformi racconti di creazione, sembra piuttosto quello di far cadere l'accento sulla *vita* (E. Zenger) quale promessa anti-caos e antidoto anti-nichilista. In forza di questa scommessa sulla vita, non c'è da stupirsi se l'accento nella Bibbia cada sul rilievo, sulla necessità e sulla dignità dell'umano lavoro, contemplato nel suo profilo trasformazione del mondo in termini vivificanti, umanizzanti, e socializzanti, da promuovere in chiave di giustizia e libertà. La responsabilità feconda e attiva sulla terra e la custodia del giardino fanno parte del patto intrinseco alla creazione (Gen 1 e 2), e procedono a dispetto del dilagare del peccato (a fondare la città sarà per primo proprio il fratricida Caino – ovvero la sua stirpe – proprio lui che per la sua colpa era stato condannato alla solitudine raminga: Gen 4). Torà mosaica e predicazione profetica – oltre che la tradizione sapienziale – dimostrano tutte sempre autentica e sincera stima per ogni tipo di umana prassi lavorativa trasformatrice del mondo, socialmente rilevante, anche la più umile. Inoltre, la tradizione biblica rivendica non solo una concezione relazionale dell'*humana condicio*, ma altresì – senza cadere nell'ugualitarismo – ribadisce il principio di una redistribuzione della ricchezza e della terra in contrasto con le sperequazioni sociali e la tendenza al latifondismo. Piuttosto, essa incentiva la promozione della piccola proprietà, nonché dell'attività artigiana e imprenditoriale. Certo più utopisticamente che realisticamente, vagheggia pure l'annullamento delle situazioni debitorie (cf la profezia in forma legislativa del giubileo: Lv 25), e il superamento della stessa schiavitù (così probabilmente già Am 1-2) al di là della stessa torà mosaica, ancorché certi tentativi si rivelarono meschinamente fallimentari (Ger 34).
8. Sempre marchiando a fuoco di vergogna e sarcasmo come inammissibile qualsiasi accidiosa pigrizia, di volta in volta nella Bibbia sono tuttavia implacabilmente condannati eccessi o equivoci che sbilancino l'umana condizione minandola con la cupidigia e il desiderio del potere, capaci di degenerarla fino alla depressione e all'insignificanza come esiti di un agire narcisistico, frenetico, tutto cumulativo, autoreferenziale (Qo 1-2), e perfino alla follia di una propria apoteosi (Ez 28 – contro il principe di Tiro). L'inibizione delle pratiche sociali dell'umana convivenza in quanto vengono ipotecate sotto la condizione di una statolatria, è bollata a chiare lettere dall' Apocalisse (Ap 13,17). In un contesto come quello attuale di una società sempre più automatizzata e globalizzata, dove l'offerta di lavoro subisce una crescente paurosa contrazione e rarefazione fino a diventare sempre più un miraggio per molti e una rarità per pochi privilegiati, il principio

della dignità di ogni lavoro unitamente a quello del lavoro assicurato a tutti i suoi potenziali soggetti, andrà difeso con ogni forza possibile – come principio decisamente primario, rispetto al ripiego sul salario minimo di sussistenza per tutti.

9. *Circa la salvezza*, è nota la grande varietà di modelli e sfumature propria della prospettiva biblica, rispetto alla quale potremo tuttavia affermare la centralità insuperabile del modello abramitico e del modello esodico di salvezza (di per sé interconnessi, dal momento che quello abramitico fa da più ampia cornice a quello esodico, il quale sta comunque al cuore stesso di quello: «esci dalla tua terra...»: Gen 12,1ss.). Quello abramitico riposa sulla tensione promessa/ compimento (a sua volta intrinseco al dinamismo esodico). Inteso nella sua ampiezza e completezza, quello esodico comprende i suoi bravi tre momenti a/ *di liberazione/salvezza dalla schiavitù («far uscire»)*, b/ *attraverso un cammino («far salire»)*, e c/ *nell'alleanza con il Signore e nel servizio a lui – il tutto entro una prospettiva di orizzonte salvifico universale.*
10. *Sempre più sconvenienti saranno le separazioni/contrapposizioni dualistiche.* Anzitutto non converrà separare la dimensione fisica da quella spirituale della salvezza, tanto più se si rispetterà la potenza simbolica del linguaggio biblico nelle sue espressioni più corpose, apparentemente riflesso di una prospettiva salvifica puramente intrastorica e terrena, in realtà cariche di significativo spessore simbolico. Riprendendo la teologia biblica di Ireneo di Lione, si tratta pur sempre di una *salvezza della e nella carne – mai e poi mai dalla carne.* Il che comporta – sulla linea di Paul Beauchamp – tutta una riconsiderazione e ripresa della teologia della creazione in quanto essa stessa intrinsecamente carica di promessa salvifica, evitando un'analogia contrapposizione/separazione tra creazione e alleanza – anche andando oltre la già meritevole ben nota formula di Karl Barth: creazione fondamento esterno dell'alleanza – alleanza fondamento interno della creazione. Lo stesso dicasi circa una separazione tra antropologia ed escatologia, tra il già e il non ancora, il penultimo e l'ultimo. Saranno possibili (e legittime) in merito oscillazioni e accentuazioni; e tuttavia si tratterà di mantenere una sana polarizzazione, senza *deficit* per ognuno dei due capi della catena.
11. Puntando sull'incarnazione, morte e risurrezione del Figlio di Dio, mandato come «nato da donna», «in carne di peccato», e «sotto la legge, per riscattare quanti stavano sotto la legge» e conferir loro la condizione filiale (Gal 4 ; Rm 8), il compimento cristologico neotestamentario rifonda e riescatologizza il tutto *in Cristo Gesù e nello Spirito di Cristo.* Il che avviene senza tuttavia alterare questa originaria struttura di fondo esodico-abramitica, ma trasformando nel profondo l'istanza apocalittica per una nuova creazione nei termini della polarità *già-e-non-ancora* – con importante recupero della bontà intrinseca originaria della prima creazione (*già-nel-non-ancora*), oscurata dal radicalismo apocalittico.
12. La missione di Gesù di Nazareth, araldo inaugurante del regno di Dio – mediatore che ne è portato essendone pure portatore –, personalizza oltremodo la figura messianica salvifica – ben di più di quanto non faccia la tradizione ebraica dell'attesa anticostamentaria e soprattutto quella successiva. E incide con inedita profondità sul tessuto dell'*humanum salvandum*, svelando l'intreccio complesso e ambiguo di morte, male/maligno, peccato, in quanto situazioni di vita minacciata/negata, ovvero *non-luoghi dell'umano riumanizzati dalla visita escatologica di Dio* privilegiante (paradossalmente, *ironicamente*) la situazione

di marginalità come destinatario preferenziale e paradigmatico sotto il profilo dell'orizzonte universale.

13. Particolarmente utile in merito, torna la versione/ traduzione giovannea (anche linguistica) del *regno di Dio* nei termini di *vita/ vita eterna*, che – attraverso un linguaggio meno mitico, più universale e immediatamente meglio spendibile – guadagna uno speciale e più accentuato risvolto antropologico. Così Gv può permettersi di non parlare molto spesso di salvezza, potendo usufruire di questa sua più esuberante cifra salvifica fondamentale, per l'appunto quella di «vita», «dare vita», e racchiudendo l'intera missione di Gesù sotto il profilo di questo dono messianico da lui elargito «in sovrabbondanza» (Gv 10,10).
14. Il tratto salvifico cristologico universale della pasqua di Gesù – *pro nobis* (Rm 5,8; 8,34; 1Cor 1,18.30; 8,6; Gal 3,13; Ef 5,2; 1Ts 5,10; Ti 2,14; Eb 6,20; 10,20; 1Gv 3,16) *pro multis* (Mt 20,28; 26,28; Mc 14,24), *per tutti* (Rm 8,32; 2Cor 5,14-15; 1Tim 2,6; Eb 5,9) – in quanto diventa *pro me* (Gal 2,20), rilancia come non mai il ruolo dell'umano soggetto, non solo come destinatario passivo e ricettivo della salvezza, bensì come testimone capace di rifrangere/ riprodurre una presenza e un'opera «più grande» (Gv 14,12), ancorché mai obliterando la mediazione di Gesù e dello Spirito.
15. Circa le condizioni salvifiche in Cristo, la loro irriducibilità a qualunque *pathos, ethos, logos* meramente umani, può essere felicemente riassunta dalla formula (pre?)paolina «voi conoscete la grazia del nostro Signore Gesù Cristo, il quale, pur essendo ricco, si fece povero per voi, perché voi diventaste ricchi della sua povertà» (2Cor 8,9). La *stultitia/sapientia crucis* (1Cor 1-2), con il suo kerygma eternamente trasversale del «Gesù il nazareno, il crocifisso» che «non è qui, ma è stato risuscitato» (Mc 16,6), batterà sempre in breccia qualunque modello univocamente e riduttivamente storicistico, evolucionistico, idealistico.
16. *Circa l'evoluzione e la storia*. Questo non significa estenuare l'individualità, o la storia, o disattendere la dinamica dell'evoluzione. Certamente, come minimo dovrà trattarsi pur sempre – alla luce della testimonianza biblica circa antropologia, salvezza, escatologia – di un'evoluzione comunque differenziata dal momento in cui è apparsa la noosfera, ovvero è stata intercettata da una coscienza umana responsabile di se stessa, della propria solidarietà (effettiva e/o mancata) verso l'altro e verso il cosmo – in equilibrio tra l'assunzione di nuove sfide e la consapevolezza del proprio limite, non più supinamente passiva rispetto all'evoluzione, bensì «culturalmente attiva» (K. Rahner).
17. Bisognerà comunque resistere alla tentazione di una prospettiva trans- ovvero post-umana, di un umano asservito al proprio apparato protèsico, che finisce per ridursi al rango di scimmia . E tuttavia – pur guardandosi dal rischio dell'indiscriminato “posso, dunque devo!” – si tratterà pure di non limitarsi a un'antropologia schiva e di retroguardia, tutta solo difensiva rispetto alle sfide delle nuove possibilità. Bisognerebbe ricordarsi che il Sal 8 non è semplicemente protologico, ma squisitamente escatologico (come hanno bene inteso 1Cor 15; Ef ; Eb 2). Dio non ha finito di operare per l'uomo e attraverso l'uomo (finora le azioni elencate dal Sal 8 sono significativamente limitate soltanto a sei, come pure solo sei gli ambiti della sua destinazione regale – un palese marchio di imperfezione, in attesa di compimento proveniente da ulteriore rivelazione del nome di Dio su tutta la terra, proprio attraverso l'uomo – cf R. Vignolo). Tra senso del limite e perfettibilità. Si tratterà di muoversi entro un quadro di antropologia e «ontologia

personale relazionale» che tenga conto non solo della relazione *io/tu*, ma che includa anche *il terzo* (G. Ravasi), per recuperare un concetto di *natura* eccessivamente essenzialistico, senza rinunciare alla sua fondazione.

18. A titolo esemplificativo: alla produzione della vita umana in laboratorio – che prima o poi sarà presumibilmente fattibile – o anche alla programmazione genetica di un bambino non potrà essere riconosciuta legittimità etica, trattandosi di un *human enhancement* che finirebbe per scadere nello *playing God*, in un prometeico scimmiettare Dio. In particolare violerebbe il principio di uguaglianza dei *benè 'adam*, solidali nel processo di riprodursi di generazione in generazione, e proprio per questo mai titolati a elevarsi al rango di creatori l'uno dell'altro (K. Lehmkuhler, che riprende J. Habermas).

19. A titolo conclusivo, un testo del miglior umanesimo cristiano, biblicamente ben nutrito:

«Non ti ho assegnato, o Adamo, né una sede determinata né un proprio volto né alcun privilegio che fosse esclusivamente tuo, affinché quella sede, quel volto, quei privilegi che tu desidererai, tutto tu possa avere e conservare secondo il tuo desiderio e il tuo consiglio. La natura determinata per gli altri è chiusa entro leggi da me prescritte. Tu, invece, te le fisserai senza essere impedito da nessun limite, secondo il tuo arbitrio al quale ti ho consegnato. Ti ho posto nel mezzo del mondo perché di là tu possa più agevolmente abbracciare con lo sguardo tutto ciò che c'è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno né mortale né immortale affinché, quasi di te stesso arbitro e sommo artefice, tu possa scolpirti nella forma che avrai preferito. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori proprie dei bruti, potrai rigenerarti secondo la volontà del tuo animo nelle cose che sono divine» (Pico della Mirandola, *De dignitatis humanae*, trad. E. Garin)

II. Contributo di Giuseppe Bellia

Alle domande proposte dal Foglio di lavoro sul tema *L'umano alla prova. Economia e tecnica sfidano la teologia*, ha risposto Roberto Vignolo, secondo quella sua peculiare e raffinata vena ironica che gli permette di puntare con garbo, nell'ambito della ricerca biblica, su un'interlocuzione critica con le filosofie contemporanee. La mia riflessione prospetta non un'integrazione ma un punto di vista valutativo delle indicazioni fornite dalla traccia, per esporre uno stato di disagio perché, in questi confronti, si ha la sensazione che ai biblisti è riservata la parte dei invitati di pietra. Forse perché ritenuti rinchiusi dentro i recinti datati di ermeneutiche esegetiche astratte e autoreferenziali che non possono incontrare, come fa la teologia *in oratione recta*, di lonerganiana memoria, il diffuso sentire emergente causato dalla modernità. Mutazione antropocentrica e individualistica, si è detto, che «ha messo in crisi la pretesa della teologia di essere il sapere per eccellenza», perché si lasciava «guidare dalla Scrittura dalla quale attingeva i costitutivi e la destinazione dell'umano stesso». Davanti a questa decisiva svolta epocale le discipline teologiche categoriali si sentono chiamate a un necessario ripensamento e riposizionamento nei riguardi dell'odierno pensiero occidentale, con il rischio di perseguire un atteggiamento politicamente corretto che per salvare la conoscenza dal basso dell'uomo sottostima e ignora la luce che viene dall'alto. Non si tratta di riaffermare un pio primato della Bibbia come vertice del sapere, rimpiangendo tempi e visioni passatiste di un'ortodossia statica che custodiva la dottrina liquidando la profezia. Si vuole

segnalare uno stato di fatto, dove la Scrittura è implicitamente omaggiata ma non accolta come anima del sapere teologico. Di sicuro c'è anche un pesante ritardo dei biblisti a coltivare una necessaria comprensione non solo delle teologie della Bibbia ma, soprattutto, della teologia biblica che consentirebbe di ripetere quel dialogo che i profeti e i sapienti hanno saputo provocare e intrattenere nei loro giorni. Per sviluppare un'epistemologia e una metodologia teologica di accostamento all'umano non si può prendere congedo dall'intenzionalità "cristo-assiale" consegnata dalle Scritture (*C. Theobald*). Senza questo consapevole e rischioso riferimento, i nostri cari "*loci theologici*" non rischiano di essere ridotti a fumosi e disutili non-luoghi di un immaginario teologico ormai per sempre lontano? E poi, è proprio vero che le Scritture ignorano l'irrompere inquietante e devastante della tecnica e dell'economia nella storia? A Babel, triste retaggio della sanguinaria discendenza di Caino, non furono le conquiste rivoluzionarie della tecnica («il mattone servì loro da pietra e il bitume da malta») e le eccedenti risorse economiche (Gen 11, 3-4) a imporre la costruzione di un'inessenziale torre, come arrogante e idolatrica auto-celebrazione di chi presumeva di poter «toccare il cielo»?

1. Interrogarsi sulla possibilità e la convenienza di mantenere i parametri tramandati per verificare se reggano a un confronto con «quell'umano che sta nascendo e che non si può pensare di fermare enunciando principi teologici», è occasione per un legittimo e necessario ripensamento, se si vuole «opporre una qualche forma di 'resistenza critica'» e porre argini alla potenzialità/potere della tecnica e dell'economia dell'umano *faber*. Ritengo tuttavia che, in un'ottica teologica, il tema debba essere riformulato in modo più congruo e pertinente al sapere biblico. Soprattutto se dà luogo alla questione radicale «se la verità dell'umano possa essere attinta e in che modo dalla Bibbia», prendendo atto, come si rammenta, che «la storia del pensiero cristiano attesta che gradualmente si è accettato... quanto prima non si accettava». Considerazione che sembra non tener conto del fatto che un'onesta interrogazione delle Scritture non mira a trovare risposte e a formulare asserzioni dottrinali ma riflette sull'autorivelarsi di Dio all'uomo (*L. Bouyer*). Un'autorivelazione che si vuole conoscere nel suo stato sorgivo e nel suo originario valore esemplare che per ogni epoca diventa per la fede risorsa di conoscenza sempre nuova, come, appunto, si può intravedere nella millenaria storia della Chiesa. Da intendere quindi non come rivelazione di verità eterne e inarrivabili di carattere ontologico o di altissimi valori morali, non dottrine sapide di funzionari religiosi ma disvelamento di un progetto salvifico che giunge a compimento *nell'eschaton* di Cristo Signore, attuandosi «già e non ancora» nel tempo degli uomini attraverso un'accessibile, drammatica e rinnovata relazione personale con Dio (Dt 30,10-14).

2. Il processo auto-rivelativo di Dio si palesa nella creaturelità del mondo legato alla natura, cioè al cosmo visto nella sua materialità di mondo creato. In realtà il linguaggio biblico non usa il concetto di natura, pervasivo nell'immaginario moderno e presente anche in alcune culture religiose antiche ma del tutto ignorato dagli autori ispirati. Che il mondo esista come opera delle mani di Dio è un dato biblicamente inoppugnabile e pre-teologico che si dà come una credenza primaria pre-razionale, diffusa, pervasiva e costante. Si accetta per la sua condivisa plausibilità e, nelle Scritture, s'impone come il necessario presupposto religioso di ogni concezione riguardo all'essere del mondo come di ogni sensata riflessione antropologica. È la convinzione religiosa incontrovertibile e sempre implicita, espressa con formule assiomatiche che non richiedono dimostrazione o argomentazione: Dio c'è ed è il creatore e il garante dell'ordine cosmico (*H. Schlier*). In tutte le Scritture, la creaturelità del mondo e dell'uomo non è mai presentata in modo concettuale e astratto, attraverso la mediazione di un qualche sapere filosofico e religioso. In generale il mondo biblico non conosce un pensiero riflessivo sviluppato e presentato sotto forma di trattato, ma un pensare più collettivo che

individuale sempre attento alla concreta condizione dell'uomo (*J.L. Ska*). Naturalmente i testi contengono riflessioni sistemiche ma sono tutte implicite e spesso raccontate obliquamente come riflesso dell'esperienza educatrice del Dio dei padri che, per mezzo di eventi, di segni e di mediatori accreditati, si rivela al suo popolo come creatore e Signore unico e universale (Is 43, 10-13; 44, 6-8).

3. La Bibbia non proclama dottrine, ma descrive luoghi ed episodi di relazioni vitali, dove l'uomo biblico, in forza della raffigurazione iconica con il suo creatore, pur essendo un essere pensato al "plurale", in forma collettiva e comunitaria, si pone come eccentrico rispetto alla natura potendosi affrancare dalla contingenza da cui tuttavia è segnato (*L. Alonso Schökel*). Le potenzialità della tecnica e dell'economia sono conosciute dalla Scrittura che non le ostracizza, ma le vede nella loro profonda ambiguità; i sacri testi, mentre raccontano la costante volontà divina di un processo di umanizzazione del creato, per una terra preparata per essere abitata dall'uomo, dall'altra con i profeti e i sapienti ne condannano il continuo decadimento idolatrico che, in ogni tempo, esalta il delirio di onnipotenza dell'uomo (*W. Brueggemann*). Per questo, come ricorda la complessa vicenda interiore di Elia, la più coinvolgente esperienza teofanica non avviene nell'ambiguo, maestoso e terrificante concorso della natura ma si compie nella contingenza dello spazio e del tempo, nel brutto fosso della storia, intessuta di menzogne, di violenza e di morte da cui il profeta si era allontanato 3 impaurito e verso cui Dio gli intima di ritornare (1Re 19,9-18). Mediante la fede l'uomo, nella sua consapevole e accettata debolezza, ha accesso a una relazione più partecipata e compiuta, fino a incidere sulla stessa determinazione divina. La storia, con Cristo, non è più il luogo dove si manifesta e si attua sull'uomo un'assoluta, algida e impersonale volontà divina. È *kairòs*, opportunità creativa che permette e plasma la stessa relazione fino a coinvolgere l'uomo nella progettazione e nel compimento di un disegno non più soltanto divino, se è vero che l'umanità del Figlio, ben più coinvolgente dell'amicizia di Dio con Abramo (Gen 18,17-33), è stata ascoltata, esaudita (Gv 11,42) e assunta per sempre nella beatitudine della vita trinitaria (*R. Guardini*).

4. La creatività dell'uomo sta quindi nella capacità di congiungere le potenzialità della sua dimensione naturale con le possibilità della sua concreta entità storica. Coniugare il necessitato aspetto biologico dell'uomo con la sua libera responsabilità morale nella storia, è un ossimoro che apre alla sinergia di una creazione teandrica, cumulativa e progressiva, come accade nel sacrificio eucaristico, offerto come «frutto della terra e del lavoro dell'uomo». La creaturalità umana, concepita a immagine di Dio come realtà relazionale, per quella connessione mirabile esistente nel creato dove la naturalità dell'uomo non è mai disgiunta dall'ordine del cosmo in cui vive, è costitutivamente aperta al libero e cangiante autorivelarsi di Dio per essere, con il dono del suo Spirito, continuamente rimodellata a immagine del Figlio (*K. Barth*). Se non si accetta questa connaturalità teandrica dell'uomo, e quindi del cosmo, la storia si rivela una catastrofe, una catena di avvenimenti che ammassano incessantemente macerie su macerie, come ha scritto Walter Benjamin nell'interpretazione visionaria dell'*Angelus novus* di Paul Klee. D'altra parte, l'irrompere dell'agire divino nella storia o la forza inquietante dell'accresciuta conoscenza e potenzialità umane non sono raccontate nelle Scritture come causa di disgregazione, piuttosto sono contestualizzate e orientate verso una necessaria risignificazione. Soprattutto quando non è più possibile accontentarsi contro ogni evidenza delle testimonianze convenzionali e inadeguate sul giusto governo di Dio nel mondo o sulla libertà incondizionata dell'uomo nella storia (*D. Bonhoeffer*). La comprensione dell'ossimoro "necessità - libertà", non si consegue con l'uso di astratte categorie cognitive ma deve essere ricondotta dal credente all'interno del più ampio quadro biblico della diveniente creazione.

5. Il recupero della creaturalità consente al credente di evitare le stucchevoli geometrie delle concezioni dualistiche e il rigore disumano dei vari monismi etici, ricollocando l'evento salvifico dell'alleanza nell'orizzonte di una più comprensiva e universale teologia della relazione creatrice che dispiega la sua potenzialità storica nell'evento pasquale dell'esodo (*P. Beauchamp*). Si deve riconoscere che sotto l'incalzare della questione ecologica, ha acquistato sempre più valore una sensibilità moderna che ha incoraggiato un ritorno alla natura e, in parte, al naturalismo in filosofia. Una tendenza dal forte impatto emotivo e mediatico, segnata a tratti da un'aspra critica all'antropocentrismo della cultura occidentale prima, e della stessa tradizione ebraico-cristiana dopo. Una polemica senza fondamento perché in realtà, «la riflessione ecologica tende a prospettarsi a margine del discorso moderno, ne costituisce un rifiuto globale che, tuttavia, non produce una critica determinata, bensì prospetta solo un superamento alternativo» (*G. Brambilla*). Lo stesso celebrato elogio *dell'ecologicamente corretto*, in una concezione postmoderna dove è assente la rivelazione, fa sprofondare la natura nel postumano, nel regno dell'inorganico, disegnando una storia ormai solo naturale, a scapito di una crescita e maturazione dell'uomo custode del cosmo donato da Dio. Se si riconosce che Dio in Gesù Cristo, parola rivelatrice del divino, si pone nel mondo e nella storia in un rapporto di reciprocità, natura e storia divengono un ossimoro fecondo, occasione dell'incontro sempre possibile tra l'uomo e Dio, casa, dove finalmente parola e silenzio, necessità e libertà possono coabitare, «negando alla scienza l'ultima parola» (*P. Beauchamp*).

6. A futura memoria, un caso tra tanti: come non ricordare l'osannato ingresso dell'*ana-teismo* nell'arena delle consorterie accademiche? Si voleva indicare, dopo Auschwitz, con questo termine brusco, intrigante, coniato da Richard Kearney, la doverosa sospensione dei giudizi confessionali, delle certezze dogmatiche e degli assoluti teistici e ateistici, per tornare a dire Dio dopo Dio. Un concetto nuovo, con già indosso il sudario del prevedibile oblio, che non avrebbe agitato il sapiente scriba antico che, tra opposte resistenze, insegnava che *non c'è niente di nuovo sotto il sole. C'è forse qualcosa di cui si possa dire: "Guarda, questa è una novità"?* Proprio questa è già stata nei secoli che ci hanno preceduto (Qo 1,9-10). L'oscuro tempo del ritorno dall'esilio, per l'inaffidabilità del Dio dei padri, era già stato per Israele sospensivo delle sue antiche certezze di fede. L'identità religiosa, stretta tra la signoria di Dio e il suo nascondersi nella vanità del mondo e negli oscuri recessi della storia, fu accompagnata dagli scritti sapienziali verso una lenta ricomprensione storico-teologica. Seguendo la probabile scansione diacronica dei testi sapienziali, si può osservare come, anche nei tempi di rapide mutazioni sociologiche e di conseguente perturbazioni teologiche, la conoscenza e la stessa dicibilità di Dio non sono interdette, ma si condensano nel lucido raziocinio di Qoèlet e nel grido eterno di Giobbe (*R.E. Murphy*). La strada proposta dai sapienti, davanti al rischio di una teologia che scadendo in teodicea si rinchiudeva in statici schematismi dottrinali, è stata di scommettere sulla libera relazione della fede da custodire anche in un tempo di sconvolgenti mutazioni come diveniente comprensione storico-salvifica. Un'opera d'intensa risignificazione teologica che ha permesso alle generazioni del postesilio di produrre testi che, nella discontinuità delle dissonanze storiche, coglievano la continuità di utili analogie che aprivano alla speranza di consolanti illuminazioni sul misterioso e mai disatteso processo salvifico perseguito da Dio. Chiarori non colti dall'Occidente per quel primato noetico che inutilmente tenta di ricondurre il reale a un principio unitario, compiuto con l'arbitrio della *ratio* umana (*Z. Bauman*).

7. Questo induce a pensare che le difficoltà che oggi s'incontrano nel far dialogare le emergenti tendenze socio-culturali con la verità biblica ha radici teologiche e non meramente pastorali. Sono causate sia da chi in ambito biblico, postula un'autonoma verità dell'esegesi

dall'intenzione teologica costitutivamente inscritta nel testo ispirato, sia nella teologia sistematica da quanti s'impegnano ad ammortizzare lo scandalo della fede nell'innocuo e condivisibile *politically correct*. Per i biblisti non di rado si tratta di una verità storicofilologica, da conseguire con tecniche specialistiche di depurazione dei testi, indifferente alle istanze "confessionali" della fede e insensibile anche ai richiami della stessa teologia biblica (*W. Brueggemann*). L'onniveggente principio ermeneutico ha esercitato un diritto di veto sulla dicibilità della verità di Dio testimoniata nelle Scritture, mentre il «conflitto di interpretazioni» sembrava dissolvere il testo biblico in una «semiosi infinita», dove la conoscenza era ridotta solo a «correzione della correzione», in una sorta di aggiustamento senza fine che non azzardava mai a centrare il bersaglio dell'oggettività della rivelazione data in Cristo (*P. Ricoeur*). Nodi avvertiti dalla teologia ma non dalla ricerca biblica, poco attrezzata a considerare il valore normativo dell'accesso storico alla verità rivelata per superare le strettoie conoscitive dell'ermeneutica; forse per una malcelata indisposizione verso le lungaggini della teologia che «per volersi ermeneutica, non si è mai stancata di fare il verso agli oracoli heideggeriani» (*G. Moretto*). Analogo ritardo verso l'equivocità della filosofia del linguaggio che aveva trasformato in problemi linguistici le tante questioni trattate dalla filosofia del novecento, finendo con l'offuscare il ruolo storico-sacramentale della parola. I teologi e non i biblisti si son presi l'incarico di «far volare un po' di stracci» per smascherare «il carattere largamente pretestuoso» di un'analisi linguistica che, «nata come terapia delle sofisticazioni teoriche riducibili a equivoci logici, tendeva anche a convincerci che non stiamo mai abbastanza bene per parlare finalmente di qualcosa» (*P. Sequeri*).

8. La risposta alle questioni evenemenziali non poteva venire dall'esegesi ma da una teologia biblica rinnovata in grado di porsi non come somma di teologie della Bibbia o come un utile repertorio di letture esegetico-teologiche di cui avvalersi strumentalmente per corredare tesi e argomentazioni. Piuttosto è chiamata a ricondurre a unità la pluralità di voci dell'universo scritturistico, cercando di vedere nel canone il luogo esemplare di un progressivo esercizio di compromesso dei diversi protagonisti della vita religiosa d'Israele (*R. Albertz*). Ricomporre il ricco e variegato mosaico dei libri ispirati e dei differenti contenuti storico-salvifici, in una trama unitaria e cumulativa che collega i singoli testi all'intera rivelazione è compito rivelato e compiuto da Cristo solo principio unificatore delle Scritture (*R. Martin*). La necessaria dipendenza della teologia biblica da un'esegesi ancorata all'oggettività di un percorso critico autonomo, dove è tenuto sempre sotto controllo il processo che porta l'indagine all'approdo del giudizio interpretativo, assicura alla teologia biblica una corretta base epistemologica. Può allora proporsi come lettura che assume tutta la peculiarità di una scrittura umana che avanza la pretesa "irritante" di essere considerata "divina" (*V. Fusco*). La conformazione teandrica della Scrittura diviene un luogo inevitabile di ogni sapere teologico che intende saldare la legittima e autonoma ermeneutica della parola scritta con l'oggettività della verità rivelata, senza ricondurre lo scandalo del soprannaturale dentro i confini di ermeneutiche atte a metabolizzare il divino in schemi razionali di un impianto positivisticò mai superato. *Clichés* mentali e linguistici che miravano a stabilire la 'necessità' di riconoscere il significato teologico del testo come difforme rispetto alla semplice esegesi, con la conseguenza di ipotizzare un doppio regime veritativo per l'esegeta interprete e per il testimone scrivente: attestazione scritta e lettura teologica non godrebbero della stessa attendibilità critica. Il Libro, «caso unico dell'ermeneutica», doveva essere compreso come «dispositivo che l'evento si procura per lasciare traccia oltre l'istante e il luogo del suo prodursi». La forma teandrica del Libro era vista come implicazione richiesta dalla stessa incarnazione, «in quanto ogni evento può realizzare appieno la propria storicità solo producendosi un documento

leggibile... che lo fa permanere efficacemente nella storia oltre la propria contingenza» (R. Vignolo).

9. Per non accreditare una qualche forma di ipostatizzazione della lettera - la nostra non è una religione del libro - si deve ricordare che la raccolta dei libri sacri è stata trasmessa all'interno della tradizione vivente «che va dalla fede alla fede»: è la Chiesa che consegna la Scrittura. L'attitudine del "libro" a porsi come testimonianza normativa che nello stesso atto trasmette e fissa la rivelazione, stabilendo così anche le modalità di accesso alla fede, per la Chiesa delle origini procedeva dalla fede alla Scrittura e non dalle Scritture alla fede (Y. Congar). In una logica intertestuale di complemento e di compimento, il principio del canone era incessantemente operante e perciò più importante del suo perimetro selettivo di libri (T. Citrini). Era quindi inevitabile che la Bibbia, come forma poetica della rivelazione, si venisse a costituire progressivamente come un dispositivo testimoniale, riconosciuto e riconoscibile, come corpus normativo della fede condivisa. La teologia biblica, per suo conto, era chiamata a muoversi sotto la copertura del paradigma della complessità, riconoscendo così la convenienza d'interpretare la parte col tutto, dove il tutto è Cristo. Si concentrava in questo modo l'attenzione non sull'oggetto conosciuto o sul soggetto conoscente ma sulla relazione intenzionale del loro reciproco rapportarsi. Inoltre, l'epistemologia della complessità, ponendo al centro l'intero processo conoscitivo e non soltanto una sua parte, prospetta un modello interpretativo attento alla interdisciplinarietà della ricerca ma anche al reale pluralismo di fede delle comunità credenti (G. Bonaccorso).

10. È in Cristo che i due Testamenti nascono insieme. La loro unità non è tematica ma prospettica, non è genetica ma escatologica, non è oggettiva ma intenzionale. Dove manca una visione unitaria dei due testamenti, non c'è una vera «teologia biblica» (R. De Vaux). Senza una consapevole orientazione cristologica, l'interpretazione ebraica delle Scritture, governata dal principio Torah, compie legittimamente il suo autonomo percorso. Inutilmente s'invoca l'interpretazione dell'Antico Testamento come «libro di un'attesa che si intensifica fino a divenire spasmodica» (G. von Rad). Perché il senso, come il tempo, solo da Cristo sono accelerati verso la loro crisi. Mostrare come questo processo di unità delle Scritture viene a compimento in Cristo all'interno della sua comunità, mi pare sia il compito ineludibile della teologia biblica. L'unità delle Scritture non è in possesso della lettera ma, a partire dai testi, è mediata ai discepoli da un'opera di interpretazione che, il Risorto prima e i suoi inviati dopo, compiono nella potenza dello Spirito. Se l'esegeta si occupa di ciò che ha attinenza con «l'universo testuale», il teologo biblico si affatica sul paradosso di un senso che va oltre la lettera che lo contiene: la novità non appartiene alla lettera che uccide, ma allo spirito che dà vita (cf Rm 2,29; 7,6; 2Cor 3,6). Il ruolo specifico della teologia biblica in definitiva è di mostrare come tutti i testi ispirati dicono di Cristo, parlano di Lui. In questa luce cristologica si può cogliere l'intelligenza di fede del testo ispirato, per liberarla da ogni cristallizzazione culturale e accompagnarla verso l'attualità di un consenso credente che, nella discontinuità contestuale, accetta la continuità di una rinnovata interpretazione storico-salvifica. La teologia biblica quindi, leggendo in modo integrale e unitario i due Testamenti in Cristo, all'interno di una data tradizione ecclesiale, si pone come riferimento fondativo e non come riflessione apologetica o complementare, consentendo così alla Parola di essere l'anima della stessa teologia come auspicato dal Vaticano II (D. Barsotti).

11. Si richiede un ritorno qualificato, e non regressivo, all'oggetto materiale della rivelazione, per un ripensamento critico della tanto deprecata *Sachexegese* barthiana, opportunamente depurata da quel "positivismo della rivelazione" già lamentato da Bonhoeffer perché non può proporsi di mediare culturalmente e linguisticamente il «totalmente altro», condannandosi

alla ineffabilità. Le Scritture non registrano l'espansione storico-evolutiva della cosa rivelata, ma la storia dell'intelligenza che di essa, i singoli agiografi o le loro tradizioni, hanno saputo trasmettere (*L. Bassetti*). Da qui il pluralismo invincibile delle testimonianze scritte che nessuna lettura trasversale può condurre a riassunto onnicomprensivo. Si ha l'audacia di proporre un ritorno epistemologicamente fondato a una ermeneutica del contenuto del testo biblico (*Sachkritik*), senza procurarsi l'accusa di biblicismo di chi, non avvedendosi del proprio pregiudizio positivista, scambia la ricerca della intenzionalità teologica della Scrittura per un teologismo estraneo alla cosa rivelata? Una teologia, meno preoccupata di metabolizzare i risultati conseguiti dagli esegeti e più impegnata a scommettere il proprio ruolo sul primato trasfigurante delle Scritture, «farebbe respirare liberamente il testo nella completezza del suo contenuto» (*P. Iovino*). La ricerca biblico-teologica non può esimersi dal fare riferimento alla realtà fondante del suo essere teologia, scienza della fede. Questo esige dal teologo biblico una coinvolgente riflessione critica sul suo sapere teologico, fondato e assicurato da un continuo e proficuo processo di conversione. *Metanoia* da intendere, sia come mutazione del proprio universo interiore aperto a nuove dimensioni di conoscenza, sia come luce che dispone ad aderire liberamente alla sapienza delle Scritture consegnate in Cristo come unità canonica. La conversione, intesa come libera intenzionalità del conoscere credente, postula la questione della fondazione confessante del lavoro biblico-teologico, perché non si occupa del recupero critico delle attestazioni del passato, ma s'interessa di definire nel presente la continuità e l'efficacia di quelle costitutive testimonianze di fede, tramandate dalla comunità credente (*B. Lonergan*).

12. Per non far coincidere la preziosa alterità del tessuto testuale con il canovaccio delle proprie consuetudini mentali come anche per non compaginare ogni cosa secondo un universo di irrequietezza prossimo a Babel, non è mai pleonastico ricordare a esegeti e teologi che «tutta la Scrittura è ispirata da Dio e utile per insegnare, convincere, correggere e formare alla giustizia» (2Tm 3,16). Non è una rassicurazione accidentale quella dell'apostolo al giovane Timoteo, è la scommessa eterna della fede nella potenza illuminante e salvifica delle sacre Scritture. Quanto mai attuale perché, bisogna riconoscerlo, oggi si trova buona teologia più nei libri di certi scrittori, «di quanto non ce ne sia in tanti teologi accademici e ottimisti» (*G. Dossetti*). La «fuga della parola» e il continuo «scemare del senso generale», in un contesto ecclesiale segnato da perturbamenti e da enfasi, hanno raffinato e reso sofisticati i pronunciamenti di fede di teologi e biblisti, tanto da farli apparire «stranamente irreali» (*H. Schlier*). La teologia deve accettare di essere datata e non asservita alle voghe, custodendo la memoria e liberando il desiderio, perché la parola scritta risuoni ancora in tutta la sua affrancante novità. Le Scritture aspettano l'atto intenzionale del credere per rivelare e realizzare quella pienezza dello spirito che la lettera possiede sotto forma di prolessi, secondo quella puntuale configurazione teandrica che le costituisce segno esemplare e inevitabile del rivelarsi progressivo di Dio dove il punto di approdo non è altro rispetto allo sviluppo per quella «perdurante sovraccendenza della promessa rispetto al compimento» (*M. Naro*). Il persistente stato di scollamento del sapere biblico da quello teologico ha quasi rinchiuso l'esegesi dentro una pratica analitico-descrittiva del dato biblico, mentre la loro apprezzata competenza rischia di essere ridotta dai teologi a semplice sussidio argomentativo. Senza la mediazione di una teologia biblica matura, si continuerà a registrare quella scissione che ha comportato per gli esegeti una progressiva e inarrestabile perdita d'interesse per lo spessore teologico dei testi ispirati e per i teologi un'elaborazione teologica solo nominalmente normata dal suo fondamento scritturistico.