

# Gregorianum

**AMAURY BEGASSE DE DHAEM, S.I.**

**La sacra Scrittura, anima della teologia.  
Dall'esegeta-teologo al teologo-esegeta**

Pontificia Universitas Gregoriana

Roma 2018 - 99/2

## La sacra Scrittura, anima della teologia Dall'esegeta-teologo al teologo-esegeta

La relazione tra Scrittura e teologia continua ad alimentare il dibattito sulla natura e il metodo della teologia, coinvolgendo sia il Magistero recente della Chiesa<sup>1</sup> che la riflessione di esegeti e teologi<sup>2</sup>. Lo scopo del presente articolo non è di addentrarsi in tutti gli aspetti di questa ricca discussione attuale, ma semplicemente di offrire il nostro contributo sull'argomento, dal punto di vista della teologia dogmatica tradizionale (patristica-medievale) e contemporanea. Partiremo dall'affermazione medievale secondo la quale Dio è *soggetto* della teologia, conferendo a quest'ultima una dimensione «colloquiale» (I), fondata sulla relazione analogica tra l'unica Parola e le parole multiformi (II). Questo caratterizza la teologia come discorso *di* Dio, *su* Dio e *a* Dio (III) e fa

---

<sup>1</sup> BENEDETTO XVI, *Esortazione apostolica postsinodale Verbum Domini*, Città del Vaticano 2010; cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Cristologia*, in A. FILIPPI – L. ERMINIO, ed., *Enchiridion biblicum. Documenti della Chiesa sulla sacra Scrittura*, Bologna 1993, 914-1019; *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993; *Ispirazione e verità della sacra Scrittura. La parola che viene da Dio e parla di Dio per salvare il mondo*, Città del Vaticano 2014; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «L'interpretazione dei dogmi (1990)», in *Documenti* (1969-2004), Bologna 2006, 380-421; «La teologia oggi: prospettive, principi e criteri», Città del Vaticano 2013.

<sup>2</sup> Ad es. U. BUSSE, ed., *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche*, QD 215, Freiburg – Basel – Wien 2005; T. SÖDING, ed., *Geist im Buchstaben? Neue Ansätze in der Exegese*, QD 225, Freiburg – Basel – Wien 2007; ID., «Teologia biblica e teologia sistematica. Presupposti e prospettive di un dialogo», *Teologia* 30 (2005) 257-282; J. FITZMYER, *The Interpretation of Scripture. In Defense of the Historical-Critical Method*, New Jersey 2008; C. APARICIO VALLS, «La relación escrita y teología: cuestión abierta», *Gregorianum* 92/2 (2011) 261-282; É. CUVILLIER – B. ESCAFFRE, ed., *Entre exégètes et théologiens: la Bible : 24e Congrès ACFEB*, Paris 2014, con il nostro contributo su «le Christ selon saint Marc», 337-349, frutto di un dialogo a due voci con l'esegeta J. Radermakers. L'associazione europea di teologia cattolica ha consacrato il suo Convegno internazionale a Lovanio, nel 2015, proprio sul tema «Anima della teologia. Sul ruolo della Scrittura in teologia».

capire il suo legame intrinseco con la Scrittura (IV). A questa luce, l'analogia dell'anima e del corpo, usata per esprimere tale rapporto, potrà rivelarsi felice (V) e mostrare la sua fecondità nel lavoro della teologia sistematica (VI).

## I. DIO, SOGGETTO DELLA TEOLOGIA

### 1. *Auto-comunicazione di Dio: la dimensione colloquiale della teologia*

«Così dice il Signore»<sup>3</sup>: per Bonaventura<sup>4</sup>, come per Tommaso<sup>5</sup>, Dio non è «oggetto», bensì «soggetto» della teologia. Più precisamente, per il Dottore Serafico, Dio è *soggetto radicale* della teologia, cioè Colui da cui tutto proviene e a cui tutto ritorna (*reductio*), mentre Gesù Cristo è *soggetto integrale*, in quanto comprende in sé sia la natura divina che l'umana (essa stessa microcosmo e fine penultimo di tutto il creato<sup>6</sup>), sia la testa che il corpo (la Chiesa). La teologia non è quindi una scienza che studia, mediante certi metodi appropriati, un *oggetto* che si offre, inerte e passivo, alla sua indagine. Essa è una scienza e una sapienza che ascolta «piamente» e «religiosamente»<sup>7</sup>, cioè amorosamente, un *soggetto* che parla. La teologia, dice J. Ratzinger commentando quest'affermazione di Bonaventura, è perciò un «colloquio con Dio parlando nelle Sacre Scritture»<sup>8</sup>.

In effetti, è nella natura di Dio, in quanto somma bontà, di auto-comunicarsi, dicono all'unisono Bonaventura<sup>9</sup> e Tommaso<sup>10</sup>, seguendo lo Pseudo-Dionigi<sup>11</sup>. Il Dottore Serafico, sulla scia della teologia trinitaria di Riccardo di San Vittore, aggiunge che Dio non si auto-comunica verso di noi solo in quanto bontà essenziale, bensì nella misura in cui è già, in se stesso, auto-comunicazione trinitaria,

<sup>3</sup> Su questa espressione tipica degli oracoli profetici, cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Ispirazione e verità* (cf. nt. 1), 13.

<sup>4</sup> BONAVENTURA, *In Sent.*, q. proem. I, resp. (I, 7); *Brev.*, ProL. 4,3 (V, 205); I, 1, 4 (V, 210). Com'è d'uso, dopo il riferimento all'opera, indicheremo tra parentesi il vol. e la p. dell'edizione di Quaracchi.

<sup>5</sup> TOMMASO D'AQUINO, *ST I*, q. 1, a. 7.

<sup>6</sup> BONAVENTURA, *In III Sent.* d. 20, a. un., q. 1, resp. (III, 417-418); *Brev.*, ProL. 2, 2 (V, 204); II, 4, 5 (V, 222); VII, 4, 3 (V, 284).

<sup>7</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum* 1 («*Dei verbum religiose audiens*») e 10 («*pie audit, sancte custodit et fideliter exponit*»).

<sup>8</sup> J. RATZINGER, *Allocutio in conclusione sessionis plenariae Commissionis theologiae internationalis* (8. X. 2004), inedito, p. 2.

<sup>9</sup> BONAVENTURA, *Itin.* VI, 2 (V, 310).

<sup>10</sup> TOMMASO D'AQUINO, *ST III*, q. 1, a. 1. E questo costituisce, per il Dottore angelico, il primo motivo, *a parte Dei*, dell'incarnazione.

<sup>11</sup> PSEUDO-DIONIGI, *De cael. Hier.*, 4, 1, SC 68 bis, Paris 1970, 93-94; *De div. Nom.*, 4, 1 e 20, SC 578, Paris 2016, 429-433 e 494-503.

a partire dalla «pienezza fontale»<sup>12</sup> che è il Padre<sup>13</sup>. Parlando, a partire dal suo eterno silenzio<sup>14</sup>, sin dalla creazione<sup>15</sup>, Dio si rivela all'intelligenza credente che accoglie, scruta e risponde alla sua Parola vivente. Ancora di più, la teologia non procede solo dal nostro ascolto di Dio, ma da un vero e proprio dialogo reciproco, cioè dal «fatto che Dio parli e risponda alle nostre domande»<sup>16</sup>, afferma Benedetto XVI nella *Verbum Domini*. Essa partecipa pertanto del mistero di alleanza, e quindi di salvezza, tra il Dio che parla e l'uomo che, «con tutto il suo cuore, tutta la sua anima, tutta la sua mente e tutta la sua forza» (Mc 12,30; cfr. Dt 6,5), si lascia trascinare con la sua intelligenza nel mistero dell'amore divino.

## 2. Auto-rivelazione trinitaria: unicità della fonte, pluralità della trasmissione

Parlando, Dio, *soggetto* della teologia, non solo crea il mondo e fa alleanza con l'uomo, ma rivela anche se stesso. Questa visione dell'autorivelazione di Dio è stata ripristinata dalla *Dei Verbum*. Rinunciando, com'è ben noto, allo schema iniziale *De fontibus Revelationis* che parlava delle «due fonti» della rivelazione (Scrittura e Tradizione), la Costituzione conciliare insiste sull'autorivelazione di Dio stesso (*seipsum revelare*), rivelazione trinitaria e ordinata alla partecipazione alla vita divina, che trova in Cristo la sua pienezza e il suo mediatore<sup>17</sup>. Dio è dunque l'*unica* fonte o sorgente della rivelazione<sup>18</sup>, il Vangelo è «la fonte di ogni verità salutare e di ogni regola morale»<sup>19</sup>, la parola di Dio è «sorgente pura e perenne della vita spirituale»<sup>20</sup>. Fonte o sorgente è al singolare e questo fonda, nella sua radice divina, l'unità del «colloquio teologico» attraverso la pluralità delle sue forme di trasmissione.

<sup>12</sup> BONAVENTURA, *Brev.* I, 3, 7 (V, 212).

<sup>13</sup> BONAVENTURA, *Itin.*, VI (V, 310-312). Il concetto di auto-comunicazione divina viene ripreso dalla *Verbum Domini* 1.

<sup>14</sup> Cfr. Sap 18, 14, secondo l'interpretazione cristologica tradizionale: «Mentre un profondo silenzio avvolgeva tutte le cose, e la notte era a metà del suo rapido corso, la tua parola onnipotente, dal tuo trono regale, guerriero implacabile, si lanciò in mezzo a quella terra di sterminio».

<sup>15</sup> Gen 1,3.6.9.11.14.20.22.24.26.28.29: «Dio [bene]disse».

<sup>16</sup> *Verbum Domini* 4.

<sup>17</sup> *Dei Verbum* 2; 3; 6; 7; 14; 17. L'idea è molto presente nel *Catechismo della Chiesa cattolica* 50-53.68-70.101.

<sup>18</sup> *Dei Verbum* 9.

<sup>19</sup> *Dei Verbum* 7.

<sup>20</sup> *Dei Verbum* 21.

### 3. *Tradizione e Scrittura: un circolo ermeneutico*

La sacra Tradizione e la sacra Scrittura «dell'Uno e Altro Testamento»<sup>21</sup> scaturiscono da questa unica sorgente come in un virtuoso circolo ermeneutico dove ognuno a sua volta sembra precedere l'altro e procedere dall'altro. In effetti, da una parte la Scrittura nasce dalla tradizione orale (ebraica o apostolica), messa poi per iscritto, ed è la Tradizione che determina il canone, ossia ciò che è Scrittura ispirata e ciò che non lo è. Da questo punto di vista, la Tradizione precede la Scrittura, che procede da essa. Però d'altra parte, dalla Scrittura nasce a sua volta la Tradizione ecclesiale che la interpreta. Sotto quest'angolo, invece, è la Scrittura che precede la Tradizione, che procede da essa. Questa inseparabilità fa sì che l'una e l'altra «sono come uno specchio nel quale la Chiesa pellegrina in terra contempla Dio»<sup>22</sup>. In questo modo, «costituiscono un solo deposito della parola di Dio scritta e trasmessa»<sup>23</sup>. L'unicità della fonte si rispecchia nell'unicità del deposito, ossia il «Vangelo di salvezza» (Ef 1,13), affidato all'interpretazione credente.

## II. PAROLA E PAROLE: ANALOGIA CRISTOLOGICA E DONO DELLO SPIRITO

Se Dio, nel suo Verbo, è in sé Parola e parla di sé a noi, dobbiamo riflettere sulla relazione tra l'Unica Parola generata «*in sinum Patris*» (Gv 1,18) e la molteplicità delle parole che mediano il suo parlare in mezzo alla Babele terrestre (Gen 11,19) a cui si rivolge.

### 1. *Analogo primo: il Verbo*

La Parola di Dio è, per eccellenza, il suo Verbo eterno, ossia «la Parola unica, perfetta e definitiva del Padre»<sup>24</sup>, il «Verbo abbreviato»<sup>25</sup> nel quale questi esprime se stesso e tutte le cose<sup>26</sup>. Come dice Giovanni della Croce, Dio, «dal momento che ci ha donato il Figlio suo, che è la sua unica e definitiva Parola, ci ha detto tutto in una sola volta in questa sola Parola e non ha più nulla da dire»<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> *Dei Verbum* 16: «*utriusque testamenti*».

<sup>22</sup> *Dei Verbum* 7.

<sup>23</sup> *Dei Verbum* 10: «*Sacra Traditio et Sacra Scriptura unum verbi Dei sacrum depositum constituunt*»; «*verbum dei scriptum et traditum*».

<sup>24</sup> *Catechismo della Chiesa cattolica* 65.73.

<sup>25</sup> *Verbum Domini* 12, a partire da Is 10,23 (LXX) e Rm 9,28, secondo l'interpretazione cristologica tradizionale, da Origene in poi.

<sup>26</sup> Cfr. BONAVENTURA, *Hex.* I, 17 (V, 332).

<sup>27</sup> GIOVANNI DELLA CROCE, *Subida del monte Carmelo* 2, 22, 3-5, Biblioteca mistica Carmelitana 11, Burgos 1929, 184, citato in *Catechismo della Chiesa Cattolica* 65 e in *Verbum Domini* 14.

Il Verbo è *l'analogatum princeps* di ogni parola, sia divina che umana<sup>28</sup>. Quando il Padre esprime se stesso nel Verbo, lo pensa e lo fa nella sua eternità: non c'è un tempo nel quale non c'era il Verbo, dove Dio non era il Padre del suo Figlio, la sua Parola generata<sup>29</sup>. Mentre quando il Padre esprime tutte le cose nel Verbo, le concepisce nell'eternità increata, ma le realizza, cioè le comunica l'essere, nella temporalità creata<sup>30</sup>. Lì, la sua Parola unica si dispiega nella molteplicità delle parole dove Dio si dice lungo la storia della salvezza, che inizia con la creazione.

## 2. *Liber creaturae, scripturae, sapientiae, vitae*

«Ogni creatura è una parola di Dio»<sup>31</sup>, dice il Dottore Serafico, almeno per l'uomo pre-lapsario che sapeva leggere il «Libro della creazione»<sup>32</sup> nel quale il «Libro della sapienza»<sup>33</sup>, che è il Verbo, «arte del Padre»<sup>34</sup>, ha posto il suo sigillo, o per l'uomo restaurato dalla grazia che, come Francesco d'Assisi nel *Cantico delle creature* e Bonaventura nell'*Itinerarium mentis in Deum*, sa di nuovo cogliere l'epifania di Dio nel creato. Ma siccome il peccato, turbando la relazione con Dio, ha offuscato questa trasparenza della creazione<sup>35</sup>, Dio ci ha regalato il «Libro della Scrittura»<sup>36</sup>, dove la sua Parola si esprime «molte volte e in diversi modi», finché si ricapitoli quando, in Gesù Cristo, «ha parlato a noi per mezzo del Figlio» (Eb 1,1-2)<sup>37</sup>. Ci ha così riportato, attraverso la «multiformità»<sup>38</sup> delle Scritture, alla sua unica ed eterna Parola, che è il «Libro della vita»<sup>39</sup>. La Scrittura esprime, nella varietà dei suoi modi di espressione<sup>40</sup>

<sup>28</sup> L'idea, letta alla luce del Prologo di Giovanni, è centrale nella *Verbum Domini* 7 e comanda tutto lo sviluppo della riflessione del Papa sulla parola di Dio.

<sup>29</sup> Questo era al centro del dibattito del Concilio di Nicea contro Ario, sia nel Simbolo che specialmente nell'anatematismo (DH 125-126).

<sup>30</sup> BONAVENTURA, *Hex.* III, 4.6 (V, 344).

<sup>31</sup> BONAVENTURA, *In Eccl.*, c. 1, q. 2, resp. (VI, 16); *Hex.* XVIII, 25 (V, 418): «Tutte le creature infatti proclamano Dio».

<sup>32</sup> BONAVENTURA, *Itin.* I, 14 (V, 299).

<sup>33</sup> BONAVENTURA, *Lign. Vit.* 46 (VIII, 84-85).

<sup>34</sup> BONAVENTURA, *Red. art.* 20 (V, 324).

<sup>35</sup> BONAVENTURA, *Hex.* II, 20 (V, 340): «Questa sapienza si è manifestata [...] e tuttavia noi non la riconosciamo, come un laico che non sa leggere e, tenendo il libro, non se ne cura; così noi: questa scrittura [= il creato] è diventata ai nostri occhi come il greco, come una lingua barbara o come l'ebraico; e ci è quasi del tutto ignota la sua origine».

<sup>36</sup> BONAVENTURA, *Itin.* I, 14 (V, 299).

<sup>37</sup> Cfr. *Dei Verbum* 4.

<sup>38</sup> BONAVENTURA, *Hex.* II, 8 (V, 337).

<sup>39</sup> BONAVENTURA, *Lign. Vit.* 46 (VIII, 84-85).

<sup>40</sup> BONAVENTURA, *Brev.*, Prolog. 5, 1 (V, 206): «Il narrativo, il precettivo, il proibitivo, l'esortativo, il predicativo, il promissivo, il deprecativo e il laudativo». Il modo tipico della Scrittura, che riassume tutti gli altri, è il narrativo (BONAVENTURA, *In Sent.*, q. proem. 2, sed contra, 4 [I, 10]: «*sed modus procedendi in sacra Scriptura est typicus et per modum narrationis, non inquisitionis*»).

e nella molteplicità dei suoi sensi, questa pluralità del parlare di Dio nella storia della salvezza, mentre la riconduce all'unità della sua chiave, Gesù Cristo, «lucerna, porta e fondamento di tutta la Scrittura»<sup>41</sup>.

### 3. *Ispirazione, processo d'incarnazione*

La Scrittura, che tutta intera ci parla di Cristo<sup>42</sup>, cioè del Verbo incarnato, è già in se stessa un processo d'incarnazione dell'unica Parola di Dio, come lo sottolinea Bouyer<sup>43</sup>. Perciò la *Dei Verbum* 11 ci dirà che la Scrittura ha Dio come *autore*, il quale, cionondimeno, parla attraverso veri *autori* umani, mediante l'ispirazione dello Spirito Santo. «Concepito dallo Spirito, nato da Maria»: l'analogia cristologica con l'incarnazione del Verbo, ripresa in *Dei Verbum* 13, è soggiacente alla riflessione sull'ispirazione della Scrittura<sup>44</sup>. Ne deriva una concezione sacramentale della Scrittura, prima incorporazione del Logos, secondo Origene<sup>45</sup>. Il processo della Parola fatta lettera, come quello del Verbo fatto carne, è trinitario nella sua fonte.

Perciò si può dire, con *Dei Verbum*, che la Scrittura «è» parola di Dio, sebbene in senso già analogico rispetto al Verbo<sup>46</sup>, mentre la Tradizione non è, ma «trasmette» questa parola di Dio<sup>47</sup>, che interpreta alla luce dello stesso Spirito, tenuto conto dell'intenzione dell'autore sacro, dell'unità della Scrittura (la cui chiave è Cristo<sup>48</sup>), della tradizione che precede e dell'analogia della fede<sup>49</sup>, in mezzo agli interrogativi, alle problematiche e alle contestazioni degli uomini. Notiamo che i criteri usati dalla *Dei Verbum* 12 rimandano tutti, in un modo o nell'altro, all'unicità del Verbo di Dio.

<sup>41</sup> BONAVENTURA, *Brev.*, Prol. 0, 3 (V, 201).

<sup>42</sup> Mt 17,1-9; Mc 9,2,8; Lc 9,28; 24,27.44; Gv 1,45; 5,39; *Catechismo della Chiesa cattolica* 134: «Tutta la divina Scrittura è un libro solo e quest'unico libro è Cristo: “infatti tutta la divina Scrittura parla di Cristo e in lui trova compimento”» (citando UGO DI SAN VITTORE, *De Arca Noe*, 2, 8; PL 176, 642).

<sup>43</sup> L. BOUYER, *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et christologie*, Paris 1974, 18, 54, 55.

<sup>44</sup> *Verbum Domini* 19: «Come il Verbo di Dio si è fatto carne per opera dello Spirito Santo nel grembo della Vergine Maria, così la sacra Scrittura nasce dal grembo della Chiesa per opera del medesimo Spirito».

<sup>45</sup> H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, in *Œuvres complètes XVI*, Paris 2002, 336-373.

<sup>46</sup> Come precisa opportunamente la *Verbum Domini* 7 a partire dal Prologo di Giovanni.

<sup>47</sup> *Dei Verbum* 9: «*Sacra Scriptura est locutio Dei*»; «*Sacra Traditio Verbum Dei* transmitit».

<sup>48</sup> *Catechismo della Chiesa cattolica* 112; BONAVENTURA, *Brev.*, Prol. 0, 3 (V, 201): «Questa è la conoscenza di Gesù Cristo, dalla quale originariamente si diffonde la forza e l'intelligenza di tutta la Sacra Scrittura».

<sup>49</sup> *Dei Verbum* 12.

### III. LA TEOLOGIA, DISCORSO DI DIO, SU DIO, A DIO

Se la teologia è un colloquio con Dio che parla, suscita la nostra risposta e risponde alle nostre domande, allora la teologia, «parola che proviene da Dio» e «parola che parla di Dio»<sup>50</sup> e a Dio, intrattiene un certo rapporto con la verità, che segna il suo metodo e la sua missione nella Chiesa.

#### 1. Verità *alētheia*, *emeth*, *theōria*, *poiēsis* e *proskynēsis*

La teologia, prima di essere un discorso dell'uomo su Dio, è un discorso di Dio su se stesso e sull'uomo (*analogatum princeps*). La verità che si auto-manifesta, e in essa viene colta, è, per dirlo con il vocabolario di Balthasar, *alētheia*, *emeth*, *theōria* e *poiēsis*, al quale aggiungiamo la *proskynēsis*, senza tradire, speriamo, la prospettiva del teologo svizzero.

La verità della teologia, in quanto discorso di Dio, prima di tutto è *alētheia*, ossia svelamento di Colui che è via, verità e vita (Gv 14,6), del Dio che si auto-comunica personalmente in Gesù Cristo, nel quale «abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (Col 2,9) e in cui «sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della conoscenza» (Col 2,3). Ma proprio perciò è anche verità *emeth*, ossia affidabilità e fondamento di ogni altra possibile verità mundana. «*In principio creavit Deus caelum et terram, id est in Filio*»<sup>51</sup>, dice Bonaventura seguendo Agostino e la Glossa, perché «*in principio erat Verbum*» (Gv 1,1). «Svelamento» e «affidabilità» di Dio, fondamento e fonte d'intelligibilità ultima di ogni realtà, sono due modi contemporanei di tradurre ciò che la tradizione medievale esprimeva affermando la teologia come «scienza» e «sapienza»<sup>52</sup>.

In quanto discorso *su* Dio, fondata nel discorso *di* Dio, la verità della teologia è poi *theōria*, ossia contemplazione di Colui che rivela il Padre rivelando se stesso<sup>53</sup>. Ma perché questa verità rivelata va accolta dall'essere libero e razionale che siamo, diviene pure *poiēsis* o giudizio, ossia *intellectum fidei* nello Spirito<sup>54</sup>. «Se non crederete, non capirete» (Is 7,9, LXX): prima viene la fede e «la fede nasce dall'ascolto e l'ascolto riguarda la parola di Cristo» (Rm 10,17); poi la fede cerca l'intelligenza di ciò che crede («*fides quaerens*

<sup>50</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Ispirazione e verità* (cf. nt. 1), 3.

<sup>51</sup> BONAVENTURA, *Hex.* 1, 10 (V, 331). L'idea si trova già in ORIGENE, *Hom. in Gn.* 1,1, SC 7bis, Paris 1976, 24.

<sup>52</sup> TOMMASO D'AQUINO, *ST I*, q. 1, a. 2-6.

<sup>53</sup> Gv 1,18: «Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato»; Gv 14,6: «Chi ha visto me, ha visto il Padre».

<sup>54</sup> Gv 14,26: «Lo Spirito Santo, che il Padre manderà nel mio nome, lui vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto»; Gv 16,13: «Quando verrà lui, lo Spirito della verità, vi guiderà a tutta la verità».



*intellectum*)» e nasce ciò che siamo soliti chiamare la teologia, in senso per noi proprio, anche se in realtà analogo: «*intellectus fidei in Scriptura traditae*»<sup>55</sup>. Per esprimerlo nel vocabolario di Bonaventura, prima viene il *credibile ut credibile*, poi il *credibile ut intelligibile*, dove l'intelligibilità *intrinseca* alla fede rivelata viene dispiegata dal teologo credente e orante. Questa ricerca procede dall'amore verso il Signore: «Ma quando la fede non dà l'assenso a motivo della ragione, ma a motivo dell'amore di Colui a cui dà l'assenso, desidera avere delle ragioni: allora la ragione umana non toglie il merito, ma aumenta la consolazione»<sup>56</sup>. Commenta J. Ratzinger:

La teologia cerca a partire dall'amore (*quaerit ex amore*), perché vuol conoscere di più e meglio Colui che essa ama. La teologia è condotta dal moto dell'amore, che cerca la faccia del Signore (*recta est motus amoris, qui faciem Domini quaerit*) [...] Agisce a partire dalla ragione dell'amore (*ex ratione amoris*), la quale fa vedere<sup>57</sup>.

Così il *quaerere* che caratterizza l'atto teologico è reinterpretato come movimento che procede dall'amore, fonte dell'assenso della fede, e il suo contenuto («*intellectum*»), alla luce del Sal 104,4, come la ricerca della faccia di Dio, che brilla sul volto di Cristo.

Infine, la verità del teologare diviene *proskynēsis*, quando il teologo «piega le ginocchia del suo cuore»<sup>58</sup> per adorare in silenzio il Dio trino e uno. Nel discorso a Dio si compie il cerchio, o *reditus*, per il quale la Parola di Dio rivolta all'uomo fa ritorno alla sua fonte. La teologia è così l'incontro tra due «esegesi»: quella di Dio nel suo Figlio unigenito Gesù Cristo (Gv 1,18), che lo fa conoscere manifestandosi come il suo inviato e insegna che in questa conoscenza consiste la vita eterna (Gv 17,3), e quella dell'uomo che, con tutte le sue facoltà e l'impegno «studioso», ma non «curioso»<sup>59</sup>, cerca la faccia del Signore per meglio amarlo e conoscerlo<sup>60</sup>.

## 2. Ascolto e contemplazione

La teologia è dunque ascolto della Parola e contemplazione del mistero che essa rivela. J. Ratzinger, sempre commentando il Dottore Serafico, esprime felicemente il primo aspetto, legato all'udito:

<sup>55</sup> A. GESCHÉ, «Du dogme comme exégèse», *RTL* 21 (1990) 164.

<sup>56</sup> BONAVENTURA, *In Sent.* q. proem. 2, ad 6 (I, 11).

<sup>57</sup> J. RATZINGER, *Allocutio* (cf. nt. 8), p. 2

<sup>58</sup> BONAVENTURA, *Brev.*, Prol. 0, 6 (V, 202).

<sup>59</sup> BONAVENTURA, *In Sent.*, q. proem. 2, ad 1,2 e 3 (I, 11): «*de perscrutatione curiosa*» vs «*de perscrutatione studiosa*».

<sup>60</sup> Cfr. A. BEGASSE DE DHAEM, «Fundamentación bíblica y formulaciones dogmáticas: la relación entre exégesis y dogma en teología trinitaria», *Est Trin* 50/1 (2016) 10.

Il maestro di teologia deve essere innanzitutto un auditore del verbo (*auditor verbi esse*), non ponendo la sua propria sapienza e intelligenza sul candelabro; ma deve dare il posto al Dio che parla (*Deo loquenti locum dare debet*). Il vero teologo non parla da se stesso e nel proprio nome; il suo nobile servizio è aprire gli orecchi interiori affinché si possa ascoltare il Dio che parla (*aures interiores aperire, ut Deus loquens audiri possit*)<sup>61</sup>.

Questo non vuol dire una pura passività: «*Divina eloquia cum leggente crescunt*, le parole divine crescono insieme con chi le legge»<sup>62</sup>. Ma siccome l'ascolto chiama la risposta e la risposta fa parte del «colloquio», Benedetto XVI, nella *Verbum Domini*, fa un passo in più: «la parola che l'uomo rivolge a Dio diviene anch'essa Parola di Dio, a motivo del carattere dialogico di tutta la Rivelazione cristiana»<sup>63</sup>. Il dialogo o colloquio conforma la parola umana alla Parola umanata che gli viene indirizzata, in modo che le parole molteplici degli uomini vengono come «verificate» o deificate, per assimilazione, nella loro ricerca della faccia del Signore, compiendo nuovamente «l'ammirevole scambio». Il documento recente della Commissione biblica va nello stesso senso, implicando l'uditore nel processo d'ispirazione della Scrittura<sup>64</sup>. Questo corrisponde alla comprensione ermeneutica contemporanea, per cui l'atto rivelativo (insito in qualsiasi comunicazione noetica) coinvolge l'ascoltatore/lettore con il suo orizzonte di precomprensioni, al quale viene incontro l'orizzonte della parola o del testo che si rivolge a lui, stabilendo un dialogo interpretativo che arricchisce il significato trasmesso, non senza mantenere una certa asimmetria tra l'emittente e il ricevente. Man mano che gli uomini entrano più profondamente nel dialogo di alleanza, cresce il corpo di Cristo, fino al pleroma, anche se l'iniziativa trascendente rimane quella divina (Gv 15,16; 1Gv 4,10).

Il secondo aspetto, legato al senso della visione, è ben espresso da Tommaso. Per lui, la teologia è doppiamente «speculativa» o «contemplativa»: in quanto ci fa entrare nello sguardo dei beati su Dio («scienza dei beati»), da una parte, e nello sguardo di Dio su se stesso e sulla creatura («scienza di Dio»), dall'altra<sup>65</sup>. Da questo punto di vista, la teologia è anticamera della beatitudine eterna. Ora, se la teologia in genere è contemplativa, si può dire che la dogmatica è probabilmente la disciplina più contemplativa della teologia. Mentre l'esegesi e la teologia biblica cercano di interpretare il testo ispirato,

<sup>61</sup> J. RATZINGER, *Allocutio* (cf. nt. 8), p. 1.

<sup>62</sup> GREGORIO MAGNO, *Homilia in Ezechielem*, I, 7, 8 : CCL 142, 87 (PL 76, 843), citato in *Catechismo della Chiesa Cattolica* 94 e *Verbum Domini* 30

<sup>63</sup> *Verbum Domini* 24.

<sup>64</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Ispirazione e verità* (cf. nt. 1).

<sup>65</sup> TOMMASO D'AQUINO, *ST I*, q. 1, a. 2.

la teologia fondamentale riflette sulla credibilità del dato rivelato e sull'atto di fede, la teologia morale sull'agire cristiano, la teologia spirituale sull'esperienza spirituale e la teologia pastorale sull'annuncio e la vita cristiana, la teologia dogmatica si trova direttamente di fronte al mistero di Dio stesso (la Trinità, Cristo, la Chiesa...), del quale deve mostrare l'unità, la verità, la bontà e la bellezza.

Ciò, in chiave quasi fenomenologica, punta sulla funzione descrittiva<sup>66</sup> e ostensiva<sup>67</sup> della teologia, ordinata a esplicitare l'implicito<sup>68</sup> facendo «transitare» il credibile verso l'intelligibile<sup>69</sup> o, come dirà Blondel, facendo passare «dall'implicito vissuto» (*lex orandi et vivendi*) «all'esplicito conosciuto» (*lex credendi et intelligendi*)<sup>70</sup>.

### 3. La voce e la parola, «vocali» e «consonanti»

Se la teologia è un colloquio nel quale la parola dell'uomo si rivela parola di Dio, allora essa realizza come una nuova «incarnazione»<sup>71</sup>, che prolunga nel tempo della Chiesa il processo d'incarnazione della Parola nella Scrittura e in Gesù Cristo. Il *Verbum increatum, incarnatum et crucifixum*, ispirato nel cuore per la fede mediante lo Spirito Santo (*Verbum inspiratum*)<sup>72</sup>, si pronuncia nuovamente nel teologo, ogni volta che, rinunciando alla sola erudizione, pone il suo atto teologico, pronunciando la parola che gli appartiene in proprio nel corpo di Cristo. Come il Battista nei confronti di Gesù, secondo una metafora dei Padri ripresa dai medievali, il teologo è come la «voce» della «Parola»<sup>73</sup>. Da questo punto di vista, Maria diventa icona del teologo: «ogni cristiano che crede, ci ricorda sant'Ambrogio, in un certo senso, concepisce e genera il Verbo in se stesso: se c'è una sola Madre di Cristo secondo la carne, secondo la fede, invece, Cristo è il frutto di tutti»<sup>74</sup>.

<sup>66</sup> BONAVENTURA, *Brev.*, Prol. 0, 4 (V, 201-202).

<sup>67</sup> TOMMASO D'AQUINO, *ST.* I, q. 1, a. 8.

<sup>68</sup> BONAVENTURA, *In Sent.*, Dub. II circ. prim. part. Prol., resp. (I, 23): «*quod implicitum est, explicat*»; *In III Sent.*, d. 25, a. 2, q. 1, concl. (III, 546): «*quod uno tempore credebatur implicite et quasi uno articulo, processu temporis explicatum est et quasi distinctum in multa credibilia; sicut supra dicebatur quod sufficiebat aliquo tempore credere Redemptorem futurum; nunc autem circa ipsum Redemptorem septem articuli explicantur, et multa ex illis consequentia et ex eis annexa manifestantur. [...] – Et sic patet, quod fides profecit quantum ad credibilium multitudinem, non nova addendo, sed quodam modo implicita explicando*».

<sup>69</sup> BONAVENTURA, *In Sent.*, q. proem 1, resp. (I, 7): «*prout tamen credibile transit in rationem intellegibilis, et hoc per additionem rationis*».

<sup>70</sup> M. BLONDEL, «Histoire et dogme», in *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris 1956, 205.

<sup>71</sup> ELISABETTA DELLA TRINITÀ, «Elevazione alla santissima Trinità», in *Scritti*, Roma 1967, 605.

<sup>72</sup> BONAVENTURA, *Hex.* III, 32 (V, 348).

<sup>73</sup> Cfr. AGOSTINO, *Sermo* 293, 3 : PL 38, 1328-1329.

<sup>74</sup> *Verbum Domini* 28.

Combinando questa metafora con quella del rotolo della Torah, «scritto senza le vocali, per permettere all'uomo di interpretarlo come desidera»<sup>75</sup>, e illuminandole alla luce dell'analogia cristologica, Gesché traccia il compito del teologo dogmatico di fronte all'esegeta: «Questo è il dogma, e questa è la teologia dogmatica, che viene semplicemente a prestare la sua voce (*vox*, vocali) all'esegesi, per far suonare le sue consonanti e dar voce al Logos (come questi dà la sua visibilità al Padre invisibile)»<sup>76</sup>. Perciò, proprio perché il teologo deve essere in grado d'*esprimere* il Verbo che in sé s'*imprime*, il grado di purezza e di santità del teologo, come lo sottolinea Bonaventura, è connesso con la profondità e fecondità del suo lavoro<sup>77</sup>.

#### IV. *SCRIPTURA SIVE THEOLOGIA*

In questa idea che Dio è un soggetto che parla (I) ed esprime la sua unica Parola in una molteplicità di parole (II), in modo che la teologia sia un discorso *di* Dio prima di essere un discorso *su* Dio e *a* Dio (III), si radica l'idea medievale, già presente nello Pseudo-Dionigi, di una quasi equivalenza tra Scrittura e teologia (IV). Ma questa quasi similitudine non deve obliterare le distinzioni tra i vari sensi dell'espressione «Scrittura» di cui i maestri del XIII secolo sono, benché in misura diversa, consapevoli.

##### 1. *Religione della Parola di Dio*

Proprio perché sono convinti, sulla scia della patristica, che Dio è *soggetto* della teologia, cioè un Soggetto vivente che parla, ossia che la teologia è Parola di Dio rivolta all'uomo e in qualche modo pronunciata nell'uomo, Bonaventura e Tommaso, che sono «*Magister in Sacra Pagina*», considerano che Scrittura e teologia sono quasi equivalenti<sup>78</sup>. *Sacra Scriptura*, *Sacra doctrina*, *Sacra pagina*, sono, infatti, i termini con cui sono soliti nominare ciò che oggi chiamiamo «teologia», vocabolo che all'epoca continuava spesso a designare piuttosto la teodicea filosofica.

Però, non ignorano che «il Verbo di Dio preceda ed ecceda la sacra Scrittura»<sup>79</sup>. Il «Vangelo di salvezza» trascende la *Sacra pagina*. Il mistero, che è Dio, parla di se stesso e da se stesso nella sua Parola, consegnata nella Scrit-

<sup>75</sup> BAHYA BEN ASHER, «Commentaire de la Torah», Nb 11,15, citato in C. MOPSIK, *La cabbale*, Paris 1988, 92.

<sup>76</sup> A. GESCHÉ, «Du dogme comme exégèse» (cf. nt. 55), 198.

<sup>77</sup> BONAVENTURA, *Chr. un.*, 24-28 (V, 573-574).

<sup>78</sup> BONAVENTURA, *Brev.*, Prol. 0, 2 (V, 201): «*Scriptura, quae theologia dicitur*»; I, 1, 2 (V, 210): «*sacra Scriptura sive theologia*»; TOMMASO D'AQUINO, *ST III*, q. 1.

<sup>79</sup> *Verbum Domini* 17. Cfr. J. RATZINGER, *Allocutio* (cf. nt. 8), p. 1.

tura, non come «lettera [che] uccide», ma come parola viva, ispirata dallo «Spirito [che] dà vita» (2Cor 3,6). Il «Verbo della vita» (1Gv 1,1), che si acclama nella liturgia («*Verbum Domini*»), è Gesù Cristo. Così, contrariamente a un'idea in voga alcuni anni fa, «la fede cristiana [...] non è una “religione del Libro”». Il cristianesimo è la religione della “Parola” di Dio»<sup>80</sup>, cioè la religione del Verbo increato, incarnato, crocefisso, risorto e ispirato nel cuore dallo Spirito, per usare un linguaggio bonaventuriano.

## 2. Da Dio a Dio: *Genesi, Apocalisse, Cantico dei cantici*

Così concepita, la Scrittura è dono di Dio per la salvezza dell'uomo. Parte da Dio e dal suo atto creatore (Gen 12) per ricondurre (*reductio*) tutta l'umanità a Dio, superando il peccato (Gen 3-4.6-7.11) attraverso la sua opera «riparatrice», ossia ricreatrice, che culmina nelle nozze dell'Agnello (Ap 19-22), ossia le nozze di Dio con l'umanità già prefigurata nel centro della Bibbia (*Cantico dei Cantici*)<sup>81</sup>. Lo dice luminosamente Bonaventura nel Prologo del *Breviloquium*, dove collega appunto Scrittura e teologia: «la verità della Sacra Scrittura è da Dio, a proposito di Dio, secondo Dio, e per Dio (*a Deo, de Deo, secundum Deum et propter Deum*), affinché meritatamente questa scienza appaia essere unica, ordinata e non immeritatamente chiamata teologia»<sup>82</sup>.

## 3. Due sensi della parola “Scrittura”

Questa quasi identità dei termini «Scrittura» e «teologia» è anche favorita dal fatto che il maestro medievale lavora spesso avendo sotto gli occhi la Bibbia glossata, che si presenta un po' alla maniera del Talmud. Quando pensa a «Sacra Scrittura», la sua mente concepisce spontaneamente non solo il testo ispirato dei libri canonici che sta nel centro del manoscritto, ma anche le glosse interlineari e marginali che riempiono la *pagina*, tramandando il testo insieme alla tradizione interpretativa della Chiesa.

In realtà, Bonaventura in particolare distingue due sensi in cui si può parlare della Sacra Scrittura. Il primo riguarda il testo sacro stesso. Il secondo riguarda il lavoro d'interpretazione che fa passare dal *credibile ut credibile* al *credibile ut intelligibile*, iniziato dalla Glossa e continuato da Pietro Lombardo e dalle Somme dei Maestri medievali. Si tratta di mettere in luce l'unità, verità, bontà e bellezza della Scrittura, più precisamente del Dio che parla in essa. Perciò il *Magister in Sacra Pagina* ha tre missioni: «*leggere, disputare, praedicare*». In realtà, consci l'uno come l'altro dei limiti di questi tre generi

<sup>80</sup> *Catechismo della Chiesa cattolica* 108. L'idea viene ripresa in *Verbum Domini* 7.

<sup>81</sup> Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Ispirazione e verità* (cf. nt. 1), 56.

<sup>82</sup> BONAVENTURA, *Brev.*, Prol. 6, 9 (V, 208).

letterari, Bonaventura come Tommaso, per motivi abbastanza simili<sup>83</sup>, ne aggiungono una quarta: il «compendiare», ossia il sintetizzare in modo organico e pedagogico l'intera teologia, a destinazione degli studenti e futuri docenti. Il primo lo realizzerà attraverso il *Breviloquium*, l'altro prima nel *Compendium*, poi nella *Summa*.

## V. LA SCRITTURA, ANIMA DELLA TEOLOGIA

Avendo elucidato il senso della quasi equivalenza patristica e medievale tra Scrittura e teologia (IV), possiamo ormai riflettere sull'analogia della Scrittura, come anima della teologia, che sorge una prima volta all'epoca moderna e poi viene più recentemente «canonizzata» come nuovo paradigma per esprimere la distinzione e il rapporto fecondo tra la prima e la seconda.

### 1. La determinazione del canone

«*Shema Israel*» (Dt 6,4): la teologia consiste nell'ascoltare Dio che parla. Dio dice una sola Parola, attraverso una moltitudine di parole divinamente ispirate e consegnate per iscritto nella Scrittura. Solo essa, tra le parole scritte, può essere detta propriamente «parola di Dio». È il senso della determinazione del canone, decisione fondamentale della primitiva Chiesa, realizzata per l'essenziale tra il II e il IV secolo<sup>84</sup>, anche se il processo si concluse definitivamente e solennemente nel 1546, al Concilio di Trento<sup>85</sup>. Il processo discrimina ciò che riceve lo statuto di parola ispirata da ogni altro testo di letteratura profana o sacra. Appare già chiaro, in questa prospettiva, che la Scrittura non può essere semplicemente un «luogo teologico» a servizio della dimostrazione di fede, neanche il primo, come se facesse parte di una serie omogenea. La proposta di Melchor Cano, sulla quale torneremo, da questo punto di vista avrebbe potuto essere fuorviante e, perciò, venne abbandonata dopo il rinnovamento conciliare operato dalla *Dei Verbum* e recentemente confermato dalla *Verbum Domini*.

### 2. Origine gesuita della formula

Più felice invece sembra l'affermazione della Scrittura come «anima della teologia» che il Concilio Vaticano II, in *Dei Verbum* 24 e *Optatam totius* 16, riprende dalla *Providentissimus* di Leone XIII (1893)<sup>86</sup> e dalla *Spiritus Pa-*

<sup>83</sup> BONAVENTURA, *Brev.*, Prol. 6, 8 (V, 208); TOMMASO D'AQUINO, *ST*, Prol.

<sup>84</sup> Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Ispirazione e verità* (cf. nt. 1), 58-61.

<sup>85</sup> CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis* (DH 1501-1505).

<sup>86</sup> Cfr. E. HAMEL, «L'Écriture, âme de la théologie», *Gregorianum* 52, 4 (1971) 512-517.

*raclitus* di Benedetto XV (1920) che citava il suo predecessore, ma forse restringeva la portata dell'affermazione<sup>87</sup>. A ciò che pare, Leone XIII l'aveva ricavata dalla *ratio studiorum* della Compagnia di Gesù<sup>88</sup>. L'espressione, apparsa, scomparsa poi riapparsa nella storia travagliata del documento, viene così formulata nel testo finale della *Dei Verbum*:

La sacra teologia si basa come su un fondamento perenne sulla parola di Dio scritta, insieme con la sacra tradizione, e in essa vigorosamente si consolida e si ringiovanisce sempre, scrutando alla luce della fede ogni verità racchiusa nel mistero di Cristo. Le sacre Scritture contengono la parola di Dio e, perché ispirate, sono veramente parola di Dio (*vere verbum Dei sunt*); lo studio della sacra pagina sia dunque come l'anima della sacra teologia<sup>89</sup>.

Come si nota, l'analogia è preceduta da tre immagini, che considerano la Scrittura come «fondamento», «vigore» e «giovinezza» della teologia<sup>90</sup>, proprio perché è veramente parola di Dio. Lo «studio» (non solo «l'uso»)<sup>91</sup> della Scrittura può essere anima della teologia innanzitutto per il suo legame con il mistero di Cristo, Verbo incarnato, «in quanto in essa si riconosce la Parola di Dio, che si rivolge oggi al mondo, alla Chiesa e a ciascuno personalmente»<sup>92</sup>. Ma può anche esserlo, senza dualismo estrinsecista, perché la Scrittura è già teologia<sup>93</sup>, il che fonda la possibilità di sviluppare una teologia biblica dell'U-  
no e/o dell'Altro Testamento<sup>94</sup>, o di mettere in risalto la prospettiva teologica (o le prospettive teologiche) di un singolo libro biblico, alla luce della redazione finale, o di varie sezioni di un determinato libro.

### 3. Una felice analogia: lettera e sensi spirituali

L'analogia si rivela più felice dell'esclusivo *sola scriptura* o dell'affermazione, più giuridica, della Scrittura come *norma normans non normata*. In effetti, l'espressione conciliare gioca sull'analogia anima/corpo già utilizzata in cristologia, dall'epoca patristica in poi, che conserva il suo pregio, senza

<sup>87</sup> Cfr. E. HAMEL, «L'Écriture» (cf. nt. 86), 517-520.

<sup>88</sup> Congregazione generale XIII (1687), decreto 15; Congregazione generale XXIII (1883) e lettera del P. Beckx, in J. M. LERA «*Sacra paginae studium sit veluti anima sacrae theologiae*. Notas sobre el origen y procedencia de esta frase» in *Palabra y vida. Homenaje a José Alonso Díaz en su 70 cumpleaños*, Madrid 1984, 409-422.

<sup>89</sup> *Dei Verbum* 24, con note rimandando a LEO XIII, *Providentissimus Deus*, EB 114; BENE-  
DICTUS XV, *Spiritus Paraclitus*, EB 483.

<sup>90</sup> E. HAMEL, «L'Écriture» (cf. nt. 86), 523-527.

<sup>91</sup> E. HAMEL, «L'Écriture» (cf. nt. 86), 529.

<sup>92</sup> *Verbum Domini* 47.

<sup>93</sup> Cfr. K. RAHNER, *Teologia del Nuovo Testamento*, in *Saggi di teologia*, Roma 1965, 167-204.

<sup>94</sup> Cfr. PIO XII, *Divino Afflante Spiritu* (DH 3826).



negare i limiti inerenti a ogni discorso analogico su Dio. Consideriamo alcune faccette di questa ispirante «metafora della vita».

Primo, l'anima è un principio spirituale. Ora, ciò che conferisce alla Scrittura la sua radicale specificità è di essere una lettera ispirata dallo Spirito vivificante, il che garantisce il suo statuto unico di «parola di Dio», espressa in parole umane, secondo una «legge d'incarnazione»<sup>95</sup>.

Secondo, l'anima è un principio vitale<sup>96</sup>, che comunica vita all'intero corpo. Ora, la Scrittura non è parola del passato (ciò rappresenta il rischio ermeneutico dell'esegesi storico-critica, se lasciata a se stessa<sup>97</sup>), ma parola vivente che, nella sua inesauribilità<sup>98</sup>, irriga la teologia che in essa si rinnova e si ringiovanisce costantemente<sup>99</sup>, evitando lo scoglio della ripetitività, che porta alla sclerosi.

Terzo, l'anima, sede delle facoltà di memoria, intelligenza e volontà, è un principio razionale, che fa emergere la profondità, l'intelligibilità e il significato del reale. Ora, la Scrittura, parola del «*Deus summe cognocibilis*»<sup>100</sup>, perché «*summe intelligibilis*», è ciò che porta «l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità» (Ef 3,18)<sup>101</sup> del mistero di Dio che si auto-rivela, del mistero dell'uomo a cui Dio si rivela e del mistero della storia della salvezza, come storia di alleanza tra Dio e l'uomo. «Se non crederete, non capirete», perché nel credibile è insito l'intelligibile che il teologo maieuticamente partorisce, come in una nuova «incarnazione» del Verbo.

Quarto, l'anima non sta in un luogo particolare, nemmeno il più nobile come il cuore o il cervello, ma è presente in tutto il corpo che vivifica, anima, informa e fa essere un corpo propriamente umano. Quindi, la Scrittura non è un «luogo», nemmeno il principale, a partire dal quale svolgere un discorso teologico che esplorerebbe successivamente altri «luoghi», complementari al

<sup>95</sup> H. de LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, in *Œuvres complètes VII*, Paris 2003, 241.

<sup>96</sup> Già l'ebraico *nephesh* comprende questa idea di «soffio», «respiro», «alito di vita» (e quindi «gola»), come la *psychē* greca e l'*anima* latina.

<sup>97</sup> J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret. La figura e il messaggio*, in *Opera Omnia VI/1*, Città del Vaticano 2011, 121: «Il primo limite [del metodo storico-critico] [...] consiste nel fatto che, di sua natura, esso deve lasciare la parola nel passato».

<sup>98</sup> K. RAHNER, «Problemi della cristologia d'oggi», in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1967, 14; «Saggio di uno schema di dogmatica», in *Saggi Teologici*, Roma 1965, 54-57. I due testi di Rahner si appoggiano su Pio XII, *Humanis generis* (DH 3886). Si ricorda che il primo abbozzo dello schema di dogmatica pubblicato nel secondo testo è stato scritto insieme a Balthasar, nell'estate del 39.

<sup>99</sup> Cfr. IRENEO DE LIONE, *Adv. Haer.* III, 24, 1, SC 211, Paris 1974, 472.

<sup>100</sup> BONAVENTURA, *In I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 1, concl. (I, 69).

<sup>101</sup> Cfr. BONAVENTURA, *Brev.*, Prol. (V, 201-208): questo piccolo trattato di «ermeneutica teologica» viene interamente imperniato attorno al commento di Ef 3,18.



primo. È la parola di Dio, fatta lettera, nella quale è racchiusa lo Spirito, e il lavoro teologico può essere visto come un'ermeneutica della Parola di Dio, che lo «informa» come fonte inesauribile di vita.

È lì che si colloca la riflessione patristica e medievale sui sensi spirituali, ripristinata prima nel *Catechismo della Chiesa cattolica* e poi dalla *Verbum Domini*<sup>102</sup>, laddove la *Dei Verbum*, a motivo del dibattito dell'epoca, si era mostrata più discreta. I tre sensi spirituali sono nella lettera come il miele nel suo favo, e suppongono la memoria pneumatologica della Chiesa<sup>103</sup>. «*Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*, La lettera insegna i fatti, l'allegoria che cosa credere, il senso morale che cosa fare, e l'anagogia dove tendere»<sup>104</sup>, dice il ben noto distico medievale. È la stessa Parola che ci insegna cosa credere, cosa fare, cosa sperare. Vi ritroviamo, in un ordine leggermente diverso, le tre virtù teologali di 1Cor 13,13. Da lontano, questo anticipa pure le tre domande che soggiacciono alle tre critiche di Kant: cosa posso sapere (*Critica della ragione pura*)? Come posso agire (*Critica della ragione pratica*)? Cosa posso sperare (*Critica del giudizio*)? In questo modo, la Parola di Dio, nel suo dispiegamento, traccia il compito della teologia dogmatica (allegoria), morale (tropologica), fondamentale e spirituale (anagogia). La rivelazione unica del Dio trino e uno ci è stata trasmessa nella Scrittura una e plurale, dalla quale scaturiscono la Tradizione, il dogma e la teologia che la interpretano.

## VI. SCRITTURA E TEOLOGIA DOGMATICA

La nostra riflessione sul senso della teologia come «colloquio con Dio» (I-III) ci ha permesso di articolare meglio il rapporto tra Scrittura e teologia in genere (IV-V). Possiamo adesso finire considerando il rapporto specifico tra Scrittura e teologia dogmatica (VI).

### 1. Il dogma come «esegesi» e «trasgressione»

Secondo l'intuizione feconda di Gesché, che capovolge il pregiudizio odierno, il dogma, poiché esegesi della singolarità cristiana affermata dalla Scrittura, appare come una «trasgressione» o «liberazione» del disponibile filosofico, mentre «l'eresia [...] è l'interpretazione ragionevole [che] non sopporta il singolare e l'ecezione. Come ogni atto di razionalità classica, riporta precisamente lo sconosciuto al conosciuto, l'unico al generale, il differente al

<sup>102</sup> *Verbum Domini* 37-39.

<sup>103</sup> *Catechismo della Chiesa cattolica* 113.115-118.

<sup>104</sup> AGOSTINO DI DACIA, *Rotulus pugillaris*, I, Angelicum 6 (1929) 256, citato in *Catechismo della Chiesa cattolica* 118.

medesimo, l'alterità all'identico»<sup>105</sup>. Il dogma, come la teologia, è ordinato a «vendere le Scritture»<sup>106</sup> e a preservare la genuinità della rivelazione cristiana. È il senso del «cioè» (*toutestin*) del Concilio di Nicea, che usa una parola greca (*homoousios*) per ovviare al rischio di «ellenizzazione della fede» dell'eresia ariana di stampo neo-platonico<sup>107</sup>, scegliendo la *lectio difficilior*<sup>108</sup>.

## 2. Metodo speculativo-regressivo vs metodo genetico-progressivo<sup>109</sup>

L'evoluzione del modo di fare teologia, attraverso l'epoca moderna, ha portato alla nascita del cosiddetto metodo «speculativo-regressivo». Si partiva dall'affermazione dogmatica, come punto di arrivo della Tradizione (ad es. la formula di Calcedonia), formulata come una tesi da difendere; e si risaliva poi, secondo quanto occorreva, alle fonti medievali, patristiche e scritturistiche. Si parlava anche del metodo dei *dicta probantia*: cioè il versetto biblico veniva citato per provare la tesi, come si risale alla causa di un effetto. Considerato a titolo di argomento, il versetto biblico rischiava perciò di essere strumentalizzato.

Questo metodo, tipico della recente neoscolastica, trova la sua fonte remota nel trattato di Melchor Cano, *De locis theologicis* (1563), ispirato, secondo l'autore stesso, alla dialettica di Aristotele<sup>110</sup>, per il quale i topici sono «luoghi comuni, come sedi e segnali di argomenti, a partire dei quali si possa estrarre ogni argomentazione per qualsiasi tipo di disputa»<sup>111</sup>. I «luoghi teologici», per Cano, sono perciò quelli «a partire dai quali il teologo possa trarre gli argomenti idonei per provare le sue conclusioni o per confutare i contrari»<sup>112</sup>.

<sup>105</sup> A. GESCHÉ, «Du dogme comme exégèse» (cf. nt. 55), 192.

<sup>106</sup> ATANASIO, *Contra Arianos* I, 37, in *Athanasius Werke*, Berlin – New-York 1998, 146-147.

<sup>107</sup> A. GRILLMEIER, «“Piscatorie” – “Aristotelice”. Zur Bedeutung der “Formel” in den seit Chalkedon getrennten Kirchen»; «Hellenisierung-Judaisierung des Christentums»; «Moderne Hermeneutik und altkirchliche Christologia. Zur Diskussion um die chaledonische Christologie heute», in *Mit ihm und in ihm: Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, 283-300; 423-488; 489-582; «Jesus Nazaret – im Schatten des Gottessohnes?», in H.U. VON BALTHASAR – A. DEISSLER – A. GRILLMEIER, *Diskussion über Hans Küngs “Christ sein”*, Mainz 1976, 60-82; «Zur Dogmen und Konzilsgeschichte», *Seminarium* (1977) 195-231; «“Christus licet vobis inuitis deus”. Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft», in A.M. RITTER, ed., *Kerygma und Logos Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*, Göttingen 1979, 226-257; *Gesù Cristo nella fede della Chiesa. 1/12*, Biblioteca teologica 18-19, Brescia 1982, 290-361.969-981; B. LONERGAN, «The De-Hellenization of Dogma», *Theological Studies* 28 (1967) 336-350.

<sup>108</sup> A. GRILLMEIER, *Gesù Cristo nella fede della Chiesa* (cf. nt. 107), 493.

<sup>109</sup> Cfr. C. APARICIO VALLS, «La relación escritura y teología» (cf. nt. 2), 268-274.

<sup>110</sup> M. CANO, *De locis theologicis*, BAC Maior – Serie Biblioteca Clásica 85, Madrid 2006, 4; 9; 672.

<sup>111</sup> M. CANO, *De locis theologicis* (cf. nt. 110), 9.

<sup>112</sup> M. CANO, *De locis theologicis* (cf. nt. 110), 7; cfr. anche 9.

Questo metodo è legato alla disputa scolastica e alla teologia di controversia «contro gli eretici, contro gli ebrei e saraceni, e per ultimo contro i pagani»<sup>113</sup>, che avrebbe dovuto essere il tema del libro XIV. I dieci «luoghi teologici», a partire dai quali «dimostrare» la validità degli enunciati di fede, sono la Sacra Scrittura (i libri canonici), le Tradizioni di Cristo e degli Apostoli, la Chiesa cattolica, i Concili, la Chiesa romana (il Papa), i Santi Padri, i teologi scolastici e i canonisti, la ragione naturale, i filosofi (tra cui i giuristi), e la storia umana<sup>114</sup>. I sette primi sono «luoghi propri», fondati sull'autorità, mentre gli ultimi tre sono «luoghi estranei», fondati sulla ragione<sup>115</sup>. I primi due danno «i principi propri e legittimi» della teologia, perché trasmettono il contenuto della rivelazione, mentre i cinque seguenti «la esplicitano e interpretano»<sup>116</sup>, e da questo punto di vista potrebbero forse essere reinterpretati in una visione più vicina alla prospettiva della *Dei Verbum*<sup>117</sup>.

Il rischio di ridurre la Scrittura ad «argomento» per difendere una tesi risale in realtà già alla Somma medievale, impostata sul modo della questione disputata, con argomenti *pro* e *contra* una determinata affermazione, ossia una tesi. La Scrittura è allora «più *auctoritas* che *anima*»<sup>118</sup>. Ma mentre il Maestro medievale, la cui prima funzione rimaneva il commento alla Scrittura, restava in contatto vivo con essa e si accingeva a commentarla nella sua linearità narrativa, il che lo premuniva maggiormente contro tale rischio, la specializzazione moderna del lavoro teologico, non tanto ancora all'epoca di Cano quanto nei secoli successivi, lo fece invece correre. La scelta di Bonaventura di abbandonare, nelle opere maggiori della maturità (*Breviloquium*, *Itinerarium*, *Hexaëmeron*), lo stile della *quaestio*, è da questo punto di vista esemplare, nel suo intento di lasciare la Parola di Dio dispiegare più liberamente il proprio messaggio.

In coerenza con l'idea che la Scrittura sia come l'anima della teologia, *Op-tatam totius* 16 ha proposto, invece, di seguire un metodo spesso qualificato come «genetico-progressivo», partendo dalla Scrittura, poi considerando la sua interpretazione da parte della Tradizione, tenendo conto della connessione dei misteri (analogia della fede) e della *lex orandi et vivendi*, in modo da dimorare in vivo contatto con il Mistero di Cristo e la storia della salvezza. Ascoltiamo nuovamente questa proposta che ha profondamente segnato l'insegnamento teologico:

<sup>113</sup> M. CANO, *De locis theologicis* (cf. nt. 110), 7.

<sup>114</sup> M. CANO, *De locis theologicis* (cf. nt. 110), 9.

<sup>115</sup> M. CANO, *De locis theologicis* (cf. nt. 110), 7 e 10.

<sup>116</sup> M. CANO, *De locis theologicis* (cf. nt. 110), 689-690.692

<sup>117</sup> In questo senso, cfr. M. SECKLER, «Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der 'loci theologici'. Erkenntnistheoretische Katholizität und Strukturelle Weisheit», in *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift Kardinal J. Ratzinger*, St. Otilien 1987 ; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La teologia oggi: prospettive, principi e criteri* (cf. nt. 1), 20.

<sup>118</sup> E. HAMEL, «L'Écriture» (cf. nt. 86), 517.

Con particolare diligenza si curi la formazione degli alunni con lo studio della sacra Scrittura, che deve essere come l'anima di tutta la teologia. [...] Nell'insegnamento della teologia dogmatica, prima vengono proposti gli stessi temi biblici; si illustri poi agli alunni il contributo dei Padri della Chiesa d'Oriente e d'Occidente nella fedele trasmissione ed enucleazione delle singole verità rivelate, nonché l'ulteriore storia del dogma, considerando anche i rapporti di questa con la storia generale della Chiesa. Inoltre, per illustrare integralmente quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso per mezzo della speculazione, avendo s. Tommaso per maestro; si insegnino loro a riconoscerli presenti e operanti sempre nelle azioni liturgiche e in tutta la vita della Chiesa; e inoltre essi imparino a cercare la soluzione dei problemi umani alla luce della rivelazione, ad applicare le verità eterne alla mutevole condizione di questo mondo e comunicarle in modo appropriato agli uomini contemporanei. Parimenti tutte le altre discipline teologiche vengano rinnovate per mezzo di un contatto più vivo col Mistero di Cristo e con la storia della salvezza<sup>119</sup>.

Il testo va interpretato alla luce dell'analogia della Scrittura come «anima della teologia», per evitare una semplice giustapposizione diacronica che da una parte lascerebbe la Parola di Dio nel passato (come primo momento cronologico), dall'altra staccerebbe l'elaborazione patristica e la sistematizzazione medievale dal loro radicamento nella Parola viva di Dio, studiata, vissuta e pregata dal teologo credente, orante e pastore. Così,

la Scrittura non fa più solo figura d'*Auctoritas* invocata per dirimere la *quaestiones*, né di fonte di argomenti o di *locus theologicus* tra altri. Non è più al servizio di tesi [...] La Scrittura non è serva, ma anima delle teologia [...] La Scrittura deve *informare* costantemente la riflessione teologica<sup>120</sup>.

### 3. *L'esegeta teologo e il teologo esegeta*

La *Verbum Domini* ha ben individuato la sfida affermando: «dove l'esegesi non è teologia, la Scrittura non può essere l'anima della teologia e, viceversa, dove la teologia non è essenzialmente interpretazione della Scrittura nella Chiesa, questa teologia non ha più fondamento»<sup>121</sup>. Si nota quanto, in questo modo, Benedetto XVI riduca la distinzione tra l'esegeta e il teologo, ma anche chiami ambedue a una «conversione», in modo da favorire il loro fecondo scambio e di ritrovare in qualche modo l'unità patristica e medievale, dove la stessa persona era l'uno e l'altro.

Da parte del teologo, questo suppone una vera familiarità con la Scrittura. Bonaventura già lo notava: all'interpretazione della Scrittura che manifesti la pluralità del suo senso e che tenga conto dell'unità della Scrittura, «nessuno

<sup>119</sup> *Optatam totius* 16.

<sup>120</sup> E. HAMEL, «L'Écriture» (cf. nt. 86), 533-534.

<sup>121</sup> *Verbum Domini* 35.

può tendere facilmente, se non affida alla memoria il testo e la lettera della Bibbia, abituandosi a leggerla»<sup>122</sup>. Lo ribadisce la *Dei Verbum*:

devono essere in contatto continuo con le Scritture, mediante una lettura spirituale assidua e lo studio accurato [...] [per] imparare «la sublime scienza di Gesù Cristo» (Fil 3,8) con la frequente lettura delle divine Scritture. «L'ignoranza delle Scritture, infatti, è ignoranza di Cristo»<sup>123</sup> [...] Si ricordino però che la lettura della Scrittura dev'essere accompagnata dalla preghiera, affinché possa svolgersi il colloquio tra Dio e l'uomo<sup>124</sup>.

Infatti, il teologo non può dipendere unicamente dall'esegeta per la sua lettura della Scrittura. Bisogna che, studioso della Scrittura, sia in grado di interpretarla, per evitare il rischio di strumentalizzarla, rischio che diventa più grande se, conoscendola poco, si sente dipendente della letteratura esegetica, di cui potrebbe essere tentato di «sfruttare» il pluralismo a sostegno della propria tesi. Si nota, infatti, in certi teologi poco familiari della Scrittura, una tendenza a sviluppare una teologia a distanza dalla Scrittura e poi a cercare nella letteratura esegetica l'opinione dell'esegeta sulla quale potranno appoggiare il loro discorso, tralasciando l'opinione di altri esegeti la cui posizione sarebbe meno favorevole alla propria tesi. Si tratta in questo caso di una forma raffinata di ritorno ai *dicta probantia*.

L'onestà intellettuale implica che il teologo lasci il testo resistere o mettere in questione la propria interpretazione. Ora, possiamo vedere quanto questo è difficile, anche per i teologi d'indole più scritturistica. Propongo qui solo due esempi opposti, di epoche diverse, che riguardano però lo stesso *corpus*, ossia le parole di Gesù sulla croce. Nel *Lignum Vitae*, Bonaventura commenta sei delle sette parole, omettendo solo quella che tocca l'abbandono di Gesù da parte del Padre, che meno entra in consonanza con la sua lettura della passione, molto lucana e giovannea (i due vangeli che ha direttamente commentato all'inizio della sua carriera). Sebbene si tratti della prima parola del Sal 22, nondimeno la frase «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» è l'unica ritenuta sia da Matteo che da Marco, e avrebbe meritato a questo titolo un trattamento particolare in un'opera che ci propone una specie di «cristologia narrativa». All'altro opposto, ma in modo ancora più radicale, troviamo Balthasar. Il teologo svizzero, di solito molto libero rispetto all'esegesi storico-critica, si appoggia invece su di essa quando viene a trattare le sette parole di Gesù in croce in *Mysterium paschale*, in modo da ridurle praticamente all'unica, secondo lui, davvero storicamente autentica, che sarebbe «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?», che cerca poi a tutti i costi di staccare dal Sal 22, perché questo collegamento rischierebbe di mettere in questione

<sup>122</sup> BONAVENTURA, *Brev.*, Prol. 6, 1 (V, 207).

<sup>123</sup> HIERONYMUS, *Comm. In Is.*, Prol. : PL 24,17.

<sup>124</sup> *Dei Verbum* 25.

la sua interpretazione. Alla luce di questa parola «fondamentale» interpreta poi, sempre nel senso dell'abbandono, quella sulla sete (Gv 19,28) e quella sull'affidamento del discepolo alla madre (Gv 19,27), che godono, a suo parere, di una «probabilità storica». Invece non osa pronunciarsi sulla storicità delle tre parole lucane e della terza giovannea, le più opposte alla sua lettura peculiare dell'evento della croce<sup>125</sup>. È chiaro, alla luce dell'intero libro, che lo fa per provare la sua tesi sull'abbandono radicale di Cristo da parte del Padre, ricavata direttamente da A. von Speyr e segnata dalla tradizione luterana.

Questa familiarità con il testo sacro, che «ha in realtà un assunto primario e centrale: Dio stesso e la salvezza»<sup>126</sup>, va acquistata attraverso i propri studi, e questo invita a riflettere sul modo di impostare oggi la formazione teologica<sup>127</sup>. Questa confidenza con la Scrittura va tuttavia sviluppata anche attraverso la liturgia eucaristica (grazie all'opportuna riforma del lezionario), l'ufficio divino, la meditazione, la preghiera e lo studio personale. Il teologo, come conviene che legga un autore prima di studiare i suoi commentatori, per stabilire poi un fecondo dialogo tra di loro e poter esercitare il suo discernimento teologico, dovrebbe analogicamente poter leggere direttamente il testo biblico, di preferenza in lingua originale, prima di andare a vedere i commenti esegetici. Per dare unità a questa lettura esegetico-teologica della Scrittura, dice la Commissione teologica internazionale, «è essenziale che "l'asse cristologico" sia preservato, in modo che Gesù Cristo rimanga il punto di partenza, il centro e la misura di ogni interpretazione»<sup>128</sup>. Aggiungeremmo: l'asse cristologico-trinitario, se si vuol essere fedeli sia ai criteri indicati dalla *Dei Verbum* 12 (intenzione dell'autore, interpretazione nello stesso Spirito dell'ispirazione, unità della Scrittura, Tradizione, analogia della fede), sia al cristocentrismo trinitario, che non può ridursi a un cristomonismo.

## VII. CONCLUSIONE: *SCRIPTORIUM ET SANCTUARIUM*

«Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente» (Mt 16,16). La teologia, radicata nell'atto di fede, prima di essere una disciplina accademica, è un colloquio con Dio, soggetto vivente e parlante, che sollecita l'intelligenza credente e orante, affinché al discorso *di* Dio su se stesso e sull'uomo venga incontro il

<sup>125</sup> H.U. BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni. Misterium Paschale*, Biblioteca di teologia contemporanea 61, Brescia 1990, 112.114-116.

<sup>126</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Ispirazione e verità* (cf. nt. 1), 3.

<sup>127</sup> Cfr. ad es. il nostro articolo «*Les Exercices spirituels* et l'Institut d'Études Théologiques», *NRT* 132 (2010) 582-596, nel quale abbiamo riflettuto sul metodo teologico e la pedagogia propria della Facoltà di teologia della Compagnia di Gesù a Bruxelles, interamente imperniati sul concetto di «Scrittura, anima della teologia».

<sup>128</sup> Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «L'interpretazione dei dogmi» (cf. nt. 1), 418.

discorso dell'uomo *su* Dio e *a* Dio. Dio Padre si è auto-comunicato e auto-rivelato in Gesù Cristo, la sua Parola unica, definitiva ed eterna, proferita nel tempo, «una volta per tutte» (Eb 7,27; 9,12; 10,10), ma che continua a pronunciarsi, di generazione in generazione, singolarmente e corporativamente, nella memoria pneumatologica della Chiesa. Il Verbo umanato è l'*analogatum princeps* di ogni verbo mondano: il cristianesimo è religione della Parola vivente, non del libro.

Però in questo processo divino-umano d'incarnazione, che segna tutta la storia della salvezza, dalla creazione in poi, la Scrittura divinamente ispirata rappresenta il primo analogo derivato, a cui spetta di *essere*, nella multiformità delle sue espressioni, parola di Dio. La sua lettera vive tanto dallo Spirito racchiuso e manifestato in essa, da poter essere incessantemente trasmessa e interpretata, nello stesso Spirito, dalla Tradizione. Riallacciando costantemente il colloquio teologico alla sua fonte viva, la Scrittura, verità *alētheia* ed *emeth*, rinvigorisce e ringiovanisce inesauribilmente la Tradizione. Quest'ultima, verità *theōria*, *poiēsis* e *proskynēsis*, come «esegesi» della perenne novità di Dio, ordinata a «vendicare le divine parole», esercita la sua funzione «trasgressiva» rispetto al disponibile filosofico, che dilata dal di dentro. La Scrittura riapre pure per noi il libro della creazione, ordinato all'uomo come fine penultimo: «Alla tua luce, vediamo la luce» (Sal 36,10). Come Gesù Cristo, del quale testimonianza da Genesi ad Apocalisse, la Scrittura può allora «porre la sua anima» (Gv 15,13) nelle mani del teologo che la ascolta e la contempla con rigore e assiduità, affinché, morendo «la lettera [che] uccide», risorga «lo spirito che dà vita»: «teologia da scrivania» che si scopre «teologia in ginocchio», cioè in dialogo e in missione.

Pontificia Università Gregoriana  
Piazza della Pilotta, 4  
00187 Roma  
begasse@unigre.it

Amaury BEGASSE DE DHAEM S.I.

## RIASSUNTO

Dio non è oggetto della teologia, bensì *soggetto*, vivente e parlante, in sé e per noi, che si auto-rivela nel suo unico Verbo e nelle multiformi parole della storia della salvezza, messe per iscritto e ricapitolate in Gesù Cristo, chiave della Scrittura. Discorso *di* Dio, *su* Dio e *a* Dio, la teologia, dove la fede cerca amorosamente, nell'ascolto rigoroso e la contemplazione studiosa, l'intelligenza del volto divino, è un colloquio con Dio, la cui verità si fa *alētheia*, *emeth*, *theōria*, *poiēsis* e *proskynēsis*. Come parola di Dio, la Scrittura, letta nello Spirito che l'ha ispirata, può essere «anima della teologia», perché la informa e la ringiovanisce all'unica sorgente viva. Così la teologia può dare voce al Verbo e il dogma «come esegesi» esercitare la sua funzione «liberatrice»,



dilatando il disponibile filosofico. Quando l'esegeta si ricorda di essere teologo e il teologo esegeta, essa, da «teologia da scrivania», si scopre «teologia in ginocchio», cioè in dialogo e in missione.

*Parole chiave:* Sacra Scrittura, metodo teologico, teologia dogmatica.

#### ABSTRACT

God is not the object of theology but rather its *subject*, living and speaking in Himself and for us: He reveals Himself in his unique Word and in the multiform words of salvation history, written down and recapitulated in Jesus Christ, the key to sacred Scripture. Discourse *by* God, *about* God, and directed *to* God, that is to say, theology—where Faith seeks lovingly, by attentive listening and studious contemplation, an understanding of the divine visage—is a dialogue with God, whose truth brings about *alētheia*, *emeth*, *theōria*, *poiēsis* and *proskynēsis*. Scripture, as word of God, read in the Spirit who has inspired it, can become theology's soul, for it informs it and rejuvenates it at its unique living source. And so theology can give voice to the Word, and dogma, understood as exegesis, can exercise its function as liberating: augmenting whatever philosophical resources are available. When the exegete remembers that he is a theologian—and the theologian, an exegete—the «theology of the desktop» is recognized as «theology on its knees»: that is, theology in dialogue and in mission.

*Keywords:* Sacred Scripture, theological method, dogmatic theology.