

Christoph Theobald

PAROLE UMANE - PAROLA DI DIO

Riflessioni teologiche e pastorali a partire dalla Costituzione

*Dei verbum del Concilio Vaticano II*¹

SOMMARIO: I. RIVELAZIONE E PAROLA DI DIO NELLA COSTITUZIONE *DEI VERBUM*: 1. *Le principali acquisizioni della Dei verbum*; 2. *La Parola silenziosa o il Silenzio eloquente di Dio*; 3. *Un duplice ascolto* – II. IL DISCERNIMENTO DEI «SEGNI DEI TEMPI» NELLA *GAUDIUM ET SPES*: PER UN ASCOLTO STEREOFONICO DELLA PAROLA DI DIO: 1. *Il problema dell'interpretazione delle Scritture e delle nostre lingue e culture umane*; 2. *Un modo di procedere*; 3. *Per un ascolto stereofonico* – III. PER UNA CONCEZIONE NON FONDAMENTALISTA DELLA PAROLA DI DIO: 1. *Accedere a una parola umana*; 2. *Lasciar parlare Dio*

Fin dal suo primo scritto, il Nuovo Testamento affronta la domanda che mi pongo questa mattina: come comprendere il termine «Parola di Dio»? Dio parla davvero? Quello che consideriamo, nella fede, come Sua Parola, non è piuttosto una parola umana o una serie di parole di uomini? Com'è stato possibile passare dalle parole *degli* uomini alla Parola *di* Dio?

La prima lettera ai Tessalonicesi dell'apostolo Paolo, cui ho appena fatto allusione, affronta precisamente questo problema. Paolo ha fondato questa comunità e si meraviglia, all'inizio della sua lettera, che la sua parola, l'annuncio del Vangelo a coloro che l'hanno accolto, non è stata solo un «discorso», ma una manifestazione d'energia (*dynamis*), di Spirito Santo e di pienezza (1 Ts 1,5); si potrebbe dire che è stata «presenza» (*parusia*), che si irradia e si diffonde attraverso la *mimesis*, l'imitazione di Cristo che passa attraverso Paolo e risuona di comunità in comunità. Il capitolo 2 della lettera, poi, entra in una rilettura di questo misterioso processo di «generazione», dove Paolo si attribuisce una posizione al tempo stesso materna e paterna, concludendo questa rilettura con un rendimento

¹ Intervento tenuto dal prof. C. Theobald il 21 aprile 2016 presso il Seminario arcivescovile di Venegono Inferiore, agli studenti della locale sezione parallela della Facoltà dell'Italia settentrionale, dove è stato invitato per l'annuale visiting professor. La traduzione è a cura di don Luca Castiglioni.

di grazie a Dio: «Ricevendo la parola di Dio che noi vi abbiamo fatto udire, l'avete accolta *non come parola di uomini* ma, qual è veramente, come *parola di Dio*, che opera *in voi credenti*» (1 Ts 2,13). Questa finale è decisiva perché già indica un criterio, se non il criterio distintivo, per riconoscere la Parola di Dio nella parola di un uomo, vale a dire l'effetto che essa produce. Prima di raggiungere l'orecchio e il cuore, essa è *già* all'opera *nel* potenziale ascoltatore, attraverso lo Spirito Santo, in modo che quando l'ascoltatore la sente, essa risveglia in lui la capacità di «riconoscerla» come ciò che è in verità: Parola *di* Dio.

Troviamo qui, in una forma molto semplice, ciò che il Vaticano II chiama «pastoralità»: *ciò* di cui è questione nel Vangelo di Dio è *già* all'opera *in* colui che lo riceve; il che implica o richiede un singolare «adattamento» tra il mittente (destinatore), l'apostolo e il ricevente (destinatario), la sua comunità, «adattamento» che *Gaudium et spes* chiama «*accomodata praedicationis*»: «Tale *adattamento* della predicazione della parola rivelata deve rimanere legge di ogni evangelizzazione» (GS 44 § 2). Nel leggere la prima lettera ai Tessalonicesi, dunque, si comprende subito che l'intreccio della Parola di Dio e delle nostre parole umane, è *di per sé* «pastorale», perché relazionale. Qualsiasi separazione che cercasse, da una parte, di isolare una dottrina immateriale e, dall'altra, di ridurre la pastorale a mera applicazione di questa dottrina, senza far intervenire *ciò che è già all'opera nei destinatari*, non sarebbe all'altezza della nostra tradizione e trasformerebbe, in ultima analisi, l'evangelizzazione in indottrinamento.

Oggi, però, questo *processo* dell'*annuncio* è diventato infinitamente più complesso che all'epoca di Paolo, perché non avviene più all'interno di un ambito culturale relativamente omogeneo come quello dell'impero romano; esso deve attraversare molti confini, è diventato multiculturale; anche all'interno delle nostre società europee. Il Vaticano II ne ha preso progressivamente coscienza, il che ha mobilitato molte delle sue energie. Nelle prime due parti del mio intervento, cercherò di esporre l'essenziale di questo lavoro, lasciandomi guidare da due convinzioni:

Primo: interrogandosi sul ruolo della Scrittura nella vita della Chiesa e su di una pastorale biblica, il Concilio ha fondato il suo intervento sul concetto di «Parola di Dio» – *Dei verbum* – supponendo tranquillamente che tutti capissero il significato del termine. Ora, se questo presupposto era forse pacifico all'epoca, nei giorni nostri non lo è più. Questa, a mio parere, è la difficoltà principale che la Costituzione *Dei verbum* ci presenta oggi e che la pastorale biblica deve affrontare e risolvere.

Secondo: tale questione decisiva, il Concilio non l'affronta solo nella sua Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione, ma anche in quella, detta «pastorale», su «La Chiesa nel mondo contemporaneo» e, naturalmente, in quella sulla liturgia. La ricerca sul Vaticano II è oggi molto attenta a rilevare i legami sotterranei *tra* questi testi². Questo si è manifestato anche al sinodo su «La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa» nel 2008 e nell'Esortazione apostolica *Verbum Domini* che ne è seguita. Quest'ultima raccomanda di «intensificare la “pastorale biblica” non in giustapposizione con altre forme di lavoro pastorale, ma come animazione biblica di tutta la pastorale» (n. 73, che si rifà a *Dei verbum* n. 24); il che è un modo di tradurre pastoralmente i legami nascosti fra le tre Costituzioni *Dei verbum*, *Gaudium et spes* e *Sacrosanctum concilium*.

Le interrogherò dunque nelle prime due parti del mio intervento in merito a ciò che esse apportano di decisivo circa la comprensione della nozione di «Parola di Dio» e concluderò le mie riflessioni tentando di rendere plausibile l'intreccio stesso tra le nostre parole umane e la Parola di Dio attraverso una breve riflessione antropologica.

I. RIVELAZIONE E PAROLA DI DIO NELLA COSTITUZIONE *DEI VERBUM*

Iniziamo il nostro percorso dalla Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione, la cui redazione ha occupato tutti e quattro i periodi del Concilio. Dopo alcune osservazioni necessarie su questo testo ci chiederemo che significato esso dà al termine *Parola di Dio*.

1. *Le principali acquisizioni della Dei verbum*

La principale acquisizione della Costituzione è di considerare, nei suoi capitoli da III a VI, la *Sacra Scrittura* secondo la duplice prospettiva di un'esegesi storico-critica e di una lettura teologico-pastorale. Questi due versanti della medesima interpretazione della Bibbia sono inseparabili, perché mostrano immediatamente la storicità del testo e la necessità di farlo parlare oggi secondo l'esigenza dell'«adattamento» alla nostra situa-

² Cf CH. THEOBALD, *Le concile Vatican II. Quel avenir?*, «Unam sanctam. Nouvelle série», 6, Editions du Cerf, Paris 2015 (con indicazioni bibliografiche); ID., *La réception du concile Vatican II*, «Unam sanctam. Nouvelle série», 1, Editions du Cerf, Paris 2009.

zione. Vi ritroviamo dunque il principio di «pastoralità», or ora menzionato (cf GS 44 § 2).

Quest'articolazione emerge con forza quando si risale in qualche modo dalla parte biblica di *Dei verbum* – capitoli da III a VI – al capitolo II, che tratta de «La trasmissione della Rivelazione divina»: la Scrittura giunge a noi dalla *tradizione vivente*, che la trasmette in quanto testo già interpretato e aggiornato nella vita della Chiesa e ancora e sempre da rileggere e risituare nella relazione, vivificante e critica, con le situazioni individuali e collettive di oggi e di domani. La tradizione *precede* dunque il testo della Scrittura, che è la «cristallizzazione» letteraria e normativa dell'esperienza della Chiesa nascente, nel suo rapporto iniziale con Gesù Cristo e con la società del tempo.

È questa la seconda acquisizione della Costituzione: essa ha saputo radicare le Scritture in una concezione relazionale della tradizione, concezione che deve molto all'apostolo Paolo e a sant'Ireneo. Ciò che intendiamo con il termine «tradizione» o «consegna testamentaria» (*paradosis*: 1 Cor 11,23s e 1 Cor 15,1) *collega intimamente*, da un lato, il *Vangelo trasmesso* attraverso la predicazione evangelica e, dall'altro, *coloro* che lo trasmettono, sempre in relazione gli uni con gli altri, con Cristo e con coloro a cui si rivolgono. Questo punto è fondamentale oggi; l'abbiamo già percepito all'inizio, con riferimento alla prima lettera ai Tessalonicesi: *il cristianesimo non è una religione del libro; la Scrittura non è immediatamente "Parola di Dio"*; essa è il mezzo unico – e a questo titolo ispirato – che permette di estendere nello spazio (come già lo fa la prima lettera ai Tessalonicesi), e addirittura in assenza dei protagonisti, ciò che ha cominciato ad accadere *tra* Gesù e gli apostoli e coloro ai quali essi si sono rivolti, vale a dire il «passaggio» – «di mano in mano» – del Vangelo del Regno di Dio e il suo radicamento effettivo nelle persone in relazione e in seno alla società.

Rileggiamo l'inizio del cap. II (n. 7), che espone questo processo relazionale:

Cristo Signore, nel quale si compie tutta la rivelazione del sommo Dio [...], diede ordine agli Apostoli, comunicando loro i doni divini, di predicare a tutti il Vangelo che, promesso prima per mezzo dei Profeti, egli aveva adempiuto e promulgato con la sua parola, come fonte di ogni verità salutare e di ogni regola morale. Il che venne fedelmente eseguito, (1) tanto dagli Apostoli i quali, nella predicazione orale, negli esempi e nelle istituzioni trasmisero (a) *ciò che o avevano ricevuto dalla bocca, dalla vita in comune e dalle opere di Cristo,*

(b) o avevano imparato (*didicerant*) per suggerimento dello Spirito Santo, (2) quanto da quegli Apostoli e dai loro discepoli i quali, sotto l'ispirazione del medesimo Spirito Santo, *misero per iscritto* l'annuncio della salvezza. Perché il Vangelo si conservasse sempre integro e vivo nella Chiesa, gli Apostoli lasciarono come loro successori i vescovi, ad essi «*affidando (tradentes)* il loro proprio compito di magistero».

Da questa «genealogia» della Tradizione che affonda dunque le sue radici nella relazione inaugurale tra il Signore Gesù e i suoi discepoli-apostoli – relazione «pastorale» di cui egli ha l'iniziativa, sempre contando sullo Spirito che è già *all'opera* nell'apprendimento dei suoi interlocutori – si può risalire alla «rivelazione in se stessa», di cui tratta il primo capitolo della Costituzione *Dei verbum*. Tale capitolo insiste (come forse ricorderete), sull'iniziativa assolutamente libera di Dio e introduce, in forma verbale, i concetti chiave di *autorivelazione* (DV 2) e di *autocomunicazione* di Dio (DV 6).

2. La Parola silenziosa o il Silenzio eloquente di Dio

Appare qui una duplice difficoltà, che si riferisce, da un lato, al significato del termine «Parola di Dio» e, dall'altro, sulla sua audizione (di cui parlerò nel punto successivo). La prima difficoltà è che il rapporto tra i due linguaggi della «rivelazione» di Dio (nel primo capitolo) e della «Parola di Dio» (nel secondo) rimane indeterminato, anche se si dice che la prima è *completa/compiuta* (DV 4), mentre Dio *non cessa* di parlare con la Chiesa di suo Figlio e, attraverso di essa, con l'umanità (DV 8, 21, 25). Come capire questo «compimento» e il perdurare *simultaneo* di una «conversazione» (*colloquium*) di Dio con la Chiesa e con tutti gli uomini? È questo *paradosso* che il testo non arriva a esprimere, ma che occorre cercare di far capire nel nostro contesto attuale.

Cominciamo dunque con il «compimento» della Rivelazione divina, implicato nei concetti di autorivelazione e di autocomunicazione di Dio. Tre semplici affermazioni permettono di comprendere la posta in gioco di quest'implicazione: (1) Dio non ha *nulla* da rivelarci di ciò che possiamo un giorno scoprire da noi stessi (questa prima affermazione formulata in negativo elimina ogni confusione tra la Rivelazione e il genio umano e permette di pensare teologicamente la secolarizzazione, che è alla base anche dell'esegesi critica di cui si tratta nella seconda parte della *Dei verbum*); (2) Dio ha da dirci una sola cosa: *Se-stesso* e *Se-stesso come nostro*

destino (questa seconda affermazione è in positivo e garantisce la specificità unica della tradizione cristiana: l'accesso all'intimità con Dio – le *intima Dei* (DV 4) – attraverso Cristo, nello Spirito Santo. Non è forse plausibile dire che *solo* Dio può darci accesso alla sua intimità?); (3) *Se Dio ha detto tutto*, in Gesù, della sua intimità profonda, *d'ora in avanti può tacere*. Che cosa potrebbe egli dirci ancora, avendo detto tutto nel suo Figlio?, dice san Giovanni della Croce riferendosi alla lettera agli Ebrei³.

Come comprendere allora, *sulla base di questo silenzio divino* così caratteristico del nostro mondo «secolarizzato», il dialogo – il *colloquium* di cui parlano i cap. II e VI della *Dei verbum* – tra Dio e «la sposa di suo Figlio», la Chiesa, e potenzialmente con tutta l'umanità? Questa domanda ci pone a un bivio decisivo su cui tornerò nella terza parte: ci si potrebbe accontentare di un fondamentalismo inconsapevole e ingenuo, «cosificare» in qualche modo l'interlocutore divino e identificare direttamente le Scritture con il suo «parlare». Ma così dimenticheremmo che la formula veterotestamentaria «la parola di Dio fu rivolta al Profeta...» (cf, ad esempio, Ger 1,1-10) semplicemente scompare nel Nuovo Testamento, lasciando il posto alla *relazione* tra Cristo Gesù e i suoi apostoli, discepoli e simpatizzanti: avendo detto *tutto* – la Parola di Dio si è fatta effettivamente carne (Gv 1,14 e DV 2) – «l'accesso all'intimità silenziosa di Dio» si apre unicamente *nella relazione* fra il suo unico Figlio e i suoi interlocutori.

Per chiarire il significato di «Parola di Dio» e accordarlo a quello di «autorivelazione di Dio», occorre dunque richiamare alla memoria l'inizio del secondo capitolo, citato poc'anzi: esso riferisce tutta la tradizione precisamente alla *relazione* inaugurale tra il Signore Gesù e i suoi discepoli-apostoli. Oggi occorre trasferire questa relazione dal secondo al primo capitolo della *Dei verbum*.

L'irreversibile autocomunicazione (o autodonazione) di Dio *nel* dono di sé di Gesù – al servizio del Regno di Dio che viene (DV 4) – è impensabile senza un processo *relazionale* di «trasmissione» *storica*, nel senso che la «tradizione» è al tempo stesso «la trasmissione testamentaria» (*paradosis*) o «dono di sé» eucaristico (1 Ts 2,8; 1 Cor 10,23s), che suscita la creatività degli interlocutori di questa «comunicazione» – la nostra –, essendo l'intero processo al servizio della presenza di Dio – il suo Regno – da rendere accessibile *qui e ora*. Perché l'autocomunicazione di Dio e la

³ Eb 1,1; GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita al monte Carmelo*, Secondo libro, capitolo 22.

trasmissione costituiscono un unico processo relazionale che trova il suo compimento solo quando – senza alcuna garanzia previa – esso ha per conseguenza la liberazione di tutte le competenze degli interlocutori che noi siamo e del loro libero dono di sé. *L'autorivelazione di Dio e la sua parola rivolta all'uomo sono le due facce inseparabili di un solo e identico processo storico di trasmissione.* Mentre il termine «Rivelazione» designa l'apertura definitiva e irreversibile della bontà e della sapienza abissali di Dio stesso *nella* parola, nell'azione e nel dono di sé da parte di Gesù, il termine «Parola di Dio» significa il «parlare *attuale*» di Dio *sulla base di una nuova qualità di silenzio*: il silenzio di Colui che, avendo egli stesso detto tutto e donato tutto, attende pazientemente che l'uomo e l'umanità intera prendano ormai la parola in modo giusto e vero, e lascia il suo Spirito Santo operare in questo senso.

3. *Un duplice ascolto*

Questo breve percorso attraverso la Costituzione *Dei verbum* ci ha fatto capire, come spero, la complessità del concetto di «Parola di Dio», che sfida ogni uso distratto o di routine e ogni fondamentalismo. Questa complessità è proprio quella di una «parola silenziosa» o di un «silenzio eloquente», che chiama, *qui e ora*, ogni singolo uomo e ogni singola donna, tutti gli esseri umani insieme e tutto il creato alla vita e alla parola. Ora, a questo titolo, essa [questa complessità, *ndt*] non può non influire sull'*atto di ascolto* che costituisce il cuore della fede.

Ma ancora una volta, riconosciamolo, ci troviamo di fronte alla stessa indeterminatezza della Costituzione che abbiamo già constatato nel caso del rapporto tra la rivelazione e la parola di Dio: se il n. 5 del primo capitolo concepisce la fede come «ascolto obbediente» (*oboeditio fidei*, Rm 16,26; cf Rm 1,5; 2 Cor 10,5-6) che risponde al Dio che si rivela, è solo nel n. 8 del secondo capitolo che questo atto è iscritto nella relazione pastorale tra coloro che proclamano il Vangelo e chi lo riceve. Qui troviamo l'inizio di un'importante distinzione tra l'ascolto della predicazione, da un lato, e, dall'altro, la «comprensione tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia *con la riflessione e lo studio dei credenti che le meditano nel loro cuore*, sia *con l'intelligenza interiore*» (DV 8 § 3); distinzione che ci rimanda alla *Gaudium et spes* in cui si afferma molto precisamente che «la coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, nel quale è solo con Dio, la cui voce risuona nel suo intimo» (n. 16).

Il diventare più complesso dell'atto di fede è quindi il risultato non solo della molteplicità storico-culturale dei potenziali ascoltatori, su cui tornerò tra breve; esso dipende in primo luogo dalla differenziazione del processo stesso dell'*audizione* da parte dei destinatari che noi siamo; differenziazione derivante dal fatto che, nel Nuovo Testamento, non si può più separare ciò che accade nel rapporto tra Gesù e i suoi ascoltatori e l'accesso all'intimità di Dio, accesso che passa attraverso la libertà della coscienza individuale: l'*audizione* combina quindi ogni volta l'ascolto dell'annuncio in seno alla relazione pastorale o kerigmatica e l'ascolto della voce interiore e singolare che anticipa e verifica quello che ha sentito. È proprio perché l'autorivelazione di Dio, avvenuta in modo definitivo, conduce al *suo silenzio* che la sua «parola» non può più risuonare che *in* una parola umana e nella *voce interiore* della coscienza che la riceve e l'interpreta. È questo il movimento già presente nella formula della prima lettera ai Tessalonicesi, citata in premessa e divenuta ora – si spera – più comprensibile: «Ricevendo la parola di Dio che noi vi abbiamo fatto udire, l'avete accolta *non come parola di uomini* ma, qual è veramente, come *parola di Dio*, che opera *in voi* credenti» (1 Ts 2,13).

II. IL DISCERNIMENTO DEI «SEGNI DEI TEMPI» NELLA *GAUDIUM ET SPES*: PER UN ASCOLTO STEREOFONICO DELLA PAROLA DI DIO

Parallelamente alla redazione finale della Costituzione sulla divina Rivelazione, il Concilio continua a elaborare le ultime versioni della Costituzione pastorale *Gaudium et spes* che, senza mai riferirsi alla Costituzione dogmatica *Dei verbum*, solleva un nuovo dibattito. Stavolta esso porta sull'*altro versante del complesso rapporto tra la Parola di Dio e le nostre parole umane*, cioè sulla pluralità delle espressioni culturali, accennata poc'anzi. C'è come un filo invisibile che collega le considerazioni di *Dei verbum* sulle Scritture con il loro versante storico-critico e le riflessioni di *Gaudium et spes*, introdotte all'ultimo momento, su «l'aiuto che la Chiesa riceve dal mondo contemporaneo». Queste aggiunte, così come una parte del secondo capitolo della seconda parte della Costituzione pastorale sulla cultura, fanno capire che la «parola rivelata» non esiste al di fuori della sua recezione – pentecostale – in seno alle molteplici lingue umane che, a loro volta, sono incessantemente oggetto d'interpretazione e di giudizio «alla luce della parola di Dio» (GS 44 § 2).

Appaiono qui diversi problemi, che si aggiungono alla complessità della nozione di «parola di Dio» per come l'abbiamo percepita fino ad ora: la mancanza di legami trasversali tra i testi conciliari fa sì che l'interpretazione della Scrittura per sentirvi Dio che ci parla e il discernimento dei linguaggi e dei segni dei tempi restino due operazioni separate, promuovendo in tal modo una concezione «esterna» della Rivelazione che, senza dubbio troppo rapidamente, si è creduto fosse superata; il risultato è che il metodo del discernimento dei segni dei tempi resta troppo indefinito e senza fondamento biblico e teologico. Una delle manifestazioni di questa carenza è la separazione postconciliare tra l'apostolato nei movimenti laici dell'Azione Cattolica, fondato soprattutto sulla Costituzione pastorale, e l'apostolato biblico, che si basa principalmente sulla Costituzione dogmatica sulla Rivelazione.

Cominciamo con la prima di queste due difficoltà.

1. Il problema dell'interpretazione delle Scritture e delle nostre lingue e culture umane

In effetti, solo pochi giorni prima della fine del Concilio si conclude la scrittura del n. 44 della *Gaudium et spes*, che rappresenta in qualche modo, con il n. 22 del Decreto *Ad gentes*, l'ultima parola del Vaticano II sulla questione dell'interpretazione delle Scritture e l'interpretazione delle nostre lingue e le culture umane.

Il testo ricorda, senza esplicitarlo, che l'ascolto della Parola, nonché della voce di Dio, è possibile in regime cristiano solo se la sua «espressione» è culturalmente ricevibile o «adattata» al recettore. Questa condizione di possibilità di ogni ascolto e di ogni comprensione interiore è già presente nei capitoli esegetici della *Dei verbum* (cf nn. 12 e 19 § 2); essa è chiaramente indicata nella *Gaudium et spes*, 44, come «capacità» specifica: «La facoltà di esprimere in ogni popolo a modo proprio il messaggio di Cristo (*facultas nuntium Christi suo modo exprimendi*)». L'attuazione di questa «capacità», tuttavia, implica un'operazione circolare, chiamata dai biblisti e dai teologi «circolo ermeneutico». Il significato di questo «circolo» è facilmente comprensibile: da un lato, è necessario esprimere il messaggio di Cristo in un particolare linguaggio o in una data cultura; è ciò che il testo descrive a lungo, arrivando alla formula già citata, che definisce il principio di pastoralità: «Tale *adattamento* della predicazione deve rimanere legge di ogni evangelizzazione» (GS 44 § 2). D'altro lato, tuttavia, le lin-

gue e le culture non sono mai delle entità completamente a disposizione o aperte all'espressione della parola rivelata; esse sono attraversate da tutte le ambiguità e le violenze che conosciamo: occorre quindi «ascoltare, discernere e interpretare alla luce della parola divina». Il Concilio aggiunge che ciò è compiuto «con l'aiuto dello Spirito Santo» e ne indica di nuovo lo scopo: «... perché la verità rivelata possa essere capita sempre più a fondo, meglio compresa e presentata nella forma più adatta» (*ibid.*).

Possiamo quindi concludere, provvisoriamente, che è quasi impossibile stabilire una relazione pastorale e kerigmatica tra coloro che predicano il Vangelo di Dio e chi lo riceve – *riconoscendo interiormente che, attraverso le parole umane, essa proviene in realtà da Dio* – senza che questa relazione sia accompagnata da un costante lavoro d'interpretazione. Si coglie la complessità di questo compito; perché ogni interpretazione parte già da un'interpretazione culturale della Parola di Dio e deve, per concludere a una nuova interpretazione «adattata», scrutare e *contemporaneamente* interpretare le lingue umane nelle quali siamo «invischiati». Così l'interpretazione naviga in qualche modo – il Concilio ne è consapevole – tra la radicale pluralità di lingue e culture e l'unità ultima della Parola di Dio.

Ciò che si chiama discernimento dei segni dei tempi – metodo o maniera di procedere che struttura l'intera Costituzione pastorale – è al *crocevia* tra l'interpretazione delle nostre culture alla luce del Vangelo e l'interpretazione del Vangelo di Dio in una data cultura, sempre con il medesimo obiettivo di rendere la voce stessa di Dio udibile *qui e ora*. Ne abbiamo appena compreso il fondamento teologico che, leggendo i testi, non s'impone immediatamente; perché la dispersione dei principali passaggi in questione nell'insieme della Costituzione e del corpus conciliare non promuove lo sviluppo di un modo di procedere che si integri nella nostra vita pastorale; è quanto cercherò di fare ora, sempre in linea con il mio desiderio di capire meglio l'intrecciarsi della Parola di Dio nelle nostre parole umane.

2. *Un modo di procedere*

La definizione più completa di questa maniera di procedere si trova all'inizio del primo capitolo della Costituzione pastorale, al numero 11. Rileggiamo questo passaggio:

Il popolo di Dio, *mosso dalla fede*, per la quale *crede di essere guidato* dallo Spirito del Signore che riempie l'universo, cerca di discernere nelle *vicende*,

nelle *esigenze* e nelle *aspirazioni*, che condivide insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali sono in esse i veri segni della presenza e del pensiero di Dio. *La fede*, infatti, irradia tutto di una luce nuova e svela il progetto di Dio sulla vocazione integrale dell'uomo, e perciò guida la mente a soluzioni pienamente umane.

Numerosi elementi si evincono da questo passaggio. In primo luogo, l'importanza data alla *fede* e alla *competenza d'interpretazione* che essa esercita; competenza che, l'abbiamo appena visto, si riferisce al tempo stesso alle cose del mondo, alle lingue e culture del nostro tempo, e al Vangelo stesso. Quest'aspetto merita di essere sottolineato, perché rischia di essere sottovalutato. Papa Francesco l'ha appena rimesso in valore nell'Esortazione *Evangelii gaudium* che, pur sottolineando l'importanza cruciale del «senso della fede dei fedeli» (*sensus fidei et fidelium*), sembra rammaricarsi del fatto che esso rimane spesso muto (EG 119) e, aggiungiamo, come avvolto nella parola dei ministri della Parola.

Con questa enfasi sulla competenza interpretativa della fede, il proiettore si sposta leggermente dall'atto dell'*ascolto* come cuore della fede (*oboeditio*) alla sua capacità di *percezione* e di *visione*, veicolata dalla metafora della «luce»: «... alla luce della parola divina» o «sotto una nuova luce». Ma la formula che descrive il discernimento con tre parole – «eventi (*in eventibus*), esigenze (*exigentiis*), richieste (*optatis*) del nostro tempo» – ritorna alla storia con le sue oscurità, poiché gli «eventi» individuali e collettivi intervengono al tempo stesso come «meccanismo d'innescò» di un nuovo o rinnovato atto di fede e come appello all'interpretazione e al giudizio; già il Vangelo di Luca sottolinea quest'aspetto, evocando fin dal suo prologo «gli eventi compiuti in mezzo a noi» (Lc 1,1). Ora, che siano individuali o collettivi, questi eventi fanno apparire delle «esigenze» a volte di dimensioni gigantesche, come l'attuale sfida ambientale o il problema dell'accoglienza dei rifugiati in Europa; esigenze o necessità che, per essere affrontate, non solo richiedono grandi competenze scientifiche e tecniche, ma anche delle notevoli energie di «fede» e, al tempo stesso, le attivano. Come non vedere, infine, i «desideri» o «richieste» che si verificano nell'occasione di tale o tal altro evento particolare e che attivano l'orientamento utopico o messianico dell'umanità – l'ospitalità e la pace –, ridando spazio all'aspetto visionario della fede.

Riteniamo, per concludere questo secondo sviluppo, che esso s'inserisce armoniosamente nell'esigenza di un «adattamento della predicazione» – la *lex omnis evangelizationis* –, e che esso attualizza quindi la «capa-

cità di espressione» della fede e la sua «competenza interpretativa». Ciò che noi chiamiamo «Parola di Dio» e il suo ascolto si «frammentano» considerevolmente in questo frangente: la Parola non risuona solo nelle Scritture e nell'interiorità della coscienza che l'ascolta e la riconosce, essa è anche all'opera e in attesa nelle molteplici lingue e culture dell'umanità – e, aggiungiamo, nelle religioni e nelle «spiritualità» umane –; queste ultime non rimangono esteriori alla Parola; perché è solo nell'essere umano – nella «carne» del Verbo in modo assolutamente unico – che essa può essere intesa. Questa situazione rende difficile l'ascolto e comprensibili – diciamocelo – le nostre sordità o i nostri fondamentalismi ingenui. Ma, nonostante queste difficoltà, il Vaticano II punta già su quello che può essere definito un «ascolto stereofonico» della Parola di Dio; è ciò che ora mi resta da precisare.

3. *Per un ascolto stereofonico*

Alla fine della prima parte e nel trarre le conclusioni di una rilettura della Costituzione dogmatica *Dei verbum*, ho parlato di un *duplice* ascolto: quello della «parola esterna» della predicazione evangelica (il *Verbum externum*) e quello della «parola interiore» che risuona nella coscienza (il *Verbum internum*). Questo duplice ascolto rappresenta la classica figura dell'ermeneutica pastorale del cristianesimo, come la si trova all'opera già nella prima lettera ai Tessalonicesi. Ora, da un lato l'esegesi critica e, dall'altro, la presa di coscienza di una pluralità culturale all'esterno e all'interno della Chiesa moltiplicano all'infinito i tipi di ascoltatori, permettono di scoprire il carattere culturale, se non carnale, di ogni reale ascolto e invitano ad attivare la visione pentecostale della tradizione biblica.

Qui si colloca il difficile apprendimento di quello che chiamo un ascolto stereofonico. Non basta ascoltare *unicamente* la parola evangelica, letta in comune, nella liturgia o altrove; se diventa esclusiva, questa pratica rischia di scivolare verso il fondamentalismo. Non basta neppure ascoltare *solamente* la parola interna della coscienza; se questo ascolto si isola, cade in un moralismo o in un certo evangelismo pietistico. Non basta, infine, *accontentarsi* di una corretta interpretazione del momento presente; se si riduce l'identità cristiana al «vedere - giudicare - agire», si rischia di svuotare della sua sostanza il meglio di ciò che ci hanno consegnato l'Azione Cattolica e la teologia della liberazione. È l'ascolto *simultaneo* – stereofono-

nico – di queste tre «voci» che ci fa sentire Dio stesso che ci «parla» qui e ora.

La formula triadica, citata sopra, che allinea «le *vicende*, le *esigenze* e le *aspirazioni* del nostro tempo» ci offre alcuni criteri di verifica: le *vicende* quotidiane, individuali e collettive, innescano realmente la nostra capacità di ascolto e di espressione oppure ci chiudono su noi stessi? Sanno esse suscitare le nostre competenze cordiali, affettive e intellettuali, tecniche e scientifiche, secondo quanto *esse esigono* da noi o, invece, ci confermano in pigrizie e compromessi di ogni sorta? Infine, l'ascolto stereofonico delle diverse «voci» or ora descritte conduce l'ascoltatore individuale e collettivo verso la dispersione e la distrazione, oppure esso opera la sua unificazione, rispondendo così alle sue «aspirazioni» e ai suoi «desideri» più profondi, cioè la pace interiore e la pace messianica tra tutti?

Declinando questi tre criteri sotto forma di domande alternative, si percepisce al tempo stesso la difficoltà di tale ascolto e l'energia teologale o «spirituale» che può renderlo possibile: qui è la terza costituzione del Concilio, quella sulla Liturgia, che deve intervenire, come vedremo alla fine del nostro percorso. Ma notiamo fin d'ora che si può rileggere la storia pre e post-conciliare nei termini dell'apprendimento pastorale e spirituale appena evocato in questa parte. Tutto sembra essere accaduto come se l'uscita delle Chiese dal loro involucro culturale e spirituale relativamente omogeneo le avesse progressivamente condotte, attraverso le molteplici peripezie che conosciamo – l'Azione Cattolica, i movimenti carismatici, evangelici, il rinnovamento liturgico, catechetico e diaconale, ecc. – verso la necessità di rivedere la loro maniera di intendere Dio stesso che parla loro, nell'ascolto di una varietà di «voci» umane.

È quest'appello, che ci guida dall'inizio del nostro percorso, che vorrei far risuonare brevemente nella parte finale del mio intervento.

III. PER UNA CONCEZIONE NON FONDAMENTALISTA DELLA PAROLA DI DIO

Rileggendo oggi, da quest'angolatura, il lavoro del Vaticano II, si percepisce subito che il Concilio non giunge ad articolare due tendenze, presenti fra i padri conciliari e nelle società che essi rappresentano e cioè, da un lato, l'esperienza della secolarizzazione, decisiva nella difesa dell'esegesi critica di *Dei Verbum* e nel dibattito di *Gaudium et spes* con l'umanesimo ateo e, dall'altro, una crescente consapevolezza della pluralità delle culture, delle società, delle forze spirituali e religiose, impossibili da «in-

quadrare» attraverso la tesi occidentale della crescente secolarizzazione. La sfida di oggi è di superare quest'opposizione e di ascoltare quanto c'è di vero in queste due tendenze, la cui articolazione ci permetterà di praticare e di pensare *un rapporto non fondamentalista alla Parola di Dio*. È quello che ho cercato di fare nelle prime due parti del nostro percorso: se comprendiamo la Parola di Dio nella tradizione del Nuovo Testamento come «parola silenziosa» o come «silenzio eloquente», usciamo da una concezione «oggettivante» o «cosificante» della Parola e scopriamo *al tempo stesso* uno spazio plurale di ascolto, strutturato dalla pluralità delle «voci» che risuonano nelle nostre Scritture ispirate, nella pluralità delle lingue e delle culture con tutto il loro potenziale religioso o spirituale d'interpretazione e nella moltitudine quasi infinita delle nostre interiorità.

L'articolazione delle nostre parole umane e della Parola di Dio, cioè il continuo passaggio dalle une all'altra e viceversa, può essere pertanto compresa nella formulazione seguente, che sottintende l'insieme del mio percorso: *poiché* la tradizione biblica e cristiana ha unito «Dio» e «parola» credendo in un «Dio che parla» (Gv 1,1), essa ha introdotto nella storia dell'umanità la possibilità e la necessità di un accesso a una parola veramente umana – il che non va certo da sé –; e *poiché* l'uomo, quando parla umanamente, scopre che ciò richiede un *ascolto singolare*, se non addirittura *un'autorizzazione proveniente da più lontano*, egli può accedere all'«ascolto» di una parola silenziosa che riconosce nella fede come divina. Commentiamo brevemente questa duplice formula, cominciando dall'*esperienza* della parola umana.

1. Accedere a una parola umana

Ogni giorno, scambiamo ininterrottamente una grande quantità d'informazioni, per via orale, per e-mail, a volte ancora per posta... Ma ci parliamo ancora gli uni gli altri, gli uni con gli altri? Non è cosa certa; diciamo almeno che non è immediatamente garantito. Perché per parlare all'altro, occorre riconoscerlo per se stesso, per quello che è, occorre percepire lui, di là di ciò che potrebbe offrirmi. Questo riconoscimento si manifesta dunque in un modo di rivolgersi all'altro, di parlare con lui. Chiedergli qualcosa, per esempio, significa prenderlo sul serio nella sua libertà inalienabile. Anche la parola di ringraziamento non dovrebbe essergli indirizzata solo quando ha accettato la richiesta, ma anche quando, dopo averla realmente intesa, la declina. Spesso la parola indirizzata

diventa anche parola scambiata, sugli interessi, magari su esperienze o preoccupazioni comuni; essa può trasformarsi in discussione di opinioni, o addirittura in deliberazione su certi orientamenti da prendere, il che richiede un accordo o una parola d'autorità che pone fine al dibattito e decide; può anche diventare confidenza, parola che condivide con l'altro ciò che è intimo, in attesa di un orecchio aperto e di una risposta che ridesta, consola e fortifica...

Quanti tipi di parole di uomini e donne emergono da noi e tra noi, secondo le molteplici situazioni della nostra vita quotidiana, pubbliche o private! Più o meno forti, esse si dimostrano al contempo di una fragilità inaudita; perché nulla è più minacciato che la parola: per la mancanza di adeguamento alla situazione o indelicatezza, per il malinteso, o addirittura la violenza o la menzogna in ogni sua forma o semplicemente per la banalità, la superficialità o la buona creanza. La lingua che parliamo e le parole che ci rivolgiamo rivelano così una profondità insospettata in ciascuno di noi: quello che la Bibbia chiama il «cuore», con le sue orecchie e la sua intelligenza proprie, per così dire, capaci di essere all'altezza degli eventi che si presentano, potendo il silenzio stesso essere ancora parola umana o mera dimissione e ritirata... In questo campo, nulla è mai deciso in anticipo. Generato e segnato nell'intimo dalla lingua o delle lingue della sua cultura, il soggetto emerge nel luogo in cui un'interiorità diventa *possibile*, trovando qui il suo spazio d'espressione, di manifestazione e di comunicazione; in ogni momento, esso si trova ad affrontare la questione di un accordo con se stesso e di un adeguamento alla situazione e all'altro cui si rivolge, in questo misterioso scambio, più o meno rapido, tra la sua capacità di percepire e sentire, di ruminare o di riflettere... e di parlare.

2. *Lasciar parlare Dio*

Per quanto già sembri difficile avvicinarsi a quello che pure riconosciamo come «parola di un essere umano», ancor più difficile, per molti dei nostri contemporanei, è capire che si possa attribuire una tale parola a Dio, considerandolo in qualche modo come il suo «soggetto». A meno di dare immediatamente a quest'attribuzione un significato fondamentalista, siamo invitati dalla tradizione ebraica e cristiana a riconoscere questa «Parola di Dio» *in seno alle nostre parole umane*; percorso di riconoscimento che il popolo ebraico e i redattori delle sue Scritture hanno effettuato rispetto

ai profeti e, sulle loro orme, la Chiesa nascente rispetto a Gesù di Nazareth, crocifisso e riconosciuto vivente; l'ho evocato fin dall'introduzione.

Abbandonare dunque una concezione fondamentalista della parola di Dio è esaminare l'atto «spirituale» – sostenuto dallo Spirito Santo – che, *in questa* parola di un essere umano, riconosce la parola stessa *di* Dio; che ascolta quest'ultima realmente *in tutta* l'esistenza di Gesù Cristo e, *mutatis mutandis*, in quella dei suoi inviati e addirittura in ogni esistenza umana; che la sente risuonare persino nella semplice esistenza dell'universo in cui viviamo.

Che cosa permette che questo riconoscimento e quest'ascolto, chiamati più sopra «stereofonici», si attivino? Senza dubbio questo dipende *al tempo stesso* dalla nostra esperienza multiforme di ciò che vuol dire «parlare» e dal nostro ascolto *simultaneo* dell'annuncio del Vangelo, mediato dalle nostre Scritture. A più riprese, in effetti, abbiamo accennato a questo spazio in noi e fra noi in cui si scopre tutto un «lavorio» interiore ed esteriore, nascosto nel nostro «parlare» di tutti i giorni: nell'adattamento continuo all'altro e alla situazione così come nell'accordo con noi stessi che questo «parlare» continua a provocare e a manifestare. Diventando consapevoli di questo lavoro, ci rendiamo conto che esso gode già *silenziosamente* di una misteriosa autorizzazione, da riascoltare ormai più distintamente, e della comunicazione *gratuita* di una «forza» o «energia» (*dynamis*), da ricevere d'ora in poi con più gratitudine. A questo punto può sorgere un riconoscimento, e persino una concordanza, fra ciò che è già all'opera *in noi e tra noi* e ciò che si ascolta nella predicazione del Vangelo, la bontà inaudita e sempre nuova della Parola divina.

È nella liturgia, come accennato in precedenza, che si opera principalmente quest'ascolto o questo riconoscimento. Annotiamo semplicemente, per concludere, la sua postura non fondamentalista. In effetti, dopo la lettura di un brano evangelico, l'assemblea è invitata a «acclamare la Parola di Dio» – mentre il libro le viene mostrato e perfino offerto – eppure essa non lo acclama, ma indirizza la sua lode al Signore Gesù. È nella misteriosa relazione con lui o con i suoi inviati che ciascuno e tutti possono sentire, in un ascolto stereofonico della pluralità delle voci umane, la «voce» stessa di Dio – in attesa della loro unificazione messianica che passa per il dono eucaristico di Cristo crocifisso e vivo.

Mi sembra dunque, per tornare al mio punto di partenza, che la preoccupazione principale della «pastorale biblica» dovrebbe essere ormai «l'animazione biblica *di tutta la pastorale*»; è ciò che ho cercato di mostrare spiegando i collegamenti sotterranei tra le principali Costituzioni del Concilio (senza aver fatto intervenire quella sulla Chiesa) e proponendo l'esperienza di un ascolto della voce silenziosa di Dio, grazie a un «ascolto stereofonico» della pluralità delle nostre voci umane, che risuonano nelle nostre Scritture e altrove.

21 aprile 2016

PROF. DOTT. CHRISTOPH THEOBALD SJ
Facultés jésuites de Paris - Centre Sèvres
35 Bis Rue de Sèvres,
75006 Paris, France