

Lezione quarta

ERMENEUTICA TOMISTA ED ESEGESI BIBLICA

1. Esegesi biblica e teologia dogmatica

363. Come è noto, il Magistero della Chiesa prescrive di elaborare la teologia dogmatica utilizzando il metodo, i principi e le tesi fondamentali del pensiero di S.Tommaso; può essere interessante allora, cercare di chiarire quale dev'essere il rapporto di una teologia dogmatica ispirata al magistero tomistico con i metodi, i principi e gli scopi dell'esegesi biblica così come risultano dal recente documento della Pontificia Commissione Biblica del 15 aprile dell'anno scorso (Ed. Libreria Editrice Vaticana 1993) e dal discorso del Papa tenuto il 23 successivo ai membri della suddetta Commissione.

364. In tale discorso il Sommo Pontefice ricorda opportunamente quella che è la vocazione teologica dell'esegeta: "è evidentemente necessario - dice il Papa - che lo stesso esegeta percepisca nei testi (della Scrittura) "la parola divina": ora, poichè la "parola divina" è chiaramente anzitutto parola che ci rivela il Mistero di Dio, e la teologia dogmatica ha per scopo essenziale quello di indagare scientificamente, alla luce della fede, il Mistero di Dio, è chiaro che l'esegeta condivide con colui che solitamente chiamiamo il "teologo" la medesima preoccupazione di mettere in luce, con metodo scientifico (detto, per quanto riguarda l'esegesi, "storico-critico") il significato della divina rivelazione contenuto nelle Sacre Scritture: an che lui è interessato a chiarire e ad approfondire ciò che Dio dice di se stesso nella rivelazione cristiana; anche lui, insomma è teologo, riferendoci naturalmente non alla semplice teologia naturale, ma alla teologia cristiana, rivelata e soprannaturale.

365. Che anche l'esegesi sia teologia è esplicitamente affermato nel documento della Commissione, laddove si parla del rapporto con le altre discipline teologiche: "L'esegesi, essendo essa stessa una disciplina teologica, 'fides quaerens intellectum', intrattiene con le altre discipline teologiche relazioni strette e complesse. Da una parte, infatti, la teologia sistematica ha un'influsso sulla precomprensione con la quale gli esegeti affrontano i testi biblici. Ma, d'altra parte, l'esegesi offre alle altre discipline teologiche dati che sono per esse fondamentali" (p.98). L'esegesi - si dice più avanti (p.102) - "mette in luce il senso teologico dei testi". E perciò si comprende come alla fine del documento si sostenga che l'esegesi deve "mantenere la sua identità di disciplina teologica, il cui scopo principale è l'approfondimento della fede" (p.120).

366. Se dunque anche l'esegesi è teologia, quale viene ad essere la sua differenza dalla teologia dogmatica, così com'essa può essere concepita alla luce dei principi dell'Agostino? Un punto di riferi-

mento essenziale per rispondere a questa domanda mi pare dato dal l'importante sentenza, tratta dal Concilio (Dei Verbum, n.24), con la quale il documento apre la sua esposizione: "Lo studio della Bibbia è come l'anima della teologia" (p.21). Se l'esegesi è l'anima, quale sarà il "corpo"? Si può pensare appunto alla teologia dogmatica, la quale si fonda sui dati forniti dall'esegesi, per svolgere, come dice il documento, "un'opera speculativa e più sistematica" (p.102), ossia per ricavare o esplicitare, mediante il ragionamento e l'utilizzo della filosofia e delle scienze umane, dei nuovi dati e delle conclusioni implicitamente o virtualmente contenuti nel dato rivelato offerto dall'esegesi (cf A.Gardeil, Le donné révélé et la théologie, Les Editions du Cerf, Paris 1932; R.Gagnebet, De natura theologiae eiusque methodo secundum Sanctum Thomam, Inst.Pont.Internat."Angelicum", Romae 1958; F.Marin-Sola, La evolución homogenea del dogma católico, Biblioteca de Tomistas españoles, Valencia 1963; Y.Congar, La foi et la théologie, Ed.Desclée, Tournai 1962; M.-D.Chenu, La teologia come scienza nel XIII secolo, Ed.Jaka Book, Milano 1985; B.Mondin, Scienze umane e teologia, Ed.Pont.Univ.Rbaniana, Roma 1988).

367. L'esegesi viene così ad avere un certo primato sulla teologia dogmatico-sistematica, per il fatto che essa è a contatto più diretto con la Parola di Dio e il dato rivelato, mentre la caratteristica della teologia dogmatica è quella di far maggior ricorso agli strumenti della ragione e della cultura umana, i quali hanno un valore veritativo evidentemente inferiore al dato rivelato. L'esegesi, tutta via, potrà vantare questo prezioso primato solo ad una ben precisa condizione, ricordata dal Papa nel suo discorso: che essa cioè tragga il suo "giusto orientamento" dalla "fedeltà alla Chiesa". Tale concetto è ampiamente sviluppato nel recente documento della Congregazione per la Dottrina della Fede "Vocazione ecclesiale del teologo" del 24 maggio 1990, che non vale evidentemente solo per i teologi dogmatici, ma anche per gli esegeti.

368. Un proverbio popolare dice che gli "onori" devono esser sempre accompagnati dagli "oneri": il teologo dogmatico ha il dovere di prendere in considerazione i risultati del lavoro dell'esegeta, solo se questi ha lavorato in tale spirito di fedeltà al Magistero ed al dogma della Chiesa, oltre che naturalmente valendosi con serietà di quel sano metodo storico-critico del quale parla diffusamente il documento. Certo potrebbe sembrare più simpatico all'esegeta sottrarsi a questo suo gravissimo dovere di tener conto dell'interpretazione biblica della Chiesa (in pratica: dei dogmi della fede e del Magistero ordinario); potrebbe forse sentirsi (come credono i protestanti) più libero da freni, da remore o da concezioni sorpassate: ma sarebbe questo un gravissimo errore, per il quale non meriterebbe affatto la fiducia del teologo dogmatico serio, che intenda a sua volta non seguire l'esempio dei protestanti ma mantenersi fedele al Magistero della Chiesa.

369. L'esegesi biblica supera certamente la teologia dogmatica per questo suo essere, come si è detto, a contatto più diretto con la sorgente stessa della conoscenza teologica, ossia la rivelazione divina con tenuta nella Scrittura, nei confronti della quale l'esegeta si trova in diretto contatto. Tuttavia, come lo stesso documento della Commissione riconosce, la teologia dogmatica possiede a sua volta, da un altro punto di vista, un duplice primato nei confronti dell'esegesi: primo, in quanto essa costituisce inevitabilmente (e doverosamente) nella mente dell'esegeta una certa "precomprensione" della Parola di Dio, essa ha il compito di criteriare, orientare, determinare ed animare le stesse scelte ed ipotesi di lavoro, gli stessi progetti e programmi di ricerca, gli stessi interessi scientifici dell'esegeta; secondo, in quanto il lavoro di ricerca, di deduzione e di sistematizzazione che è proprio della teologia dogmatica portano indubbiamente ad un approfondimento e ad un chiarimento del significato intellegibile della Rivelazione, colto in precedenza dal lavoro dell'esegeta.

370. Nonostante questi vantaggi che la teologia dogmatica ha nei confronti dell'esegesi, ritengo che, in definitiva, l'esegesi mantenga il suo primato nei confronti della teologia dogmatica, perché il punto di vista per il quale l'esegesi è superiore (il riferimento alla Parola di Dio) è superiore a quello per il quale la teologia dogmatica è superiore (il riferimento all'uso della scienza umana); occorre inoltre ricordare che già l'esegesi fa uso della scienza per l'interpretazione della Rivelazione; per cui l'uso della scienza (soprattutto la filosofia) fatto dalla teologia dogmatica si aggiunge a quello fatto dall'esegeta, con la conseguenza che, data la fallibilità della ragione umana, il rischio dell'errore aumenta passando dall'esegesi alla teologia dogmatica.

371. Il rischio del razionalismo è peggiore nel teologo dogmatico che nell'esegeta: infatti, benché l'esegeta possa affrontare il lavoro interpretativo con premesse o metodi filosofici inadatti, bene o male, in quanto esegeta, egli resta pur sempre a contatto immediato col testo biblico, e deve quindi inevitabilmente "fare i conti" con esso; il teologo dogmatico, invece, che è più "lontano" dal testo biblico dell'esegeta, supponendo che si serva già di un'esegesi razionalista e che vi aggiunga, di suo, la propria impostazione razionalistica, è chiaro che peggiore ulteriormente la situazione, alterando ancor più dell'esegeta il vero senso della divina rivelazione.

372. Il documento della Commissione ha indubbiamente il merito di diffondersi con un'ampiezza ed una precisione mai finora attuate da parte di un organismo ufficiale della S.Sede circa i metodi, i principi e le finalità dell'esegesi biblica, e ciò servirà indubbiamente ad incoraggiare la produzione di seri studi biblici, nonché a portar chiarezza, certezza e serenità in un campo così delicato ed importante delle discipline teologiche, e quindi, di riflesso, della stessa vita della

Chiesa, della formazione del clero e del bene delle anime. Devo dire tuttavia con tutta franchezza e con pieno rispetto degli estensori dell'importante documento, che, da un punto di vista tomistico e - diciamo pure - anche ecclesiale e culturale si resta assai sorpresi nel notare come, nella parte del documento dedicata all'elencazione di quelli che il documento chiama gli "approcci" alla Scrittura, dei quali oggi l'esegeta può servirsi o che egli può praticare, non si dice pressochè nulla dell'utilizzazione della filosofia ed in special modo della metafisica. Qui certamente S. Tommaso - mi si consenta l'espressione - avrebbe qualche cosa da dire, e non solo a nome suo personale, ma anche in quanto "doctor communis Ecclesiae".

373. Questa strana lacuna del documento appare tanto più sorprendente, quanto maggiormente dettagliata appare la descrizione delle varie discipline e dei vari approcci utilizzati dall'esegesi per la interpretazione del testo biblico: dopo il largo spazio concesso al metodo "storico-critico" - e ciò è ben comprensibile, si passa in rassegna a tutti gli altri metodi ermeneutici, dai "nuovi metodi di analisi letteraria" (p.36), agli "approcci basati sulla Tradizione" (p.45). Si passa poi agli "approcci attraverso le scienze umane" (p.51); e qui figura la sociologia, l'antropologia culturale, dove si giungono a specificare "gli aspetti che si riflettono nella lingua, nell'arte, nella religione, ma anche nei vestiti, negli ornamenti, nelle feste, nelle danze, nei miti, nelle leggende e in tutto ciò che concerne l'etnografia" (p.53); si parla degli "approcci psicologici e psicanalitici" (p.55). Seguono, poi, tra gli "approcci contestuali", quello "liberazionista" (p.57) e quello "femminista" (p.59).

374. E' vero che segue poi un capitolo dedicato alle "ermeneutiche filosofiche" (p.66); ma si tratta di considerazioni piuttosto circoscritte, dedicate soprattutto all'uso che Bultmann fa della filosofia di Heidegger per l'interpretazione della Scrittura. A questo punto, dove sarebbe caduta opportuna l'occasione per dedicare una trattazione di ampio respiro al delicato ed urgente problema di come utilizzare la filosofia nell'interpretazione della Bibbia, ci si limita invece ad una critica, peraltro giusta, della strumentalizzazione operata dal Bultmann del testo biblico, da lui ricondotto alle categorie del pensiero heideggeriano. Tutto ciò che si afferma di positivo circa il compito della filosofia nell'esegesi sta solamente in questa dichiarazione: che la filosofia è "strumento di comprensione di ciò che è l'oggetto centrale di ogni interpretazione: la persona di Gesù Cristo e gli eventi di salvezza compiuti nella nostra storia" (p.69). Si parla sì di una "precomprensione", necessaria ed inevitabile per l'esegeta che affronta il testo biblico (pp.67,99); ma non si specifica affatto in che cosa poi tale precomprensione deve consistere, come la si deve formare, come dev'essere regolata, come dev'essere utilizzata e con quali finalità. Ci si limita solamente a queste af-

fermazioni scontate ed estremamente generiche per un argomento importantissimo, dibattutissimo e decisivo per le sorti dell'esegesi e della teologia, qual è quello del rapporto che deve intercorrere tra filosofia - e metafisica! - e Sacra Scrittura. Della metafisica, poi, che avrebbe reso la questione ancora più precisa (anche se scottante) non si fa parola.

375. A questo punto noi allora ci domandiamo: ma allora, tutto il secolare interesse della Chiesa per la purezza e la genuinità del filosofare, interesse accentuatosi notevolmente a partire dall'800 ai nostri giorni: tutte le raccomandazioni e le esortazioni della Chiesa fatte a favore della "filosofia cristiana", in particolare a favore del pensiero di S.Tommaso, che senso hanno avuto e che senso hanno? Forse che la Chiesa è stata fondata per garantire la purezza e la serietà del filosofare, o non ha piuttosto tra i suoi compiti essenziali quello di "custodire il deposito", ossia di assicurare la retta interpretazione della Parola di Dio? Dal che appare chiaro che se la Chiesa raccomanda una certa filosofia come quella di Aristotele e di S.Tommaso, non lo fa perchè sia stata costituita per custodire gli scritti di Aristotele e di S.Tommaso, ma solo in quanto questi possono e debbono servire per interpretare correttamente la Sacra Scrittura. L'esegeta che dunque ignora o disattende tali disposizioni della Chiesa, reiterate numerose volte ed ai livelli massimi del suo Magistero, potrà dirsi un esegeta che lavora in vera comunione con la Chiesa, e che quindi ha vera probabilità di cogliere il senso autentico della divina Rivelazione non solo dove si parla di "feste, di danze e di miti", ma anche dove si tratta di argomenti ben più seri, che costituiscono non la "scorza" della Scrittura (come diceva S.Caterina da Siena), ma la sua "polpa", vale a dire il mistero di Dio, di Cristo, degli angeli, dell'uomo, della salvezza, dell'universo?

376. Se è vero, come riconosce più volte il documento, che una "precomprensione" è inevitabile, tanto vale che si cerchi di curare al massimo il valore veritativo di tale precomprensione: sarà infatti mai possibile comprendere qualcosa dell'infinita verità divina senza accostarsi ad essa con una ragione purificata, vale a dire senza una sana filosofia e una sana metafisica? E' difficile capire per quale motivo il documento non abbia affrontato queste gravissime questioni, che sono sempre state d'attualità per tutto il corso dei secoli cristiani, a cominciare da S.Giustino e Clemente Alessandrino, attraverso Boezio, S.Anselmo, la Scolastica medioevale fino ai nostri giorni.

377. Parlare di "filosofia ermeneutica", come fa il documento, non è sufficiente: il compito della filosofia non si esaurisce nel fornirci una teoria dell'interpretazione, ma ben al di là di ciò, come è ben noto, essa ha il compito di farci accedere alla conoscenza della realtà, dell'essere, dell'universo, di Dio, dello spirito, dell'uomo, dei valori morali. Dato che la Scrittura tratta essenzialmente di

- 129 -

tali argomenti di estrema gravità, alquanto ardui per la nostra debole intelligenza, come l'esegeta umile e coscienzioso, che vorrà fare un lavoro veramente scientifico e seguire un metodo veramente critico, non si sentirà in dovere di farsi una preparazione quanto più possibile seria ed accurata non solo in psicanalisi o sociologia, non solo nelle "feste, nelle danze e nei miti", ma anche e soprattutto in metafisica, cosmologia, filosofia dello spirito, antropologia filosofica, etica naturale e teologia naturale? E come non dovrebbe prestare quella particolare attenzione al pensiero di Tommaso che la Chiesa richiede al teologo?

378. Il fatto che il linguaggio biblico non sia solitamente un linguaggio tecnicamente filosofico e che la stessa forma mentis dell'antico popolo ebraico non dimostri quelle spiccate attitudini per la filosofia delle quali hanno dato prova i Greci e gli Indiani - sebbene sia questo un argomento classico contro l'uso della filosofia nella esegesi - in realtà è un argomento puramente specioso che non prova nulla; prova invece la meravigliosa "condiscendenza" della bontà e della misericordia divina, che ama servirsi di umilissimi strumenti - come del resto risulta dagli stessi insegnamenti biblici - per comunicare agli uomini la grandezza divina dei suoi doni. La meraviglia - una delle meraviglie - della Sacra Scrittura sta proprio nel fatto che Dio ci comunichi verità altissime per mezzo di un linguaggio estremamente rozzo, che gli Agostino e i Gerolamo, educati nella raffinata retorica latina, non esitavano a definire, prima di esser toccati dalla grazia, barbarico. Ma avevano ragione: il loro torto era quello di non essere ancora capaci di intravedere la sublimità della sapienza divina dietro quelle espressioni spesso paradossali, rozze ed iperboliche.

379. Essendo l'agiografo niente più che uno strumento della divina Rivelazione, è del tutto normale che la sua capacità naturale di comprensione resti immensamente al di sotto di quei concetti che lo Spirito Santo gli ha ispirato di scrivere; ed anche noi, dopo millenni di approfondimento di questi divini concetti, anche illuminandoli con la ermeneutica metafisica più raffinata ed approfondita, possiamo ritenere ci contenti se abbiamo compreso un millesimo di ciò che lo Spirito ci dice. Figuriamoci che cosa può accadere quando ci si accosta al testo con una "precomprensione" compromessa da grossolani errori metafisici, come purtroppo oggi accade in esegeti per altri versi preparatissimi e coscienziosissimi. Anche i migliori metodi storico-critici, in simili condizioni, non potranno dare i risultati sperati, ma sarà inevitabile prendere, come si suol dire, "fischi per fiaschi".

380. E' ciò che si è verificato, purtroppo, in due casi - ma gli esempi si potrebbero moltiplicare - che concernono due valori delicatissimi sia della metafisica che della divina rivelazione: il concetto della verità e la nozione di Dio, come vedremo nel paragrafo seguente.

## 2. Due questioni delicate

381. Per documentare che cosa succede quando si affrontano certi delicatissimi temi biblici senza un'adeguata preparazione metafisica, porterò due esempi: 1) l'interpretazione che il Padre Ignace della Potterie fa delle parole di Cristo nel Vangelo di Giovanni: "Io sono la verità" (14,6) nella sua ponderosa opera La vérité selon Saint Jean, Biblical Institute Press, Rome 1977, 2 voll.; 2) una certa interpretazione dell'importantissimo passo di Es 3,14, dove Dio rivela a Mosè il suo "nome".

382. Per quanto riguarda il della Potterie, rimando il lettore, per un'esposizione approfondita della questione, a due articoli da me pubblicati a suo tempo su Scora Doctrina: La verità eterna in Sant'Agostino, nn. 5-6 del 1987. Qui mi limiterò a riassumere brevemente i termini della questione: nell'interpretazione di Gv 14,6 il della Potterie sostiene, contro la tradizionale esposizione dei Padri e dei Dottori, (1) confermata dalla Chiesa stessa (vedi per es. il discorso del Papa del 9 settembre 1987), che in quel passo Gesù non intende far riferimento ad una nozione di verità come realtà sussistente, cioè come realtà personale e quindi come Dio, perchè tale concetto di verità non sarebbe "semitico", che per il della Potterie equivale a "biblico", quindi "rivelato", ma apparterebbe al "dualismo greco-gnostico", estraneo alla rivelazione cristiana.

383. In quel passo, invece, secondo il della Potterie, Cristo intenderebbe semplicemente riferirsi alla sua funzione di rivelatore e annunciatore della verità, la quale però non va intesa come un qualcosa di assoluto e di immutabile, perchè diversamente tale "verità" non potrebbe incarnarsi nella storia, ma le resterebbe estranea; la verità cristiana, quindi, per il della Potterie, non va intesa come una realtà assoluta e sussistente preesistente alla storia ed alla creazione, ma come rivelazione storica indissociabilmente e costitutivamente congiunta al mistero dell'Incarnazione, in quanto annuncio della verità fatto dall'uomo Gesù per la nostra salvezza. Insomma, secondo il della Potterie, la concezione giovannea della verità - cioè, in fin dei conti, la concezione cristiana - non corrisponderebbe a un valore assoluto ed immutabile sussistente per sé indipendentemente dall'uomo e dalla storia, ma sarebbe un valore sì proveniente da Dio, ma esistente solo in funzione dell'uomo e della sua salvezza. Nel sostenere questa tesi, il della Potterie non ha poi nessuno scrupolo a criticare apertamente l'interpretazione classica e tradizionale di S. Agostino e di S. Tommaso, per i quali, invece, come è noto, in quel passo Gesù, facendo riferimento ad una verità ipostatizzata, cioè "fatta persona" (che può essere solo la verità come Dio), ed assegnando a se stesso questo attributo della verità così intesa, afferma con ciò stesso, anche se implicitamente, la propria divinità.

(1) cf. Trofilo ad Elaris nella Catena Aurea, Gv 14,6  
Origene, PG 44,30; Giov. Crisostomo, PG 57, 378  
Cirillo Al. PG 74, 190

384. Il delàPotterie correda la sua tesi con la sfoggio di una vastissima erudizione scritturistica, patristica, storica, teologica, esegetica e letteraria, dando prova di un'eccezionale competenza circa le più aggiornate tecniche dell'ermeneutica biblica, ma tutto questo immenso materiale documentario che si estende per il corso di 1600 pagine, non fornisce nessuna prova seria - nè lo potrebbe - della sua tesi dirompente e sconcertante, ma si tratta soltanto - mi si scusi il linguaggio un po' crudo - di "fumo negli occhi", tale da impressionare coloro che hanno il culto ingenuo dell'erudizione e dello scientismo biblico, ma non certo, per dirla sempre con S.Caterina, per chi vuol tener "aperto l'occhio dell'intelletto" e gustare la "polpa" della Scrittura al di là della semplice scorza, per chi, cioè, seguendo le sempre ripetute esortazioni della Chiesa, vuol comprendere la verità di fede valendosi di un opportuno strumento filosofico-metafisico quale può essere il pensiero di S.Tommaso d'Aquino.

385. Se infatti la Chiesa raccomanda l'Aquinato, non sarà certamente perchè egli ammetteva l'esistenza del cielo empireo o di corpi incorruttibili o accettava il rogo degli eretici, ma in quanto Tommaso ci offre un'ermeneutica particolarmente valida per l'interpretazione della verità cristiana; e quale concetto, a tal riguardo, non sarà tanto decisivo, quanto il concetto stesso di "verità cristiana"? Per cui, opporsi a Tommaso su questo punto, vuol dire colpire al cuore la sostanza più profonda e più essenziale del pensiero del Dottore comune della Chiesa, e disattendere alla radice quanto, circa lo studio dell'Aquinato, la Chiesa si attende dal teologo (si tratti del dogmatico o dell'esegeta). "Abbandonare S.Tommaso in metafisica - ammoniva S.Pio X nel motu proprio "Doctoris Angelici" del 29 giugno 1914 - non può esser privo di gravi conseguenze": la verità di queste parole appare chiarissima nella disavventura capitata al delàPotterie. Questo suo grave fraintendimento dovrebbe suonare come campanello d'allarme per gli esegeti a non trattare S.Tommaso come un pezzo da museo, ma a rendersi conto che i suoi principi e la sua ispirazione di fondo (sapientemente esposta dal Padre Guido Mattiussi nelle famose XXIV tesi approvate dalla Sacra Congregazione per gli Studi il 27 luglio 1914, D3601-3624), sono tuttora indispensabili per la retta interpretazione dei concetti fondamentali del messaggio biblico.

386. Il recente documento della Commissione biblica ci mostra all'evidenza come l'esegesi scientifica moderna - oggi come non mai - fa tutto il possibile - e giustamente - per utilizzare ogni possibile ramo del sapere umano, ed ogni possibile e più raffinata tecnica ermeneutica per l'interpretazione della Parola di Dio, in base al principio giustissimo secondo cui quanto è migliore e più scientifico lo strumento ermeneutico, tanto più fondata e più chiara sarà l'interpretazione del testo che ne risulta: ed in questo campo, nel quale siamo davanti a contenuti - le verità rivelate da Dio - che posseggono una



intelligibilità infinita, non corriamo mai il rischio di giungere ad una totale comprensione dell'oggetto, ma vale invece il tradizionale motto liturgico: "quantum potes, tantum aude, quia est maior omni laude".

387. E se è vero tutto ciò, potrà mai esser concepibile che in questo sforzo interpretativo debba esser lasciata da parte la metafisica, ed in particolare quella di S. Tommaso, la quale, più di ogni altra scienza umana, è qualificata per introdurci, in modo critico e scientifico, al mistero di Dio ed ai segreti più profondi del reale? Pensare di formarsi una nozione vera di Dio e di evitare l'idolatria o l'empietà senza la metafisica, o quanto meno senza un'attitudine o una minima attenzione al mistero dell'essere, è come voler amministrare una banca senza conoscere le quattro operazioni.

388. Gli errori che scappano fuori, in tali condizioni, anche in esegeti di fama e per altro verso seri e preparati, sono di una tale grossolanità, che non è neppure il caso di chiamarli "eresie": sarebbe far loro troppo onore; per concepire infatti un'eresia, occorre esercitare il pensiero; ma simili errori sono talmente assurdi da non assurgere nemmeno alla dignità del pensiero, nel quale regola su prema è il principio di non contraddizione; tali errori, pertanto, dovrebbero esser meglio qualificati con un titolo che ogni tanto u sava il compianto Padre Alberto Galli, un titolo che parrebbe un insulto e che invece è esatto: quello di "bestialità": difatti, al di sotto del potere apprensivo razionale-intellettuale non c'è che quello delle bestie: e tali errori sono a questo livello.

389. L'altro esempio che intendevo portare è quello del problema interpretativo del famoso passo di Es 3,14, dove c'è la rivelazione del "nome divino". È incredibile, a tal riguardo, quanto è stato tormentato questo passo, soprattutto nei tempi recenti, prima dai protestanti (che hanno in odio la metafisica), e poi, purtroppo, anche da certi cattolici, che così pensano di essere "aggiornati".

390. È interessante questo accanirsi su di un passo per un certo verso chiarissimo ed indiscutibile ("Io sono Colui che È"), a testimoniare l'insofferenza per il valore dell'essere, e quindi i tentativi disperati, quanto inutili e a volte ridicoli, di far dire al testo ciò che esso, nella sua discreta (ma profondissima) semplicità, non dice, come osserva giustamente il Gilson nel suo ottimo libro Introduction à la philosophie chrétienne, Ed. Vrin, Paris 1960.

391. È altrettanto notevole, d'altra parte, constatare come accanto a questa vana agitazione di una pleora di esegeti sedicenti "scientifici" e "aggiornati", esista, fin dai primi secoli, per giungere ai nostri giorni, un'ininterrotta e splendida tradizione interpretativa, che getta su quel passo tanta maggior luce, quanto maggiore è la confu

sione creata dagli altri: mi riferisco all'interpretazione che risale ai Padri (cf R.Coggi, Io Sono Colui Che E', in Sacra Doctrina, 1(1983), pp.8-27), e sempre poi approvata ed appoggiata dalla Chiesa, fino ai nostri giorni (cf, per quanto riguarda interventi recenti: la XXIII delle XXIV tesi tomiste citate prima; il "Credo" di Paolo VI del 1968; la lettera "Attualità di S.Tommaso", indirizzata da Paolo VI al Padre Vincenzo deCueuonngle, Maestro Generale dell'Ordine dei Frati Predicatori, del 20 novembre 1974; il discorso del Papa all'Angelicum, del 17 novembre 1979; i nn.203-213 del nuovo Catechismo della Chiesa; infine lo stesso Canone IV della Messa, dove è detto: "prima del tempo e in eterno Tu Sei, nel tuo regno di luce infinita". Da notare quella virgola, dopo il "Sei", importantissima, perchè è chiaro riferimento all'assolutezza (e quindi divinità) di quel "Sei", che va pronunciato isolatamente e per se stesso, senza l'aggiunta di attributi o determinazioni, appunto perchè è l'Essere divino autosufficiente e completo in se stesso. Per questo, quando il sacerdote, durante la celebrazione eucaristica, giunge a quel punto, deve fare la sosta richiesta dalla virgola, evitando la tentazione di continuare immediatamente con le altre parole "nel tuo regno", come se dovessero essere un attributo: cosa che è invece opportunamente esclusa dalla virgola).

392. Un esempio, fra i tanti, che si potrebbe dare di interpretazione sbagliata, è quello che si può trovare in Alfred Lapppe, Messaggio biblico per il nostro tempo, Ed. Paoline, Roma 1979. Dice egli infatti: "Già da molto tempo si è rinunciato a vedere nel nome "Io sono colui che sono" un concetto filosofico di Dio nel senso metafisico della sua esistenza o addirittura della sua asettà. A buon diritto scrive Walter Eichrodt: "In quel momento una speculazione metafisica sarebbe servita tanto poco, quanto la manifestazione di una potenza della natura, sia essa il dio della tempesta, che scaglia fulmini, o il dio del vento, che procede in mezzo al turbine" (p.221).

393. E' difficile concepire un'ignoranza maggiore della vera natura della metafisica - confusa con la mitologia pagana - di quanta ne diano prova qui l'Eichrodt, e il Lapppe che lo segue. Eppure questo gravissimo equivoco, messo in giro da Bultmann (e consone alla mentalità protestante), ha preso oggi molto piede non solo negli ambienti protestanti, ma anche in quelli cattolici, per cui l'intento in sè valido di eliminare il mitologismo dal testo biblico si traduce in pratica nel sopprimere l'elemento spirituale, teologico, soprannaturale e metafisico; possiamo immaginare che cosa resta del messaggio biblico: forse soltanto "le feste, le danze e i miti"....

394. Non c'è dubbio che il contesto psicologico, culturale ed esistenziale dell'episodio del rovine ardente non è il più adatto ad una riflessione metafisica tonicamente elaborata; e soprattutto è vero che non dobbiamo scambiare la forma mentis di Mosè con quella di un Aristotele, di un Proclo o di uno Hegel; ma resta sempre il

fatto inoppugnabile che Dio si rivela come "Colui Che È", e quindi mette in gioco il verbo "essere", dandogli quel significato assoluto, che certo solo molto più tardi, in particolare dall'esegesi cristiana medievale, potrà essere pienamente esplicitato e giustificato come nome proprio di Dio. La semplicità del contesto e del linguaggio non devono tuttavia essere invocati a pretesto per misconoscere l'altissimo valore del contenuto, che, come sarà poi chiarito soprattutto nel nostro secolo, è alla base stessa dell'intera filosofia cristiana (cf. il già citato libro del Gilson; inoltre: N. Del Prado, De veritate fundamentalis philosophiae christianae, Friburgi Helvet., 1911; G. Mattius si, Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino approvate dalla Sacra Congregazione degli Studi, Ed. Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1947; C. Tresmontant, La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne, Ed. du Seuil, Paris 1961; Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne, Ed. du Seuil, Paris 1962; Le origini della filosofia cristiana, Ed. Paoline, Catania 1963; J. Maritain, Sulla filosofia cristiana, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1978).

395. L'elemento comune che si nota nelle interpretazioni errate di Es 3,14 è dato dal fatto che si parte dal presupposto gratuito secondo cui non si ritiene possibile che all'epoca di Mosè il popolo ebraico potesse formulare delle concezioni metafisiche (interessante attestazione di stima per gli Ebrei), per cui si finisce col negare l'evidenza, ignorando l'assioma scolastico "contra factum non valet argumentum". Si fa allora il possibile e l'impossibile per ridurre al massimo la portata metafisica del famoso "ehieh eaher ehieh", ostinandosi ad aggiungere all'"Io Sono" qualche attribuzione che comunque lo metta in relazione con l'uomo, togliendogli pertanto la sua assolutezza, che lo rende veramente e pienamente un "nome" divino. Ecco allora alcune delle varie interpretazioni: "Io faccio essere", "Io sono presente", "Io sono con voi", "Io agisco ed intervengo".

396. Si pretende che tali interpretazioni siano più aderenti alla "mentalità semitica"; in realtà rispecchiano l'exasperata impostazione soteriologica, tipica del luteranesimo, per cui non c'è da meravigliarsi, come ho detto, che tali interpretazioni abbiano cominciato a fiorire in terra protestante. Senza negare l'essenzialità del tema soteriologico, si deve dire invece che l'istanza fondamentale della spiritualità biblica non è la preoccupazione per la propria salvezza; il "bonum", il fine ultimo al quale aspira l'uomo della Bibbia non è tanto il bonum humanum, quanto piuttosto il bonum divinum, al quale l'uomo non si può unire altro che per mezzo della contemplazione, la quale tuttavia non esclude affatto ma richiede l'esercizio delle buone opere o, in linguaggio più biblico, l'osservanza dei comandamenti che prescrivono l'amore per il prossimo e la difesa dei propri legittimi interessi. La prospettiva biblica fondamentale, che emerge chiarissimamente nel Nuovo Testamento (S. Paolo e S. Giovanni), al di

là della stessa salvezza personale, è la "visione beatifica"; e la stessa salvezza consiste precisamente nel poter contemplare "faccia a faccia il volto di Jahvè".

397. Certamente il Dio biblico è un Dio di misericordia, che si piega pietoso sulle miserie dell'uomo; un Dio che sacrifica se stesso, in Cristo, per la salvezza dell'uomo: ma senz'affatto abbandonare la sua infinita maestà, il suo assoluto esistere per se stesso, senza che egli abbia bisogno di nessuno e senza che egli abbia altro fine che se stesso, senza che egli abbandoni la sua "aseità"; per cui, in opposizione netta all'interpretazione del Lépple si deve dire che invece è proprio questa divina aseità che è insinuata dall'"Io Sono", posto in maniera così assoluta, senz'alcuna determinazione, precisazione o attribuzione che venga in qualunque modo a limitare l'infinità dell'essere divino.

398. E la meraviglia del Dio biblico sta proprio nel fatto che sia un Dio assoluto a piegarsi sul relativo, un Dio eterno a piegarsi sulla storia, un Dio infinito a piegarsi sul finito, un Dio "ipsum Esse", come dirà appunto Tommaso sulla scorta di Es 3,14, rispecchiando la millenaria interpretazione della Chiesa, a piegarsi sul divenire, sul contingente, sul caduco, sul mortale, per innalzarlo al livello del divino, dell'assoluto, dell'eterno, dell'infinito, dell'ipsum Esse.

399. Ancor oggi, per la verità, esistono lavori esegetici che mantengono l'interpretazione tradizionale corredandola con gli apporti provenienti dalle moderne scienze bibliche: tra questi lavori vorrei sottolineare in modo particolare il commento ad Es 3,14 reperibile nella Bibbia di Gerusalemme, elogiato anche dal Gilson, e l'opposizione contenuta alla voce "Jehovah" del Dictionnaire de la Bible. Sono buoni anche i commenti del Dizionario di teologia biblica (alla voce "Jahve") di X. Leon-Dufour, Ed. Marietti, Torino 1971, nonché quello dell'Enciclopedia della Bibbia (voce "Yahweh"), dell'Ed. LDC, Torino-Leumann 1971, e quello dell'Introduzione alla Bibbia, Ed. Marietti, Torino 1969, vol. II, pp. 266-270, sebbene in questo secondo gruppo di commenti, accanto alla sostanziale accettazione dell'interpretazione ontologica, vi sono alcune discutibili concessioni all'interpretazione protestante.

400. Come ha affermato più volte la Chiesa in importanti documenti soprattutto del nostro secolo, l'esegesi biblica scientifica svolge nella Chiesa un ruolo preziosissimo ed insostituibile, sia perchè è naturale e doveroso che la ragione sia posta al servizio della fede nell'approfondimento della parola di Dio, sia perchè, com'è s'è detto, l'esegesi è l'anima della teologia, sia perchè è sorgente preziosissima di elevazione spirituale per tutto il popolo di Dio, sia perchè immensa è ancora quella parte del messaggio biblico che attende di essere chiarita, sia perchè essa concorre a preparare la stessa interpretazione della Chiesa: ma tutto ciò l'esegesi lo potrà realizzare a condizione che si realizzi in vera forma scientifica, accogliendo l'apporto della sana filosofia, ed in vera e sincera comunione con la Chiesa.

I N D I C E

X	Lezione prima: SPONTANITA' E RESPONSABILITA' DELLA CONOSCENZA DI DIO	
	1. I termini della questione. . . . .	1
	2. Un mutamento epocale. . . . .	2
	3. Le condizioni trascendentali del pensiero . . . . .	5
	4. L'orientamento teologico spontaneo del pensiero . . . . .	10
	5. Indeterminazione e determinazione del concetto di Dio . . . . .	14
	6. Implicito potenziale e implicito virtuale. . . . .	24
	7. Conclusione. . . . .	30
X	Lezione seconda: LA PARABOLA DELL'ONTOLOGISMO	
	1. Attualità dell'ontologismo. . . . .	33
	2. I caratteri dell'ontologismo. . . . .	38
	3. Sguardo d'insieme sull'evoluzione dell'ontologismo. . . . .	55
	4. Alcuni nomi importanti dell'ontologismo	
X	a) S.Anselmo. . . . .	61
X	b) S.Bonaventura. . . . .	62
X	c) Renato Cartesio. . . . .	64
X	d) Baruch Spinoza . . . . .	69
	e) Nicola Malebranche . . . . .	72
X	f) Goffredo Guglielmo Leibniz. . . . .	74
	g) Emanuele Kant. . . . .	75
	h) Giorgio Guglielmo Federico Hegel . . . . .	77
X	i) Antonio Rosmini. . . . .	87
X	j) Vincenzo Gioberti. . . . .	90
X	k) Karl Rahner. . . . .	94
X	Lezione terza: L'INCOMPRESIBILITA' DI DIO	
	1. I termini della questione . . . . .	102
	2. Conoscenza comprensiva e conoscenza apprensiva. . . . .	103
	3. Conoscenza ed ignoranza. . . . .	106
	4. Dialettica ed analogia . . . . .	109
	5. La parola e il silenzio. . . . .	120
	Lezione quarta: ERMENEUTICA TOMISTA ED ESEGESI BIBLICA	
	1. Egesi biblica e teologia dogmatica . . . . .	124
	2. Due questioni delicate. . . . .	130