

Tutta dell'uomo – tutta di Dio

Sull'ispirazione della Sacra Scrittura

Dopo un piuttosto prolungato periodo di stasi a seguire dal fondamentale contributo di Luis Alonso Schökel (La Parola ispirata in originale spagnolo data al 1967), l'ispirazione biblica va riprendendo quota in ambito di produzione teologica. Un segnale ci viene certamente dal recente documento della Pontificia Commissione Biblica, *Ispirazione e verità della Sacra Scrittura*. La parola che viene da Dio e parla di Dio per salvare il mondo, *Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2014* – ma soprattutto da alcune significative pubblicazioni recenti e convegni importanti. Pensiamo agli studi di P. Bovati - P. Basta, «Ci ha parlato per mezzo dei profeti». *Ermeneutica biblica, GBP - San Paolo, Roma - Cinisello Balsamo (MI) 2012*; a quelli raccolti da P. Dubovsky - J.-P. Sonnet, *Ogni Scrittura è ispirata, GBP - San Paolo, Roma - Cinisello Balsamo (MI) 2013* – nonché al precedente *Simposio della Congregazione per la Dottrina della Fede (1999)*, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio, Città del Vaticano 2001*.

Ma proviamo a mettere a fuoco l'ispirazione biblica prendendo le cose – per così dire – un po' alla larga.

1. *Partiamo concedendo effettivo credito ad un'analogia perfino ovvia – facilmente evocabile, per lo più non particolarmente esplorata, data per scontata e comunque sempre meno controvertibile. Mettiamo cioè a fuoco l'analogia tra l'ispirazione poetica in senso lato, universalmente riconosciuta, da una parte (e tanto peggio per quei minimalisti cui sfugge l'eminenza del linguaggio poetico e letterario rispetto alla parola coriva e ordinaria); e l'ispirazione biblica intesa in senso stretto, quella peculiarmente profetica (e sapienziale), quale carisma specifico accreditato alle scritture antiche e nuove di «tutto l'Israele di Dio» (Gal 6,16), dall'altra.*

Se nella nostra lingua “poesia” fa rima con “profezia” solo per una pura assonanza, la loro affinità simbiotica – ontologica – va comunque riconosciuta reale e profonda. Largamente e diversamente attestata anche al di fuori della tradizione occidentale, l'ideale o tendenziale coincidenza tra il profeta e il vate si afferma in nome di un analogo e condiviso, tutto speciale carisma di voce, parola, e scrittura – e di testimonianza

alla verità. Riconosciuta in qualche modo illuminante, divinatoria e veritativa, si tratta pur sempre di una parola carica di speciale exousia d'intimazione – nel senso di Paul Beauchamp, di un'autorevolezza che, con il singolare suo pondus, ti afferra dal di dentro –, dotata di energica presa e pretesa interiore sui propri destinatari immediati (udienza autoriale), nonché capace di schiudersi a orizzonti perfettamente universali (udienza letteraria) al di là della propria sempre molto determinata cerchia originaria spazio-temporale. E questo proprio perché quella parola, comunque umanissima, avanza traspirante un'aura altamente sacrale, e perfino divina, di un tremendum et fascinans di spiccato rilievo antropologico. Una parola – quella poetica – tanto libera, originale, e inventiva, quanto pur sempre ligia e rigorosamente obbediente alla propria ispirazione; quanto mai autonoma, e tuttavia mai sotto prevalente cauzione autoreferenziale, e comunque sempre ben innervata all'interno di molteplici flussi di tradizione e di rete intertestuale. Una parola cioè – per prendere qui a prestito una formula cara a Paul Ricœur – all'insegna della migliore «spontaneità seconda», ovvero mai pronunciata soltanto in-nome-proprio, bensì pur sempre docilmente in-nome-di – un po' come il Gesù nel Quarto Vangelo, che rivendica di essere testimone del Padre, e proprio per questo anche testimone di se stesso, in quanto sempre consapevole della propria origine e destinazione teocentrica, mai autosufficiente (Gv 5,31-32; 8,13-14.18).

Insomma: poesia e profezia condividono un medesimo docile quanto coraggioso servizio, che le rende disponibili alla verità universalmente accessibile nella figura di una singolarità.

All'opposto di quanti – come sopra detto – viziati da avarizia mentale, riducono minimalisticamente ogni poesia e letteratura più o meno allo stesso rango di una comunicazione qualsiasi o di un annuncio pubblicitario, c'è invece pure chi – con speculare univocità – preferisce piuttosto massimizzare oltremodo il nesso tra l'ispirazione della poesia/letteratura e quella della Sacra Scrittura. Davvero senza badare a spese, costoro si spingono fino a sostenerne la loro totale equiparazione, pervenendo a esiti certamente inaccettabili agli occhi di una teologia (ebraico-)cristiana. È quanto – eminente tra tutti – per l'appunto auspicava quello straordinario vate e lettore – gnostico confesso – Jorge Luis Borges (1889-1996). Il quale – mentre coerentemente preferiva vantarsi più per la sua immensa esperienza di lettore che non della propria produzione di scrittore – non faceva fatica alcuna a riconoscere alla Bibbia una davvero possente qualità d'ispirazione umana e perfino divina, a patto però di estendere – universalmente, e senza restrizione alcuna – questa medesima qualità ispirata e ispirante a qualunque poesia e lette-

ratura, semplicemente degne di vedersi attribuito questo nome. Bibbia sotto l'egida dello Spirito Santo? Certamente – ma né più né meno che alla stregua di tutte le letterature, senza alcun tratto e specifico proprium da rivendicare.

Navigando tra Scilla e Cariddi, con buona pace delle opposte derive, converrà comunque tenerci sempre molto saldamente aderenti a quest'irrinunciabile analogia. Solo così potremo addentrarci adeguatamente preparati a esplorare i magnifici percorsi dell'ispirazione biblica, divenuti paesaggi decisamente più complessi – talora carsici, talaltra trasparenti – ma anche più affascinanti di un tempo in seguito al procedere degli studi biblici, dei loro affinamenti metodici ed ermeneutici, nonché delle ricche suggestioni provenienti dalle migliori teorie e pratiche di poetica e di letteratura.

Per essere adeguatamente apprezzati, questi ultimi debbono appunto vederci antropologicamente, teologicamente, nonché cristologicamente (Gv 1,1-2.14.18) – parlando, simpatizzanti convinti dell'ispirazione poetico-letteraria della Sacra Scrittura divinitus inspirata. Un profilo, questo, da valorizzare quale una vera e propria specifica infrastruttura costante della Bibbia, grembo generante del Verbum abbreviatum et coarctatum lungo l'intera storia di salvezza da lui stesso inaugurata, redenta e portata a compimento.

2. *Nel solco di Luis Alonso Schökel (1920-1998), pioniere anche proprio a riguardo dell'ispirazione biblica, chiediamoci qui allora anzitutto in che cosa mai possa consistere l'ispirazione letteraria e poetica. E in proposito risulterà per noi corretto quanto fecondo interpellare direttamente i poeti stessi, prestando ascolto a quanti tra loro si mostrano particolarmente consapevoli del proprio carisma, in grado di restituirci una precomprensione fresca e realistica dell'ispirazione di cui essi e le loro stesse opere vivono.*

Sintonizzandoci sulle corde di un Eugenio Montale (1896-1981), apprendiamo che la poesia – a ben vedere «un'attività del tutto inutile, quasi mai nociva», «frutto di solitudine e di accumulazione» – «è un mostro: è musica fatta con parole e persino con idee: nasce come nasce, da un'intonazione iniziale, che non si può prevedere prima che nasca il primo verso». «Io non vado in ricerca della poesia, attendo di esserne visitato» (cfr. E. Montale, Sulla poesia, Mondadori, Milano 1976, passim). Far poesia allora, in fondo, altro non è che «lasciarsi scrivere», ovvero ricevere una visita, sapendola attendere, lasciandola sedimentare.

Qui c'è pane buono per i nostri denti.

Non bisogna, infatti, essere a ogni costo grandi specialisti del testo biblico per riconoscere come questo della visita sia – prima ancora che tipico di Lc 1,68 – un tema cruciale quanto familiare per le Scritture antiche, in particolare per quello straordinario, anonimo profeta esilico del VI secolo, battezzato dai critici come Deuteroisaia (Is 40-55). Guarda caso: si tratta di un autore inopinatamente caro al nostro schivo poeta, che rievoca di averlo avuto fra mani una sera, quando, nell'atto di questa lettura, gli è come apparsa, in un nebuloso chiaroscuro, la Mosca – ovvero la moglie Drusilla Tanzi (1885-1963), da poco scomparsa: «stasera quasi al buio / mentre leggevo il Deuteroisaia / sei ricomparsa accanto a me» (Caro piccolo insetto – la poesia che apre la raccolta di Satura, Xenia, I,1).

«Visita/visitare» sono paradigmi teologici di gran rilievo nel lessico biblico (oltre che di quello familiare e amicale); corrispondono a quello che, nel linguaggio della filosofia e della teologia sistematica, viene con più pomposa astrazione chiamato «evento». È così che Montale si riferisce a quell'appuntamento specifico con la verità, ospite della poesia, come evento gravitante più volentieri attorno all'affetto e alla commossa passione per la singolarità, che non sul neutrale e (forse solo apparentemente) anaffettivo pensiero speculativo.

Scrive infatti ancora Montale: «Il bisogno di un poeta è la ricerca di una verità puntuale, non di una verità generale. Una verità del poeta-soggetto che non rinneghi quella dell'uomo-soggetto empirico. Che canti ciò che unisce l'uomo agli altri uomini, ma non neghi ciò che lo disunisce e lo rende unico e irripetibile».

Dal proprio punto di vista – non di poeta, bensì di prosatore, narratore, aforista e critico – Giuseppe Pontiggia (1934-2003) in merito concorderebbe, quando definisce la poesia come un'espressione de «il sé che coincide con gli altri» (Opere, Mondadori, Milano 2004, XIX) – un buon «correlato oggettivo» lo chiamava Thomas S. Eliot (1888-1965) –, capace, tuttavia, di proporsi come empaticamente apprezzabile.

Restando entro i confini della nostra attempata Europa, ma respirandone la sponda oceanica per la voce di poeti lusofoni contemporanei – ci sovviene in proposito il bel saggio di Luísa Marinho Antunes, Creare la parola, creare il mondo. Poeti lusofoni contemporanei, Libreria Ticino Editore, Voghera 2015, passim (qua e là con traduzione ritoccata) –, eccoci restituito un vivo impatto con l'evento poetico per merito di Herberto Hélder (1930-) – «la poesia è un battesimo attonito, sì, una parola / sorpresa per ogni cosa: nobiltà, un supremo / etc./ delle voci» –, cui fa eco eccellente Vitorino Nemésio (1901-1978): «Con paura di perderlo, nomino il mondo / I suoi quanti e qualità, i suoi oggetti, / E dormo così sonoro nel profondo / Pozzo di astri anonimi de quieti. / Nominai le co-

se e rimasi contento: / Legai la frase al testo dell'universo. / Chi al mio petto ascolta, là ancora sente / in ogni pausa e pulsazione, un verso». (Di passaggio: notare come, in ambo i casi, tutto questo ci suoni come una sorta di midrash a Gen 1-2, Sal 8, o Sir 17 – a significativa riconferma della verità dell'assioma circa «la Bibbia come grande codice dell'arte», addirittura anche quando l'arte va in cerca della propria più adeguata definizione).

In ogni caso: la poesia varrà e potrà riconoscersi come ispirata, solo se è parola che si vuole non tanto e non solo spasmodicamente e ad ogni costo originale, quanto piuttosto se suonerà come risposta originaria e autentica del nostro stare al mondo come soggetti – relativamente, mai assolutamente – singolari.

Sempre Vitorino Nemésio circoscrive ulteriormente l'ampio perimetro dell'ispirazione, polarizzandola tra i due fuochi dell'interiorità e del mondo della vita, sciogliendola così da ogni riduzione entusiastica e contrazione romanticheggiante: «opera prima, in poesia, è quel matrimonio perfetto dell'espressione con la pressione, del 'fuori' con il 'dentro'».

E sempre su questa traccia, ancor meglio riesce a dire Arménio Vieira (1941-), quando – riprendendo un celebre exploit di Fernando Pessoa (1888-1935), ci raffigura lui pure «un poeta fingitore» – ma in quanto umile muratore, alle prese con le parole non diversamente da un posatore di sampetrini, inginocchiato a terra, picchiettandoli per arrangerli a dovere: «il poeta è un fingitore / un muratore che legge molto / posatore dolente di pietre, / sampetrini che son pezzi / strappati dalle scogliere / di una anima nuda e sua / e dall'anima di altri poeti».

Un più tradizionale, comunque irrinunciabile, bagaglio di metafore dell'ispirazione ci richiama ancora Arménio Vieira: «un poeta è il suo canto: / arpa eolia, suoni di un pazzo. / Il vento soffia, soffia e soffia / il vento è brezza ed è burrasca / Il vento scalda e raffredda».

In merito all'ispirazione poetica, chiudiamo con un affondo – solo apparentemente riduttivo e minimalista, in realtà di spiccato spessore sapienziale, come del resto l'intera sua opera –, dell'ormai ben nota Wisława Szymborska (1923-2012) nel suo più che brillante discorso di accoglienza del Premio Nobel attribuitole vent'anni or sono (Il Poeta e il Mondo, 1996, in Opere, Adelphi, Milano 2008).

Da dove nasce l'ispirazione? – si chiede. Se le risposte in merito, da parte degli stessi addetti ai lavori, i poeti, suonano per lo più evasive, a suo dire la cosa non è affatto strana, ma perfino ovvia, dal momento che «non è facile spiegare agli altri qualcosa che noi stessi non capiamo».

Alla fine, la sua risposta personale suona genialmente semplice, come pure carica di un universalismo di vago sentore biblico e prettamente sa-

pienziale – non a caso, nel contesto la Szymborska imbastisce una vivace allocuzione direttamente rivolta a Qohelet –, e in parte profetico – nello stile di quella promessa che estende a tutti il dono privilegiato, fino ad allora esclusivamente riservato ai profeti, dello Spirito del Signore (Gl 3,1-2).

Non bisognerà – sostiene – concedere ai soli poeti e artisti in genere il privilegio esclusivo del carisma d'ispirazione, ma semmai estenderlo a «tutti quelli che coscientemente si scelgono un lavoro e lo svolgono con passione e fantasia. Ci sono medici siffatti, ci sono pedagoghi siffatti, ci sono giardinieri siffatti e ancora un centinaio di altre professioni. Il loro lavoro può costituire un'incessante avventura, se solo sanno scorgere in esso sfide sempre nuove. Malgrado le difficoltà e le sconfitte, la loro curiosità non viene meno. Da ogni nuovo problema risolto scaturisce per loro un profluvio di nuovi interrogativi. L'ispirazione, qualunque cosa sia, nasce da un incessante "non so"».

Si tratta di «due piccole, ma alate paroline», con cui possiamo uscire dalla torpida disattenzione di un mondo dato come ovvio, e riscuotersi da una prassi trasandata e scontata, per misurarsi sul fatto che esso mondo – nonostante tutti i suoi più nefandi orrori – resta pure sempre «stupefacente», capace di accendere in noi «incanto e disperazione». Al poeta il compito di stare su questa breccia dischiusa sulla verità, e di trovare le parole giuste e proporzionate per disegnarne gli orizzonti che vi si affacciano – non diversamente da come a un medico, forte della propria preparazione e coscienza professionale, spetta la responsabilità dell'invenzione di una diagnosi e di una terapia azzeccate e a misura del proprio paziente.

In altre parole: intesa in senso più lato, l'ispirazione è, in fondo, un peculiare esercizio di phronesis, un giudizio pratico, una questione di discernimento specifico, sapiente e appropriato, e perfino profetico in qualunque ambito nella vita di tutti i giorni – ancorché non sia affatto solo affare ridicibile alla routine giornaliera. Sarò sempre una phronesis affacciata sul fronte dello stupore e dell'angoscia per il mistero dell'esistente – di quel singolare esistente. Al poeta tocca trovare le parole vive e giuste, convenienti e nuove, per fornire l'adeguata risposta al mistero dello stare al mondo – dove, evidentemente, ogni sua parola sarà sempre risposta di chi non sarà mai il primo tra i figli dell'uomo a prendere la parola. Anche l'ispirazione poetica più originale vive di prestiti contratti dall'intertestualità universalmente condivisa.

3. Ma come si dispiega quell'ispirazione poetica più precisamente legata al testo biblico, responsabile della fissazione e trasmissione complessiva di una «rivelazione attestata», riconoscibile come canonica?

Tra le pagine scritturistiche in grado di restituirci l'intero spessore di questo evento della Parola che si fa per l'appunto «rivelazione at-testata», possiamo puntare utilmente la nostra attenzione sul Quarto Vangelo, un «Vangelo testimoniale», come amava definirlo Giuseppe Segalla. In particolare consideriamone la seconda finale, là dove viene svelato l'«autore» del vangelo stesso, identificato nella figura de «il discepolo che Gesù amava», che – eccezion fatta per Gv 19,25-27 –, compare non a caso sempre in compagnia di Simon Pietro: «Questi è il discepolo che testimonia queste cose, e le ha scritte – e noi sappiamo che la sua testimonianza è vera!» (21,24).

È ormai esegeticamente assodato che questa voce corale («noi») – che individua nel discepolo amato l'auctoritas autoriale soggiacente al Vangelo di Giovanni – scioglie a livello metanarrativo quell'intrigante enigma suscitato da Gesù risorto, concernente il futuro del discepolo stesso, destinato da Gesù a «rimanere finché io venga» (21,22): «Pietro si voltò, e vide che li seguiva quel discepolo che Gesù amava, colui che nella cena si era chinato sul suo petto, e gli aveva domandato: “Signore, chi è che ti tradisce?”. Pietro dunque, come lo vide, disse a Gesù: “Signore, che cosa sarà di lui?”. Gesù gli rispose: “Se voglio che egli rimanga finché io venga, a te che importa? Tu seguimi!”. Si diffuse perciò tra i fratelli la voce che quel discepolo non sarebbe morto. Gesù però non gli aveva detto che non sarebbe morto, ma: “Se voglio che egli rimanga finché io venga, a te che importa?”» (Gv 21,20-23).

L'enigma per cui il discepolo amato – a fronte di Pietro, chiamato a pascere le pecore di Gesù per amor suo, a seguirlo, e a glorificarlo con la propria morte (21,15-19) – è invece destinato sempre da Gesù a «rimanere», non si spiega certo nei termini di un'ingenua, mitologica promessa d'immortalità fisica, di una sorta di longevità infinita – come sembrano equivocare i membri della comunità giovannea («i fratelli»). E, tuttavia, pur liberata da quest'equivoco (v. 23), la volontà di Gesù su di lui resta ancora in sospeso, e in attesa di una chiarificazione. Se quel «rimanere» non significa «non morire», quale sarà allora la sorte di permanenza assegnata da Gesù al proprio discepolo? L'enigma del suo destino, in virtù di 21,24, va sciolto piuttosto in senso storico-salvifico, per cui questo discepolo è chiamato a «rimanere» come testimone scrittore, con il suo libro testimoniale consegnato alla propria comunità giovannea, che se ne riconosce erede e portatrice, ritrasmettendolo e convalidandone la verità. Narrativamente parlando, all'enigmatica suspense narrativa lasciata aperta in 21,23, risponde infatti il commento narrativo immediatamente successivo al v. 24. Stessa procedura adotta l'evangelista già nella prima finale del vangelo, per cui 20,30-31 spiega l'intri-

gante macarismo lanciato da Gesù all'indirizzo di tutti i futuri lettori del quarto vangelo: «beati quelli che, pur non avendo visto, crederanno!» (20,29).

La permanenza del discepolo amato va quindi presa nel senso di una missione fondatrice, per cui il discepolo è messo a capo di una tradizione attestante, storica e letteraria, al tempo stesso scritturistica e comunitaria per volontà di Gesù risorto, con il suo libro affidato a una comunità, essa stessa discepola del discepolo testimone scrittore. Il discepolo quindi rimane in quanto testimone scrittore e fondatore, scrivendo – o addirittura facendo scrivere? – un libro, affidato ad una comunità che lo trasmette e che avanza quale garante della di lui verità testimoniale. Rimane in quanto messo in condizione di inaugurare – per volontà di Gesù – una scrittura e una comunità nuove, un libro con i suoi lettori, entrambi inscindibilmente connessi. In tal senso, il Quarto Vangelo è l'unico il cui autore, pur lasciato nell'anonimato, viene individuato entro il gruppo dei discepoli, destinato dalla volontà di Gesù e dalla comunità giovannea collocato a monte della propria scrittura testimoniale. In rapporto all'evento rivelatore la scrittura del discepolo amato non interviene accidentalmente, e nemmeno sotto la pressione di bisogni comunitari, bensì avendo alla propria origine la volontà del Signore risorto, che ha già largamente effuso (19,30.34-37; 20,22) lo Spirito promesso (1,32-34; 3,34; 7,37-39) alla comunità dei suoi discepoli in vista della loro iniziazione alla verità tutta intera (14,16-17.26; 15,16-17; 16,8-15).

Pur non avendo una dichiarazione diretta ed esplicita del Quarto Vangelo che ponga quest'ultimo sotto l'egida dello Spirito Santo, il linguaggio applicato a questa scrittura testimoniale (20,30-31), come pure il quadro narrativo complessivo non lasciano dubbi in merito al suo radicamento nel regime del Paraclito (al punto che qualche autore ha addirittura voluto estremizzare questo nesso, proponendo l'equazione brutale tra il Paraclito e il discepolo che Gesù amava – quando invece converrà più prudentemente constatare che il discepolo e la sua testimonianza scritta ne sono certamente espressione eminente, non puramente coincidente). Inequivocabile è il quadro complessivo che governa la poetica – ovvero la formazione generativa del Quarto Vangelo – tutta posta all'insegna della testimonianza (19,35; 21,24) e della memoria (2,17.22; 12,16) suscitata dallo Spirito di verità, il Paraclito mandato dal risorto, che consente di riscoprire e di riassembleare le parole e le opere vivificanti di Gesù in un racconto canonico capace di fondare la fede cristologica.

Per apprezzare fino in fondo la portata consistente di questa pagina giovannea sulla teologia dell'ispirazione quale è uscita dall'impostazio-

ne del Vaticano II – sintetizzabile appunto nella formula «tutta dell'uomo – tutta di Dio» –, converrà far tesoro di un paio di osservazioni, anzitutto comparando la maniera con cui lo stesso Signore risorto destina la missione scribale del Discepolo amato nel Quarto Vangelo e di Giovanni il Veggente nell'Apocalisse. Quest'ultimo, infatti, lo sentiamo direttamente intimato da parte di Gesù Signore con un martellante imperativo di scrittura: «Scrivi!» (Ap 1,11.19; 2,1.8.12.18; 3,1.7.14; 14,13; 19,9; 21,5), con cui il veggente apocalittico è esplicitamente abilitato al rango di autore scrivente – ancorché, poi, non lo vediamo mai mettere in pratica questo tanto reiterato comando.

Significativamente diversa la situazione del discepolo amato, anzitutto per il fatto di non esser fatto oggetto di un comando altrettanto netto ed esplicito. Gesù non gli dice mai «scrivi!», ma in termini più indeterminati e generici esprime la propria volontà che egli «rimanga finché io venga» (Gv 21,22-23). Per contro, la voce narrativa al «noi» (21,24) proclama che questo discepolo testimone ha effettivamente scritto, decidendo di conferire alla propria testimonianza una forma per l'appunto scritta – e non solo orale, come quella del suo doppio, Giovanni Battista (1,15). Sulla falsariga di un'esegesi che nell'οὐτός ἐστιν ὁ μαθητής ὁ μαρτυρῶν π ἐρὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα distingue questi due participi – rispettivamente presente e aoristo – riconoscendo al secondo una connotazione deliberativa (e magari anche performativa), converrà intendere: «questi è il discepolo che attesta riguardo a queste cose, e che le volle messe per iscritto». Diventa allora ragionevole intendere Gv 21,24a come attuazione docile e conforme, quanto libera e creativa, della volontà di Gesù da parte del discepolo amato: destinato a «rimanere», per cui egli ha liberamente scelto di conferire alla propria sequela e testimonianza la forma di una scrittura, affidata – e forse anche comandata – alla propria comunità. Pare del tutto sensato attribuire al Quarto Vangelo la consapevolezza di emanare da una libera e creativa decisione del discepolo amato in fedele corrispondenza alla disposizione di Gesù risorto su di lui, nonché propiziato dal regime del Paraclito (Gv 14,16-17), promotore di ogni ulteriore conoscenza e memoria (14,26), attestazione (15,26-27) e rivelazione glorificante (16,12-15), non senza la confutazione del mondo incredulo (16,8-12). Il libro giovanneo sviluppa quindi la propria eziologia pneumatologica e cristologica in termini di personalizzazione quanto alla propria origine autoriale – per cui il discepolo amato decide di (far?) scrivere per adempiere la propria permanente funzione testimoniale –, nonché in termini di processualità storica quanto alla sua ulteriore destinazione comunitaria – dal cui accredito e dalla cui trasmissione non può prescindere. L'originaria destinazione cristo-

logica del discepolo amato quale testimone permanente attraverso la produzione di un libro accolto e riproposto dalla sua comunità mette quindi in gioco attanti – ovvero libertà – ulteriori rispetto a Gesù stesso, tutti comunque armonicamente consorti nel costituire il processo complessivo di una poetica testimoniale e memoriale, interamente sottoposta al regime dello Spirito. Il carisma d'ispirazione dovrà quindi essere pensato a coprire tutto intero questo processo generativo, centrato sul mistero dell'incarnazione (Gv 1,14), sulla missione divina affidata dal Padre al suo Figlio Gesù, che a sua volta, in forza dello Spirito, suscita quella dei discepoli (cfr. in merito K. Stock, Die Inspiration der Heilige Schrift nach dem Johannesevangelium, «Biblica» 96 [2015] 525-549).

Ecco allora che il libro giovanneo diventa apprezzabile come atto e prodotto poetico di molteplici determinazioni, la cui considerazione organica ci restituisce un quadro straordinariamente congruo del fenomeno dell'ispirazione che l'ha generato – tale da renderci particolarmente perspicua la verità dell'asserto per cui la Sacra Scrittura è simultaneamente tutta di Dio e tutta dell'uomo.

4. Nel presente fascicolo i lettori troveranno un paio di saggi che riproducono gli interventi del Convegno Biblico tenutosi presso questa Facoltà venerdì 6 maggio 2016 – presieduto dalla sempre amabile e competente sapienza di Mons. Tullio Citrini, nostro docente emerito – intitolato appunto: «Tutta dell'uomo – Tutta di Dio. Ripensare L'ispirazione della Sacra Scrittura». Si tratta di un intervento in chiave di Egesi e Teologia Biblica, da parte del Prof. Gianantonio Borgonovo, Memoria fondatrice e incarnazione nella dialettica tra ispirazione e canone – nonché di uno successivo in chiave di teologia fondamentale, da parte del Prof. Giovanni Trabucco, Poetica dell'ispirazione. Un quadro teorico di ripensamento – entrambi nostri docenti.

Non sarà difficile per i lettori coglierne l'indispensabile quanto felice complementarità di prospettiva, reperibile rispettivamente nell'analogia tra il mistero della Scrittura e quello dell'incarnazione (Borgonovo), nonché nella messa in valore del profilo schiettamente antropologico del fenomeno dell'ispirazione (Trabucco).

Scrive opportunamente Borgonovo: «Per la fede cristiana, il “divino” non può essere astratto dall'incarnazione, come se si potesse assumere senza l'“umano”. L'incarnazione è il mezzo finale con cui il divino misteriosamente si è fatto conoscere. Non si può scavalcare l'incarnazione per andare più vicino a Dio, per vedere come sia veramente Dio, e poi – conseguentemente – comprendere la singolarità di Gesù».

A propria volta, sulla scorta di un recupero di San Tommaso (II-IIae

qq. 171-178), Trabucco parla di ispirazione come carisma distinto dalla rivelazione, in chiave di profezia, pensandola come «promozione che Dio fa delle facoltà dell'uomo per renderlo atto ad esprimere con verità la rivelazione di Dio», il quale «Dio è colui che si dà all'uomo perché l'uomo possa dargli liberamente esistenza in seno alla sua creazione» (Ch. Theobald).

Caso davvero unico – e in tal senso vero e proprio analogatum princeps dell'analogia (Elmar Salmann) –, il fenomeno dell'ispirazione potrà sempre più candidarsi a osservatorio privilegiato per apprezzare tutte le ricadute antropologiche della rivelazione intesa come piena autocomunicazione di Dio all'uomo in Cristo e nello Spirito.

ROBERTO VIGNOLO

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.