

# L'importanza della «parola» per la Teologia Fondamentale

DONATH HERCSIK S.J.

Per poter giustificare l'importanza della «parola» per la teologia fondamentale, ritengo necessario ricorrere ad una *explicatio terminorum*. Detto questo, si intuirà facilmente la struttura della mia relazione. In un primo momento mi soffermerò sulla polisemia dell'espressione «parola di Dio». In un secondo momento farò qualche breve accenno alla nozione «teologia fondamentale». In un terzo e ultimo momento, invece, cercherò di apportare alcuni esempi per sottolineare l'effettiva importanza del concetto «parola» per la teologia fondamentale.

## «Parola di Dio»

In linea di massima c'è una differenza tra «parola» [*sic et simpliciter*] e «parola di Dio». Tuttavia, poiché tale distinzione non apporterà una grande luce per il nostro tema, alludo soltanto a una asserzione comunemente accettata dai teologi e cioè che la «parola di Dio» perviene all'uomo attraverso la parola dell'uomo. Tale distinzione risale (almeno) all'apostolo Paolo allorquando dice: «Ringraziamo Dio continuamente, perché, avendo ricevuto da noi la parola divina della predicazione, l'avete accolta non quale parola di uomini, ma, come è veramente, quale parola di Dio, che opera in voi che credete» (1 Ts 2,13). I teologi di lingua tedesca amano sintetizzare tale idea nella locuzione: «Gotteswort in Menschenwort»<sup>1</sup>. Se dunque è vero dire che

---

<sup>1</sup> Cf. K. RAHNER, «Wort und Eucharistie», in: ID., *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, 313; H. SCHLIER, «Gotteswort und Menschenwort», in: ID., *Das Ende der Zeit*, Freiburg 1971, 26; P. KNAUER, *Unseren Glauben verstehen*, Würzburg 1986, 15.

la «parola di Dio» ci giunge sotto forma di una parola dell'uomo, sarebbe necessario interrogarci anzitutto su che cosa è il linguaggio umano. Poiché, però, tale riflessione ci porterebbe piuttosto lontani (all'ambito della filosofia del linguaggio) e poiché la conferenza del prof. Vicente Vide è stata dedicata all'aspetto filosofico della parola umana, mi permetto di saltare tale aspetto e di affrontare subito la nozione «parola di Dio» ossia (in ebraico) דְּבַר-יְהוָה אוּ דְּבַר אֱלֹהִים.

Non dirò nulla di novello se ricordo che l'ebraico דְּבַר<sup>2</sup> significa sia «parola» che «atto». I lessicografi, infatti, distinguono nell'ebraico due radici diverse: da un lato «essere dietro» (il דְּבִיר [debîr] del Tempio, cioè la sua parte posteriore, il Santo dei Santi)<sup>3</sup> o «volgere le spalle», con una sfumatura di «qualche cosa di nascosto, che sta per essere spinto in avanti», e dall'altro lato «parola» o «cosa»<sup>4</sup>. Rispetto alla prima radice si evince allora facilmente il legame che sussiste tra דְּבַר e ciò che noi oggi chiamiamo «rivelazione». In analogia al greco ἀ-λήθεια, il דְּבַר mette in primo piano ciò che c'è, ma che non può ancora essere percepito dall'uomo; il דְּבַר toglie il velo da una cosa che in seguito non è più velata. Rispetto alla seconda radice sarà utile sottolineare che דְּבַר non indica solo «parola» nel senso di verbo o locuzione, ossia il supporto linguistico di una realtà significativa, ma anche la realtà significata, il contenuto espresso dalla parola. L'ebraico דְּבַר conserva nell'AT l'aspetto di attività espresso dal verbo, come «affare», «avvenimento» o «episodio»<sup>5</sup>. Sono caratteristiche le formule דְּבַרֵי הַיָּמִים [«i fatti dei giorni»] nel senso di «annali»<sup>6</sup>, l'unione frequente di דְּבַרֵי con un nome personale, normalmente quello di un re<sup>7</sup>, e infine l'unità lessicale הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה [«questi fatti»]<sup>8</sup>. Nel linguaggio teologico dell'AT ha un rilievo molto importante l'espressione דְּבַר-יְהוָה [«parola del Signore»], che ricorre 242 volte, inclusi 9 passi in cui il nome di Dio suona diversamente, poiché quasi sempre (225 volte) l'espressione è termine tecnico per indicare la rivelazione divina<sup>9</sup>.

<sup>2</sup> Ca. 2650 volte nella Bibbia Ebraica.

<sup>3</sup> Cf. 1 Re 8,6 («I sacerdoti introdussero l'arca dell'alleanza del Signore al suo posto nella cella del tempio, cioè nel Santo dei santi, sotto le ali dei cherubini»); 2 Cr 5,7 («I sacerdoti introdussero l'arca dell'alleanza del Signore al suo posto nella cella del tempio, nel Santo dei santi, sotto le ali dei cherubini»); Sal 28,2 («Ascolta la voce della mia supplica, quando ti grido aiuto, quando alzo le mie mani verso il tuo santo tempio»).

<sup>4</sup> E. JENNI, C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*. Edizione italiana a cura di Gian Luigi Prato. Vol. I, Torino 1978, 376.380.

<sup>5</sup> Cf. 1 Sam 4,16; 10,16; 21,9; 2 Sam 1,4; 1 Re 12,30; Rut 3,18; Est 1,13; 2,22; 8,5; Esd 10,9.

<sup>6</sup> 1 Re 14,19 e altre 32 volte דְּבַרֵי הַיָּמִים in 1-2 Re. Similmente Est 2,23; 6,1; 10,2; Neem 12,23; cf. 1 Cr 27,24.

<sup>7</sup> 1 Re 11,41: דְּבַרֵי שְׁלֹמֹה (gesta di Salomone).

<sup>8</sup> Gen 15,1; 20,8; 22,1.20; 29,13; 39,7 ecc.

<sup>9</sup> E. JENNI, C. WESTERMANN, *op. cit.*, 381.

Nel NT, il termine ebraico דְבַר è tradotto con due vocaboli greci: λόγος e ῥῆμα, che stanno tra loro in un rapporto di circa 2 a 1 nelle ricorrenze dei libri canonici<sup>10</sup>. Λόγος<sup>11</sup> significa di solito «parola», «vocabolo», «idea», «ragione», mentre ῥῆμα<sup>12</sup> può voler dire, come per l'ebraico, «una cosa detta», «un fatto annunciato» (Lc 1,37s)<sup>13</sup>. Non vi è, a priori, differenza di senso tra le due voci greche. Come דְבַר, così anche λόγος è di una densità di significato e di una ricchezza senza limiti. Faccio soltanto due esempi. Anzitutto, nel NT l'uso linguistico concorda con quello dell'AT, nel senso che «parola di Dio» (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) designa la rivelazione di Dio nello Spirito e quindi è sinonimo di «vangelo». Inoltre (e qui tocchiamo già la novità del NT), la «parola» – ὁ λόγος – viene posta in stretta connessione e praticamente identificata con la persona di Gesù.

La costituzione dogmatica *Dei Verbum* è molto attenta a questa polisemia della terminologia biblica in quanto, in un unico paragrafo, da un lato, rende la nozione biblica דְבַר con i due termini latini *gesta* e *verba*, e dall'altro lato identifica il Dio che dall'inizio della creazione parla agli uomini come ad amici con quel Dio che in Gesù Cristo li invita e ammette alla comunione con sé (cf. DV 2). La «parola» che crea, pure chiama; la «parola» che rivela, pure redime; la «parola» che hanno sentito Adamo, Abramo e Mosè, hanno visto Pietro, Giovanni e Giacomo.

Senza dilungarmi inutilmente, vorrei spiegare e distinguere brevemente quanto ho appena accennato. L'aspetto che accomuna gli esempi che farò e su cui vorrei insistere è il molteplice nesso (causale, logico e ontologico) che sussiste tra la parola di Dio da una parte e la creazione, il comando, la legge, l'alleanza, la sapienza, Gesù di Nazaret, il vangelo, la sacra scrittura, un sacramento ecc. dall'altra parte<sup>14</sup>.

### *La «parola di Dio» e la creazione*

Prima ancora di osservare in che modo Dio si fa avanti e come si rivolge all'uomo, il lettore della Bibbia rimane colpito dal fatto che (secondo il libro

<sup>10</sup> E. REPO, *Der Begriff «Rhema» im Biblisch-Griechischen*. Bd. 1. «Rhema» in der Septuaginta. Helsinki 1951, 188.

<sup>11</sup> 1239 volte nei LXX, 330 volte nel NT.

<sup>12</sup> 546 volte nei LXX, 68 volte nel NT.

<sup>13</sup> ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα. εἶπεν δὲ Μαριάμ, Ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου. – «poiché nulla è impossibile a Dio». Allora Maria disse: 'Eccomi, sono la serva del Signore, avvenga di me quello che hai detto'.

<sup>14</sup> Cf. il volume monografico della *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 30 (2001), dedicato al tema «Das Wort Gottes», che presenta sei aspetti della «parola di Dio».

della Genesi) l'attività creatrice di Dio viene attribuita alla sua parola<sup>15</sup>. Sono esattamente dieci (!) le parole per mezzo di cui Dio crea e costituisce tutto ciò che c'è<sup>16</sup>. Mi sembra poco probabile che le «dieci parole» siano un puro caso; oltretutto perché i giorni della creazione sono sette, per cui (semmai) ci si potrebbero attendere sette parole creatrici. Mi sembra più verosimile l'interpretazione secondo cui le «dieci parole» della creazione (nel libro della Genesi) alluderebbero a e anticiperebbero le «dieci parole» della legge (nel libro dell'Esodo). Se così fosse, vi sarebbe sin dalle prime battute della Bibbia un rapporto tra creazione e alleanza, tra benedizione [בְּרָכָה] (cf. Gen 1,22) e legge [תּוֹרָה] (cf. Gen 26,5), tra creazione e redenzione, tra natura e grazia, tra ragione e fede, via discorrendo. Ma non affrettiamoci.

### *La «parola di Dio» e l'uomo*

#### 1) Parola e ascolto, comando e obbedienza (שְׁמוֹעַ – מִצְוָה)<sup>17</sup>

Nel primo racconto della creazione osserviamo come Dio si rivolge all'uomo e alla donna «parlando» (Gen 1,28: וַיֹּאמֶר לָהֶם), il che presuppone da parte dell'uomo la capacità di ascoltare quanto Dio dice. Nel secondo racconto invece Dio si rivolge all'uomo «comandando» (Gen 2,16: צִוָה), il che rispecchia il giusto ordine (la gerarchia, la distanza) che sussiste tra il creatore e la sua creatura; una delle caratteristiche del rapporto tra Dio e Noè è che questi «eseguì tutto; come Dio gli aveva comandato, così egli fece» (Gen 6,22; cf. 7,5.9.16). A partire dalla teologia medioevale si parlerà della *potentia oboedientialis* per riferirsi a questa particolare capacità dell'uomo di poter ascoltare Dio ed eseguire quanto dice<sup>18</sup>. E soltanto a partire da questa affermazione si possono comprendere i rimproveri rivolti al popolo che non

<sup>15</sup> Il fatto che Dio parla mentre non c'è ancora alcun essere umano che possa sentirlo parlare, è – secondo me – un modo di esprimersi della Bibbia che allude chiaramente all'analogia in generale (cf. *maior dissimilitudo*: DS 806) e alla polisemia dei termini (ad es. «parola») in particolare. Soltanto facendo attenzione a questo presupposto della Bibbia, che aiuta a rendersi conto dei limiti del linguaggio umano su Dio, si possono evitare certi pericoli come l'univocità, l'antropomorfismo, l'idolatria, l'agnosticismo, il fideismo ecc.

<sup>16</sup> Cf. Gen 1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29.

<sup>17</sup> Nei casi che seguono, si ha una *metonimia* tra i concetti «parola» da una parte e «comando», «legge» e «alleanza» dall'altra. – Si chiama metonimia (μετωνυμία = scambio, sostituzione di nome) il modo espressivo per il quale si usa una parola al posto di un'altra, con cui è in rapporto. La metonimia rende l'espressione più efficace ed immediata suscitando immagini adeguate allo stato d'animo che si intende comunicare.

<sup>18</sup> Tommaso d'Aquino parla di *potentia oboedientiae*: cf. *S.th.* III, q. 11, a. 1, co.; *De veritate*, q. 29, a. 3, ad 3; *De potentia*, q. 6, a. 1, ad 18.

sente più in Isaia (6,9-10) e Geremia (5,21), ripresi rispettivamente da Matteo (13,15) e Marco (8,18).

La chiamata di Dio ad Abramo si presenta pure come un parlare divino (Gen 12,1ss). È anche significativo che Mosè, il quale poteva conversare con Dio come un amico conversa con l'amico (Es 33,11), non poteva vedere il suo volto (Es 33,21-23). Nella rivelazione del Sinai tutto il peso del racconto verte sulla parola di Dio. Nei profeti è impressionante che, perfino nelle visioni, le parole sono l'essenziale. Anche la rivelazione per visione è rivelazione attraverso la parola<sup>19</sup>. È per mezzo della sua parola che Dio introduce progressivamente l'uomo nella conoscenza del suo essere intimo. La parola di Dio nell'AT dirige e ispira una storia che incomincia con la parola di Dio pronunciata nella creazione e prosegue con la parola che stabilisce un'alleanza. Nelle teofanie veterotestamentarie, quindi, la manifestazione sensibile di Dio è al servizio della «parola di Dio». L'importante non è il fatto di *vedere* Dio (רָאָה), ma quello di *ascoltare* la sua parola (שָׁמַע).

## 2) Legge e giustizia, alleanza e fedeltà (אֲמוּנָה – בְּרִית, צְדָקָה – תּוֹרָה)

L'alleanza<sup>20</sup> del Sinai è un momento decisivo nella storia della rivelazione. Non si comprende se non alla luce di tutto il processo storico di cui essa è scopo e compimento. Per mezzo dell'alleanza, il Signore, che ha dimostrato a Israele la sua potenza e la sua fedeltà liberandolo dalla dominazione egiziana, fa di questo popolo il suo possesso e diventa il suo capo. Tutte le tradizioni attribuiscono all'alleanza determinate leggi che sono le condizioni di questo Dio, le clausole da lui imposte a Israele. Queste leggi sono le «parole» dell'alleanza (Es 20,1-17) ossia le «dieci parole» (Es 34,28: עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים). Ciò che caratterizza queste «parole» è lo stile apodittico che non si ritrova se non in Israele e in certi trattati ittiti del secondo millennio. Le parole dell'alleanza sono la rivelazione della volontà divina, e la loro osservanza o trasgressione comporta benedizione (בְּרָכָה) o maledizione (קְלָלָה)<sup>21</sup>; esse esprimono l'esclusivismo del Dio d'Israele e le sue esigenze morali. L'alleanza ha fatto delle tribù uscite dall'Egitto una comunità che ha una legge, un culto, un Dio, una coscienza religiosa. Israele diventa un popolo governato dal Signore. Ormai tutto il suo destino è legato a

<sup>19</sup> Cf. Isaia 1,1; Amos 1,1; Abdia 1,1; Michea 1,1; Naum 1,1; Abacuc 1,1.

<sup>20</sup> In questa sezione non distinguerò tra «legge» e «alleanza», come neanche tra «giustizia» e «fedeltà». Nel contesto presente, i termini sono praticamente intercambiabili.

<sup>21</sup> Cf. Dt 11,26-28; 28,1.15; 30,15ss (Sal 1; Ger 21,8; Sir 15,16-17; Rm 6,21-23; Gal 6,8). La prevalenza della benedizione sulla maledizione viene sottolineata dalla struttura del libro del Deuteronomio ossia dal susseguirsi delle sue quattro parti 1,1 – 4,44 – 28,69 – 33,1:

Queste sono le parole – E questa è la legge ...: וְזֵאת הַתּוֹרָה – אֵלֶּה הַדְּבָרִים

Queste sono le parole dell'alleanza – E questa è la benedizione: וְזֵאת הַבְּרִכָּה – אֵלֶּה דְבַרֵי הַבְּרִית

questa volontà di Dio storicamente espressa e fondata sull'avvenimento della liberazione. Aggiungiamo che, con l'alleanza, Israele è impegnato in un'esistenza dialogica (di  $\text{דְבַר}$ , di  $\text{דְבַר}$  e di  $\text{דְבַר}$ ); è ormai situato in un contesto di domanda e risposta, di  $\text{λόγος}$  e  $\text{ἀπόλογος}$ , di «Wort» e «Ant-wort».

### *La «parola di Dio» e la storia*

#### 1) Il profetismo

Il profetismo rappresenta una nuova tappa nella storia della parola. Tanto è vero che già il Pentateuco, quando racconta la storia delle origini del popolo di Dio, lo fa da un punto di vista profetico. Esso vede certi fatti come «giudizi» e considera i patriarchi come esseri carismatici, diretti dalla parola del Signore<sup>22</sup>. *Balaam*, nonostante sia pagano, ha un ruolo di profeta ispirato (Num 22-23). *Mosè* soprattutto è considerato come il prototipo dei profeti<sup>23</sup>. Anche se *Giosuè* appare già come il confidente e il portavoce del Signore, è soltanto da *Samuele* (1 Sam 3,1-21) che il profetismo diviene frequente; esso persiste e sembra quasi permanente, anche se sempre carismatico piuttosto che istituzionale, fino al V secolo a.C.

Nel tempo dell'esilio (587-538 a.C.) la parola profetica, senza cessare di essere una *parola viva*, diventa sempre più una *parola scritta*. È significativo che la parola affidata a Ezechiele venga scritta su un rotolo e che il profeta debba mangiarla per predicarne il contenuto (Ez 3,1ss). I suoi messaggi troveranno nella scrittura la fissità dei decreti divini. Ezechiele è il ministro di una parola irrevocabile che annuncia gli avvenimenti e ne rende infallibile l'attuazione<sup>24</sup>. Talvolta il «dabar» non è più in lui un messaggio, ma una ordinanza veemente, una potenza operante effetti fisici. Dopo la caduta di Gerusalemme (Ez 33,1-21), Israele non esiste più come nazione. La «parola del Signore» diventa allora una parola di *conforto* e di *speranza* per gli esiliati affranti. Ezechiele incomincia a formare il nuovo Israele, come un direttore spirituale (Ez 33,1-9). Pur lasciando intravedere che la parola che ha decretato e realizzato il castigo rimane una promessa, tuttavia Ezechiele vigila perché non si cada in errore circa la sua natura e le sue esigenze: non basta ascoltare la parola, bisogna viverla (Ez 33,31).

<sup>22</sup> Gen 12; 13; 15; 16; 18; 26; 28.

<sup>23</sup> Dt 34,10-12; 18,15.18.

<sup>24</sup> Ex 12,25-28; 24,14.

## 2) La sapienza

Lo stesso Dio che illuminò i profeti si è servito dell'esperienza umana per rivelare l'uomo a se stesso<sup>25</sup>. Agli inizi, la sapienza è semplice riflessione, positiva e realistica, sull'uomo e sul suo comportamento per aiutarlo a dirigersi nella vita con prudenza e discernimento (Prov 1,1-6). In *Grecia* questa riflessione prenderà un andamento più speculativo e raggiungerà la maturazione nella filosofia. In *Israele* il tesoro di esperienza dei saggi è stato ben presto permeato dal soffio della legge dell'alleanza, delle «dieci parole» (הַדְּבָרִים). Israele assume l'esperienza umana, ma l'interpreta e l'approfondisce alla luce della sua fede nel Signore, padrone degli uomini e della vita. Anzi, i dati sui quali si muove la riflessione sapienziale appartengono spesso alla rivelazione: la creazione (Sir 43), la storia che manifesta le vie di Dio (Sir 44-50), i libri storici, la legge e i profeti (Sir 39,1ss). Sotto l'influenza di questa fede nel Signore l'opposizione sapienza-follia diventa progressivamente un'opposizione tra giustizia (צְדִיקָה) e iniquità (חַטָּא), tra pietà (חַסִּיד) ed empietà (רָשָׁע). Il saggio (חָכָם) è colui che osserva la legge di Dio<sup>26</sup>, perché ogni sapienza (חֵכְמָה) viene da Dio (Prov 2,6). Egli solo la possiede pienamente; egli la manifesta nelle sue opere e la comunica a coloro che lo amano<sup>27</sup>.

La sapienza, come la parola, è uscita dalla bocca dell'Altissimo; essa era all'opera alle origini della creazione ed è venuta a stabilirsi in Israele (Sir 24,3-31). Anzi, secondo certi manoscritti greci e secondo la Vulgata, Sir 1,5 afferma che «la sorgente della sapienza è la parola di Dio nei cieli, / suoi sentieri sono i comandamenti eterni» (Sir 1,5). Così la sapienza finalmente si identifica con la parola di Dio creatrice e rivelatrice (Sap 7,9).

## 3) Scrittura e carne

La grande novità apportata dal NT in generale e dall'evangelista Giovanni in particolare è l'*equazione* affermata tra il «dabar» divino e Gesù di Nazaret, tra il Logos che è Dio da Dio e il Cristo che prende carne da una donna. Il Cristo è la Parola di Dio che si è fatta carne per parlarci del Padre «in questi ultimi giorni» (Eb 1,2); egli è pertanto l'ultima Parola di Dio, la Parola definitiva di Dio (*Gottes letztes Wort*). Se, però, il Cristo ci può parlare del Padre in modo attendibile e insuperabile, poiché proviene dal seno di quel Padre che nessuno ha mai visto (cf. Gv 1,18), allora deve essere anche la prima Parola di Dio, la Parola primitiva, primogenita e unigenita di Dio (ibid.).

<sup>25</sup> Prov 2,6; 20,27.

<sup>26</sup> Sir 15,1; 19,20; 24,23; Qo 12,13.

<sup>27</sup> Sir 1,8-10; Sap 9,4; Gb 28,12-27.

Sin dalla sua nascita dunque la Chiesa ha cercato di comprendere, di professare e di mantenere tale rapporto-tensione tra la prima e l'ultima Parola di Dio, tra la creazione e la redenzione, tra la storia d'Israele e la storia di Gesù Cristo, tra la creazione del primo Adamo e l'incarnazione del secondo Adamo, tra un inizio storico (Gen 1,1: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς ...) e un inizio più che storico (Gv 1,1: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος ...). La lettera agli Ebrei ci presenta quel Dio che «aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti» (Eb 1,1), e che «ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio» (Eb 1,2).

Nell'antichità, Origene cercò di afferrare e di precisare questa doppia iniziativa divina nel rivolgersi agli uomini, parlando di *incorporatio* e di *incarnatio*<sup>28</sup>. Non fu certo l'unico. Anche Agostino, dal canto suo, afferma come Dio, attraverso tutte le parole della Sacra Scrittura, non dice che una sola Parola, il suo unico Verbo, nel quale dice se stesso interamente: «Ricordatevi che uno solo è il discorso di Dio che si sviluppa in tutta la Sacra Scrittura ed uno solo è il Verbo che risuona sulla bocca di tutti gli scrittori santi, il quale essendo in principio Dio presso Dio, non conosce sillabazione perché è fuori del tempo»<sup>29</sup>. Nel medioevo, come ben si sa, si preferì il termine *verbum abbreviatum* per mettere in rilievo il rapporto fra parola di Dio scritta e parola di Dio incarnata<sup>30</sup>, espressione adoperata anche da Martin Lutero<sup>31</sup>. Ai nostri giorni fu H.U. von Balthasar a tornare sull'argomento precisando come sia la scrittura che l'eucaristia rendono universale il corpo di Cristo senza togliergli nulla della sua concretezza (cf. *universale concretum*)<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> «In der Mitte des origenistischen Denkens steht unbestreitbar das Wort, das personhafte Wort Gottes, das vom Vater gezeugt 'im Anfang bei Gott war' als Gottes Wort und Bild, das in die Schöpfung hinein sich äußernd als absolutes Sein und tiefster Sinn durch den gesamten sinnlich wahrnehmbaren Kosmos unsinnlich durchscheint, das als schrift- und menschengewordenes Wort sich uns gegenwärtig, buchstäblich und fleischlich faßbar gemacht hat. Den breitesten Raum dieser Mitte seines Sinnens und Liebens hat Origenes der Schrift eingeräumt, denn in dieser Gestalt ist das Mysterium des göttlichen Logos dauernd, wenn auch verhüllt, in einem Leib zusammengefaßt gegenwärtig, und am besten und vollsten erkennbar bei uns geblieben» (R. GÖGLER, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963, 9).

<sup>29</sup> «Meminit Caritas Vestra, cum sit unus sermo Dei in Scripturis omnibus dilatatus, et per multa ora sanctorum unum Verbum sonet, quod cum sit in principio Deus apud Deum, ibi non habet syllabas, quia non habet tempora» (AUGUSTINUS, *Enarrationes in psalmos*, 103, IV, 1). – «Omnis Scriptura divina unus liber est, et hic unus liber Christus est, quia omnis Scriptura divina de Christo loquitur, et omnis Scriptura divina in Christo impletur - Tutta la divina Scrittura è un libro solo e quest'unico libro è Cristo; infatti tutta la divina Scrittura parla di Cristo e in Lui trova compimento» (UGO DI SAN VITTORE, *De arca Noe*, 2, 8: PL 176, 642C).

<sup>30</sup> H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. Seconde partie (coll. Théologie 42), Paris 1961, 181-197.

<sup>31</sup> M. LUTHER, *Predigt über Joh 1,1* vom 25. Dezember 1514 (WA 1,24,13).

<sup>32</sup> «Man kann in mehrfacher Hinsicht vom Leib Christi sprechen. Die Grund- und Ausgangsform seines 'Leibes' ist der historische Leib, den er aus Maria angenommen, in dem er auf Erden

Il magistero ecclesiastico, nella costituzione dogmatica *Dei Verbum*, ha fatto tesoro di questa nozione in un duplice senso. Nel contesto dell'economia della rivelazione, ha fatto ricorso al concetto della συγκατάβασις (lat. *attemperatio*)<sup>33</sup> per sottolineare i due movimenti (paralleli) dell'*incorporatio* e dell'*incarnatio*. Nella condiscendenza della sua bontà, Dio, per rivelarsi agli uomini, parla loro in parole umane: «Le parole di Dio, infatti, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al parlare dell'uomo, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile agli uomini» (DV 13). A partire dalla fede in Gesù Cristo come Verbo incarnato del Padre si può dunque spiegare che, da un lato, le sacre Scritture «sono veramente parola di Dio» (DV 24) e, dall'altro, che Gesù Cristo, «Verbo fatto carne, mandato come «uomo agli uomini», «parla le parole di Dio» (Gv 3,34) e porta a compimento l'opera di salvezza affidatagli dal Padre» (DV 4). La fede nell'incarnazione del Verbo di Dio permette ancora un'ulteriore considerazione e dunque affermazione. Come nel tempo di Israele (*ante Christum natum*) il Verbo di Dio si rese e rimaneva vicino agli uomini nel corpo della Scrittura, nel tempo della Chiesa (*post Christum natum*) si rende e rimane vicino agli uomini nel corpo eucaristico. Da qui si capisce l'insistenza con la quale il magistero ecclesiastico ha voluto affermare la pari importanza della scrittura e dell'eucaristia per i fedeli: «La Chiesa ha sempre venerato le divine Scritture come ha fatto per il Corpo stesso di Cristo, non mancando mai, soprattutto nella sacra liturgia, di nutrirsi del pane di vita dalla mensa sia della parola di Dio che del Corpo di Cristo, e di porgerlo ai fedeli» (DV 21).

---

gelebt und mit dem er in den Himmel aufgefahren ist. Die End- und Zielform seiner Verleiblichung ist der mystische (aber deswegen nicht weniger reale) Leib, die Kirche, die Angliederung der Menschheit an den historischen Leib und durch ihn ihre Eingliederung in den Geist Christi und Gottes. Um aber evident werden zu lassen, daß der historische und der mystische Leib nicht zwei disparate Dinge, sondern strenge Einheit sind, gibt es zwei Mittelsformen der Leiblichkeit, die den Übergang von der ersten zur zweiten Leibgestalt herstellen: die Eucharistie und die Schrift. Sie vermitteln den einen, menschengewordenen Logos an die Glaubenden und machen ihn, der an sich Ursprung und Ziel ist, zum Weg (*via*): und zwar die Eucharistie, sofern er göttliches Leben (*vita*), die Schrift, sodern er göttliches Wort und göttliche Wahrheit ist (*veritas*). [...] Beide Vermittlungsformen haben dies gemeinsam, daß sie den Leib Christi universalisieren, ohne ihm seine Konkretheit zu nehmen. Die allgemeine Gültigkeit der Worte der Schrift ist nicht rückführbar auf abstrakte Universalität menschlicher Allgemeinwahrheit. Das Schriftwort macht den menschengewordenen Herrn in einer analogen Weise gegenwärtig, wie der eucharistische Leib den historischen Leib des Herrn» (H.U. von BALTHASAR, «Wort, Schrift, Tradition», in: ID., *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 15-16).

<sup>33</sup> GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Gen.* 3,8 (om. 17,1): PG 53,134. – Cf. *Dei Verbum* 13.

### **Breve sintesi**

In seguito a queste osservazioni vorrei sottolineare tre aspetti essenziali della «parola di Dio». Tali aspetti sono da considerarsi esplicitazioni (*Entfaltungen*) di un unico fenomeno, complesso e complessivo, che tiene dentro di sé una ricchezza inesauribile.

Anzitutto, come dovrebbe essere facile intuire oramai, la nozione «parola di Dio» è un'espressione analogica (quindi non univoca, né equivoca). Copre una varietà di sensi e di significati, ed è proprio qui che si trova la sua forza: la «parola di Dio» è l'unico concetto che riesce a tenere insieme il gran numero e la varietà di aspetti che evidenziano il rapporto fra Dio e il mondo.

In secondo luogo, la «parola di Dio» ha un carattere particolare che (nel linguaggio cristiano) potremmo qualificare sacramentale. Se ci è lecito prendere in prestito la definizione che il Concilio Vaticano II dà del «sacramento» – segno e strumento dell'intima unione con Dio (LG 1) –, possiamo osservare come la «parola di Dio» non solo è un segno per mezzo del quale Dio ci comunica qualche informazione, nozione ecc. in vista della nostra salvezza, ma è anche uno strumento che Dio utilizza per effettuare la nostra salvezza, ossia l'unione dell'uomo con se stesso. La «parola di Dio» si riferisce sempre a «eventi e parole intimamente connessi» (cf. DV 2) e non può essere ridotta a uno solo dei due aspetti, pena di perdere il suo carattere sacramentale.

In terzo luogo, facendo allusione a un'espressione patristica, utilizzata da H.U. von Balthasar, si potrebbe dire che la «parola di Dio» è sinfonica; è un canto a varie voci che non produce una cacofonia e non si limita ad essere un'eufonia. È appunto una sinfonia tra l'AT e il NT, tra la storia sacra e quella profana, tra l'uomo e Dio, tra il mondo e la religione, tra le scienze della natura e le scienze sacre, ecc.

### **«Teologia Fondamentale»**

Sono risapute le vicissitudini della disciplina che oggi chiamiamo «teologia fondamentale»<sup>34</sup>. La sua *ratio essendi* viene di solito ritrovata nella famosa esortazione della Prima lettera di Pietro che indicherebbe pure il suo scopo: «adorate il Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi» (1 Pt 3,15). Nonostante tale appoggio neotestamentario, la teologia fondamentale ha conosciuto alti e bassi nella storia della Chiesa. In questa sede basterà

<sup>34</sup> Cf. S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, Salamanca 2006, 27-85.

ricordare che proprio come ha conosciuto momenti di forte influsso e di grande importanza<sup>35</sup>, così è anche passata per un certo tempo in completa dimenticanza<sup>36</sup>.

Tali vicissitudini fanno già intuire che, come non ci fu nel passato, così non c'è neanche oggi un unico modello di teologia fondamentale che sia generalmente accettato. Non esiste una unica definizione della teologia fondamentale. Per avere un'idea dei tanti possibili schemi per un trattato moderno di questa disciplina basta evocare tre esempi.

#### R. Fisichella

Nella *Festschrift* dedicata a René Latourelle, Rino Fisichella presenta quattro possibili schemi della teologia fondamentale<sup>37</sup>, rispettivamente come introduzione (del non credente) al mistero cristiano (cf. *Optatam totius* 16 e H. Bouillard), come una teologia dogmatica della rivelazione, come un approccio antropologico alla teologia (*homo capax Dei*) che include aspetti ecclesiologici (cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica* del 1992 [cap. I] e K. Rahner), e infine come un approccio pastorale alla teologia, ricuperando le categorie di senso e di significatività, a partire dai *signa temporum*<sup>38</sup>.

#### S. Pié-Ninot

Salvador Pié-Ninot, dal canto suo, elenca sette concretizzazioni della teologia fondamentale nella storia recente: cinque nell'immediato post-concilio e due dalla *Sapientia Christiana* (1979) in poi. Le prime cinque concepiscono la teologia fondamentale come l'apologetica classica (e quindi come una disciplina previa alla dogmatica), come la prima teologia (cioè come una teologia dogmatica della rivelazione), come un'apologetica dell'immanenza (cf. Blondel), come l'*analysis hominis* (in analogia al trattato classico dell'*analysis fidei*; cf. Rahner), e come una teologia del mondo (cf. Metz). Le due ultime concretizzazioni della teologia fondamentale («attuali») invece sarebbero la scuola romana e la scuola tedesca: mentre i teologi della Gregoriana concepiscono la teologia fondamentale come teologia della credibilità della rivelazione di Dio in Gesù Cristo, i loro colleghi

<sup>35</sup> Cf. ad esempio l'*Apologeticum* di Tertulliano nell'epoca patristica, la *Summa contra Gentiles* di Tommaso d'Aquino nel medioevo e le *tria demonstrationes* nel tempo della riforma protestante.

<sup>36</sup> Cf. il tempo dalla pubblicazione del decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius* (1965) fino alla Costituzione Apostolica *Sapientia Christiana* (1979).

<sup>37</sup> R. FISICHELLA (ed.), *Gesù rivelatore. Teologia fondamentale*. Volume dedicato a René Latourelle, Casale Monferrato 1988, 255-264.

<sup>38</sup> Mt 16,3; cf. Costituzione Apostolica *Humanae salutis* (1961) 4; Enciclica *Pacem in terris* (1963); Costituzione Pastorale *Gaudium et spes* (1965) 4.

di Tubinga e di Friburgo la concepirebbero come teologia dei fondamenti (della verità e/o del senso) della rivelazione<sup>39</sup>.

«*Fides et Ratio*»

Anche l'enciclica *Fides et Ratio* (1998) di Giovanni Paolo II contiene un'indicazione circa la teologia fondamentale, utile per la nostra riflessione. Nel VI capitolo, dove tratta dell'interazione tra teologia e filosofia, l'enciclica fornisce, al numero 67, una sorta di «definizione» della teologia fondamentale e precisa che il suo oggetto materiale è «la Rivelazione e la sua credibilità insieme con il corrispondente atto di fede».

Oltre le particolarità e proprietà che le contraddistinguono, ciò che tante e tali proposte hanno in comune è la nozione di «parola» che è presente in ognuna di loro. La «parola» riveste un'importanza di primo ordine in praticamente ogni «definizione» della teologia fondamentale. Rifacendomi agli esempi tratti dalla Bibbia che ho apportato all'inizio per spiegare sia la «parola di Dio» in se stessa, sia nel suo nesso con altri fenomeni, vorrei ora sintetizzare e proporre il mio punto di vista circa l'importanza della parola per la teologia fondamentale in forma di tesi. Tali tesi sono evidentemente da intendere come apertura a uno scambio di opinioni e quindi come *quaestiones disputandae*.

### L'importanza della «parola» per la teologia fondamentale

1) Dio parla all'uomo in modo del tutto speciale e unico attraverso un evento (דְבַר) del tutto speciale e unico, attraverso la sua prima e ultima parola (λόγος): *Gesù Cristo*. Questi è il Figlio di Dio fatto uomo; è la Parola unica, perfetta e definitiva del Padre. Cristo è la Parola *unica* di Dio perché è l'unigenito del Padre (μονογενής)<sup>40</sup>: «tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (Gv 1,3). Egli è la Parola *perfetta* di Dio perché è immagine del Dio invisibile, il primogenito di tutta la creazione, l'irradiazione della gloria e impronta della sostanza divina. Egli è la Parola *definitiva* di Dio perché in lui il Padre ci ha detto tutto (in modo abbreviato: cf. *verbum abbreviatum*), per cui non ci sarà altra parola divina che quella pronunciata *ab aeterno*. Giovanni della Croce, sulle orme di tanti altri, esprime ciò in maniera luminosa, commentando Eb 1,1-2: «Dal momento in cui ci ha donato il Figlio suo, che è la sua unica e definitiva Parola, ci ha detto tutto in una sola volta in questa sola Parola e non ha più nulla da dire ... Infatti quello che un giorno diceva parzialmente ai profeti,

<sup>39</sup> Cf. S. PIÉ-NINOT, *op. cit.* 43-51.

<sup>40</sup> Gv 1,14.18; 3,16.18; Eb 11,17; 1 Gv 4,9 (cf. Lc 7,12; 8,42; 9,38).

l'ha detto tutto nel suo Figlio, donandoci questo tutto che è il suo Figlio. Perciò chi volesse ancora interrogare il Signore e chiedergli visioni o rivelazioni, non solo commetterebbe una stoltezza, ma offenderebbe Dio, perché non fissa il suo sguardo unicamente in Cristo e va cercando cose diverse e novità»<sup>41</sup>.

Condivido pienamente la svolta argomentativa del Concilio Vaticano II (cf. DV 1) che fa della Parola incarnata di Dio non soltanto il punto di partenza della teologia (anche di quella della rivelazione), ma anche il criterio di credibilità della rivelazione divina, sottolineando che egli è, allo stesso tempo, l'autore e il perfezionatore della fede (cf. Eb 12,2).

2) Dio parla all'uomo attraverso l'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, per cui la persona umana con la sua apertura alla verità e alla bellezza, con il suo senso del bene morale, con la sua libertà e la voce della coscienza, con la sua aspirazione all'infinito e alla felicità è di fatto un linguaggio universale (sotto forma di interrogazione e inquietudine) che parla di Dio. L'uomo scopre che porta in sé il germe (il λόγος) dell'eternità, irriducibile com'è alla sola materia (cf. GS 18); da tale scoperta deduce sia l'esistenza della propria anima spirituale, sia che la sua anima non può avere la propria origine nella materia, ma in Dio solo. Il desiderio di Dio è inscritto nel cuore dell'uomo, perché l'uomo è stato creato da Dio e per Dio; Dio invece non cessa di attirare a sé l'uomo, per cui soltanto in Dio l'uomo troverà la verità e la felicità che cerca senza posa<sup>42</sup>. In altre parole, l'uomo si scopre «capace» di Dio e comprende che la conoscenza dell'uomo (cf. γνῶθι σεαυτόν) diventa il presupposto della conoscenza di Dio<sup>43</sup>.

Ritengo che la «svolta antropologica» in teologia sia una particolarità della religione cristiana, e che la sua riscoperta in seguito al Concilio Vaticano II debba essere presa in maggior considerazione dalla teologia fondamentale. Ciò implica due accenti correlativi tra di loro. Anzitutto, la strada che porta a Dio passa attraverso l'uomo, perché lo stesso Verbo di Dio si è fatto uomo, e non ha cessato di esserlo in seguito alla sua morte e risurrezione. Tale «svolta antropologica», però, non soltanto mette l'uomo al centro dell'indagine teologica, concependo l'antropologia come una cristologia incompiuta e la cristologia come un'antropologia perfetta, ma implica anche un aspetto sociale-ecclesiale. Una «parola» può essere percepita come tale soltanto se c'è qualcuno che riesce ad ascoltare, a comprendere e a rispondere a tale

<sup>41</sup> GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita al monte Carmelo*, 2, 22.

<sup>42</sup> «La ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio: non esiste, infatti, se non perché, creato per amore da Dio, da lui sempre per amore è conservato, né vive pienamente secondo verità se non lo riconosce liberamente e se non si affida al suo Creatore» (GS 19).

<sup>43</sup> Cf. Augustinus: «noverim me, noverim Te» (*Solil.* 2,1,1); «noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas» (*De uera rel.* 39,72); «[Deus] interior intimo meo» (*Conf.* 3,6,11).

parola detta. In breve, la parola implica necessariamente un aspetto comunitario della teologia che sembra assente nella *Dei Verbum* e che la teologia fondamentale dovrebbe recuperare nel contesto della cosiddetta «ecclesiologia fondamentale».

3) Dio parla all'uomo attraverso le tante «parole» (הַדְּבָרִים) della *storia* – che pur essendo una storia di salvezza, il vangelo di Gesù Cristo – rimane una storia umana, vissuta e quindi sperimentata. Si tratta di eventi e parole intimamente tra loro connessi, in modo che le opere compiute da Dio manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto (cf. DV 2). Gli eventi in questione non sono altro che la storia di Israele (di cui fanno evidentemente anche parte Maria<sup>44</sup> e lo stesso Gesù), mentre le parole in questione sono le parole dei profeti, degli apostoli e dello stesso Gesù. In breve: la storia della salvezza può essere intesa come un unico, lungo e ininterrotto discorso di Dio indirizzato agli uomini che trova la sua ultima parola nel Logos incarnato<sup>45</sup>, o viceversa come la catena di esperienze di Dio che gli uomini hanno fatto nel tempo della loro vita individuale e sociale.

Ritengo che soltanto il rimando alla storia possa evitare il rischio di un biblicismo fondamentalista da un lato e di un dogmatismo metafisico (metastorico, atemporale, disincarnato) dall'altro; la teologia fondamentale come disciplina di frontiera dovrebbe mantenere tale difficile tensione ed evitare che la riflessione teologica scivoli verso l'uno o l'altro di questi estremi.

4) Dio parla all'uomo attraverso tutto il creato per cui il *mondo* (il movimento e il divenire, la contingenza, l'ordine e la bellezza del mondo) può essere considerato un linguaggio universale (una testimonianza) con cui il Creatore si rivolge all'uomo e si manifesta a lui. «Dio, il quale crea e conserva tutte le cose per mezzo del Verbo (cfr. Gv 1,3), offre agli uomini nelle cose create una perenne testimonianza di sé (cfr. Rm 1,19-20); inoltre, volendo aprire la via di una salvezza superiore, fin dal principio manifestò se stesso ai progenitori» (DV 3).

Ritengo che la conoscenza di Dio «con il lume naturale della ragione umana partendo dalle cose create» (Vat. I, DS 3004) sia e rimanga un elemento indispensabile della teologia fondamentale.

5) Dio parla all'uomo non soltanto attraverso il libro della natura e non soltanto attraverso l'uomo creato a immagine e somiglianza Sua. Dio parla

<sup>44</sup> «Con lei [Maria], la figlia di Sion per eccellenza, dopo la lunga attesa della promessa, si compiono i tempi e si instaura la nuova «economia», quando il Figlio di Dio assunse da lei la natura umana per liberare l'uomo dal peccato coi misteri della sua carne» (LG 55).

<sup>45</sup> Da qui l'equiparazione tra l'«economia della salvezza» e l'«economia della rivelazione»: cf. DV 2.

all'uomo anche dopo che siano accaduti certi eventi della storia della salvezza e dopo che abbia detto tutto nella sua Parola immolata in croce. «Nei libri sacri, infatti, il Padre che è nei cieli viene con molta amorevolezza incontro ai suoi figli ed entra in conversazione con essi» (DV 21). Nessuno di noi è stato presente ai piedi del monte Sinai quando Dio diede a Mosè la Torà, e nessuno di noi sente parlare Gesù nello stesso modo in cui lo sentirono le persone che vissero nella Palestina degli anni 20 e 30. Sentiamo, però, Dio parlare a noi ancor oggi e in modo permanente attraverso la *Sacra Scrittura*<sup>46</sup>. Con essa la Chiesa non accoglie soltanto una parola umana, ma quello che è realmente: la Parola di Dio (cf. 1Ts 2,13). La fede cristiana tuttavia non è una «religione del Libro». Il cristianesimo è la religione della «Parola» di Dio, di una parola cioè che non è «una parola scritta e muta, ma del Verbo incarnato e vivente»<sup>47</sup>. Soltanto a partire da questa verità di fede si può capire come Girolamo abbia potuto affermare che «l'ignoranza delle Scritture, infatti, è ignoranza di Cristo»<sup>48</sup>, e perché la Chiesa «esorta con forza e insistenza tutti i fedeli ... ad apprendere «la sublime scienza di Gesù Cristo» (Fil 3,8) con la frequente lettura delle divine Scritture» (DV 25).

Ritengo che rispetto alla Sacra Scrittura sia compito preminente e perdurante della teologia fondamentale approfondire le tre questioni classiche del *Dei verbum scriptum* – troppo spesso trascurate dall'esegesi e troppo facilmente presupposte dalla dogmatica – ossia l'ispirazione e la verità della Sacra Scrittura, il canone delle Scritture e l'ermeneutica della Scrittura.

Questi cinque elementi che ho nominato per porre in evidenza l'importanza della parola per la teologia fondamentale non sono, però, slegati tra di loro. C'è tra di loro una profonda affinità (o analogia) e quindi continuità. Occorre sottolineare tale continuità per evitare l'impressione che si tratti di elementi isolati tra di loro e per cogliere invece la continuità e la cattolicità della volontà salvifica di Dio. Secondo Henri de Lubac, già Origene osservò tali analogie a partire dal *Dei verbum scriptum*, affermando che un aspetto richiama e rinchiude l'altro: c'è una prima affinità (analogia) tra la Scrittura e l'anima poiché «ciò

---

<sup>46</sup> «Veritas, ubique praesides omnibus consulentibus te simulque respondes omnibus etiam diversa consulentibus. Liquide tu respondes, sed non liquide omnes audiunt. Omnes unde volunt consulunt, sed non semper quod volunt audiunt. Optimus minister tuus est, qui non magis intuetur hoc a te audire quod ipse voluerit, sed potius hoc velle quod a te audierit» – «Tu, la Verità, siedti alto sopra tutti coloro che ti consultano e rispondi contemporaneamente a tutti coloro che ti consultano anche su cose diverse. Le tue risposte sono chiare, ma non tutti le odono chiaramente. Ognuno ti consulta su ciò che vuole, ma non sempre ode la risposta che vuole. Servo tuo più fedele è quello che non mira a udire da te ciò che vuole, ma a volere piuttosto ciò che da te ode» (AUGUSTINUS, *Conf. X*, 26,37).

<sup>47</sup> BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Homilia super missus est*, 4, 11: PL 183, 86B.

<sup>48</sup> GIROLAMO, *Comm. in Is.*, Prol.: PL 24, 17.

che nella Scrittura chiamiamo senso spirituale, nell'anima lo chiamiamo immagine di Dio»<sup>49</sup>. C'è una seconda affinità (analogia) tra la Scrittura e il cosmo o meglio tra l'intelligenza della Scrittura e l'intelligenza del creato poiché sia nella Scrittura sia nella creazione brillano i *logoi spermatikoi*. E c'è infine una terza affinità (analogia) tra la Scrittura e il mondo (la storia) perché già prima della sua incarnazione il Cristo era presente nel mondo attraverso il corpo della Scrittura<sup>50</sup>. Questo ragionamento di Origene, però, come anche le mie considerazioni precedenti, dipendono da un punto di vista teologico ben chiaro: c'è un'unico mistero di Dio, il Suo Logos eterno; questi si è fatto realmente presente in mezzo agli uomini in due modi: nella Sacra Scrittura e nella carne; il mistero della Scrittura e il mistero dell'Incarnazione sono pertanto affini l'uno all'altro perché riguardano lo stesso mistero: l'unico Logos di Dio<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> «Ce que nous appelons dans l'Écriture sens spirituel, dans l'âme nous le nommons image de Dieu» (H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, 347).

<sup>50</sup> «Bien avant l'Incarnation, le Christ était déjà présent dans le monde par l'Écriture» (H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, 363).

<sup>51</sup> «Le mystère de l'Écriture et le mystère de l'Incarnation continueront d'être rapprochés comme concernant un même Logos, l'unique Logos» (H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, 344).