

Sc Catt 125 (1997) 437-455
Giuseppe Ruggieri

LA TRADUCIBILITÀ DEL LINGUAGGIO DI FEDE

Appunti sulla natura della riflessione teologico-fondamentale

PREMESSA

Accogliendo l'invito a intervenire in una discussione sulla «credibilità», organizzata da *La Scuola Cattolica*, penso tuttavia di non dover accettare i termini della questione così come sono stati posti dagli editori. E questo non perché io rifiuti molte delle cose da loro dette, ma perché la cornice, nella quale vengono pensati quei termini, mi risulta estranea. Due sono soprattutto i motivi che mi fanno sentire estranea quella cornice. In primo luogo la lettura che viene fatta o, forse meglio, che viene presupposta, della vicenda storica della teologia fondamentale, analizzata secondo «tipi ideali» (Manualistica, metodo trascendentale, correlazione etc.), e non già secondo la storia effettiva. In secondo luogo non sufficientemente esplicita mi sembra la distinzione, nella presentazione degli editori, tra fede e teologia. Intendo tra la fede come evento linguistico autonomo e la riflessione teologica. Non penso certo che gli editori ignorino questa distinzione, ma mi sembra che non la facciano valere a sufficienza, nella misura in cui ad esempio danno l'impressione di fare della «dimostrazione» della credibilità della rivelazione cristiana, un compito principalmente teologico, dove la subalternità di questo compito all'evento di fede viene presupposta e affermata con forza, ma in maniera puramente formale, quasi che i contenuti dell'evento non contenessero già i termini della soluzione.

È evidente però che non mi posso sottrarre alle domande che hanno posto, alla loro pertinenza e allo loro serietà. Tenterò quindi di riprenderle con la mia sensibilità, riproponendole con termini miei, ma in una successione che segue l'ordine stesso con cui sono state poste. Oltre tutto penso di interpretare correttamente, in questo modo, la loro effettiva intenzione. Spero poi, ma di questo giudi-

cherà il lettore, di riuscire a giustificare la mia posizione attraverso la concretezza stessa della mia riflessione ⁽¹⁾.

1. LA FEDE E L'ALTRO

La riflessione teologico-fondamentale, prescindendo da ogni definizione di merito e da ciò che essa «debba» essere, è concretamente costituita da tutto quel complesso di idee, di sistemi e di strutture del pensare cristiano che i teologi hanno elaborato per rispondere alla sfida della «alterità» della società e della cultura moderna nei confronti della tradizione cristiana. Fin dagli inizi del cristianesimo, già nel Nuovo Testamento, e poi nell'apologetica classica e nelle varie apologetiche «contro» ebrei e musulmani, era esistito l'esercizio di un dialogo cristiano, più spesso polemico che amico, con l'«altro». Ma, a partire dal secolo XVI si costituì, nell'Occidente europeo prima, e venne quindi «esportato» al di fuori dell'Europa occidentale, un «altro» con alcuni tratti totalmente diversi rispetto all'«altro» del passato premoderno. Esso era infatti il frutto di una spaccatura e di una diversità che separava gli spiriti all'interno della stessa tradizione, della stessa cultura, della stessa società. La ragione «ribelle» era non straniera, ma figlia di quella tradizione alla quale si ribellava. I teologi quindi furono costretti a combattere nell'«altro» ciò che spesso era un «prodotto» del cristianesimo stesso. E le ragioni portate all'«altro» non differivano spesso da quelle portate all'interno della riflessione di fede, quando si voleva «fondare» la fede al credente per chiarirne la coerenza intrinseca. Ad esempio, la dimostrazione «razionale» del fatto della rivelazione, che per primo sembra aver introdotto De Elzalde (1662), è un esempio di «razionalità» tipicamente moderna, estranea alla tradizione teologica del passato, ma che diventa elemento portante della nuova *ratio* teologica ⁽²⁾. Notare tutto questo può apparire scontato e banale, ma la notazione mi sembra nondimeno necessaria per ricordare il carattere storicamente determinato, provinciale quasi rispetto alla vastità e alla complessità dell'orizzonte contemporaneo, della problematica stessa.

(1) Data la natura dell'intervento, quanto mai sintetico, ritengo più opportuna una drastica riduzione dei riferimenti bibliografici, che saranno quindi limitati ai rimandi meno evidenti.

(2) Ho cercato di mostrare altrove come, anche quella riflessione della teologia fondamentale che si dedica alla «fondazione interna» della teologia, sia di fatto debitrice in epoca moderna delle stesse preoccupazioni che ne hanno guidato lo sguardo all'esterno: *Enciclopedia di teologia fondamentale*, Genova, 1987, 277-348.

Senza voler accennare, sia pure per sommi capi, alle vicissitudini teoretiche della vicenda storica, ma situandoci immediatamente nel presente, dobbiamo costatare come la situazione sia molto diversa rispetto ad un passato nemmeno molto remoto. La stessa categoria della «credibilità», anche se non certamente il problema che essa evoca, era funzionale a un contesto ormai inesistente. Essa trovò infatti il suo luogo di coltura più fortunato all'interno dell'*analysis fidei* della teologia barocca e neoscolastica. Assicurare la credibilità della rivelazione cristiana, in quel contesto, implicava la conciliazione tra il motivo formale della fede, l'*auctoritas Dei revelantis*, e il giudizio razionale storicamente mediato. Essendo infatti, in quelle teologie, forse sotto la spinta di Suárez, mutato profondamente il concetto di rivelazione, giacché esso era ormai esclusivamente riferito alla manifestazione esterna e oggettiva, occorreva mostrarne la non estraneità rispetto al soggetto. La difficoltà si accresceva ulteriormente perché la luce interna della fede (quella che prima veniva intesa come rivelazione) risultava slegata sia dalla manifestazione rivelativa esterna, sia dalla ratio che stava alla base del giudizio di credibilità. Il giudizio di credibilità della rivelazione che si tentava quindi «costruire», doveva instaurare un equilibrio sopportabile tra una rivelazione, posta tutta fuori del soggetto, la grazia tutta interiore della fede, e la ragione «naturale» dell'uomo. In ogni caso il confronto era tra la rivelazione cristiana e l'unica ragione umana.

Nel contesto contemporaneo il confronto ha mutato radicalmente volto, per una serie di fattori, ma non da ultimo per il semplice fatto della «molteplicità» delle ragioni. Non esiste cioè l'unica ragione. E questo per la convinzione della inadeguatezza della semplice opposizione, cartesiana e kantiana, soggetto-oggetto. Noi siamo cioè convinti (in tal senso si può qui rimandare a rappresentanti molto diversi della sensibilità contemporanea, ma convergenti in questa convinzione, come Heidegger e Wittgenstein, Ricoeur e Popper) che la tradizione e il linguaggio siano storicamente costitutivi della *ratio* umana. È solo il trinomio linguaggio-soggetto-oggetto che descrive, nella convinzione condivisa dei contemporanei, la complessità dell'approccio umano alle cose. Ma questo vuol dire anche, per l'ulteriore nesso tra linguaggio ed esperienza, che esiste una pluralità irriducibile di linguaggi. Il linguaggio e l'esperienza religiosa sono irriducibili al linguaggio e all'esperienza del ricercatore fisico e via dicendo. Il problema è allora quello di una «traduzione convincente» della propria esperienza e del proprio linguaggio. Questo non significa eliminare il problema della verità, perché esso si troverà invece intatto, come vedremo, nel problema della traduzione.

La problematica dell'alterità è così radicalmente mutata e il problema della responsabilità teoretica della fede ne risulta inevitabilmente condizionato. Potrebbe sembrare riduttiva questa conclusione. Può la manifestazione della verità della fede dipendere dall'altro? La fede infatti non ha in se stessa una sua plausibilità, una capacità quindi di comunicare la propria verità a ogni uomo? Non è a partire da sé che l'esperienza e il linguaggio del credente hanno una valenza universale? Ritengo che a questa domanda sia necessario dare una risposta positiva, salvo a comprendere esattamente cosa significhi «a partire da sé». Infatti è proprio all'interno della fede e della sua verità, che occorre cogliere il nesso costitutivo che lega il fatto cristiano all'«altro». Mentre esiste il rischio, sempre a portata di mano, che la rivendicazione della *verità* della fede, non colga la verità della *fede*, ma si riferisca ad una comprensione diversa della verità stessa.

Su questo punto occorre richiamare, se ce ne fosse bisogno, la distinzione tra fede e teologia, per comprendere il nesso tra narrazione e riflessione. La teologia è infatti consegnata alla narrazione della fede. È la narrazione, è il fatto che si dà (l'*es gibt* heideggeriano) l'evento linguistico della fede, il fondamento della teologia e non viceversa. La teologia manifesta solo la grammatica profonda di quell'avvenimento linguistico. Essa è radicalmente sapere *subalternato*, se vogliamo riprendere in maniera volutamente anacronistica un termine della prima questione della *Summa* di Tommaso. Ora, in quell'avvenimento linguistico, è contenuto un «altro» e, al tempo stesso, è contenuta una logica precisa del rapporto con l'altro, che non può essere mutata nella riflessione teologica, se questa vuole svelare la grammatica profonda di quell'avvenimento. In questo svelamento della grammatica profonda della fede la teologia si serve della *ratio: theologia fit per additionem rationis probantis fidem*. Interpretando per conto nostro la definizione bonaventuriana, potremmo dire che la ragione, «aggiunta» dalla teologia, è sempre una ragione storicamente data. Ma di questo più avanti. Adesso è invece necessario chiarire, come presupposto indispensabile, la logica dell'alterità e del rapporto con l'altro contenuta nell'avvenimento linguistico della fede.

La responsabilità della fede cristiana, il suo essere-in-dialogo, non è un momento successivo alla costituzione stessa della fede. La fede cristiana è infatti per sua stessa natura un'assunzione di alterità, un ri-facimento di soggettività, uno «scambio» (2 Cor 5,18). E la fede è questo «scambio» tra due realtà radicalmente diverse, tra quella di Dio e quella dell'uomo, proprio perché il suo «fonda-

to» (θεμέλιος), quello laddove è stato fontalmente annodato il rapporto tra Dio e l'uomo, è costitutivamente un'assunzione di alterità.

Sempre secondo l'«ingenuità» della narrazione biblica, Cristo infatti è stato fatto peccato, ha assunto l'alterità della condizione umana peccatrice. In lui non c'è quindi solo un'assunzione generica dell'alterità della natura umana, come semplice diversità di condizione ontologica, ma c'è l'assunzione di quella alterità che per definizione è «lontananza» da Dio, anzi «assenza» di Dio: il peccato. In lui l'altro peccatore viene scambiato/riconciliato con Dio. In lui, questo scambio/riconciliazione è anteriore alla conversione del peccatore. Infatti Dio ci ha amati per primo e il Figlio suo è morto per noi, *mentre* noi eravamo ancora peccatori.

Questo linguaggio originario, con la sua determinatezza, con i suoi contenuti, non può essere sublimato dalla teologia che quindi potrebbe per suo conto assorbirlo dentro concetti ad esso eterogenei di verità, di alterità, etc. L'altro che qui viene raggiunto non è la condizione trascendentale del credere. Infatti non è il *sì* del peccatore che viene accolto. Il *sì* dell'uomo è successivo al *sì* definitivo e assoluto (cioè indipendente da quello dell'uomo) di Dio. La fede non è «formalmente» il compimento della mia possibilità di credere; essa non è cioè l'atto con cui, sulla base della mia capacità preesistente, integro dentro il mio equilibrio umano un'affermazione adeguata alla mia disposizione interiore. Essa non è formalmente l'attuazione della mia condizione umana, sia essa quella della *potentia oboedientialis*, concepita rahnerianamente come apertura trascendentale a un possibile intervento di Dio nella storia, oppure quella del *desiderium videndi Deum*, concepito come struttura costitutiva dello spirito creato (De Lubac). Così può essere descritta l'elevazione dell'uomo alla condizione soprannaturale, ma non l'evento storico della comunicazione di Dio in Gesù Cristo all'uomo peccatore. Formalmente la fede è l'accoglimento delle possibilità di Dio nell'uomo, del Dio che è capace di risuscitare i morti ed è capace di giustificare il peccatore. Se fosse «formalmente» l'affermazione delle condizioni trascendentali del soggetto, essa non sarebbe la fede, giacché equivarrebbe all'autogiustificazione del peccatore.

La fede è il *sì* dell'uomo, reso possibile, cronologicamente oltre che ontologicamente e logicamente, dal *sì* di Dio. Nella fede si ratifica l'accoglimento di un'alterità già avvenuto e si accetta la logica di questo accoglimento. Per quanto possa sembrare un gioco di parole, non è il logos della fede che deve essere giustificato, ma è la fede che giustifica l'uomo, anzi l'altro. Questa esperienza, quella dell'essere accolti e giustificati da Dio, si articola in un linguaggio corrispondente che non è ancora quello della ragione

teologica, ma quello dell'annuncio, della confessione dei peccati, della lode, della testimonianza, della misericordia e di ogni altra espressione in cui si articola la risposta dell'uomo.

Ma in questa esperienza è implicito che ogni altro linguaggio umano possa e debba essere assunto, ogni ragione storicamente determinata possa e debba essere «aggiunta». Fuori di questa prassi di assunzione, di accoglienza, di «giustificazione», non si dà giustificazione *teologica* della rivelazione e della fede (giacché è nella fede soltanto che la rivelazione di Dio si dà nella storia, diventa comunicabile). E questo non per un estrinseco rinvio parenetico alla santità, alla carità etc., ma per la natura stessa della «rivelazione» (che è comunicazione, in Cristo, di Dio all'uomo peccatore, cioè a un «altro»). L'accoglienza dell'altro, e quindi dei suoi linguaggi, delle sue *rationes*, è il logos stesso della «rivelazione» e della fede ⁽³⁾. Non si tratta cioè di un'assunzione di comodo, strumentale, della ragione storica, ma del ri-costituirsi coerente e sempre nuovo del logos cristiano nella storia. Ogni giustificazione teologica quindi che non fosse spiegazione all'altro dell'evento già posto, del suo accoglimento, che non fosse quindi traduzione nel suo linguaggio del linguaggio cristiano della sua «giustificazione», sarebbe uno snaturamento del logos cristiano.

2. LA VERITÀ CRISTIANA

Sono d'accordo sull'affermazione fatta dagli editori che sia la tematizzazione dello statuto veritativo della fede a determinare l'identità specifica della riflessione teologico fondamentale. Ma questo statuto è già tematizzato nella narrazione originaria, cioè, per noi, nel Nuovo Testamento e nella sua interpretazione dell'Antico. Esso è tematizzato come racconto della vicenda di Gesù di Nazaret e, in un nesso inscindibile, della interpretazione che la accompagna. Proprio perché narrazione interpretativa, essa non può essere ripresa che in una nuova interpretazione. Giacché i testimoni hanno narrato interpretando, noi ripetiamo a narrare interpretando, per gli stessi motivi per cui loro interpretarono, cioè

(3) Uso in questo contesto il termine «rivelazione» tra virgolette per sottolineare, almeno qui, la necessaria correzione della categoria di rivelazione, come viene comunemente intesa. Infatti, nonostante venga spesso dichiarato il superamento del modello teoretico-istruttivo, poi spesso inavvertitamente resta esso il referente effettivo del discorso e non ci si riferisce all'evento di grazia e di riconciliazione con il quale Dio si comunica all'uomo. Altrove ho dichiarato la mia perplessità su questa categoria: *La teologia della rivelazione*, a cura di D. VALENTINI, Padova, 1996, 81-105.

perché l'evento al centro della narrazione ha come pretesa «intrinseca» di essere contemporaneo a ogni uomo, non diventa mai un semplice passato.

La teologia «riceve» questa prima tematizzazione la articola secondo una «ratio» che ne permette il suo inserimento nel contesto delle narrazioni contemporanee. Così facendo la teologia mostra la forza di quell'evento particolare, ma mostra questa forza («probat») perché piega una ragione, storicamente data, al logos della narrazione primitiva. Nel paragrafo seguente cercherò di chiarire questo punto, che poi è identico a quello della «traduzione». Adesso mi sembra invece importante chiarire alcuni tratti della «verità» dell'evento raccontato, così come una «aggiunta» di ragione può articolarla ⁽⁴⁾.

Le varie narrazioni e interpretazioni neotestamentarie ruotano attorno all'evento storico di Gesù di Nazaret che, mediante il racconto e l'interpretazione, viene disteso tra la sua origine in Dio e il suo ritorno glorioso a Dio. Nella misura in cui l'evento è collegato, nella sua origine e nel suo compimento, alla profondità di Dio, esso è manifestazione di Dio, e quindi verità. La verità è qui formalmente definita per la sua «divinità», ma, non viene per ciò stesso definita ancora nel suo contenuto oggettivo. È la materialità del racconto che precisa il «contenuto» della verità. È cioè la vicenda di Gesù di Nazaret, nella sua storicità determinata, e cioè non solo nel suo esser-ci, ma soprattutto nel suo essere-così, che manifesta oggettivamente la verità di Dio, per cui la verità e l'essere-così di Gesù di Nazaret sono per il cristiano inseparabili. In termini giovannei, è la Parola fatta carne che fa l'esegesi di Dio.

Ora l'essere-così di Gesù di Nazaret, secondo la narrazione/interpretazione neotestamentaria, è un essere-venuto-a, un essere-inviato-a, un essere-per: è venuto per i peccatori, è stato inviato dal Padre agli uomini per salvarli, il suo corpo è ciò che è dato per noi, egli ha versato il suo sangue per i peccatori etc. Non si può quindi afferrare la consistenza dell'evento cristologico senza includervi un destinatario, senza includervi l'«altro». L'altro è parte costitutiva dell'evento cristologico ⁽⁵⁾. Ma, se questo è vero, allora

(4) Ho cercato di sviluppare alcuni tratti della concezione teologica della verità in *La verità crocifissa fra Trinità e storia. Per una determinazione del rapporto tra verità e comunione*, «Cristianesimo nella storia» 16 (1995) 381-403.

(5) Possiamo qui ignorare una problematica, sviluppata soprattutto nella teologia orientale: il rischio di concludere che in questo modo l'«altro», cioè la realtà creaturale, «costituisca» anche l'essere di Dio. Gli orientali risolvono il problema ponendo una inconoscibilità di Dio nella sua ousia, distinguendo tra essenza ed energie, etc. La riflessione teologica occidentale rifiuta in genere questa soluzione e preferisce, in varietà molto vasta di posizioni, risolvere la difficoltà utilizzando la metafisica aristotelico-tomista e ponendo in genere una distinzione tra la «co-

la verità è l'essere-così di Gesù di Nazaret. L'*esse-ad*, la relazione di Gesù con l'altro, la relazione cristologica, è quindi la verità ⁽⁶⁾. Questa relazione è assoluta, nel senso contenuto nel testo della 2 Cor 1,17, nel senso cioè che il *sì* di Dio agli uomini è, in Cristo, definitivo, non dipende dalla risposta umana. L'altro è accolto anche nel suo rifiuto. Il *sì* di Dio resta in Cristo per sempre. È l'eternità e l'assolutezza di questo *sì* il contenuto dell'annuncio cristiano come esito finale della vicenda di Gesù di Nazaret. Questa relazione all'altro, non nella generica relazione tra due esistenti, non come confronto di «possibilità reali», nella determinatezza di due esseri «carichi di storia», con quello che in questa storia sono, cioè la relazione tra il Santo e il peccatore, tra il Giusto e l'ingiusto, è la verità.

È certo legittima la riflessione sulle «condizioni di possibilità» della relazione stessa, ma essa non coglie il nocciolo duro della verità, proprio perché contempla la storia della relazione solo come possibilità (la soluzione rahneriana), non riesce – in termini metafisici – a rispettare effettivamente la priorità dell'atto sulla potenza. La caratteristica formale dell'accoglimento di questa verità nell'uomo invece consiste proprio nel fatto che l'uomo *rinuncia* a contare sulle proprie possibilità per *accogliere* quelle che gli sono svelate nella narrazione cristiana *come sue*.

Per ciò stesso cade la riserva di principio che a volte la teologia pronuncia sull'alterità, rispetto al logos cristiano, di una qualche realtà storica. Coincidono infatti, in questo logos dell'evento cristologico, l'identità e la relazione, l'affermazione e l'apertura, l'esaltazione e la *kenosi*, l'in-sé e il per-gli-altri. E coincidono proprio perché la relazione all'altro non è cedimento, ma proprio in quanto tale, in quanto *sì* assoluto all'altro, è affermazione nella storia della verità di Dio, costituisce il giudizio e svela il peccato che è invece chiusura, autoaffermazione, introversione, e permette quindi la conversione reale dell'altro.

Il deficit di tanta teologia fondamentale è quello di non includere i concetti fondamentali della narrazione cristiana, come peccato e scambio/riconciliazione, misericordia, perdono, fedeltà, nella determinazione della verità da «giustificare». Quasi che queste parole della narrazione cristiana siano teoreticamente meno interessanti, meno comunicabili, meno rigorose.

stituzione» dell'essere divino e le «condizioni» esterne non costitutive. Comunque in qualunque modo sia stato pensato il rapporto tra la storia di Gesù di Nazaret e l'essere di Dio, è costante nella tradizione teologica l'affermazione di un legame intrinseco tale, da identificare in Gesù la manifestazione vera e reale di Dio, per cui effettivamente egli è la verità (Gv 14,6) e in lui è la verità (Ef 4,21).

(6) Dove resterebbe da chiarire come la relazione costituita dall'evento cristologico sia a sua volta «esegesi» coerente di una relazione intradivina.

Invece, solo nella fedeltà alla verità determinata della narrazione biblica, emerge la sua «autoevidenza». La verità dell'accoglimento assoluto, può essere infatti rifiutata, crocifissa, ma non negata. La realtà di una relazione può essere eliminata, messa a morte da chi la rifiuta, ma non può essere messa in discussione nella sua esistenza. L'equivoco per cui la teologia si sente chiamata a dimostrare l'*esistenza* della verità annunciata dal vangelo, deriva dalla incomprendimento fondamentale della propria funzione che viene allora assimilata a quella di una riflessione «fondativa», che dovrebbe rendere possibile pensare ciò che non è altrimenti raggiungibile. La riflessione teologica è invece *subalternata* (e non semplicemente funzionale) alla narrazione interpretativa, all'evento reso presente in essa, alla relazione posta già con il linguaggio (che non è un insieme di parole soltanto, ma il complesso dei segni storici), e quindi a una *presenza* reale (l'annuncio della beatitudine ai poveri, la misericordia praticata con i peccatori, l'amore del nemico etc.) (?). Essa, e in questo sta la sua differenza rispetto ad altri registri della riflessione intellettuale, come quello filosofico, è fondamentalmente «analisi» di alcuni «principi» ricevuti, loro svolgimento e sviluppo, ma non posizione di essi. Essa è cioè «soluzione» degli elementi costitutivi di una realtà positivamente esistente, ma non è in grado di comporre quegli stessi elementi se non li ha già storicamente ricevuti. La riflessione teologica quindi aggiunge all'avvenimento linguistico della fede concetti e figure, ma non la grammatica e la sintassi. La nuova concettualità che quindi essa impiega, in questo impiego, assume uno statuto particolare, che faceva parlare di «pragmatismo intellettuale» al padre Chenu. Questa concettualità

(7) Si veda la distinzione tra «teologia della rivelazione» e «teologia filosofica» in E. PRZYWARA, *Commercium*, in *Logos*, Düsseldorf 1964, 119-165. Dopo aver giustamente collocato, per l'esplicazione teologica del logos cristiano, la sua riflessione sulla relazione, posta in Cristo fra Dio e l'uomo, insistendo soprattutto sullo «scambio» (*commercium*), che egli identificava alla analogia entis, a p. 133 scrive: «La "teologia della rivelazione" si contrappone quindi ad una "teologia filosofica" che ordina i singoli pezzi della rivelazione secondo i concetti fondamentali di Aristotele o, prima ancora, di Platone, o possibilmente anche di un filosofo orientale. Il punto centrale della teologia della rivelazione non è infatti un "essere", ma il "commercium". Questa teologia non si realizza quindi in categorie statiche, ma in rapporti (dinamici) che scorrono avanti e indietro, ma rapporti in "concetti", bensì soltanto in "parabole" ed "immagini" e quindi "simboli", così come il Signore in Mt 13, 11ss li innalza, con totale inesorabilità, come principio fondamentale del Regno di Dio. Resta quindi una radicale irriducibilità del *commercium*, e lo stesso vale per "nozze" e "capo e corpo", – anche se i "sapienti ed intelligenti" esigono "concetti chiari" invece di "parabole", "immagini" persino "miti". Infatti proprio a questi "sapienti ed intelligenti" il mistero resta "nascosto", mentre esso è rivelato solo ai "minori" (Mt 11,25)».

viene cioè non solo assunta, ma anche trasformata, giacché viene piegata alla verità di una narrazione particolare. In qualche modo i concetti assumono in teologia sempre una funzione «predicativa». Essi non possono cioè, autonomamente e con il loro contenuto di origine, diventare soggetti dell'affermazione, ma restano sempre predicati del «soggetto» concreto della narrazione biblica.

Un'ultima notazione appartiene a questo paragrafo ed è quella della storicità della verità. Se il *logos* dell'evento cristologico è infatti la relazione all'altro, come relazione assoluta, allora la storicità è una determinazione essenziale della verità cristiana. In primo luogo lo è infatti per la storicità di ciò che è stato posto, una volta per tutte in Cristo. Si tratta qui della storicità fondante e normativa dell'evento, in forza del suo carattere «divino». Ma lo è anche per la storicità sempre determinata dell'«altro». La verità cristiana si dà quindi sempre e soltanto nella storia, come storia del *sì* di Dio. Essa non è mai compiuta fino a tutto non sarà assunto e Dio non sarà tutto in tutte le cose. La storicità della verità cristiana è, nella narrazione biblica, espressa con la «necessità» della venuta dello Spirito. Integrando alcuni termini del IV vangelo, possiamo dire che è «bene» che Cristo lasci il mondo, «scompaia», si sottragga ai nostri occhi, perché venga lo Spirito a introdurre a tutta la verità, a permettere che il *sì* di Dio possa abbracciare gli «altri» che non poteva abbracciare l'uomo Gesù di Nazaret, l'ebreo della Galilea, ma che abbracceranno un ebreo della diaspora come Paolo, due greci conoscitori della lingua slava come Cirillo e Metodio e via dicendo. La storia della verità cristiana è storia reale. E solo questa storia permette di essere introdotti a ogni verità, rivela tutte le possibilità della verità, proprio per la storicità dell'altro, proprio perché l'altro si dà solo nella storia ogni volta «altra».

3. LA TRADUZIONE

A questo punto vanno spese alcune parole sul rapporto tra filosofia e teologia e sulla «comunicazione veritativa» del vangelo.

La discussione teologica sul senso di una filosofia, nel passato, era fondamentalmente condizionata dalla convinzione, condivisa, che esistesse «una» filosofia. Questo giudizio non va inteso in maniera ingenua. È ovvio infatti che esso non vuole stabilire il senso della filosofia antica, se essa fosse soprattutto ad esempio un modo di vivere, prima che una riflessione intellettuale. Ed è altrettanto ovvio che essa non nega la pluralità delle filosofie. Ma, almeno a partire dall'era cristiana (e forse già nell'antichità classica) la «filosofia» non si identificava a nessuno dei percorsi filosofici, ma era

la saggezza e la retta conoscenza delle cose a cui tutti aspiravano e che si riteneva possibile, raggiungibile. È in forza di questa convinzione che Agostino Steuco creò il concetto di «filosofia perenne», il cui scopo era quello di cogliere l'unica saggezza presente nei vari filosofi e mostrarne l'accordo con la religione cristiana.

A mio avviso, se riesco a comprendere la situazione dello spirito contemporaneo, la situazione è mutata non tanto per quanto riguarda il pluralismo delle filosofie in quanto tale, ma per la collocazione dell'istanza veritativa. La filosofia è cioè solo un percorso accanto agli altri per raggiungere la verità. Al di là della concezione della verità stessa presente nelle varie tendenze dello spirito contemporaneo, ciò che connota questa situazione è l'autofondazione di ogni esperienza, del linguaggio in cui si articola, del sapere che ne deriva. Per esperienza intendo, in modo molto simile a quello elaborato da Richard Schaeffler⁽⁸⁾, il dialogo stesso dell'uomo con la realtà, un dialogo che ogni volta lascia emergere una pretesa della realtà che è determinata dal *modo* in cui l'uomo si avvicina alla realtà stessa. L'esperienza artistica, quella scientifica, quella etica, quella religiosa, quella filosofica, sono diverse modalità di approccio alla realtà, sono esperienze diverse articolate in linguaggi diversi.

L'interrogativo, che a questo punto si pone, è se esista qualche esperienza che possa comprendere le altre, non nel senso di sostituirsi ad esse, ma nel senso di coglierne i tratti comuni, sia come condizioni trascendentali del soggetto sperimentante, sia come condizioni della conoscenza oggettiva (o sensata, o vera, secondo le concezioni di realtà e di verità ogni volta presenti), per evitare l'«anarchia dei sistemi di orientamento». Più spesso è il filosofo che avanza questa pretesa (per lo più a difesa dell'unità del soggetto), meno spesso è lo scienziato (per lo più a difesa dell'oggetto dell'esperienza stessa).

Ritengo che il teologo non possa (nel senso che non ne ha i mezzi) dirimere il dibattito, anzi che non abbia alcuno interesse specifico a dirimerlo (nel senso che non ne viene pregiudicato per nulla il problema della verità, così come è intesa dal teologo). Il problema potrebbe «interessare» il teologo e allora egli dovrebbe possedere in proprio i «mezzi» per risolverlo, solo se qualche esperienza specifica potesse essere per qualche motivo esclusa da quello

(8) Anche se non riesco a condividere la sua fiducia in una riflessione trascendentale, fondamentalmente ispirata a Kant, che possa dettare le condizioni unitarie dell'esperienza stessa. Ma per lo meno la sua è una riflessione che prende atto della nuova situazione dello spirito.

«scambio» con la verità cristiana, che abbiamo sopra enucleato come logos della narrazione cristiana.

Giacché la risposta non può che essere negativa, giacché ogni linguaggio può essere «immediatamente» scambiato/riconciliato con la verità cristiana, la disputa non «interessa» il teologo in quanto tale.

Ma dire questo non vuol dire eliminare il problema della verità, ché anzi esso si pone in maniera ancora più radicale. Giacché si afferma così, implicitamente, che la verità «ultima» di ogni esperienza, di ogni linguaggio, si trova in qualche modo nel suo «possibile» rapporto con il logos dell'avvenimento cristologico. E si aprono tutta una serie di problemi che sono effettivamente specifici della teologia, perché possono essere posti solo a partire dall'avvenimento cristologico: quale sia ad esempio la «gerarchia» di concetti come essere, relazione, amore; se esista in questo senso una autentica filosofia teologica etc.

Qui basti accennare ad uno solo di questi problemi, giacché il suo chiarimento è preliminare alla risposta che si darà al problema della traducibilità del linguaggio di fede in altri linguaggi. Suggerendo che la verità «ultima» di ogni linguaggio è la sua possibile relazione, il suo possibile accordo con il logos dell'evento cristologico, significa apparentemente parafrasare una vecchia affermazione scolastica, quella cioè della relazione trascendentale dell'ente finito con Dio. Ma la determinazione di questa verità ultima, come relazione possibile solo a partire dall'evento cristologico, la sottrae all'ontologia per renderla alla storia della libertà di Dio e dell'uomo ⁽⁹⁾. Essa è la verità resa possibile dalla storia di Dio in Gesù Cristo e nell'attuazione di questa storia ad opera dello Spirito.

In base a questi due riferimenti, la verità resa possibile in Cristo da una parte e il compimento di essa ad opera dello Spirito dall'altra, si possono distinguere due percorsi che non sono paralleli, giacché è il primo che rende possibile l'altro. Occorre cioè sviluppare le conseguenze che derivano sul piano della comprensione di ogni linguaggio storico dalla distinzione, operata sopra, tra l'accoglimento dell'altro posto in Gesù Cristo e la fede come accoglimento nell'altro del *sì* di Dio in Cristo. Se la narrazione cristiana pone il *sì* di Dio come assoluto, allora questo «pone» già nell'«altro» una

(9) Tuttavia, distinguendo in questo modo tra ontologia e storia, presupponiamo che la storia di Dio nel mondo possa determinare l'ontologia. La distinzione tra ontologia e storia della libertà non pregiudica cioè per nulla lo statuto dell'ontologia, ma indica la prospettiva propria della riflessione teologica. A partire da questa distinzione deve, a mio avviso, essere possibile sviluppare tuttavia una filosofia teologica, sulla falsariga ad esempio di quella sviluppata da H. De Lubac nella sua riflessione sulla costituzione dello spirito creato (e prescindendo da ogni giudizio di merito sugli esiti de De Lubac ha dato alla sua riflessione).

relazione che fa sì che quest'altro sia per sempre amato da Dio, «chiamato» da Dio. In ogni linguaggio umano esiste quindi una relazione, un essere «chiamati» per nome da Dio. Questa «chiamata» è qui intesa in senso molto vicino a quello sviluppato da W. Benjamin nella sua riflessione sulla lingua pura ⁽¹⁰⁾. Non mi sembra arbitrario, senza alcuna pretesa di interpretare esattamente il suo pensiero, utilizzare alcune sue riflessioni, «piegandole» al contesto teologico della traducibilità del linguaggio di fede.

Ogni linguaggio contiene una «vocazione» divina. Questa vocazione è la relazione di accoglimento assoluto che Dio ha posto nell'evento Gesù e che permette quindi l'apertura di ogni linguaggio al sì di Dio, alla sua chiamata. Questa vocazione non è rivolta tuttavia primariamente al linguaggio in quanto approccio dell'uomo alle cose, come strumento di cui l'uomo si serve per ordinare la realtà, possederla, modificarla, ma al linguaggio come luogo in cui l'uomo si comunica a se stesso, al linguaggio in quanto rivelazione dell'uomo. Ogni linguaggio umano non è cioè solo uno strumento per chiamare le cose, ma è l'unico modo possibile perché avvenga il dirsi dell'uomo a se stesso. Solo *nel* linguaggio l'uomo prende coscienza di sé, nel momento stesso in cui *mediante* il linguaggio misura il suo rapporto con le cose e con gli altri ⁽¹¹⁾. Questo prendere coscienza di sé, non è la semplice presenza di sé

(10) Cf W. BENJAMIN, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen, Gesammelte Schriften*, II. 1, Frankfurt 1977, 140-157; *Die Aufgabe des Übersetzers*, *ivi*, IV. 1, Frankfurt, 1981, 9-21. (trad. it. *Angelus novus*, Torino 1962, 39-70). Per Benjamin la lingua è la comunicabilità stessa degli esseri spirituali. Anzi: l'essenza linguistica delle cose è la loro lingua. E quindi: l'essenza linguistica dell'uomo è la sua lingua. Ma la lingua dell'uomo parla in parole. E quindi l'uomo comunica la sua essenza spirituale (in quanto essa è comunicabile) dicendo con le parole tutte le cose, dando i nomi alle cose. In ogni lingua occorre cogliere la lingua pura, la *reine Sprache*. Essa, che si trova inseparabilmente in ogni lingua, è il presupposto di ogni possibile «traduzione» e «comunicazione» da una lingua all'altra. Questa pura lingua è per Benjamin un rapporto, un *Nennen*, un dire il nome, e non già una definizione dell'oggetto, una circoscrizione di significato. Ora l'uomo non comunica il suo essere spirituale *mediante* i nomi che dà alle cose, bensì *in* essi. La concezione per cui l'uomo *mediante* le parole comunichi un oggetto a un altro uomo viene respinta da Benjamin. Questa concezione può essere applicata solo alla lingua delle cose, che si comunicano *attraverso* il parlare dell'uomo, mediante il suo *dare un nome* alle cose. Ma nella lingua dell'uomo non esiste alcun mezzo, alcun oggetto, alcun destinatario della comunicazione, giacché «nel nome l'essere spirituale si comunica a Dio» (trad. it. p. 57). Ancora: «Di tutti gli esseri l'uomo è il solo che nomina egli stesso i suoi simili, come è il solo che Dio non ha nominato» (*ivi* p. 62).

(11) Nemmeno il semplice, immediato, stare davanti all'altro può assolvere a questa funzione. Giacché l'altro si comunica solo attraverso il volto, se non attraverso la parola, e quindi si comunica attraverso un linguaggio.

a se stessi che accompagna ogni attività cosciente dell'uomo, ma è l'emergere *nel* linguaggio del senso ultimo dell'io. La *vocazione* contenuta nel *sì* di Dio all'uomo non è rivolta quindi al *mezzo* linguistico, ai significanti e ai significati dei vari linguaggi, ma all'uomo che si dice *in* essi, ma non si dice mai *fuori* di essi o *mediante* essi. *Mediante* il linguaggio l'uomo comunica l'essere delle cose, ma non comunica se stesso. *Nel* linguaggio l'uomo comunica se stesso. La *vocazione* del linguaggio è che allora l'uomo si comunichi a se stesso dicendosi a Dio. Ma questa *vocazione* è una disposizione fondamentale del linguaggio umano solo perché risulta dall'accoglimento di ogni linguaggio umano (in quanto articolazione di un'esperienza umana) nel *sì* di Dio in Gesù Cristo (12).

Questa disposizione di ogni linguaggio è quella che permette il secondo percorso, reso possibile quindi solo dal percorso di Cristo. È il percorso della traduzione (e per ciò stesso dell'interpretazione) dell'esperienza di Gesù di Nazaret nella esperienza e nel linguaggio di fede (dai primi discepoli fino a noi, nella *successione* storica della testimonianza), grazie all'azione dello Spirito. Questa traduzione non appartiene come tale alla teologia ed equivale sostanzialmente a quella che il gergo biblico-cristiano chiama conversione (13). Ma essa è anche conversione linguistica, operata secondo ritmi e tempi vari (sostanzialmente identici ai ritmi e ai tempi della esistenza), nei linguaggi propri di ogni uomo, dal linguaggio quotidiano a quello più specializzato, in cui lui esprime il suo rapporto fondamentale con le cose. Essa è per ciò stesso la prima percezione (*Wahrnehmung*) della verità di Cristo. Questa percezione della verità avviene nella esperienza consapevole del fondamentale accoglimento della propria alterità in Gesù Cristo e, a partire da qui, nella esperienza dei «frutti» che questo accoglimento genera nel credente, come capacità di una nuova relazionalità con l'altro, con colui che De Certeau chiamava il «terzo assente» (14), nella imitazione dello «scambio» operato da Gesù. È una conversione che è condizione di conoscenza della verità di Cristo. Parafrasi

(12) Andrebbe ulteriormente esplicitato in che senso questa «vocazione» si distingua o sia una sola cosa con quella posta nella creazione. Ma, ai fini della nostra riflessione, possiamo tralasciare di sviluppare questo aspetto.

(13) Va qui ricordato l'interesse della posizione di A. Dulles che, poggiandosi sulla concezione della conversione in Lonergan, pone in stretto rapporto conversione e teologia fondamentale.

(14) Mi permetto di rimandare, per la precisazione della figura del «terzo assente», cioè dell'altro sempre diverso che non è ancora incluso nell'orizzonte dei nostri rapporti, alla interpretazione che, del pensiero di De Certeau, ha fatto J. MOINGT, *Une Théologie de l'exil*, in Cl. GEFFRÉ (éd), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne. Actes du colloque «Michel de Certeau et le christianisme»*, Paris, 1991, 129-156.

sando i termini di Paolo in Fil 3, 10: quando l'uomo si conforma alla morte di Cristo, traduce cioè nella propria esperienza il sì assoluto pronunciato sulla croce, allora «conosce il Cristo»; conosce cioè «l'energia della sua risurrezione e la comunione con le sue sofferenze». Infatti attraverso la conversione del proprio linguaggio, reso omogeneo alla logica dell'accoglimento dell'altro svelata sulla croce, questo linguaggio diventa anch'esso accogliente, partecipa all'energia dell'evento cristologico, acquista capacità di comunicazione «universale».

Nella conversione cristiana i linguaggi si «conformano» tuttavia alla narrazione cristiana, traducono la verità dell'evento cristologico, secondo percorsi molteplici, irriducibili a unità, proprio perché non si tratta «immediatamente» della conversione dei significanti e dei significati in cui si articola ogni linguaggio, ma dell'essenza linguistica dell'uomo che si dice, si comunica in essi. La verità accolta nella conversione non determina quindi per se stessa la verità dei significati espressi in ogni linguaggio. Se possiamo arrischiare un esempio preciso, allora la traduzione del linguaggio di fede nel linguaggio del paleontologo Teilhard de Chardin non implica affatto un mutamento dello statuto logico del linguaggio scientifico di Teilhard, ma di ciò che *in* esso può essere comunicato (non quindi *mediante* esso, per usare la distinzione di Benjamin) ⁽¹⁵⁾. Ma la storia mostra anche altre traduzioni, più discrete, con modalità differenti, e persino quelle che ad esempio si esprimono come consegna del silenzio su ciò di cui non si può parlare, su ciò che non può essere detto appunto *mediante* le parole ⁽¹⁶⁾.

(15) Questo comporta quindi che la traduzione del linguaggio di fede nel linguaggio scientifico di Teilhard non dice ancora nulla sulla verità «scientifica» del linguaggio stesso, del linguaggio come linguaggio mediante cui si dicono le cose.

(16) Con questa allusione a Wittgenstein, non voglio ovviamente ipotizzare una conversione di Wittgenstein, ma assunto solo la sua formulazione come espressione di un atteggiamento possibile all'interno di una conversione cristiana dei linguaggi. Inoltre, se mi è permessa una combinazione «violenta» tra Benjamin e Wittgenstein, si potrebbe affermare che la lingua pura, quella in cui l'uomo si comunica a Dio, è ciò su cui, secondo la formula di Wittgenstein, si deve tacere. Si può citare di lui, oltre la famosa asserzione conclusiva del *Tractatus*, anche l'analoga asserzione 5.61, il cui contesto permette di coglierne meglio il significato: «La logica riempie il mondo; i limiti del mondo sono anche i suoi limiti. Non possiamo dunque dire nella logica: questo e quest'altro v'è nel mondo, quello no. Ciò parrebbe infatti presupporre che noi escludiamo certe possibilità, e questo non può essere, poiché altrimenti la logica dovrebbe trascendere i limiti del mondo; solo così potrebbe considerare questi limiti anche dall'altro lato. Ciò, che non possiamo pensare, non possiamo pensare; né dunque possiamo *dire* ciò che non possiamo pensare.» L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* e *Quader-*

La «creatività» della traduzione non appartiene al teologo in quanto tale. La teologia analizza le condizioni di possibilità della traduzione analizzando le narrazioni presenti nella tradizione del linguaggio cristiano, svelandone, mediante l'impiego della ragione, la grammatica profonda, criticandone incoerenze, aprendo possibilità. Ma essa non offre i criteri di «verità» per la traduzione. I suoi criteri, quelli della *ratio*, sono sostanzialmente due: quello della coerenza con la storia della narrazione stessa (ragione storica) e quello della coerenza interna del linguaggio assunto (ragione critica, sia essa «filosofica», sia essa «scientifica» etc.). Questa coerenza interna non è quella originaria del linguaggio assunto, ma è la coerenza della traduzione adottata con la logica dell'evento cristologico. Non si tratta cioè di sapere se l'esegesi che Przywara fa di Aristotele sia filologicamente corretta o meno e mantenga il tenore originario (17). Ma si tratta di sapere se la sua traduzione del rapporto dell'uomo con Dio, nella metafisica dell'analogia entis, rispetti il logos dell'evento cristologico, come lo stesso autore ha cercato di mostrare con il saggio sul *commercium*, scritto decine di anni dopo il saggio sull'*analogia entis*. Due coerenze mostra quindi la *ratio* teologica applicata a ogni traduzione: quella con la *storia* della tradizione narrativa e quella con la *logica* di questa tradizione stessa.

Se la creatività della traduzione non appartiene al teologo in quanto tale, resta non meno vero tuttavia che il teologo è un credente, ha sperimentato e sperimenta quotidianamente il *sì* del Padre, appartiene alla comunità confessante e opera le sue traduzioni. Nella creatività della fede, il credente teologo assume quindi linguaggi e *rationes* che svelano la fecondità della verità cristiana proprio nell'ambito della razionalità riflessa, e non solo sul piano della razionalità immediata o della «grammatica di superficie». La creatività dei grandi teologi, da Origene ad Agostino, da Tommaso a Cusano, da Möhler a Newman o a Barth, sta in questa simbiosi felice tra la fede e la *ratio*.

ni 1914-1916, trad. di A. G. Conte, II ed., Torino, 1968, 63. Benjamin e Wittgenstein rappresenterebbero cioè l'atteggiamento specularmente opposto, e tuttavia ultimamente convergente proprio in questa opposizione, su quella dimensione del linguaggio in cui io ho cercato di collocare la traduzione credente del *sì* di Dio. Anche per Wittgenstein cioè la logica (il parlare delle cose *attraverso* i nomi, secondo Benjamin) non esprime tutte le possibilità del linguaggio.

(17) Una tale verifica è legittima, ma non «interessa» il teologo.

4. NARRAZIONE E INTERPRETAZIONE ⁽¹⁸⁾

La questione principe della verità di una traduzione è ovviamente quella della sua fedeltà al linguaggio originario. Per ciò stesso siamo posti dinanzi al problema del linguaggio di Gesù di Nazaret, della sua narrazione «fondante».

Ma la narrazione fondante di Gesù esiste soltanto *nella* narrazione dei primi testimoni e, per questo, la fede cristiana è essenzialmente la fede apostolica e non quella «gesuana». Non si può sciogliere questa difficoltà, affidandosi all'utopia di una ricostruzione esegetica degli *ipsissima gesta et verba Jesu*. Questa impossibilità di sciogliere la difficoltà non è legata alle sorti della impresa esegetica. L'impossibilità qui enunciata resterebbe infatti anche nel caso in cui l'esegesi ricostruisse con sufficiente certezza quegli *ipsissima verba et gesta*. L'impossibilità è legata piuttosto alla natura stessa della narrazione apostolica che, fin dall'inizio e in ogni sua parte, si pone come narrazione confessante. Ma questo vuol dire che l'evento cristologico è costitutivamente anche l'evento di Pentecoste, che la fede della chiesa nasce dal Cristo e dallo Spirito, che «Gesù» non è *sufficiente* per spiegare il cristianesimo ⁽¹⁹⁾.

Il problema non è tuttavia così semplice giacché è proprio la narrazione apostolica che contiene il riferimento a un fondamento che la giudica, cioè, con le parole di Paolo, di colui che relativizza al massimo la conoscenza del Cristo «secondo la carne», essa non conosce altro se non Gesù Cristo e, per di più, crocifisso (1 Cor 2,2). È la stessa narrazione originaria che quindi rifiuta l'autofondazione e istituisce una dialettica costitutiva tra la propria interpretazione e l'evento fondante. Espressione di questa dialettica costitutiva è, come ha ben mostrato Käsemann, il costituirsi stesso delle narrazioni evangeliche che non annullano affatto la dialettica, riproponendo il puro evento (giacché anch'esse lo interpretano), ma la mantengono nel suo equilibrio originario. Esse esplicitando, nella narrazione, il fondamento storico della narrazione stessa, impediscono che questa si volatilizzi nella pura dimensione interpretativa, nella pura soggettività del credente. Ma esse, se mantengono la dialettica, non la eliminano, giacché anch'esse mantengono lo statuto di una narrazione confessante, come plasticamente e letterariamente risulta dal più narrativo dei vangeli, quello di Marco.

(18) Dovrebbe apparire chiaro che la congiunzione «e» qui indica un'endiade e che non giustappone due figure.

(19) È quanto ha messo in luce, in maniera a mio avviso ancora insuperata, E. PETERSON, in un saggio del 1929, *Die Kirche*, adesso in *Theologische Traktate*, München 1951, 409-429.

Il mantenimento di questa dialettica, tra il diritto e la necessità della interpretazione da una parte e la sua fedeltà all'evento fondante dall'altra, è per le generazioni successive affidato a una serie di elementi che l'esperienza delle chiese cristiane ha progressivamente elaborato: la ricerca «storica» (già presente in nuce e a suo modo in Luca), la determinazione dell'estensione delle narrazioni «apostoliche» originarie (canone), la inserzione nel «corpo di Cristo» (la comunione τῶν ἀγίων), alcuni accordi linguistici che mettano un freno alla crescita vorticoso delle interpretazioni (simboli e confessioni di fede), la verifica dei «frutti» spirituali delle nuove narrazioni (la conversione effettiva dell'«altro») e via dicendo ⁽²⁰⁾.

Il cosiddetto problema del Gesù storico, in questo contesto, mi sembra vada ridimensionato. Esso assunse una drammaticità eccessiva in un diverso contesto, sostanzialmente segnato dall'ideale positivista della conoscenza storica. L'alternativa di allora sembrava quella tra Gesù e Cristo, tra fede e dogma. Quell'alternativa oggi risulta improponibile, per lo più allo stesso storico, giacché essa si è trasformata in una tensione feconda all'interno di una unità indissolubile, presente nell'esperienza cristiana fin dalle origini. La ricerca storico critica oggi ha una ben diversa coscienza del suo metodo e dei suoi presupposti, rispetto alla concezione positivista del passato: l'evento è sempre interpretato, già nella testimonianza documentaria degli stessi attori e dei primi testimoni; ricostruirne lo spessore «non interpretato», non solo non è possibile, ma sarebbe fuorviante, perché porterebbe alla collocazione dell'evento fuori dalla storia stessa dei contesti interpretativi in cui esso è nato e si è sviluppato ⁽²¹⁾. La ricerca critica sul Gesù storico (ma del resto anche su tutti gli altri eventi «fondanti» dell'esperienza cristiana) avrà quindi sempre un suo posto nel sapere teologico, ma con la consapevolezza che essa adempie, al di là dei risultati specifici, soprattutto la funzione di mantenere aperta una istanza della dialettica intrinseca alla narrazione cristiana.

(20) Il «via dicendo» non è un'espressione di comodo. Ritengo infatti che sia impossibile la fissazione definitiva dei criteri di fedeltà della narrazione interpretativa. Faccio un solo esempio. Fino a Nicea era sconosciuta, nella determinazione dello stesso argomento, la normatività di un'unica formula di fede per tutte le chiese. Furono condizioni storiche che imposero l'unicità della formula. Basilio era meno convinto di Atanasio in proposito. Nulla impedisce che l'unicità della formula sia abbandonata. In tal caso si impone la ricerca di altri criteri.

(21) Ho cercato di illustrare alcuni di questi problemi, con le conseguenze che ne derivano per la comprensione del rapporto tra storia e teologia, in *Histoire de l'Église entre théologie, sciences humaines et méthode historico-critique*, in G. RUGGIERI (éd.), *Église et histoire de l'église en Afrique*, Paris, 1988, 347-363.

Il ruolo di questa ricerca è tanto più importante, quanto maggiormente noi prendiamo coscienza della crescita della narrazione, secondo il famoso detto di Gregorio Magno, per cui la Scrittura cresce con chi la legge, e cresce quindi la complessità della dialettica interna, ma anche il rischio della volatilizzazione dell'evento fondante. La crescita e il variare delle narrazioni (e in primo luogo delle narrazioni cristologiche, cioè delle cristologie) sono d'altra parte momenti della storia verità cristiana, del riproporsi del sì di Dio nella storia. Hünemann⁽²²⁾ ha sottolineato giustamente, a mio avviso, come l'elaborazione di una particolare comprensione del Cristo, nella storia della chiesa, rifletta la storia di Dio, il suo agire nel tempo degli uomini, il rapporto che il Dio di Gesù Cristo intesse con l'umanità mediante il suo Spirito.

Ma nessun approccio riflesso alla narrazione, sia esso esegetico, storico-critico o speculativo, riesce ad essere risolutivo e tanto meno «fondante». La metafora del «fondamento» che si è aggiunta alla responsabilità teoretica del credente nei confronti dell'altro, qualificandola come teologia «fondamentale» ha una sua precisa origine storica da collocarsi, salvo meliori iudicio, più propriamente nell'Ottocento⁽²³⁾. Essa non è del tutto ingiustificata e corrisponde all'esigenza della ripresa (sia in filosofia che in teologia) di ciò che la modernità sembrava aver distrutto. Essa è tuttavia funzionale ad una cultura della crisi e implica un accoglimento del presupposto di questa cultura, che cioè qualcosa di «fondante» è stato effettivamente perduto nella storia degli uomini e che adesso si impone una impresa colta a «riportare» o a «riscoprire» il fondamento perduto. Ma di questo occorrerebbe discutere a parte.

GIUSEPPE RUGGERI
Istituto Teologico S. Paolo
 95100 Catania
Istituto per le Scienze Religiose
 via S. Vitale, 114
 40125 Bologna

(22) Cf P. HÜNNEMANN, *Gottes Sohn in der Zeit*, in L. SCHEFFCZYK (Hg.), *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg – Basel – Wien 1975; *Geschichte der Christologie – Geschichte Jesu Christi mit den Menschen?*, ThQ 164 (1984) 102-120; *Jesus Christus Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster, 1994.

(23) Non già che il termine non affiori anche prima (De Caramuel Lobkowitz, Annat, Huet, Pichler etc.), ma solo nell'Ottocento assume il significato attuale che, dall'oggettivo fondamento, si sposta verso la «fondazione», operata dalla filosofia, dalla teologia e man mano dalle altre scienze, di ciò che sta alla base del proprio sapere.