

Sc Catt 125 (1997) 381-402

André Dartigues

[1] L'ATTUALITÀ DEL PROBLEMA DELLA CREDIBILITÀ

Non si può contestare che la questione della credibilità – o della plausibilità della fede nel suo atto e nel suo contenuto – sia sempre d'attualità. Tuttavia il termine «credibilità» domanda di essere riesaminato perché il suo contesto di utilizzo attuale nel discorso teologico non è più lo stesso che all'epoca in cui si sistemava nei trattati detti di *Apologetica*.

1.1. Quanto alla nozione di *credibilità* si può anzitutto rimarcare che essa vanta, per così dire, una duplice entrata, in quanto essa si definisce a partire da una posizione esteriore alla fede e a partire dall'interiorità stessa della fede. La questione si pone originariamente al di fuori della fede, come si vede presso i primi Padri apologeti e nel Nuovo Testamento stesso; essa nasce dalle contestazioni rivolte al discorso cristiano che costringono quest'ultimo a fornire una argomentazione della sua propria legittimità. Tale argomentazione è dunque comandata da alcune obiezioni che vengono dall'esterno e che il credente non può governare. Ma, d'altra parte, nella misura in cui raggiungono il credente e vengono da lui prese in considerazione, queste obiezioni divengono, attraverso la giustificazione che il discorso della fede produce su se stesso, un elemento di questo discorso. La celebre formula anselmiana *fides quaerens intellectum* illustra questa posizione del discorso credente che è attraversato da una dinamica di razionalizzazione che cerca di renderlo intelligibile allo stesso tempo per il credente stesso e per gli altri. Le due entrate, esteriore ed interiore, della questione della credibilità tendono dunque a congiungersi nella misura in cui le difficoltà formulate dal non credente sono prese in conto dal credente che le assume per assicurare la plausibilità della fede ai suoi propri occhi.

A questo titolo la questione della credibilità non può essere considerata come una questione solamente preliminare che sarebbe regolata nello studio dei *Preambula fidei*, ma copre tutto il campo dell'espressione della fede di cui essa accompagna le diverse affermazioni. Si potrebbe dire che, al di là dell'aspetto polemico che connota la nozione di *apologetica*, la credibilità diviene un'esi-

genza interna della fede e deriva dunque dall'atto di fede stesso in quanto cerca logicamente di esprimersi in un linguaggio sensato. In altri termini la credibilità non è solamente una via di approccio della fede, un presentarsi di ostacoli che rendono la fede difficile; essa è anche una conseguenza necessaria della fede che, se deve esprimersi, non può farlo che producendo un senso universalmente comprensibile. Se, come è stato detto, «la fede non è un grido», ovvero se essa si articola nel linguaggio comune a tutti gli uomini, essa deve *ipso facto* presentare le qualità di intelligibilità e di plausibilità che il suo carattere comunicabile richiede.

1.2. La questione della credibilità, se si traduce come capacità di costituire un discorso comunicabile, potrebbe conseguentemente esprimersi in una questione più vasta: a quali condizioni il discorso della fede può essere significativo [*signifiant*]? Tradotta come questione di significanza [*signifiance*] o di «significabilità» [*significabilité*], la questione della credibilità va oltre quella delle motivazioni estrinseche del credere quali erano esposte nei trattati di apologetica del XVIII e XIX secolo. «Comprendendo la religione rivelata come un complemento della religione naturale, concependo la rivelazione come un fatto stabilito per via di argomenti esterni, essi sovrapponevano un semplice fatto ad un senso che stimavano puramente razionale. Essi non riconoscevano così che la loro religione naturale era un residuo del cristianesimo laicizzato e che l'idea di Dio ha una storia. Non riconoscevano altresì che il messaggio cristiano vanta una intelligibilità e che questa deve necessariamente intervenire nella sua giustificazione. In breve, essi sovrapponevano ad un senso slegato dalla storia una storia di cui si vedeva male il senso» (1). Questa dissociazione tra il fatto ed il suo senso, per la quale il fatto appare esteriore ed estraneo al senso stesso, è stata denunciata come «estrinsecismo» da M. Blondel: questi evoca così il compendio correntemente offerto dell'argomentazione apologetica: «La ragione dimostra l'esistenza di Dio. Questo Dio ha potuto rivelarsi. La storia prova il fatto della rivelazione; prova così l'autenticità dei Libri Santi, l'autorità della Chiesa. Il cattolicesimo si trova dunque stabilito su una base razionale veramente scientifica» (2). Fondare la credibilità su una autorità esterna che risale dalla Chiesa al Cristo e dal Cristo a Dio non può dispensare dall'apprezzare la verità della rivelazione nel suo contenuto stesso e quindi nel suo significato proprio. Se un appello

(1) H. BOUILLARD, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*, in *Le point théologique*, 2, Paris, Beauchesne, 1972, 16.

(2) M. BLONDEL, *Lettre sur l'apologétique*, Paris, P.U.F., 1956, 26.

deve essere fatto all'autorità, non può che essere che in questo senso: che l'*auctoritas* prospetti un accrescimento d'essere e di vita e per questo appelli alla libertà del credente.

1.3. Mettere in evidenza le insufficienze dell'Apologetica classica non può naturalmente bastare a stabilire il carattere significativo del «discorso cristiano» (formula moderna che si può intendere come equivalente della *doctrina*). Il significato [*signification*] di questo discorso può essere ricercato in due direzioni.

a) Quella di una coerenza razionale oggettiva che si può spingere, come proponeva G. Söhngen⁽³⁾, sino ad una formalizzazione della teologia analoga alla formalizzazione praticata nelle scienze esatte: ricerca degli assiomi fondamentali che costituiscono la teologia come scienza della fede e le conferiscono una unità logica rigorosa. Questa ricerca di una razionalità formale, apparentemente ancora allo stato di abbozzo, è senza dubbio legittima, ma non copre tutto l'ambito che la nozione di credibilità implica.

b) Quella di una coerenza che si potrebbe chiamare soggettiva per riferimento al fatto che il discorso della fede comporta per il soggetto un appello all'auto-implicazione e al coinvolgimento. Il fatto è che a fianco della coerenza razionale oggettiva emergente dalla logica, questo discorso comporta anche nel suo significato un lato soggettivo corrispondente alla ricerca di una coerenza di esistenza. Questo carattere corrisponde ad una dimensione esistenziale del senso, secondo la quale questo non si dispiega soltanto in una catena argomentativa esteriore al soggetto e specularmente rappresentata davanti a lui, quasi che davanti ad essa il soggetto dovesse comportarsi come un semplice osservatore disinteressato; invece quel senso si dispiega come l'espressione di un modo d'esistenza del soggetto stesso nel quale questi deve necessariamente sentirsi co-implicato. Il luogo della credibilità è qui meno la forma del discorso cristiano considerata in se stessa, nella sua logica propria, che il grado di implicazione in questo discorso del suo uditorio e del suo lettore. Se è possibile tematizzare le ragioni oggettive di credere, senza che si sappia se esse abbiano mai per se stesse condotto alla conversione, non è possibile tematizzare questo luogo soggettivo della credibilità che resta legato al mistero della libertà del soggetto (e della grazia), che è il «non detto» del discorso cristiano e di cui bisogna tuttavia riconoscere il ruolo nelle effettive conversioni.

(3) Cf art. *Fundamentaltheologie*, in *Lexicon für Theologie und Kirche*.

Per esplicitare questo luogo nel quale il credente potenziale scopre che il discorso cristiano parla di lui – *tua res agitur* – si potrebbe azzardare ad utilizzare analogicamente la distinzione che Kant individua tra giudizio riflettente e giudizio determinante. Allorché quest'ultimo porta sulle determinazioni oggettive di una cosa, dove applica a un caso particolare una determinazione universale già conosciuta (il biancore se dico «questo fiore è bianco»), il primo traduce l'*effetto* che la rappresentazione oggettiva di una cosa produce nel soggetto senza che questo effetto (come la bellezza se dico «questo fiore è bello») possa essere descritto nella rappresentazione oggettiva della cosa. L'intuizione della bellezza, se essa mira all'universalità e all'oggettività così come i caratteri determinabili dell'oggetto qualificato come bello, si produce al di fuori e al di là di ciò che in questo soggetto è tematizzabile e descrivibile. *Mutatis mutandis*, si potrebbe dire che la verità che si espone oggettivamente nel discorso cristiano, e senza cui del resto alcun atto di fede sarebbe possibile, non comporta la descrizione concreta del cammino che conduce alla fede poiché questo cammino passa attraverso un'attitudine del destinatario che non può anticiparsi nel discorso originario né, quindi, vi può essere descritto. Si dovrà allora distinguere l'esposizione oggettiva dei motivi di credibilità, senza dubbio legittima, ma in gran parte formale e astratta, dalle condizioni concrete e «riflettenti» per le quali il destinatario del discorso cristiano si orienta a sentirsi implicato e a scoprirvi un significato per la sua propria esistenza. Teologicamente la distinzione andrebbe qui operata tra una trattazione puramente speculativa e logica della questione della credibilità e una trattazione pastorale che prende in considerazione condizioni concrete di evangelizzazione che non figurano *a priori* nel discorso della fede.

Si potrà anche rimarcare che l'analogia tra il giudizio estetico che implica una rappresentazione oggettiva senza essere da questa dedotto e l'atto di fede che implica un enunciato oggettivo pur producendosi al di là di questo enunciato è stata suggerita da von Balthasar: «In teologia non ci sono dei «fatti bruti» che si potrebbero constatare come qualsiasi fatto positivo, senza alcuna partecipazione (né oggettiva né soggettiva), con l'oggettività pretesa di chi non partecipa, non è interessato, non tiene conto che del dato. Questo perché la cosa obiettiva di cui si tratta non è altro che la partecipazione dell'uomo a Dio. Questa si realizza, dal lato di Dio, nella rivelazione (fino all'umanità divina del Cristo), e dal lato dell'uomo nella fede (fino alla partecipazione all'umanità divina del Cristo). Questa duplice estasi bilaterale – di Dio verso l'uomo e dell'uomo verso Dio – è esattamente il contenuto della teologia

dogmatica che si può dunque a buon diritto presentare come una dottrina dell'estasi, come l'*admirabile commercium et connubium* tra Dio e l'uomo, *in Christo*, testa e corpo»⁽⁴⁾. In altri termini, una comprensione puramente oggettiva del discorso teologico non esaurisce la finalità di quest'ultimo di esprimere ciò che Dio è per l'uomo e fa per lui ed esige dunque, affinché il suo significato si realizzi pienamente, una partecipazione effettiva dell'uomo a questo agire divino.

1.4. La strutturazione della teologia fondamentale deve obbedire all'esigenza di far apparire il significato del discorso cristiano, insieme come significato oggettivo implicante una coerenza con il contesto generale della cultura e come significato soggettivo rispondente per il soggetto che è alla ricerca d'una coerenza e d'una unità di vita. Riprendendo le osservazioni di Bouillard⁽⁵⁾ si potrebbe mettere l'accento sui punti seguenti:

a) È necessario elaborare una riflessione preliminare su ciò che oggi si può intendere con la parola *Dio*. Nei trattati classici di apologetica, che miravano soprattutto a definire la verità del dogma cattolico contro il deismo e a mostrare le insufficienze della religione naturale, la questione di Dio era spesso trattata per preterizione. Ad un'epoca marcata dall'ateismo o almeno dall'indifferenza, pur se si parla di un «ritorno del religioso» che non corrisponde che ad una vaga religiosità, la questione di Dio ridiviene centrale e merita una riflessione attenta. Si può accostarla mostrando la sua genesi nella storia delle religioni e della filosofia, ma anche situando la problematica cristiana in un contesto ecumenico e interreligioso che ne faccia riemergere l'originalità e, insieme, i luoghi possibili di mutuo ascolto e di dialogo.

b) La teologia fondamentale ha per ambito le zone di confine tra il discorso teologico e quello degli altri settori della cultura, precisamente le scienze esatte e le scienze umane. Non pare proprio possibile collocare in un solo trattato tutti i problemi che emergono in queste zone di frontiera, pena il costituire una «pantologia sacra» ancor più mostruosa di quella che fu denunciata dal P. Gardeil. Infatti, la preoccupazione della teologia fondamentale sembra doversi estendere a tutti i contenuti della teologia, e concernere dunque tutti i teologi nelle loro rispettive discipline. Ciascun trattato si confronta a suo modo con problemi del nostro tempo, per esempio quelli dell'astrofisica a proposito della Crea-

(4) *La Gloire et la Croix*, 1, *Apparition*, Paris, Aubier, 1975, 104.

(5) Cf H. BOUILLARD, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*.

zione, quelli della paleontologia a proposito dell'origine dell'uomo e del peccato originale, senza dire del ruolo della biologia, della medicina, della psicanalisi, ecc., in teologia morale. Una teologia vivente è così in tensione tra due poli: quello delle nuove questioni che nascono ad ogni istante nei diversi settori della cultura e che essa deve prendere in considerazione il meglio possibile; quello della sua propria tradizione e delle sue proprie fonti che essa deve riattualizzare senza sosta al fine di trovarvi la luce propria per rischiarare le nuove questioni.

c) Quasi sempre gli studi teologici cominciano oggi con una iniziazione al Mistero cristiano. Questa iniziazione può essere l'occasione di accostare i *luoghi teologici* o le fonti della fede che articolano la rivelazione rispetto alla storia umana. Essa, presentando una visione d'insieme del discorso della fede e delle sue origini, può essere così l'occasione per farne apparire non solo la coerenza oggettiva, ma anche il «sapore» capace di condurre i suoi uditori a farlo proprio.

[2] IL COMPITO ATTUALE DELLA GIUSTIFICAZIONE DELLA FEDE

La costituzione conciliare *Dei Verbum* ricollega strettamente la rivelazione all'azione salvifica di Dio nel Cristo e individua una solidarietà tra la Parola divina e l'azione divina. Una giustificazione della fede come ascolto di questa Parola e apertura a questa azione implica una concezione di Dio tale che la sua alterità o il suo Mistero siano rispettati nella rappresentazione che noi ci facciamo della relazione tra Dio e l'uomo. Uno dei compiti della teologia fondamentale deve essere quello di stabilire la condizione di possibilità di questa relazione che fonda a sua volta la possibilità di una Parola di Dio e di un avvento di Dio nel mondo.

2.1. Questo compito implica dapprima una riflessione critica sulla nozione di ragione che, a partire dai tempi moderni, tende a definirsi esclusivamente a partire dal soggetto e dalle sue attitudini. In queste condizioni, Dio stesso non è più incontrato come una realtà previa all'uomo, ma come una idea presente nello spirito umano e di cui spetta alla ragione valutare la pertinenza. Si è potuto mostrare come questa tendenza, apparsa con Descartes, culmini con Hegel nel grande idealismo speculativo per il quale «è la coscienza di sé di Dio che si conosce nel sapere dell'uomo». Così l'idea di Dio fa spazio, al cuore del pensiero, ad una Idea che è Dio. In questa concezione speculativa la Rivelazione si compie

nella Ragione, ma non si vede in che senso rimarrebbe un *Mysterium*, cioè un Dio al quale noi potremmo ancora avere un accesso di natura religiosa. Un'idea non parla e, di più, al contrario del nome, non possiamo invocare o pregare un'idea. In questo punto si verifica la parola di Heidegger: «Causa sui. Questo è il nome che conviene a Dio nella filosofia. Questo Dio, l'uomo non può pregarlo, né vi si può sacrificare. Non può, davanti alla *causa sui*, né cadere in ginocchio pieno di timore, né suonare degli strumenti, cantare e danzare»⁽⁶⁾.

Un'altra conseguenza di questa concezione moderna della ragione, distinta dallo sviluppo speculativo che abbiamo appena evocato, ma che ne è come l'ultimo rampollo, è l'apertura del campo d'investigazione della scienza, nel senso delle scienze dette esatte, e delle sue conseguenze tecniche. Potremmo qualificare questo campo razionale come «monologico» nella misura in cui il soggetto della scienza, al di là della personalità concreta dei ricercatori, è un soggetto trascendentale impersonale che di fronte non ha che degli oggetti. La questione della Rivelazione e del Mistero non potrebbe concernere un tale soggetto. Per ciò che attiene la Rivelazione, in quanto il progresso della conoscenza non dipende per lui che dalle sue operazioni teoriche o sperimentali e quindi esso, a questo titolo, non potrebbe avervi alcuna verità scientifica rivelata. Per ciò che attiene il Mistero, in quanto la scienza non accosta ciò che per essa è in questione che sotto la forma di *problemi*, ciò che potremmo esprimere parafrasando una formula di Marx: «La scienza non si pone che i problemi che essa può risolvere». Non significa dire che uno scienziato non possa avere, anche a proposito del suo campo di ricerca, un senso del mistero, ma questo non potrebbe erigersi per principio ad oggetto del procedere scientifico.

È per questo che una concezione del *Logos* come *ratio* – sistemazione o disposizione delle cose – pare, affinché una Rivelazione sia almeno possibile, doversi allargare ad una concezione del *Logos* come *Verbum*, Parola o spazio d'interlocuzione che si potrebbe qualificare come «dialogico». Questo termine sembra preferibile a quello di «dialettico» nella misura in cui la dialettica designa un movimento autonomo della ragione o dell'idea, mentre il dialogico dà il primato alla persona degli interlocutori ed al loro coinvolgimento nel prender parola sul contenuto del messaggio comunicato. Mentre gli interlocutori tendono ad estenuarsi nella chiarezza dell'idea, essi restano distinti e preservano la loro propria differenza nello scambio della parola.

(6) *Identité et Différence*, tr. A. Préau, *Questions I*, Paris, 1968, 306.

Questa differenza, sottolineata oggi dalla considerazione del linguaggio come *Speech Act*, secondo l'espressione dei linguisti anglosassoni, permette di prendere in conto la dimensione di «evento» [*événement*] della parola, cioè, non solamente il fatto che un discorso comincia nel tempo, ma che questo «initium» implica una *iniziativa* di colui che prende la parola e investe quindi la sua responsabilità nella forma di verità del contenuto comunicato. Correlativamente è investita anche la responsabilità di colui che ascolta, il quale può accogliere come vera o ricusare come dubbia la parola che gli viene rivolta. Questo schema, che ritraduce sommariamente la struttura del dialogo interumano, sembra analogicamente trasponibile alla relazione tra l'uomo e il Mistero divino quale la manifesta la Rivelazione nella tradizione cristiana.

Sottolineiamo a questo riguardo che il *Logos* giovanneo è sempre stato compreso come Parola e non come idea. Le grandi formule del Prologo di Giovanni: «En archè en o logos» e «logos sarx egeneto» sono tradotte con «in principio erat Verbum» e non «in principio erat ratio», «Verbum caro factum est» e non «ratio caro facta est». Alle differenti tappe della Rivelazione – quali le ricorda la costituzione *Dei Verbum* nel suo primo capitolo: Creazione, ispirazione profetica, manifestazione piena in Gesù Cristo – è sempre menzionato il Verbo come espressione eterna del Mistero di Dio. Ora il Verbo si esprime a partire da una volontà e da una libertà – «Dio ha *voluto* manifestare e comunicare se stesso» (7) – che indicano il cuore del Mistero come, al tempo stesso, ciò che ci è dato da conoscere e ciò che non può che sfuggirci. Che Dio si riveli liberamente ci indica che il suo Mistero non è quello di un enigma da svelare o di un codice da decifrare, poiché in questo caso l'impegno della sua conoscenza incomberebbe alla nostra sola ragione, ma come una realtà che viene a noi e ci sollecita circa il modo in cui siamo nella relazione interpersonale o, più intimamente ancora, nella relazione interparentale. Questa matrice analogica, che non finirà di precisarsi con il dispiegarsi della Rivelazione, ci condurrà con Gesù a nominare Dio «Padre nostro», a designare dunque il Mistero come la fonte d'amore che ci ha voluti e chiamati prima ancora che fossimo generati. Ma se questo dono che il Mistero ci fa di se stesso e di noi stessi si origina nella sua propria libertà, questa resta per sempre indeducibile; precede nel suo movimento proprio ogni ragione o ogni motivazione che potremmo dopo progettare in essa cercando di leggere, come da dietro le spalle, i suoi segreti e i suoi disegni. In una parola, il

(7) *Dei Verbum* I,6.

Mistero di Dio si dà senza dubbio a conoscere, ma a condizione che abbiamo previamente accettato di *riconoscerlo*, che è dire accoglierlo come la dimensione che precede e racchiude ogni conoscenza, o come l'incomprensibile che sorpassa ogni comprensione: *Si comprehendis, non est Deus*.

Ora, questo paradosso di un mistero che non si rivela che rimanendo mistero sembra implicato nella nozione stessa di *parola*. Esteriorizzazione di una interiorità, la parola preserva, in quanto atto di espressione, il segreto della sorgente da cui sgorga questo atto. Così, se la Creazione riposa già sulla Parola di Dio ed è a questo titolo espressione di Dio incitandoci a riconoscervi come la sua firma (Rom 1,20), essa è anche ciò da cui si distingue e da cui, in qualche modo, si ritira nella sua trascendenza. Il mondo creato dice bene qualche cosa di Dio, ma, come effetto della sua Parola, dice anche che esso stesso non è Dio. Similmente un'opera artistica o letteraria dice bene qualcosa del suo autore, ma essa non si identifica mai con quest'ultimo.

2.2. Affermare il prima della parola sulla ragione, o di una volontà e di una libertà trascendenti rispetto all'azione ed all'opera che esse producono, implica una concezione della verità che non si definisce solamente a partire dal suo contenuto, ma anche a partire dalla qualità e dalla forma di coinvolgimento di quelli che la trasmettono. In questo modo la verità della fede ha il suo modello non tanto nella verità sperimentale verificabile, quanto nella verità trasmessa per *testimonianza* e di cui sono parti costitutive la qualità e la forma di coinvolgimento.

Ricordiamo dapprima che il Cristo viene qualificato come Testimone, essendo il testimone primordiale, «testimone fedele e verace» (Apc 3,14) del Mistero di Dio e che è su questa testimonianza che si fonda la testimonianza apostolica. Ora, il *proprium* della testimonianza è di essere una parola la cui verità è eccedente rispetto alla sua possibilità di verifica, che è dire non che ogni forma di verifica dovrebbe essere esclusa *a priori*, ma che nessuna verifica di natura empirica può ricostituire fuori dal testimone o senza di lui il tipo di verità che egli testimonia. Questo vale già a proposito della testimonianza umana, per esempio nel contesto giuridico di un processo o in quello della ricerca storica: la verità di un fatto passato, nella sua configurazione singolare, è indissociabile dalla parola che ne rende conto poiché questo fatto, in quanto fatto passato, non è ripetibile. *A fortiori* l'indissociabilità tra verità e parola deve caratterizzare una Parola nella quale l'Assoluto testimonia liberamente di se stesso. Una Parola che viene al mondo senza venire dal mondo non saprebbe trovare la sua assegni-

zione o il suo punto d'appoggio nel mondo, ma soltanto nell'autorità trascendente da cui essa emana. Per questo l'accoglimento di questa Parola implica una credenza o una fede che compensi la fallibilità della testimonianza sospesa alla sola parola del testimone, fallibilità negata certamente per Colui che non può «né ingannarsi né ingannarci», ma nondimeno presupposta come il rischio che il credente deve assumere non cercando di assicurare in se stesso la verità di una Parola che non si assicura che in Dio. Questo spostamento dell'assicurazione del vero è sottolineato da S. Paolo nella opposizione tra la saggezza degli uomini, che si assicura essa stessa della verità, e la saggezza di Dio, che ci istruisce con la luce dello Spirito su ciò di cui l'uomo non potrebbe avere alcuna idea: «La mia parola e la mia predicazione non avevano niente dei discorsi persuasivi della sapienza, ma erano una dimostrazione fatta per potenza dello Spirito, affinché la vostra fede fosse fondata non sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio» (1 Cor 2,4s).

Questa solidarietà della Parola di Dio e della Verità nella testimonianza ci incita allora a portare il nostro sguardo sul testimone su cui la persona si investe precisamente nella parola: la verità della testimonianza non è solidale con la parola che perché a sua volta la parola è solidale con la persona del testimone. Il testimone (*testis*) garantisce «sulla sua testa» la verità di cui testimonia. Non è dunque testimone nel senso forte che in quanto continua a rispondere di ciò che annuncia fino al prezzo stesso della sua vita. Il sangue come prezzo della verità marca l'uso corrente della parola «martire». Ma, lo sappiamo, non è sufficiente morire per una causa perché questa sia vera. Quale verità allora vale il prezzo della vita? Possiamo rispondere: una verità che è essa stessa la vita e che, così, proprio in quel prezzo, la dà. Oltre i testimoni che l'hanno confessato, siamo ricondotti alla figura del Testimone assoluto del Mistero di Dio, il Cristo morto e risuscitato, che nella sua testimonianza unica racchiude quella di tutti i confessori e martiri sino alla fine dei tempi. Se la parola pronunciata dal Cristo fa l'ermeneutica o l'esegesi del Verbo incarnato, bisogna dire anche l'inverso: non è che incarnandosi che il Verbo poteva assumere sino in fondo la verità della sua testimonianza come parola pronunciata. In questo mistero della sua vita terrestre, della sua morte e della sua risurrezione, il Cristo «performa» o compie ciò che ha testimoniato con il suo «dire» e ciò che di lui si è testimoniato: «Ecco le parole che io vi rivolgevo quando stavo ancora con voi; bisogna che si compia tutto ciò è stato scritto di me» (Lc 24,44).

2.3. Il compito della giustificazione della fede sembra così poter consistere nella messa in rilievo della forma di verità da cui dipende la testimonianza. È possibile mostrare che questa forma non concerne solamente qualche ambito della vita umana, ma che essa ha un fondamento metafisico in quanto rinvia ad una concezione della realtà la cui categoria radicale è un assoluto personale e libero, capace di comunicarsi e di farsi riconoscere.

[3] L'ARTICOLAZIONE DELLA FILOSOFIA E DELLA TEOLOGIA

Il rapporto tra filosofia e teologia è l'illustrazione più antica della tensione e, insieme, della solidarietà tra fede e ragione. In quanto il messaggio cristiano e la filosofia (come metafisica) hanno per oggetto il rapporto dell'uomo all'assoluto, i loro discorsi non possono non interferire reciprocamente e quindi opporsi o cercare di accordarsi. In questa interferenza la teologia, come messa in forma razionale del discorso della fede, ha mutuato dalla filosofia i concetti che le convenivano, salvo a modificarne il senso e la portata, e ha indotto, quando il discorso cristiano è divenuto dominante nella cultura, una forma di filosofia che fosse coerente con la teologia. È in questo senso che si è potuto parlare di un rapporto ancillare della filosofia rispetto alla teologia.

3.1. Con l'apparizione dell'autonomia della ragione nei tempi moderni è divenuto certamente difficile mantenere la subordinazione della filosofia alla teologia. Se la ragione diventa autonoma, la filosofia come discorso della ragione non può a sua volta che essere autonoma. Di più, la frammentazione della filosofia, dal fatto della moltiplicazione delle correnti di pensiero e dei temi di riflessione filosofica suscitati dall'incessante rinnovamento delle scienze, rende difficile al teologo la scelta di una filosofia che, al fine di essere conforme al nuovo statuto della filosofia, non sarebbe comandata dalla teologia e tuttavia le sarebbe perfettamente adeguata. Il dibattito già antico sulla «filosofia cristiana» illustra questa difficoltà. Il teologo dovrà dunque distinguere una concettualità filosofica che ha il suo valore dal fatto che ha espresso in un dato contesto storico una verità teologica inammissibile rispetto ad un sistema filosofico completo ed autonomo, sempre interessante per la storia del pensiero, ma che non saprebbe per sé avere una sua validità per riferimento ai servizi resi alla teologia. Per offrire un esempio: se la nozione di sostanza deve essere sempre considerata con attenzione quanto alla verità teologica che essa esprime, per esempio nella dottrina eucaristica, questo uso

non canonizza pertanto il quadro della filosofia aristotelica da cui questa nozione è stata estratta. Infatti la correlazione non può essere concepita in modo statico: accordare una filosofia compiutamente elaborata ad una teologia compiutamente elaborata; ma in modo dinamico: perseguire una ricerca teologica come ricerca di una sempre maggiore intelligenza della fede, con il sostegno di una ricerca filosofica che, pure, non raggiunge mai il suo termine.

Si deve rimarcare inoltre, inversamente, che la rivendicazione d'indipendenza della filosofia rispetto alla teologia nei tempi moderni non comporta che il discorso teologico possa restare indifferente alla filosofia. Questa riconosce come appartenenti alla sua propria tradizione, e quindi interlocutori del dialogo filosofico, non solamente autori antichi che prima di tutto furono dei teologi (S. Agostino, S. Tommaso d'Aquino), ma anche autori moderni (Pascal, Hegel, Kierkegaard, ecc.) il cui pensiero sarebbe incomprendibile se si misconoscesse tutto ciò che esso deve alla tradizione cristiana.

3.2. La riflessione filosofica e teologica attuale è segnata da ciò che è stato chiamato «il paradigma ermeneutico». Da una semplice metodologia d'interpretazione o *ars interpretandi* applicata particolarmente alla Scrittura, l'ermeneutica è divenuta una filosofia della comprensione con valore di istanza critica in cui si potrebbe elucidare il fondamento di ogni relazione dell'uomo con se stesso, con il mondo (e con Dio). Da qui l'ermeneutica vanta certamente un'intenzione ontologica poiché esplicita il campo nel quale appare la questione dell'essere e nel quale soltanto tale questione è suscettibile di ricevere un senso (cf Heidegger nel periodo di *Sein und Zeit*).

Una tale estensione dell'ermeneutica può apparire come un ostacolo alla giustificazione della fede se essa si risolve in una teoria della conoscenza secondo la quale questa non sarebbe fatta che d'interpretazioni e cadrebbe in ciò che Nietzsche ha chiamato il prospettivismo. Nessuna intenzione, della fede o d'altro, sarebbe definibile a partire dal suo oggetto, ma tutto varrebbe solamente come sintomo della volontà del soggetto e del suo modo di adattamento alla vita. Si è potuto far rimarcare che una tale relativizzazione della verità porta con sé anche la relativizzazione del punto di vista prospettivista e coerentemente gli interdice ogni valore oggettivo.

In compenso si può essere attenti al fatto che la condizione del linguaggio [*condition langagière*] dell'uomo è la mediazione obbligatoria di ogni orientamento al vero. Sotto questa condizione (come lo mostra H. G. Gadamer) ogni comprensione si effettua in una

dialettica di *messa a distanza* o oggettivazione che può avere, di fronte al testo interpretato e, all'occorrenza, ai testi fondatori della fede, una intenzione critica, e di *appartenenza* in quanto questi testi mai sono stati dei puri oggetti, ma sono stati e sono sempre portatori di un'intenzione di verità che bisogna prendere in conto se si vuole comprenderli. «Il linguaggio è il luogo dove si operano l'accordo tra gli interlocutori e l'accordo sulla cosa stessa»⁽⁸⁾. Il linguaggio è il vero spazio ermeneutico poiché è in esso che si costituisce la dimensione dialogica del «dialogo che noi siamo» o che si istituisce la dimensione di scambio nella quale noi siamo alla ricerca della verità. Questa dimensione appare nel fatto che le proposizioni in cui la verità si enuncia sono sempre prese concretamente in uno scambio dialogico che traduce la natura ermeneutica del linguaggio. Questo è il fenomeno più originario dell'ermeneutica: «Non v'è alcuna proposizione possibile che non possa essere compresa come risposta ad una questione ed è soltanto in questa maniera che essa può essere intesa»⁽⁹⁾. Ora la dominazione dell'idea di metodo, pure nella stessa metafisica, riduce l'interesse alla sola dimensione del linguaggio che conta, che è dire sulla quale si possa contare e calcolare, cioè l'enunciato ripulito di ogni motivazione. «Il linguaggio serve allora semplicemente come strumento o come veicolo per il trasporto di pensieri o di contenuti proposizionali che si prestano ad una valutazione. Intendere il linguaggio dal dialogo significa marcare il limite di questa intelligenza strumentalista del linguaggio, intelligenza che proviene da un oblio del linguaggio *tout court*, oblio che ha impregnato, come lo mostrerà la terza parte di *Verità e metodo*, tutta la storia della metafisica»⁽¹⁰⁾. In altri termini, trattandosi del linguaggio della fede, se si cerca di comprendere un testo religioso non si può trascurare che questo testo è precisamente l'espressione di una fede; che una condizione della sua comprensione è quella di tener conto dell'intenzione che lo ha motivato e suscitato. A sua volta questa intenzione non va solamente rapportata alla psicologia del suo autore; essa traspare dalla tessitura stessa del testo come costituente il suo senso ed invitante il lettore a prendere egli stesso posizione sulla cosa (*die Sache*) di cui il testo parla. Questa presa in considerazione «in simpatia» della fede che così si esprime non significa che la fede stessa necessariamente si trasmetterà al lettore, ma questi potrà almeno percepirla come una possibilità che gli si offre.

(8) H.G. GADAMER, *Vérité et Méthode*, tr. E. Sacre, Paris, 1976, 230.

(9) ID., *L'Art de comprendre*, tr. M. Simon, 1982, 35.

(10) J. GRONDIN, *L'universalisation de l'herméneutique chez H. G. Gadamer*, «Archives de Philosophie» 4 (1990) 41.

3.3. Questo contesto ermeneutico del comprendere può aiutare a meglio circoscrivere la difficoltà sottolineata da Lessing: «Verità storiche contingenti non possono mai divenire una prova per verità necessarie di ragione». L'idea di Lessing, segnata in questo dal razionalismo dell'illuminismo, è che si dà discontinuità tra l'ambito dei fatti e quello della ragione, che argomentare a partire dai fatti, nella fattispecie dai miracoli che condurrebbero a confessare la divinità del Cristo, è argomentare a partire da un ambito che resta esteriore ed eterogeneo a quello in cui si enunciano le verità universali e necessarie. Se è vero che il significato dei fatti qui evocati supera ciò che ne è fenomenicamente descrivibile, che questi fatti sono dunque sempre interpretati per la fede, non si può per questo restare ad una dicotomia tra l'ordine dei fatti storici e quello della ragione. Se si eccettuano le verità puramente formali e logiche, le verità concernenti il senso dell'esistenza umana, quali in particolare le verità di ordine religioso, implicano una relazione alla storia, si situano dunque nel contesto dialogico del linguaggio evocato sopra. Ciò significa da una parte che verità che impegnano l'esistenza, pure se hanno una portata universale, non possono dissociarsi dalla vita concreta, e dunque storica, nella quale esse sono apparse e continuano a trasmettersi; esse, secondo la parola di Gadamer, hanno una «efficienza nella storia». Ciò significa dall'altra parte che non si dà nella storia fatto brutto che, in quanto fatto umano, non sarebbe già significante e quindi interpretato al momento stesso in cui esso si produce. Il fatto ed il senso sono sempre strettamente connessi; è per questo che i fatti evangelici della vita di Gesù sono sempre rapportati come aventi valori di *segni*. Questa indissociabilità del fatto e del senso è tale che gli avvenimenti sarebbero senza interesse se non fossero ritenuti per il loro senso e che il senso sarebbe inaccessibile se non si manifestasse negli avvenimenti. Si noterà del resto che la Bibbia tutta intera, ed il Vangelo in particolare, è interpretazione degli avvenimenti o dei fatti che manifestano l'azione di Dio nel mondo o la storia della Salvezza.

Dunque, più che di una dicotomia tra il fatto ed il senso, bisogna parlare di una dialettica che non li distingue se non unendoli e permette loro di trasparire l'uno nell'altro. Questa dialettica non è essa stessa che l'illustrazione di una dialettica più fondamentale, quella del particolare e dell'universale. Come l'universalità del linguaggio mai è direttamente accessibile, ma lo è solamente per la mediazione di una lingua particolare, così l'universalità pretesa da una tradizione religiosa non può esserlo che per la mediazione della sua particolarità. Ne andrebbe qui del vero come della bellezza: il vero ha bisogno di una concretizzazione e di una incarna-

zione storiche come il bello non può apparire che per la sua concretizzazione in un oggetto estetico.

Questa necessità di una incarnazione e di una concretizzazione del vero in materia religiosa, almeno da un punto di vista cristiano, sta nel fatto che la verità non è formulata che in vista della sua realizzazione, che essa non saprebbe dunque relegarsi nello spazio formale della sua enunciazione. Se, in effetti, il discorso della fede non esprime solamente delle verità su Dio, ma traduce la presenza e l'azione di Dio nel mondo, questa presenza e questa azione vanno necessariamente a concretizzarsi nella particolarità delle situazioni, degli avvenimenti e delle persone dove la verità – che è anche una vita – le raggiunge nell'ordine della realtà e dell'esistenza. A differenza delle verità formali, per esempio matematiche, che si dispiegano in uno spazio ideale dove la loro universalità è immediatamente accessibile, la verità religiosa non verifica (*verum facere*) la sua universalità che nell'esistenza umana concreta e quindi storica, con le caratteristiche di velamento, di non evidenza immediata e di progressività che, precisamente, non la renderanno accessibile che nella fede. Il versetto di S. Paolo già citato illustra questa forma di verifica che, prima di essere razionale nel senso filosofico, è spirituale ed esistenziale: «La mia parola e la mia predicazione non avevano niente dei discorsi persuasivi della sapienza, ma erano una dimostrazione fatta per potenza dello Spirito, affinché la vostra fede fosse fondata non sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio» (1 Cor 2,4s).

Qui sarebbe da ripensare lo statuto intemporale e, come è stato detto sopra, «monologico» della ragione. Questo statuto, se le conferisce una incontestabile efficacia in certi approcci alla verità, la rende anche inetta a penetrare le dimensioni fondamentali dell'esistenza umana che traduce la sua singolarità e la sua storicità. È per questo che conviene domandarsi con W. Pannenberg se il *Logos* cristiano, lungi dal rappresentare una forma di irrazionale davanti alla ragione, non sia un invito rivolto a quest'ultima perché allarghi i suoi propri limiti riconoscendo che essa non si compie veramente che nel *Logos* incarnato: «La fede nell'incarnazione del *Logos* in Gesù Cristo implica anche una storicità della ragione stessa tra gli uomini: se dobbiamo comprendere letteralmente che è solamente in Gesù Cristo che il *Logos* è divenuto uomo, la ragione pre-cristiana non è ragione che per anticipazione di ciò che è divenuto storico in Gesù Cristo»⁽¹¹⁾.

(11) *Le fondement christologique de l'anthropologie chrétienne*, «Concilium» 86, Juin (1973) 101.

[4] SULL'INTERESSE PER LA FIGURA STORICA DI GESÙ

La difficoltà sollevata da Lessing è stata riattualizzata all'epoca del modernismo nella celebre distinzione tra il Gesù della storia e il Gesù della fede. Il Gesù della coscienza credente, quale era stato raffigurato dalla pietà e definito dal dogma, non avrebbe avuto la sua fonte nella storia, ma nelle profondità della coscienza umana o dello psichismo; al contrario, il personaggio storico di Gesù, quale si poteva ricostruire attraverso i suoi fatti e le sue gesta, appariva molto estraneo alla configurazione teologica e alle istituzioni che servivano di sostegno alla fede cristiana. Questa scissione, che concludeva ad un dualismo nella figura di Gesù e non poteva conseguentemente che essere rifiutata, traduceva erroneamente una bipolarità del mistero del Cristo che la riflessione teologica deve prendere in conto, non per risolverla in una rottura, ma per pensarla nell'unità. Questi due poli sono il polo storico, rappresentato nel Nuovo Testamento dai racconti evangelici, e il polo mistico ed escatologico, rappresentato soprattutto dalla predicazione e dagli scritti paolini. Sopravvalutare il primo a detrimento del secondo conduce allo storicismo, sopravvalutare il secondo a detrimento del primo conduce alla gnosi o, per riprendere un tema già evocato, ad una dissociazione del fatto e del senso. È anche sullo sfondo della necessaria articolazione di questi due poli che deve essere esaminata la motivazione delle ricerche storico-critiche sulla vita di Gesù.

4.1. In un contesto di società e di cultura secolarizzate in cui l'espressione pubblica della fede non ha più un valore normativo, era inevitabile che questa espressione fosse esaminata con gli stessi criteri utilizzati per ogni altro avvenimento o ogni altro fenomeno culturale e sociale. La storia dell'esegesi mostra come, a partire dal XVII secolo, la Bibbia cessi poco a poco di essere dominio riservato e divenga l'oggetto di un approccio storico e critico: approccio analogo a quello degli altri testi antichi. Il raffinamento degli strumenti critici all'epoca contemporanea (archeologia, semiologia, etnologia) ha conferito una crescente importanza a questo approccio. La questione è di sapere se questa «esegesi dotta», religiosamente neutra, possa sostituirsi all'«esegesi confessante», ordinata alla teologia e alla predicazione, e, altrimenti, come le si può conciliare.

Da un punto di vista ermeneutico il punto di incontro tra le due esegesi si produce nella dialettica tra *distanza* e *appartenenza* già menzionata, ciò che si può anche esprimere come dialettica tra «oggettività» e «tradizione».

a) La *distanza* esprime ciò che Gadamer chiama *Verfremdung* o distanziamento oggettivante (più che alienante) attraverso la quale l'uomo colto prende rispetto al suo oggetto il distacco necessario alla sua osservazione. In questo distacco l'oggetto, in questo caso il testo biblico, è messo sullo stesso piano di altri oggetti simili ed implica quindi la messa in sospenso di una adesione che lo privilegierebbe rispetto a questi ultimi. Al limite, la motivazione dell'esegesi dotta può non essere che la semplice curiosità, forma minimale di coinvolgimento compatibile con l'onestà intellettuale.

Questa messa a distanza appare nell'esegesi storico-critica che stabilisce la *genealogia* del testo (*Quellenforschung*) cercando, a partire dal testo conosciuto che estende ancora la sua zona di influenza (*Wirkungsgeschichte*) sulle comunità credenti, degli stati primitivi di questo testo, stati non evidenti alla sua superficie. Se anche questi stati primitivi hanno avuto la loro zona d'influenza, questa non può essere condivisa dall'esegeta per il fatto che egli ricostruisce le istanze di redazione e di recezione più antichi e che non può dunque considerarli che come degli oggetti. Ma la messa a distanza appare anche nell'analisi semiotica per il fatto che quest'ultima, se assume il testo nel suo stato presente, ne fa una *anatomia* attraverso cui cerca, sotto il *piano di manifestazione* del testo, un *piano di costituzione* soggiacente che risponde ad una logica di cui il semiotico costruisce egli stesso la teoria. Nell'uno e nell'altro caso il soggetto conoscente si situa in un punto di vista che sfugge sia all'autorità ecclesiale sia all'autorità canonica del testo.

b) L'*appartenenza* esprime al contrario una relazione di subordinazione del lettore al testo biblico attraverso la mediazione dell'autorità ecclesiale e canonica. Il lettore si sottomette all'efficacia storica del testo in un rapporto di continuità che si può anche chiamare *tradizione*. Se questa esprime una persistenza del testo e della sua influenza nello scorrere del tempo, essa non si definisce pertanto come un deposito inerte. Essa significa che è a partire dal passato al quale la collega il testo che una comunità si comprende e si decide nel presente in vista del suo avvenire. Secondo P. Ricoeur⁽¹²⁾ questa appartenenza potrebbe caratterizzarsi per la nozione di *debito* [*dette*], nel senso di un'eredità da rispettare e da gestire, sul quale si fondano a loro volta tradizione e autorità.

La questione è allora di sapere se queste due forme di recezione, quella scientifica e quella credente, debbano restare opposte o estranee o a quali condizioni esse possono convergere. La con-

(12) Cf *Herméneutique. Les finalités de l'exégèse biblique*, in *La Bible en philosophie*, Paris, Cerf, 1993.

vergenza non significa che esse debbano fondersi poiché ciascuna deve salvaguardare la sua autonomia e la sua finalità proprie, ma che è possibile a ciascuna riconoscere l'altra e trovarvi un vantaggio.

Dal punto di vista dell'esegesi scientifica l'avvicinamento deve procedere dal fatto che, qualunque sia il suo grado di oggettivazione, le risulta difficile non tener conto dell'intenzione del testo o del suo senso. Secondo la celebre distinzione di Dilthey, l'*esplicazione* della produzione del testo (attraverso i dati storico-politici, sociologici, psicologici, ecc.) non può supplire alla sua *comprensione* intesa come «accompagnamento in simpatia» operato dall'esegeta rispetto all'intenzione del testo, anche se egli non la condivide.

Dal punto di vista dell'esegesi confessante è difficile non riconoscere che il testo non solamente è aperto a tutti, ma ancora è, come ogni altro testo, radicato o «incarnato» nella storia comune degli uomini e dunque esposto alle investigazioni scientifiche di questa storia. Tener conto dei dati dell'esegesi scientifica permetterà all'esegesi credente di essere anche un'esegesi «intelligente».

Tuttavia la molteplicità degli approcci, o la «lettura plurale» della Bibbia, se è per l'esegesi credente un motivo di nuova valutazione delle sue proprie posizioni, comporta pure una certa relatività delle esegesi dotte mettendo in luce dei presupposti di tali esegesi che non sono necessariamente scontati. Questi presupposti concernono la forma di verità intesa dalla ricerca esegetica e il grado di subordinazione che questa forma di verità pretende esercitare su altre possibili forme. Trattandosi precisamente dell'approccio al mistero di Gesù, ci si domanderà se il tipo di verità definito dal metodo delle nuove analisi testuali e della ricerca storica abbia una validità esclusiva, che è dire se soltanto tale metodo può pretendere all'oggettività. Questa pretesa non scaturisce solamente dal rigore del metodo, ma dal postulato secondo cui non può esserci altra realtà che quella che corrisponde all'esercizio del metodo, e che non si riterrà quindi come reale o vero tra i fatti e le gesta di Gesù che ciò che rientra nell'ambito della normalità naturale e umana, luogo nel quale e per il quale il metodo è stato elaborato. Ciò che deborda rispetto a questo ambito – come i miracoli, la risurrezione – sarà conseguentemente ritenuto inverosimile ed irrazionale e il trattamento metodologico di questi fatti avrà valore di demitologizzazione (cf Bultmann). Simili conclusioni non si deducono necessariamente dall'approccio scientifico in se stesso, ma possono esserne un presupposto – che si può chiamare razionalista o positivista – nella misura in cui, per principio, questo approccio mette il testo biblico sullo stesso piano degli altri testi e le figure bibliche, in particolare quella di Gesù, sullo stesso piano

delle altre figure storiche. La verità scientifica è normativa per ogni altra forma di verità? Deve qui ancora essere istruita una critica filosofica sul senso della razionalità messa in opera nelle scienze, sulla sua portata e i suoi limiti, così che siano legittimati altri modi di approccio e altre forme di verità del testo biblico e delle sue figure.

4.2. Un aspetto di questa critica può essere messa in evidenza a proposito del ruolo che gioca, nell'intelligenza di un testo, il suo destinatario o il suo lettore. In effetti noi sappiamo che il campo ermeneutico copre non solamente il momento della produzione di un testo, ma anche quello della sua recezione. Correlativamente questo testo può consegnare una verità solo a condizione che questa sia riconosciuta nell'atto della lettura, atto che diviene un elemento costitutivo della verità del testo. Cogliere questa verità nel suo dispiegamento suppone che ci si applichi non solamente alla storia della sua redazione o della sua produzione, ma, ancora, a quella della sua recezione. Ciò vale in particolare per il testo biblico che è fatto di incessanti riletture dei testi anteriori e nel quale, precisamente, il Nuovo Testamento è una rilettura dell'Antico. Si potrebbe dire che la verità di un libro della Bibbia si dispieghi come fluendo a valle, dall'Antico Testamento verso il Nuovo, e dal Nuovo verso le letture delle comunità cristiane; è ciò che illustra la formula di S. Gregorio Magno: «La Scrittura si accresce con quelli che la leggono». Paradossalmente l'esegesi scientifica, che è pure un lettore alla sua maniera, legge il testo come stando a monte, risalendo alle sue condizioni di produzione e ricostituendo la sua genesi. Questo compito, sicuramente utile per il lettore credente che evita così molti equivoci e molte ingenuità, pone tuttavia la questione seguente: in che cosa un testo sarebbe «più vero» al momento della sua produzione che al momento della sua lettura? La sua verità si limiterebbe all'atto ed alle condizioni dimenticate della sua produzione? Non bisogna anche prendere in considerazione un'altra forma di verità, con ogni probabilità presente *in nuce* nel testo iniziale, ma ancora inapparente e che si manifesterà soltanto ulteriormente nelle letture successive come l'autentica intenzione del testo? Una verità teologica e «teleologica» dispiegandosi come fluendo verso valle incrocia una verità archeologica che si ripiega verso monte.

Questo duplice movimento può applicarsi alla figura di Gesù. Nonostante non ci sia accessibile che per la mediazione della Scrittura, questa figura può rappresentare l'oggetto di una ricerca storica ed archeologica tendente a ricostruire il più possibile da vicino la situazione e la personalità di Gesù. Ma questo accento messo sul fenomeno della sua umanità esaurisce tutta la «verità» di Gesù?

Se, per quanto sia impossibile, si pervenisse quasi a rianimare l'umanità di Gesù come lo fa un film per dei personaggi recenti, si svelerebbe in questa immagine il segreto della sua natura e della sua missione? L'intenzione dei Vangeli non è quella di soddisfare la nostra curiosità su Gesù, quella di riferirne la biografia dettagliata e di approntarne un ritratto, ma quella di proporre tra gli avvenimenti della sua vita quelli che hanno valore di segno e di anticipazione di ciò che *egli è* per la fede. Mentre la storiografia ha per oggetto la ricerca, secondo l'espressione di Ranke, di ciò che si è effettivamente svolto, i Vangeli danno a rileggere la vita di Gesù alla luce della risurrezione, in una prospettiva dunque che non può essere la semplice rianimazione ipotetica del passato: «Perché cercate tra i morti colui che è vivo?» (Lc 24,5). Non si tratta per questo di negare l'importanza della realtà storica di Gesù né l'interesse dell'approccio scientifico ad essa, ma di sottolineare che il momento storico di Gesù non può essere considerato come una verità in sé, una realtà compiuta, che esso non ha senso che per l'avvenire al quale apre questa storia per Gesù stesso e per il mondo. È per questo che probabilmente la figura storica di Gesù non ci è accessibile che attraverso dei testi che sono già un'espressione della fede, che questa figura muore e risuscita in una Parola e in segni sacramentali in cui ciò che fu Gesù raggiunge ciò che egli è, nell'attesa del suo ritorno. In fin dei conti, è la fede, e non la sola storia, benché questa sia preziosa alla fede, che realizza l'unità tra la realtà storica di Gesù, o il Gesù storico, e la sua realtà spirituale e mistica.

4.3. Una ricerca storico-critica sull'origine e sul fondamento della tradizione cristiana è sicuramente necessaria per valutare la fondatezza delle pratiche e delle istituzioni delle diverse Chiese. Ma bisogna restare consapevoli che questo riferimento al momento iniziale comporta sempre una interpretazione del passato, quindi che il passato non può essere elevato a unico giudice del presente come se il presente non avesse per vocazione che quella di ripetere il passato. Due attitudini contrarie possono l'una e l'altra farsi forti del momento iniziale: l'una, conservatrice o tradizionalista, che interpreta questo passato come legittimante tutte le sue pratiche; l'altra, sovversiva, che svaluta in nome del passato le pratiche e le istituzioni presenti come altrettanti deviazioni rispetto alle forme primitive della vita cristiana. Un utilizzo riflesso della ricerca storica che, questo non va dimenticato, comporta una grande parte di ipotesi, deve aiutare a discernere nelle pratiche e nelle istituzioni presenti ciò che ne è il nucleo originario e dunque fondamentale e ciò che può essere relativizzato come emergente dalle circostanze e dai rischi della storia.

Possiamo ritrovare a proposito della tradizione il duplice movimento incrociato che caratterizza l'interpretazione della Scrittura e l'approccio alla figura di Gesù, i quali sono peraltro una parte costitutiva della tradizione: la tradizione è insieme riferimento al passato ed apertura sull'avvenire. Avremmo qui interesse a ricordare la distinzione tra *cominciamento* [*commencement*], o momento iniziale, e *origine* [*origine*]. Mentre il cominciamento è situato e datato, e si accomoda dunque nel passato, l'origine persiste nel presente ed accompagna in tutti i suoi sviluppi la realtà che essa genera. Come la fonte non è che un filo d'acqua in quanto cominciamento del fiume, ma è tutto il fiume in quanto sua origine, così l'avvenimento iniziale della vita cristiana e della Chiesa non è che un avvenimento tra altri in quanto cominciamento, ma coesiste con la vita cristiana e con la Chiesa intere in quanto loro origine. La fedeltà all'origine è quindi altra cosa rispetto alla ripetizione del cominciamento, il quale del resto non ha senso che se rinuncia e muore alla sua forma iniziale: il grano di frumento, per riprendere una parabola evangelica, diviene origine della spiga a venire soltanto se muore alla sua forma presente, se rinuncia a ripetersi nella sua fissità isolata.

Questa distinzione è tanto più pertinente quanto più è teologicamente tematizzata e ha, nella prospettiva cristiana, un fondamento ontologico. Il momento storico di Gesù, come fondamento della tradizione cristiana e della Chiesa, sparisce nella sua materialità temporale: «È bene per voi che io me ne vada, perché se non me ne vado non verrà a voi il Paraclito» (Gv 16,7), e contemporaneamente persiste nelle potenzialità che apre: «Io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine dei tempi» (Mt 28,20). La scomparsa del cominciamento è superata da una permanenza dell'origine come presenza del Cristo risuscitato e glorificato e come assistenza dello Spirito che disvela il senso universale e transtorico del momento storico iniziale. Anche la tradizione non è da concepire come la conservazione di un deposito irrigidito, ma come una vita che sviluppa ed amplifica, nel modo illustrato dalla parabola dei talenti, le virtualità del passato.

Se la tradizione viene pensata come crescita di una vita – quella che simbolizza misticamente il Corpo di Cristo –, gli elementi inerti che la tradizione comporta – Scrittura, leggi, istituzioni –, che si possono codificare attraverso l'espressione «la lettera», sono in effetti da integrare in questo processo di crescita che è opera dello Spirito. Così la fedeltà alla tradizione non è una semplice adesione alla lettera, ma una sottomissione allo Spirito che fa discernere nella lettera l'antico ed il nuovo: «Ogni scriba ben preparato del Regno dei cieli è simile ad un padrone di casa che estrae dal suo

tesoro del nuovo e del vecchio» (Mt 13,51). Questo discernimento potrebbe essere pensato in una dialettica della presenza e dell'assenza o, più precisamente, della parola e della scrittura. Da una parte la presenza, che è pure l'origine, non è mai accessibile immediatamente, ma solamente per la mediazione dei segni che la traducono come scrittura, scrittura che mantiene la sua propria permanenza nei tempi dove essa supplisce la parola assente; ma, dall'altra parte, la scrittura rinvia sempre ad una parola viva, che è dire ad una presenza che non è semplicemente quella dell'avvenimento della parola pronunciata al cominciamento, ma l'avvenimento attuale di recezione o di lettura che «rende presente» la parola e la presenza iniziali in un presente capace di estrarre un senso nuovo dalla lettera antica. Questo rapporto parola (presenza)-scrittura (assenza) costituisce una sorta di «arco ermeneutico» le cui due estremità si congiungono sotto l'azione dello Spirito. In altri termini, è lo Spirito che mantiene e dispiega la vita della presenza sotto i segni che coprono l'assenza, dà ancora una voce alla lettera che da lui riceve, nel suo stesso passato, l'attitudine di significare il presente e l'avvenire.

Da qui si vede ancora che il presupposto metafisico che sta alla base della tradizione nel senso teologico, o più esattamente della lettura della Scrittura nella tradizione, è il primato ontologico di una Vita che si traduce in una Parola. Una metafisica per la quale l'Essere sarebbe un'istanza neutra ed impersonale in cui la vita non sarebbe prodotta che per caso non avrebbe la capacità di vedere nella Scrittura altra cosa che un documento morto. Al contrario una metafisica secondo la quale l'Essere è alla sua fonte una vita ed una volontà libera permette di concepire che dietro la permanenza della Scrittura e della sua lettura nella Chiesa lungo la storia persiste, come principio di rinnovamento e di approfondimento incessanti del senso, l'origine vivente della Parola. Ciò conferma l'importanza per la teologia fondamentale di quel preliminare che è la questione di Dio: quale concezione di Dio è presupposta se si ammette che Dio parli all'uomo e l'assista nella sua storia in vista di salvarlo?

ANDRÉ DARTIGUES
Institut Catholique
31, Rue de la Fonderie
31068 – Toulouse