

FIDES EX AUDITU
LE SCRITTURE CANONICHE, *FORMA FIDEI**

SOMMARIO: I. LE SCRITTURE CANONICHE: TRA STORIA E METODO – II. IL CANONE COME FATTO DOGMATICO: *INCONVENIENS* ECUMENICO? – 1. Il principio di rivelazione; 2. Il canone alle origini; 3. L'apertura del dogma; 4. Ripresa sintetica della questione – III. *LIDEA* DI CANONE – IV. LA STRUTTURA ORIGINARIAMENTE *TESTIMONIALE* DELL'EVENTO FONDATORE – V. IL CANONE DELLE SCRITTURE, *FORMA FIDEI* – VI. TEMI MAGGIORI PER UNA RIPRESA DELLA QUESTIONE DEL CANONE – 1. L'intenzione omologica del *corpus* canonico; 2. Negli spazi testimoniali del testo; 3. *Forma fidei*: l'esecuzione del testo; 4. Canonicità e ispirazione – VII. NELLA LUCE DELLE SCRITTURE, FINCHÉ EGLI VENGA

I. LE SCRITTURE CANONICHE: TRA STORIA E METODO

Se dalla vastissima letteratura sul tema si dovessero reperire due termini all'interno dei quali inquadrare sinteticamente la *questione del canone* credo sarebbe possibile raggiungere un certo consenso intorno a quelli di «storia» e di «metodo». Sia dal punto di vista immediato, ossia che il canone delle Scritture cristiane ha una sua storia¹ e gli è, almeno formalmente, riconosciuto un ruolo regolativo rispetto al sapere della fede e all'attuazione della Chiesa; sia nel senso che la teologia ha cercato di risolvere la questione del canone lungo le coordinate della storia e poi come questione di metodo. Ora, non è intenzione del mio contributo ricostruire questa lunga vicenda. Mi limiterò, piuttosto, sulla scorta di alcuni lavori² che lo hanno già fatto

* Molte delle idee qui sviluppate sono state discusse con p. Maurizio Rossi, cui va la mia gratitudine per questo e altri confronti a livello teologico.

¹ Cf H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (= Beiträge zur historischen Theologie 39), Tübingen, Mohr, 1968; B. METZGER, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford, Clarendon, 1987.

² Mi riferisco qui in particolare a K.-H. OHLIG, «Zur Theologie der Heiligen Schrift. Überlegungen anhand der Geschichte des Kanons», *ThG* 15 (1973) 74-83; T. GRINI, «Il problema del canone biblico: Un capitolo di teologia fondamentale», *ScCatt* 107 (1979) 549-590; K. LEHMANN, «Die Bildung des Kanons als dogmatisches Ur-Paradigma.

a cercare di indicare la problematica rimasta inevasa nella collocazione della questione del canone fra storia e metodo.

a) *La storia*. L'insorgenza del canone come *questione* è un capitolo, oggi si potrebbe forse dire *il* capitolo³, di teologia controversistica. La scomposizione confessionale dei fronti nell'Occidente cristiano, infatti, come radicalizzazione della domanda sul senso della Chiesa rispetto alla *res* teologale della rivelazione cristiana (tradizione) e delle forme dell'adesione (fede) a Cristo per la salvezza dell'uomo (giustificazione), trova nel dibattito sulla formazione del canone delle Scritture e della sua determinazione (cattolicesimo) o riconoscimento (riforma) da parte della Chiesa una delle sue dimensioni centrali e decisive⁴. I lemmi della disputa, detta in maniera estremamente sintetica, sono quelli di un conferimento attivo⁵ d'autenticità alle Scritture canoniche da parte della Chiesa come *potestas* (autopistia della Chiesa), e di una qualità canonica interna e propria dei Libri sacri, non derivabile, semplicemente riconosciuta in quanto tale dalla Chiesa non in forza di una sua autorevolezza ma a motivo di un'autoevidenza dello stesso testo biblico – *claritas scripturae* (autopistia della Scrittura).

L'attraversamento della modernità, e l'impatto con il nodo della storia/storicità cui ogni *auctoritas* (sia essa ecclesiale o del testo biblico, poco importa) doveva rendere ragione di sé potendosi riaffermare solo dopo essere passata attraverso il vaglio della critica, sembrerebbe aver sfiorato più tangenzialmente la posizione cattolica mentre ha radicalmente messo in crisi quella del mondo della Riforma. Per parte cattolica, si finiva o per riaffermare semplicemente l'autopistia eccle-

Zur Verhältnisbestimmung von Schrift, Überlieferung und Amt», *Freiburger Universitätsblätter* 108 (1990) 53-63; C. THEOBALD, «Le canon des Écritures: L'enjeu d'un "conflict des facultés"», in *Le canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques*, a cura di C. THEOBALD (= *Lectio Divina* 140), Paris, Cerf, 1990, 13-73; M. SECKLER, «Über die Problematik des biblischen Kanons und die Bedeutung seiner Wiederentdeckung», *ThQ* 180 (2000) 30-53. Per le abbreviazioni delle riviste teologiche rinviamo a *Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungs-verzeichnis*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1976.

³ Cf *Verbindliches Zeugnis I. Kanon - Schrift - Tradition*, a cura di W. PANNENBERG-T. SCHNEIDER (= *Dialog der Kirchen* 7), Freiburg i. Br.-Göttingen, Herder-Vandenhoeck&Ruprecht, 1992.

⁴ Cf E. MÜHLENBERG, «*Scriptura non est autentica sine auctoritate ecclesiae* (Johannes Eck). Vorstellung von der Entstehung des Kanons in der Kontroverse um das reformatorische Schriftprinzip», *ZThK* 97 (2000) 183-209.

⁵ J. COCHLAUS, *De auctoritate ecclesiae et scripture, libri duo Iohannis Cochlaei adversus Lutheranos* (scritto nel 1523 e datato 8.12.1524), Cap. VIII Folio I: «Et omni auctore certior est Ecclesia, quae hos libros recipit, approbat et authenticos facit» (corsivo mio; citato da E. MÜHLENBERG, «*Scriptura non est autentica*», 199).

siale, quasi in ragione della crisi che gli studi storici sul testo biblico avevano aperto nel cuore dello *Schriftprinzip*⁶ protestante⁷; o, anche laddove si assumeva con più decisione il dato storico e i risultati della critica, non si è riusciti a offrire alla controparte una teoria teologica adeguata del rapporto fra testo, discernimento ecclesiale e atto di dichiarazione della Chiesa rispetto alle Scritture come canone⁸. Il dato dogmatico finirebbe, quindi, con il preservare la fede cattolica da qualsiasi seria contaminazione con la storia e semplificherebbe il confronto critico con il dato storico⁹, almeno questo secondo il severo giudizio dato in ambito controversistico¹⁰. Sul versante della Riforma, invece, la scoperta della storia e delle indelebili tracce umane dentro il testo ha finito col mostrare l'impossibilità del paradigma dell'ortodossia protestante sulla *Verbalinspiration* della Scrittura¹¹, ispesendo irrimediabilmente (dogmatizzandola) l'autoevidenza della

⁶ Cf W. PANNENBERG, «Die Krise des Schriftprinzips», in Id., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, 11-21.

⁷ Così le conclusioni cui giunge l'ampia ricerca di N. APPEL, *Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem*, Paderborn, Bonifacius, 1964.

⁸ Si veda per esempio il confronto Küng-Käsemann ora raccolto in E. KASEMANN, *Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970. Per una valutazione sistematica di questo confronto si veda M. THEOBALD, «Le canon des Écritures», 24-28.56-57.

⁹ – che, appunto, in ambito protestante è il compito specifico dell'esegesi di fronte alla Chiesa: «Der neutestamentische Kanon hat seine jetzige Gestalt erhalten durch, wenngleich nicht genau anzugebende, noch in einem einzelnen Akt nachzuweisende Entscheidung der Kirche, welcher wir ein über alle Prüfung erhobenes Ansehen nicht zugestehen, und daher berechtigt sind, an das frühere Schwanken neue Untersuchungen anzuknüpfen. Die höchste Aufgabe ist diese, weil es wichtiger ist zu entscheiden, ob eine Schrift kanonisch ist oder nicht [...]» (F. SCHLEIERMACHER, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, edizione critica a cura di H. SCHOLZ (= Bibliothek klassischer Texte), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993, § 110, 45-46).

¹⁰ E. MÜHLENBERG, «*Scriptura non est sine autoritate*», 209: «Ergebnis: Die Vorstellung vom Werden des Kanons reduziert sich auf die Schriftwerdung des Wortes Gottes. Diese Beweisform festzuhalten kostete den Theologen der protestantischen Orthodoxie fast alle ihre Zähne. Die römische Partei dagegen simplifizierte am 8. April 1546 die Entstehung des Kanons zu einem Konzilsbeschuß».

¹¹ G. EBELING, «Wort Gottes und Hermeneutik», in Id., *Wort und Glaube*, Tübingen, Mohr, 1967, I: 319-348: 320: «Die konsequente Ausbildung der altprotestantische Lehre von der Verbalinspiration erfolgte unter Druck des katholischen Arguments, daß der Kanonsbegriff selbst bereits die Autorität der Tradition repräsentierte, das «sola scriptura» also eine contradictio in adiecto sei, insofern dieses «Prinzip» ja ein kirchlicher Bekenntnissatz ist. Demgegenüber mußte die Suffizienz der Schrift gerade auch in Hinsicht auf die Autorisation der Schrift in äußerster Schärfe zum Ausdruck gebracht werden».

sua autorità basata sul principio ermeneutico¹² della *claritas scripturae*. Il presupposto che l'intreccio delle storie implichi una sorta di contaminazione dell'apparizione originaria chiede che l'analisi storica si porti a livello della stratificazione più anteriore, dove la sua essenza si ostende nella più grande purezza possibile¹³. Ora, questo procedimento di metodo è destinato a dichiarare l'irrisolubilità dell'intreccio nel canone biblico fino a pensarne la *res* come un *fuori testo*.

La «cosa» della Scrittura, che Lutero aveva in mente, ossia la persona e la storia di Gesù, per la nostra coscienza storica non si può più trovare nei testi stessi, piuttosto essa deve essere resa accessibile dietro di essi¹⁴.

L'esito, paradossale per il protestantesimo, sarà inevitabilmente quello di dislocare altrove la stessa autorevolezza della Scrittura, ossia nell'autorevidenza della coscienza del soggetto¹⁵ nell'atto di leggere il testo – reso «canonico» dalla ricaduta del significato dell'atto di lettura sul soggetto¹⁶. In ambito protestante, per preciso riferimento al canone, l'articolazione fra «cosa» creduta (*fides christiana*) e fatto accaduto (*fides historica*) rimane tuttora in parte problematica, come se fosse affetta da una tendenziale giustapposizione dei due momenti¹⁷.

Il quadro qui brevemente offerto mostra, con le dovute diversificazioni confessionali, la difficile calibratura (o addirittura l'elusione) del rapporto tra momento storico e forme della fede. L'indice autorevole di questo stato delle cose mi sembra possa essere il dibattito apertosi con la relazione del 1951 di E. Käsemann sul rapporto fra canone neotestamentario e unità della Chiesa (chiusosi idealmente negli anni '70). Nella sua accurata ricostruzione, M. Theobald annota

¹² Cf *ivi*, 321.

¹³ F. SCHLEIERMACHER, *Kurze Darstellung*, § 83, 35: «Je mehr ein geschichtlicher Verlauf in der Verbreitung begriffen ist, sodaß die innere Lebenseinheit je weiter hin, desto mehr nur im Zusammenstoß mit anderen Kräften erscheint: um desto mehr haben diese auch teil an den einzelnen Zuständen; sodaß *nur in den frühesten das eigentümliche Wesen am reinsten zur Anschauung kommt*» (corsivo mio).

¹⁴ W. PANNENBERG, «Die Krise des Schriftprinzips», 15.

¹⁵ Cf F. SCHLEIERMACHER, *Kurze Darstellung*, § 209, 80.

¹⁶ M. SECKLER, «Über die Problematik», 36: «Die "freie Untersuchung des Canons" [S. Semler] zielt vielmehr zugleich auf eine Befreiung von den Zwängen des Kanonprinzips überhaupt, d.h. auch in theologischer und religiöser Hinsicht. Die theologische Qualität und die religiöse Wirkmacht von Texten, seien sie kanonisch oder nicht, ist je und je Sache freier Würdigung durch den potentiellen Leser. Nicht die Autorität des Kanons ist das Fundament von Glaube und Theologie, sondern das Ansehen kanonischer Texte wird durch den Glauben in freier Untersuchung begründet». Sulla posizione teologica di J.S. Semler si veda G. HORNIC, *Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Helleners Aufklärungstheologen*, Tübingen, Niemeyer, 1996.

¹⁷ Cf G. WENZ, «Die Kanonfrage als Problem ökumenischer Theologie», in *Verbindliches Zeugnis I*, 232-288: 276-288.

una doppia ricollocazione del confronto teologico sul canone: negli anni '60 il rinnovato passaggio alla questione sul «Gesù storico»¹⁸; e intorno ai primi anni '70 la riconfigurazione del confronto con il passaggio dal tema «confessionale» (Chiese) a quello sull'«identità» (cristiana)¹⁹. Semplice spostamento d'accento il primo, modulato intorno al permanente riferimento storico-critico al testo biblico; mutamento paradigmatico il secondo, prospettato nell'orizzonte di un'analisi strutturale e semiotica della Scrittura cristiana.

Mi chiedo se a dieci anni di distanza dal saggio di Theobald non sia possibile una diversa percezione della questione. Riguardo al primo spostamento, il tenore complessivo del dibattito sul canone mi sembra spinga a porlo tutto sotto la cifra della nuova *Rückfrage* sul «Gesù storico»²⁰, con i conseguenti problemi che essa ha lasciato irrisolti o ha aperto²¹. La descrizione del dibattito sul canone attraverso una serie di *déplacements* dello stesso rischia di mancare il nucleo unitario della questione ermeneutica fondamentale che a esso soggiace:

Un'altra domanda, e questa è decisiva a livello teologico-fondamentale, è se questa nuova ricerca, che succede alla vecchia indagine sulla vita di Gesù, abbia già raggiunto una comprensione di metodo adeguata alla cosa cui si mira. A ciò si dovrà rispondere negativamente, in quanto con la sottolineatura della necessità di orientarsi al «Gesù storico» si presuppone inoltre che un tale orientamento possa essere ottenuto mediante un procedimento a ritroso dietro al *kerygma* [...] in un ambito d'evidenza in cui si può raggiungere, nella migliore delle ipotesi, solo una certezza probabile [...] Per quanto la maggior parte degli autori vogliano pur evitare queste conseguenze, la cosa della fede viene in tal modo posta in una relazione di dipendenza dallo stato provvisorio di un'indagine storica la quale, secondo la propria autocomprensione, non supera l'ambito del probabile. Su questo presupposto, com'è dunque possibile un'attuazione della fede capace di rispondere responsabilmente di sé davanti alla ragione?²².

L'unità problematica che lega in principio il dibattito sul canone a quello della nuova ricerca sul «Gesù storico» è il tema inevaso trasversale a tutta la controversia sulla figura della «storia» nel rapporto fra le Scritture cristiane e la loro *res evangelica*.

¹⁸ Cf M. THEOBALD, «Le canon des Écritures», 42-48.

¹⁹ Cf *ivi*, 57-70.

²⁰ L'intervento programmatico dello stesso Käsemann che segna l'apertura della nuova discussione sul «Gesù della storia» è tenuto nel 1953 a breve distanza quindi dalla conferenza sul canone (cf E. KÄSEMANN, «Das Problem des historischen Jesus», in *Id.*, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, vol. I: 187-214).

²¹ Cf H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie* (Dritte, vollständig überarbeitete Auflage), Regensburg, Friedrich Pustet, 2000, 285-291.

²² *Ivi*, 289-290.

Mi sembra che si possa affermare che la controversia intorno al canone manchi di un rimando fondamentale alla *qualità singolare* (accadimento ultimamente valido del senso) e alla *configurazione originaria* (testimonianza) dell'evento cristiano di rivelazione, mancando così di elaborare i *criteri* che rendono possibile a ogni uomo l'accesso all'apparire una-volta-per-tutte dell'incondizionato (storia di Gesù) nella forma dell'affidamento alla verità/giustizia del senso così mostratosi/offertosi (*fides*). Inoltre, la controversia rimane sostanzialmente tangenziale al tema della *costituzione della fede quale referente originario e interno* della canonicità del testo biblico (pensata più come la destinataria di un canone scritto a monte di essa come sua *regula*). È probabile che questo riferimento teologico-fondamentale al tema della fede-testimonianza nella questione delle Scritture canoniche possa contribuire, in sede di sviluppo, a una ricomposizione almeno parziale della contrapposizione delle ermeneutiche confessionali²³:

Il problema del canone biblico come problema di un'autorità formale può essere affrontato correttamente e opportunamente solo dall'interno (o per lo meno a partire dal) problema ermeneutico [...] La domanda radicale è cioè quella del senso della canonicità riconosciuta a questi scritti; indissociabile è la questione dei criteri. Ma l'una e l'altra s'inseriscono nella riflessione teologica sul senso della tradizione, e questo è un risultato a cui la teologia cattolica difficilmente può rinunciare, ma anche una provocazione costruttiva al ripensamento della tradizione stessa; e più radicalmente ancora nella riflessione teologica sul senso della fede, e questo è, analogamente, risultato e provocazione per la teologia protestante²⁴.

La questione dell'«identità cristiana» non è un paradigma altro, suscitato dalle ragioni della cultura ambiente e accompagnato da un cambio strategico di prospettiva metodologica, succedaneo al dibattito confessionale sulla canonicità delle Scritture e alla questione radicale della «storia». L'«identità cristiana» è *il* tema interno del canone stesso.

²³ G. EBELING, «Wort Gottes und Hermeneutik», 319-320: «Denn das *katholische Traditionsverständnis* war faktisch eine Antwort auf das hermeneutische Problem: Die in der Schrift bezeugte Offenbarung könne nicht recht verstanden werden ohne die in der Kirche repräsentierte Tradition. Denn strenggenommen hat die Tradition interpretierenden Charakter, selbst da, wo man ihr in weniger strenger Terminologie eine ergänzende Funktion zuspricht. Wenn nun die particula exclusiva «sola scriptura» sich gegen dieses katholische Traditionsverständnis richtete, so bestand das sogenannte *reformatorische Schriftprinzip* nicht eigentlich in einer Reduktion der Offenbarungsquellen, einer quantitativ engeren Begrenzung des Normativen. Im Gegensatz zu dem hermeneutischen Sinn des katholischen Traditionsprinzips war vielmehr das «sola scriptura» selbst bereits eine hermeneutische These. Die Heilige Schrift, so formulierte Luther, ist sui ipsius interpretes».

²⁴ T. CITRINI, «Il problema del canone biblico», 582-583.

b) *Il metodo*. La critica di H. Verwey, citata sopra, che «chiude» la ripresa della *Rückfrage* sul «Gesù storico», mostrandone i limiti a livello di criteriologia ermeneutica e l'insufficienza a istruire il referente teologico-fondamentale della possibilità di un'incondizionata adesione della libertà umana (fede) alla manifestazione ultimamente valida dell'incondizionato (carne di Gesù), ci introduce al secondo termine all'interno del quale s'inquadra la questione del canone biblico, ossia il «metodo». E lo fa rendendoci avveduti rispetto al carattere «derivato» che compete al procedimento metodologico davanti alla *res* della sua ricerca, e quindi rispetto alla necessità previa di un'adeguata teoria teologica su cui misurare la pertinenza del metodo e dei suoi risultati. Inoltre, ci permette di leggere i due lemmi della questione (storia e metodo) sull'arco di un *continuum*, mostrando come sul versante della «storia» non fosse quest'ultima il nodo da eliminare bensì fosse il metodo ad avanzare una pretesa insufficiente sia verso la *res* cui giustamente dedicava la sua attenzione critica (l'evento ultimamente valido della carne di Gesù quale rivelazione irrevocabile e definitiva dell'incondizionato di Dio nella storia), sia nei confronti della forma di accoglienza/accesso prodotta dal suo accadere (adesione incondizionata della libertà al manifestarsi del senso ultimamente valido).

Sul versante del metodo la ripresa del tema del canone si compie soprattutto nell'ambito della ricerca esegetica nord-americana. Sostanzialmente si possono individuare due filoni principali: quello del *canonical criticism* legato alla produzione di J. Sanders²⁵ e quello del *canonical approach* di B. Childs²⁶. Non rientra nell'intenzione di questo contributo scendere in un'analisi approfondita delle due proposte, delle differenze non irrilevanti che le attraversano e della loro valutazione critica²⁷. Mi limiterò a delle semplici annotazioni, al fine di mettere in luce alcuni punti critici di questa «svolta» verso il metodo della questione sul canone. La «lettura canonica»²⁸ del testo biblico, che ha visto i suoi albori intorno alla fine degli anni '60, s'inserisce lungo la linea di frattura provocata dalle aporie e insufficienze (teo-

²⁵ Cf soprattutto J.A. SANDERS, *Torah and Canon*, Philadelphia, Fortress, 1972.

²⁶ Cf B.S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London, SCM Press Ltd, 1979; Id., *The New Testament as Canon: An Introduction*, London, SCM Press Ltd, 1984; Id., *Die Theologie der einen Bibel I. Grundstrukturen* (traduzione dall'inglese americano di C. Oeming), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1994; Id., «Die theologische Bedeutung der Endform eines Textes», *ThQ* 167 (1987) 242-251.

²⁷ In merito si potrà vedere P. ROTA SCALABRINI, «Testo e intertesto: confronto con la «lettura canonica» di Childs e Sanders», in *La rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia. Raccolta di studi in onore del Cardinale Carlo Maria Martini*, a cura di G. ANGELINI (= Quodlibet 7), Milano, Glossa, 1998, 161-195; M. SECKLER, «Über die Problematik des biblischen Kanons», 49-53.

²⁸ Cf P. ROTA SCALABRINI, «Testo e intertesto», 163.

logiche) del metodo storico-critico con la sua lettura furiosamente diacronica e parcellizzante, cercando di ricomporre la connessione tra dato teologico, vicenda di popolo, configurazione culturale in riferimento alla «qualità» particolare del testo nella sua forma finale.

Il «paradigma» canonico di ricerca di Sanders porta a un estremo allargamento semantico del suo uso, che lo conduce, a mio avviso, non così lontano dalla posizione espressa da J.S. Semler nella sua opera di destrutturazione del dogmatismo protestante sul canone biblico – che alla fine si produce come destrutturazione dello stesso valore canonico della Scrittura²⁹. Infatti, la qualità canonica «finale» di un testo è come prodotta dal processo ermeneutico in atto da parte della comunità credente nella sua relazione a un testo o una serie di testi da lei ritenuti (attualmente) significativi³⁰. Il dato «culturale» rende, quindi, come impossibile la fissazione/trasmisione di *una storia* che, per quanto volutamente legata alle pratiche ermeneutiche delle storie cui si destina, permane in una differenza non riducibile alla storia delle sue appropriazioni.

Per quanto mi sembra di poter percepire dal mio punto di osservazione, è la posizione di Childs quella che ha trovato maggiore accoglienza nella teologia/esegesi europea³¹ (e, quindi, anche un confronto critico più serrato); per cui vale forse la pena di mettere mano a uno scavo minimamente più approfondito della sua proposta. L'interesse per il rapporto fra dogma ed esegesi guida l'impianto del suo lavoro sul testo biblico: quello veterotestamentario (prevalentemente e come formazione accademica) ma anche neotestamentario. L'indagine sul testo nella sua versione finale s'intende in chiave metodologica e rimane, in quanto tale, sostanzialmente non argo-

²⁹ Cf J.S. SEMLER, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canons*, I-IV, Halle, 1771-1775.

³⁰ P. ROTA SCALABRINI, «Testo e intertesto» 167-168: «Canonico per Sander designa non tanto una lista di libri, ma ogni scritto che abbia autorità sulla comunità credente in quanto tale. Anzi il concetto è allargato dallo scritto alle tradizioni dalle quali originano gli scritti canonici, proprio in quanto tali tradizioni sono state riconosciute nella comunità come detentrici di autorità normativa. Inoltre l'uso dell'aggettivo «canonico» si estende anche a quella ermeneutica che esercitano le comunità credenti sulle tradizioni canoniche e sugli scritti del canone che esse possiedono. Tutto ciò viene chiamato da Sanders il «processo canonico». Più che sulla forma finale e consolidata del testo biblico, la critica canonica porta la sua attenzione a quel processo che vede riconosciuto un tipo di autorità a tradizioni (studiate dalla *critica della tradizione*), che poi vengono redatte in testi scritti (studiate dalla *critica della redazione*) e infine considerate alla luce del *midrash comparato*, che attesta le varie ermeneutiche adottate dalle comunità credenti nei confronti delle tradizioni e dei testi canonici».

³¹ Come esempio si veda C. DOHMEN - M. OERING, *Biblischer Kanon, warum und wozu?* (= Quaestiones Disputatae 137), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1992.

mentata a livello di presupposti teologici. Il testo biblico, per Childs, è l'esito di un processo ermeneutico condotto dalla comunità credente il cui scopo è quello di custodire un evento fondatore, oramai indisponibile, per le generazioni future così che esse possano trovarvi una misura per il loro agire credente³². Poiché si riconosce che questa salvaguardia *ermeneutica* è in grado di valere quale norma della vita di fede³³, essa è considerata da Childs come una sorta di *regula fidei*³⁴; ossia egli ritiene che la graduale custodia e il processo di riscrittura del materiale biblico coincidano *per negationem* con il contenuto stesso della fede. Si tratta di un *processo canonico* che, in quanto tale, non è infinito ma viene portato a termine da una chiusura, da una *canonizzazione* con cui si determina la forma finale del testo. Essa soltanto «rende testimonianza di tutta la storia della rivelazione [...] Solo nella forma finale del testo biblico questa storia normativa trova la sua fine»³⁵. La radice utilizzata per descrivere il processo ermeneutico normativo e la sua chiusura (ossia *canone*) viene adoperata in senso molto ampio, senza impegnarsi in una sua più approfondita determinazione e significazione.

Il processo canonico e la canonizzazione operano sicuramente in ordine al configurarsi del canone biblico ma non coincidono con esso, né questo è la somma dei due momenti. Il canone sembrerebbe essere una sorta di coscienza iscritta nella letteratura in via di produzione. La «coscienza di canone» per Childs si trova «radicata profondamente nella stessa letteratura del Nuovo Testamento»³⁶, con una «continuità organica» che presiede al movimento di un gruppo canonico di scritture verso la fissazione finale di questo loro scopo. Il tema di una forza canonica interna al testo che presiede al suo sviluppo verso una compagine determinata (e limitata) di scritture è di sicuro interesse rispetto all'*impasse* che la questione del canone aveva patito sul versante della storia. Il problema è la sostanziale disgiunzione che Childs pone in essere fra «canone» e «canonizzazione»; essa impedisce una ricaduta del valore di canone del testo finale sulle strutture della comunità all'interno della quale viene affermata la fine del processo ermeneutico normativo con l'atto di canonizzazione. Così che il canone nella sua datità (*regula fidei*) rimane (per la Chiesa) sostanzialmente irrelato con le forme storiche *a posteriori* della mediazione ecclesiale all'evento fondatore. Inoltre, se, da un lato, il recupero del

³² Cf B.S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament*, 78.

³³ Id., «Die theologische Bedeutung», 245: «Schon sehr früh wurde diesem Material eine autoritative Rolle zugebilligt, und es diente dazu, die Existenz derer, die seine Autorität anerkannten, zu regeln».

³⁴ Cf *ivi*, 246.

³⁵ Id., *Introduction to the Old Testament*, 76.

³⁶ Id., *The New Testament as Canon*, 21.

valore di canone del testo nella sua versione finale si oppone efficacemente alla dissoluzione della sua realtà di testo operata dal metodo storico-critico mediante la pretesa di ricostruire obiettivamente i piani del processo di tradizione per trovare il contenuto della fede oltre di essi³⁷, dall'altro, bisogna riconoscere che il testo stesso, proprio nella sua forma finale e come forma finale, possiede una profondità teologica che non può essere risolta completamente in un attualismo sincronico della sua normatività.

Le stratificazioni diacroniche, che nel processo canonico hanno giocato il ruolo provvisorio normativo, non si lasciano sostituire così facilmente (proprio nel loro significato di *regula fidei*) dalla forma finale del testo. Potremmo dire che esse si sono diacronicamente depositate nel testo finale e, con ciò, collaborano a determinarne la sua normatività sincronica. Insomma, la *storia del testo* (obbedienza/discernimento della fede) non si lascia cancellare dalla sua destinazione finale a essere testimonianza normativa dell'evento fondatore per ogni obbedienza della fede:

La *final form* è la forma finale normativa, ma essa contiene, come mostra la sua analisi diacronica, degli stadi il cui significato sta non solo nel fatto che essi rivelano una *storia del testo*, bensì che in questa hanno il loro *Sitz im Leben* una *storia della fede* e una *reale* (e non solo testuale) *storia di rivelazione*³⁸.

Ho accentuato volutamente gli snodi problematici della «lettura canonica» del testo biblico, che pone la questione del canone sul versante del metodo. La ragione di ciò è chiaramente finalizzata al tentativo di costruire un quadro adatto a una sua possibile risoluzione. Due attenti osservatori, ed estimatori, del metodo qui preso in esame hanno annotato come «l'interpretazione della "*final form*" abbia attirato vasti gruppi, senza però che fossero riflettuti coerentemente e recepiti i punti nevralgici teologici (canonici)»³⁹. A mio avviso, questo è l'indice della vera radice del problema che sottostà alla vicenda incerta dell'interpretazione della Scrittura⁴⁰ e che rimane tut-

³⁷ Id., *Die Theologie des einen Bibels*, 94: «Die gegenwärtige theologische Funktion des Kanons liegt in der Bestätigung, daß die autoritative Norm in solcher Weise in der Literatur selber liegt, wie sie aufgenommen, vermittelt und ungewandelt worden ist (natürlich in einer gleichbleibenden Beziehung zu ihrem Objekt, von dem sie Glaubenszeugnis ablegt), und nicht in "objektiv" rekonstruierten Prozessebenen».

³⁸ M. SECKLER, «Über die Problematik des biblischen Kanon», 51.

³⁹ C. DOHMEN - M. OEMING, *Biblischer Kanon*, 17.

⁴⁰ Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, «L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa», *Il Regno documenti* 39 (1994) 129-153. A commento si veda: R. VIGNOLO, «Metodi, ermeneutica, statuto del testo biblico. Riflessioni a partire da *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993)», in *La rivelazione attestata*, 29-97; M. STOWASSER, «...damit

tora sostanzialmente inevaso: *il carattere di presupposto acritico* accordato al metodo (quale esso sia), dovuto alla persistente mancanza di una *teoria del testo* (scrittura e lettura di un evento ultimamente valido del senso che accade nel riconoscimento/appropriazione della fede) che produca gli elementi adeguati di controllo critico di ogni approccio interpretativo al testo biblico:

Non si può produrre una critica «teologica» dei metodi di esegesi senza la messa in opera di una teoria del testo, la quale è in grado di articolare i diversi aspetti dell'atto ermeneutico, poiché, contrastando ogni reificazione del testo, lo comprende come la mediazione di un'intenzionalità, la quale ha bisogno del testo precisamente perché è irriducibile all'oggettività del testo accessibile metodicamente [...] Solo muovendo da una teoria extrametodica del comprendere si può dominare la molteplicità dei metodi, stabilendo un criterio della loro articolazione in base al punto di vista che essi privilegiano e non alla semplice addizione dei loro risultati; e inoltre integrare il momento della «lettura» come momento costitutivo e non estrinseco al testo⁴¹.

Ricollegandoci alla precedente citazione di Seckler, ma in linea con l'intelligenza teologica del testo biblico ombreggiata qui da A. Bertuletti, si può dire che l'unione differenziale e non oggettivabile di storia-della-rivelazione/storia-della-fede ha istruito una relazione «esemplare» con la storia-del-testo/testo-della-storia che ne è la mediazione referenziale nella forma del linguaggio. Bene, è proprio questo plesso decisivo dell'evento cristiano di rivelazione che la lingua delle Chiese nomina da secoli come «canone», e che chiede di essere illustrato con maggior precisione al fine di indicare le linee lungo le quali esso potrà efficacemente operare quale principio di ricomposizione delle confessioni cristiane della fede.

II. IL CANONE COME FATTO DOGMATICO: *INCONVENIENS* ECUMENICO?

Da parte cattolica una riflessione sulle Scritture cristiane come canone deve tener conto della sua codificazione dogmatica operata dalla Chiesa. L'intenzione di far funzionare il canone come referente di convergenza fra le confessioni, chiede quantomeno di registrare se il suo essere un fatto dogmatico non rappresenti un elemento tale da impedire un accordo che non sia un semplice risucchiamento del principio ermeneutico dell'altra Chiesa in quello che regge l'attuazione della propria. Non si tratterà, quindi, di uno scavo storico-sistema-

das Urteil der Kirche reife". Von "Providentissimus Deus" zur "Interpretation der Bibel in der Kirche", *ThQ* 175 (1995) 202-214.

⁴¹ A. BERTULETTI, «Egesi biblica e teologia sistematica», in *La rivelazione attestata*, 133-157: 135-136.

tico rispetto alle decisioni conciliari sul canone (Firenze, Trento, Vaticano I), quanto piuttosto di vedere se queste lascino un'onestà possibilità d'intendere il canone delle Scritture cristiane come *luogo teologico* intorno a cui immaginare lo spazio per un'intersezione condivisa delle due ermeneutiche confessionali. Credo che il tragitto, svolto con attenzione al profilo ecumenico, potrà aiutare non solo a smussare gli angoli della controversia ma anche a riallineare la comprensione cattolica del canone come fatto dogmatico.

1. *Il principio di rivelazione*

L'ingresso della «storia» nella coscienza di Chiesa, ma più radicalmente il recupero della rivelazione cristologica come «oggetto» della fede e quale *principio* della sua attuazione⁴², chiede alla posizione cattolica di portarsi oltre un ordine interpretativo del canone come fatto dogmatico pensato e sviluppato a prescindere da essa. Piuttosto, la *questione del canone* andrà riassunta e riletta esattamente a partire dall'identificazione che la «storia di Gesù»⁴³ realizza con la verità di Dio e la verità dell'uomo, e dalla «distanza» che rende possibile l'esercizio del giusto senso della libertà nel riconoscimento/affidamento alla giustizia della verità che si rivela definitivamente nella/come storia⁴⁴ del Crocifisso⁴⁵. In tal modo, la Chiesa non solo ha ritrovato l'«oggetto» della propria fede ma anche il principio ermeneutico del proprio linguaggio⁴⁶: sia della *didascalia* nel suo complesso sia dell'autorevole fissazione della sua corretta espressione linguistica. Il ritrovamento del principio cristologico (*storia* di Gesù) ha determinato la riconfigurazione del legame – testimoniale⁴⁷ – fede-verità evan-

⁴² Cf A. BERTULETTI - P. SEQUERI, «L'idea di «rivelazione»», in *L'evidenza e la fede*, a cura di G. COLOMBO (= Quaestio 1), Milano, Glossa, 201-234; M. SECKLER, «Il concetto di rivelazione», in *Corso di teologia fondamentale 2. Trattato sulla rivelazione*, a cura di W. KERN - H.J. POITMEYER - M. SECKLER (traduzione dal tedesco di P. Stagi), Brescia, Queriniana, 1990, 66-94; H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 211-277.

⁴³ Cf P. SEQUERI, «La «storia di Gesù»», in *L'evidenza e la fede*, 235-275.

⁴⁴ A. BERTULETTI - P. SEQUERI, «L'idea di rivelazione», 230: «Un progetto teologico, che intende legittimare il sapere della fede come quel sapere che identifica in Gesù Cristo la verità di Dio e perciò la verità dell'uomo e della storia, non può essere perseguito che da un punto di vista in grado di giustificare positivamente la singolarità di Gesù Cristo, così da fondare su questa singolarità e sul significato che le è proprio il suo rapporto alla storia».

⁴⁵ Cf H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 292-362.

⁴⁶ Cf G. COLOMBO, «La «regola della fede»», in *L'evidenza e la fede*, 276-335: 283-284.

⁴⁷ Cf M. SECKLER, «Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der «loci theologici». Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit», in *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, a cura di W. PFÜR - C. SCHÖNBORN - L. WEIMER - S. WIEDENHOFER (Festschrift für J. Ratzinger), St. Ottilien, EOS-Verlag, 1987, vol. I: 37-65.

gelica (anche nella sua formulazione dogmatica)⁴⁸ in riferimento al recupero della relazione istitutiva fede-testo biblico⁴⁹.

Ora, tutto questo credo non sia senza conseguenze per la comprensione del canone come *fatto dogmatico*, e non sia senza ricadute sul versante del confronto teologico confessionale. Esattamente nel senso che il canone/fatto dogmatico, così compre o, non chiude la relazione fra le Chiese ma chiede loro di riferirsi criticamente e radicalmente alla relazione costituiva fede-Evangelo: *scritta normativamente* per sempre (canone biblico), *vissuta* come attuazione della Chiesa (tradizione), *detta* come espressione propria della lingua ecclesiale (didascalia) e *interpretata autorevolmente* all'interno di una determinata situazione storica (dogma).

Il canone come fatto dogmatico è evento complesso, non riconducibile alla puntualità della decisione tridentina, e singolare, non comparabile con le forme abituali della corretta determinazione linguistica autorevolmente fissate dalla Chiesa. Questo in ragione della relazione irripetibile che esso trattiene con il legame fede-Evangelo per la Chiesa stessa. Il tutto si gioca intorno al plesso inscindibile di evento fondatore, fede, testo. Per la fede cristiana il legame con il dato della *scrittura* non è né derivato né successivo a una *traditio* senza testo. Se si può affermare che non c'è mai stato l'evento fondatore della carne crocifissa del Figlio senza testo, in quanto quella storia si è intesa in tutto il suo distendersi e si è ostesa nella sua ultimità esattamente come compimento della Scrittura⁵⁰, e se la figura della chiusura che porta a compimento non è estrinseca alle forze che aprono la Bibbia sulla donazione di senso⁵¹, allora credo che non sia possibile affermare, a livello teologico, che la scrittura di quanto va sotto il nome di nuovo Testamento e la sua fissazione in un *corpus* determinato sia stata semplicemente derivata sull'«esempio» delle Scritture d'Israele.

È probabile che la corretta interpretazione teologica del dato che è consegnato dall'osservazione storica si giochi all'interno del carattere di compimento iscritto nella struttura della promessa/alleanza, e nella relazione strutturale di omologia che intercorre fra le parti di

⁴⁸ Cf G. COLOMBO, «La "regola della fede"», 323-324.

⁴⁹ Cf G. LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, Paris, Cerf, 1995, 106-107.

⁵⁰ Cf P. BEAUCHAMP, «Jésus-Christ n'est pas seul. L'accomplissement des Écritures dans la Croix», in Id., *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques* (Nouvelle édition augmentée), Paris, Cerf, 1992, 71-105.

⁵¹ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento. Saggio di lettura* (traduzione dal francese di A. Moretti), Paideia, Brescia, 1985, 121: «La Bibbia non è un libro che si arresta perché il suo autore lo decide o perché il popolo a cui è rivolto si disperde. A più riprese si sente battere e accelerarsi all'interno del libro stesso il ritmo annunciatore della sua propria fine».

una stessa opera. Inoltre, al franco riconoscimento protestante che la parola originaria della fede, «nel cui centro sta Cristo e l'evento salvifico», è sempre «una parola determinata, mediata attraverso la tradizione», e che «non si è mai dato un εὐαγγέλιον senza παράδοσις»⁵², deve corrispondere da parte cattolica la consapevolezza che non c'è mai stata una tradizione dell'Evangelo senza *testo scritto*, quale condizione realistica della possibilità di conoscere esattamente la singolarità non deducibile dell'evento evangelico. Questa relazione con la *scrittura* e con l'*evento dello scrivere* è qualcosa di più di una sapiente assicurazione dallo smarrimento di una didascalia sul Signore ritenuta decisiva da parte della prima comunità cristiana; piuttosto, credo che scrittura (che precede) ed evento dello scrivere (che accompagna) la *traditio* della carne crocifissa di Gesù Cristo concorrano a definire costitutivamente la forma e la qualità del vincolo che essa ha contratto con la tradizione che è la fede nell'atto del suo accadere.

2. *Il canone alle origini*

Questo è il quadro teologico all'interno del quale, a mio avviso, vanno collocate le «incerte» e articolate vicende della formazione e recezione del canone biblico nei primi quattro secoli della vita della Chiesa⁵³, dove l'interconnessione testimoniale predicazione-scrittura mostra come la configurazione formale del canone sia preceduta da un complesso magmatico e vivente che può essere posto sotto il nome di «canone fattuale»⁵⁴. Poco dopo la metà del IV secolo Atanasio in una sua lettera sulla Pasqua elenca tutte le parti che compongono il Nuovo Testamento; alla fine del IV secolo una serie di sinodi Africani assumono l'indice di Atanasio e lo fanno proprio. All'inizio del V secolo, nel 405, lo stesso fa papa Innocenzo I riconoscendo, nella lettera a Esuperio di Tolosa, come «libri accolti nel canone» quelli che compongono l'attuale Bibbia cattolica, compresi quindi i deutero-canonici del Vecchio Testamento e del Nuovo (*Denzinger - Hünermann* [= DH] 213). Gli storici invitano a non perdere di vista la complessità e la vivacità di quella stagione della vita della Chiesa, così come a cogliere sia l'intreccio fra storia del canone e storia delle comunità ecclesiale sia la contiguità fra la tradizione «che dice» l'origine

⁵² R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (Unveränderter Nachdruck der 3., durchgesehenen und ergänzten Auflage), Tübingen, Mohr, 1961, 450.

⁵³ Cf K.S. FRANK, «Zur altkirchlichen Kanongeschichte», in *Verbindliches Zeugnis I*, 128-155; P. VALLIN, «La formation de la Bible chrétienne», in *Le canon des Écritures*, 189-236.

⁵⁴ K.S. FRANK, «Zur altkirchlichen Kanongeschichte», 154.

e la tradizione «che la scrive»⁵⁵. La fissazione dogmatica del canone si riferisce esattamente a questa dinamica complessa, e non completamente ricostruibile a livello storico, della relazione fede-Evangelo.

2.1 I concili e il canone

Il concilio di Firenze, nella bolla *Cantate Domino* del 4.2.1442, «accetta e venera» il canone dei libri biblici come inclusione tra la confessione di fede che afferma «un solo identico Dio come autore dell'Antico e del Nuovo Testamento» (DH 1335) e la «condanna con anatema dei manichei, che ammettono due principi primi, uno delle cose visibili, l'altro di quelle invisibili e dicevano che altro è il Dio del nuovo Testamento, altro quello dell'antico» (DH 1336). L'inclusione mostra chiaramente qual è la preoccupazione dei padri conciliari, ossia non tanto quella di definire l'estensione del canone quanto piuttosto di dichiarare l'unità della storia salvifica in ragione dell'unità di Dio e dell'azione del medesimo Spirito nel suo svolgersi, e, d'altra parte, la non ortodossia di ogni tentativo di postulare due principi originari della differenza creata. Il canone in quanto tale, non sembrerebbe essere qui fatto dogmatico, quanto piuttosto campo in cui si esprime ciò che il concilio vuole autorevolmente definire: l'unità del Dio dell'alleanza con Israele col Dio di Gesù Cristo (e della Chiesa), unico principio creatore di ogni cosa visibile e invisibile, ossia di tutta la realtà creata.

Con questo bagaglio si arriva al Tridentino e alla sessione quarta dell'8.4.1546 che riguarda i Libri sacri e le tradizioni apostoliche (primo decreto), la *Vulgata* e le prescrizioni per l'interpretazione della Sacra Scrittura (secondo decreto)⁵⁶. La «ragione» del decreto è la consapevolezza della necessità «di dover conservare nella Chiesa, una volta tolti di mezzo gli errori, la stessa purezza del Vangelo [...]» (DH 1501). Il legame con l'Evangelo nella sua verità è il *senso* della Chiesa. Il Vangelo sta «nei libri scritti» e nelle «tradizioni non scritte» apostoliche

⁵⁵ *Ivi*: «Bis ins 4. Jahrhundert hinein darf die Geschichte des NT-Kanons nicht für sich betrachtet werden. Sie ist lediglich ein Teil einer umfassenderen Geschichte der kirchlichen Tradition, die Identität mit den Anfängen und Kontinuität in allem Wandeln aufzeigen muß. In dieser Phase sind schriftliche und mündliche Tradition nicht gegeneinander auszuspielen. Sie sind in der regula fidei *beide an ihrer Treue zum Ursprung zu messen*: "Omne genus ad originem suam censeatur necesse est" [Tertulliano]» (corsivo mio).

⁵⁶ Per la ricaduta sull'autocomprensione della Chiesa legata al secondo decreto si veda la precisa e illuminante ricostruzione offerta da H. KÜMMERINGER, «Es ist Sache der Kirche, "iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum". Zum Verständnis dieses Satzes auf dem Tridentinum und Vaticanum I», *ThQ* 149 (1969) 282-296: 282-288.

(quelle che stanno sotto una relazione del tutto singolare di rapporto con lo Spirito, che la Chiesa chiama «ispirazione»), senza che il concilio si impegni in una più precisa determinazione della loro relazione. Al fine di «evitare dubbi» il Tridentino ritiene di dover elencare «i libri riconosciuti» del Vecchio Testamento (DH 1502) e del Nuovo Testamento (DH 1503), dichiarando che

se qualcuno poi non accetterà come sacri e canonici questi libri, nella loro integrità e con tutte le loro parti, come si è solito leggerli nella Chiesa cattolica e come si trovano nell'antica edizione della volgata latina e disprezzerà consapevolmente le predette tradizioni: sia anatema (DH 1504).

Il «canone» viene riconosciuto e affermato come un fatto dogmatico, il *prout* lo congiunge al soggetto della lettura e all'edizione da esso abitualmente utilizzata. Da notare di passaggio, e per riferimento al secondo decreto della sessione, che questo soggetto che legge e interpreta la Scrittura è la Chiesa nel suo complesso (in ragione dell'agire dello Spirito Santo in essa, che non può essere limitato solo alla gerarchia o a una sfera di dotti)⁵⁷. A Trento il compito del magistero è quello di giudicare «se un'interpretazione si tiene alle norme stabilite»⁵⁸, ossia di valutare quando un'interpretazione va contro «al senso che ha dato e dà la santa madre Chiesa» (DH 1507), che è il Vangelo stesso.

L'assunzione del dettato tridentino sulle Scritture canoniche al Vaticano I, pur avvenendo nell'orizzonte di un mutamento di comprensione del soggetto che le legge e del significato dell'atto di interpretazione che irrigidisce il confronto controversistico (ossia non più la Chiesa nel suo complesso ma il magistero, che in quanto tale decide *come* un singolo passaggio debba essere interpretato)⁵⁹, ci permette però una più precisa configurazione della questione del canone come fatto dogmatico di un certo respiro nel quadro del dibattito con la teologia protestante. In primo luogo, il fatto dogmatico non riguarda principalmente l'ampiezza del canone quanto piuttosto la *canonicità*, ossia il valore di *regula fidei*, dei Libri sacri⁶⁰. In secondo luogo, il *valore* di canone per la fede che pertiene alle Scritture non ha ragione ecclesiologica ma è dovuto alla *qualità* singolare e improducibile della loro «provenienza» da Dio garantita mediante la loro ispirazione da parte dello Spirito Santo:

La Chiesa li considera tali [sacri e canonici] non perché, composti per opera dell'uomo, sono stati poi approvati dalla sua autorità, e neppure soltanto

⁵⁷ Cf *ivi*, 284-286.

⁵⁸ *Ivi*, 286.

⁵⁹ Cf *ivi*, 289-296.

⁶⁰ Cf B. BRINKMANN, «Inspiration und Kanonizität der Heiligen Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche», *Schol* 30 (1958) 208-233: 214.

perché contengono senza errore la rivelazione; ma perché scritti sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, hanno Dio per autore e come tali sono stati trasmessi alla Chiesa (*DH* 3007).

In questo senso, la canonicità delle Scritture non è né fatta dalla Chiesa né dipende da un riconoscimento del magistero, essa è *traditio* di Dio alla Chiesa (al magistero, secondo l'intenzione del Vaticano I; alla comunità della fede in Gesù Cristo, diremmo oggi sotto l'insegnamento del Vaticano II). Certo, il guadagno così raggiunto non può non risentire del peso «linguistico» legato al dettato del Vaticano I, di un concetto sostanzialmente formale di trasmissione, dell'irrigidimento dell'epistemologia della teologia di scuola, del risucchiamento gerarchico dell'idea di Chiesa, e della derivazione della canonicità dalla dottrina dell'ispirazione; esso rimane tuttavia non banale rispetto alla domanda iniziale.

Riassumendo potremmo dire che le Scritture cristiane hanno valore di *canone* per la fede della comunità credente, e che questo *valore* non ha una derivazione ecclesiologica. Proprio in quanto *regula fidei* le Scritture sono una *traditio* originaria di Dio alla Chiesa, che trova il senso della sua esistenza e della sua attuazione storica esattamente nella custodia della verità del Vangelo resa possibile *mediante* la canonicità del testo biblico. La Scrittura, così intesa, si dà per essere letta da un soggetto credente (solo così essa esercita la sua canonicità per la fede), la Chiesa, che, nel suo complesso, mediante l'atto ermeneutico della lettura si lascia *orientare/determinare* dal suo valore di *regula fidei* (da ritenere non in senso formale ma in quello istruito dal recupero del principio di rivelazione). In seno a questo soggetto che legge le Scritture canoniche (comunità dei credenti) esiste un ministero cui compete giudicare se la lettura/interpretazione/esecuzione della fede è avvenuta *secondo il senso* proprio a quel soggetto, che è il legame costitutivo con l'Evangelo nella sua verità attestato nel medio della tradizione dei tempi apostolici.

Mi sembra, in tal modo, che il canone come fatto dogmatico, da parte cattolica, sia sostanzialmente aperto a un confronto non pregiudicato con il principio ermeneutico delle Chiese provenienti dal mondo della Riforma. Ritengo, infatti, che alla luce della prospettiva qui appena abbozzata le Scritture canoniche come fatto dogmatico (sia nella loro formazione come canone sia nella loro canonicità) non possano essere comprese oggi come un «argomento contro il "sola scriptura" protestante»⁶¹; anche se allora furono intese, con tutta probabilità, in questo senso.

⁶¹ G. WENZ, «Die Kanonfrage als Problem ökumenischer Theologie», 271-272.

3. L'«apertura» del dogma

Il canone come fatto dogmatico, che si produce in ragione della scomposizione confessionale del cristianesimo occidentale e si riafferma dopo una lunga stagione di opposizione controversistica delle rispettive ermeneutiche, mostra comunque una sorprendente linea di apertura che permette come di «oltrepassare» le strettoie della controversia:

Voler andare «al di là» non significa tentar di sfuggire al dogma o alla tradizione, o di sostituirla l'autorità con una propria ricostruzione teologica. Perché riferirsi al dogma è senza dubbio teologicamente necessario; appellare a una prescrizione tradizionale, quando si tratta autenticamente della tradizione della fede, è parimenti necessario e parimenti legittimo. Del resto nell'enunciazione dogmatica la fede cattolica riconosce né più né meno che un giudizio definitivamente vincolante circa tale autenticità, e in questo senso il sigillo definitivo di tale prescrizione. «Andare al di là» significa cercare le «buone ragioni» – più esattamente si dovrebbe dire: i criteri – in base alle quali la tradizione richiamata, formulata e definitivamente sigillata dal Tridentino ha riconosciuto il canone biblico. L'appello alla prescrizione tradizionale infatti non è ancora una «buona ragione» ultima o un criterio ultimo: in fondo in questo modo il problema semplicemente si sposta. La prescrizione avrebbe realmente carattere «ultimo» [...] qualora il canone (● tutte e singole le sue parti, anche indipendentemente dalle altre) fosse dato● nella sua rigorosa e compiuta materialità fin dall'inizio⁶².

Si possono raccogliere su questa linea di apertura alcune proposte teologiche che si sono impegnate a recuperare una valenza non semplicemente formale del canone biblico.

3.1 Criteriologia per il valore di canone (K-H. Ohlig)

K.H. Ohlig si è impegnato in una rilettura, intesa a reggere il confronto con la critica, della questione maggiormente evasa dalla teologia cattolica: i *criteri di canonicità* attraverso cui la Chiesa antica ha delimitato, da una moltitudine di scritti, quelli che noi oggi conosciamo come Vecchio e Nuovo testamento⁶³. Un primo criterio, per quanto riguarda il Nuovo Testamento, era quello del riconoscimento della provenienza particolare (il Signore, Dio, lo Spirito, gli apostoli) delle «parole» contenute in determinati scritti e del loro carattere ispirato o profetico⁶⁴. Il secondo va sotto il concetto globale di «apostolicità» con cui s'intende, in generale, «la provenienza di un testo dalla Chiesa

⁶² T. CITRINI, «Il problema del canone biblico», 552-553.

⁶³ Mi rifaccio qui a K.H. OHLIG, «Zur Theologie des Kanons».

⁶⁴ Cf *ivi*, 78.

apostolica»⁶⁵. Il terzo criterio è contenutistico, e si chiede se i testi in considerazione corrispondono

al «canone della verità» che è la tradizione apostolica, se coincidono con le altre scritture e se sono stati scritti «per tutti», ossia non solo per alcuni specifici gruppi⁶⁶.

Ne consegue, a livello teologico, che il fondamento della canonicità del canone è sostanzialmente *cristologica* – anche il riferimento all'esperienza apostolica della Chiesa e alla lettura intraecclesiale di un testo non è né primario né fondante, infatti rimane una realtà radicata e resa possibile dal darsi della persona di Gesù come «reazione alla sua azione»⁶⁷.

La Chiesa è costituita da questa relazione col Signore Gesù mediata dalla Scrittura, che rappresenta la struttura cristologica originaria della canonicità: unico principio «materiale» che può dare ragione della validità di canone delle Scritture cristiane⁶⁸. Accanto a questo, Ohlig indica un criterio di carattere fattuale ossia «l'ecclesialità apostolica» di un testo, con cui s'intende il laborioso discernimento attraverso il quale la Chiesa riconosceva, nella mediazione di uno scritto, la presenza di «un'immediata reazione alla vita di Gesù». In tal modo, la *tradizione apostolica* era compresa come «la modalità fattuale della permanenza di Gesù quale misura storico-spirituale»⁶⁹. Potremmo dire che il limite lungo il quale si realizzava questo discernimento era quello dell'«originarietà»: legame con l'evento cristologico di Dio e significativa non determinatezza del testo da parte di altri scritti neotestamentari già in circolazione. Il *senso della canonicità* è, dunque, la verità di Gesù; il *plesso apostolico* rappresenta un'irripetibile esperienza/reazione d'immediatezza alla sua vicenda che la tradizione a venire ha compreso, in una diversità radicale da sé, come mediazione testimoniale nella forma della scrittura alla fondazione della fede nell'autorità di Lui.

3.2 Fede e mediazione (T. Citrini)

Nel suo lungo saggio pubblicato alla fine degli anni '70, T. Citrini attraverso un serrato confronto, calibrato in chiave di continua attenzione al risvolto ecumenico della questione, sul problema della

⁶⁵ *Ivi*, 79.

⁶⁶ *Ivi*, 79.

⁶⁷ *Ivi*, 80.

⁶⁸ *Ivi*, 80: «Die Erfahrung der Autorität Jesu ist die einzige von den Kriterien der alten Kirche ableitbare und zugleich theologisch sinnvolle Begründung der Kanonizität des Kanons».

⁶⁹ *Ivi*, 81.

canonicità e del suo *sensu*, mirava a fare della riflessione sul canone biblico un capitolo specifico della teologia fondamentale⁷⁰. Sono probabilmente queste due attenzioni che permettono a Citrini, in chiusura del suo lavoro, di indicare con assoluta chiarezza il punto di partenza adeguato per una riflessione teologica sul canone (ermeneutica)⁷¹, e il nodo centrale della sua corretta esecuzione (fede)⁷². Il riferimento all'effettualità della verità di Dio in Gesù Cristo quale *sensu della canonicità* non risolve, annullandola in sé, l'esistenza di un'autorevolezza formale della Scrittura che in essa si origina ma che le è sostanzialmente diversa (differenza testimoniale). E, d'altro lato, il riferimento costitutivo della fede al principio cristologico, quale immediatezza della libertà al suo accadere, proprio per realizzarsi in quanto tale è originariamente rimandato alla mediazione istitutiva di un testo cui si deve riconoscere la propria formale autorità.

I due momenti devono essere pensati esattamente nel loro incrocio:

In altre parole: ogni autorità formale (salvo quella di Dio, che può essere detta «formale» solo per analogia), per quanto abbia un'aliquale indipendenza sul piano criteriologico, deve esibire nella fenomenologia stessa del suo darsi una struttura essenziale di rimando all'autorità originaria di Dio, e della sua parola, e del suo Spirito – tanto meglio quanto più plausibilmente lo fa. Viceversa l'attenzione alla trascendenza dell'Evangelo deve necessariamente portare a non fermarsi pigramente e ambigualmente a nessuna struttura di mediazione, e tuttavia non può essere soddisfacentemente espressa nel semplice rifiuto, o comunque da un effettivo deprezzamento dello spessore necessario, storico e anche giuridico, delle mediazioni stesse⁷³.

3.3 Paradigma e dogma (K. Lehmann)

L'intervento di K. Lehmann, tenuto a Freiburg alla fine dell'89⁷⁴, si muove anch'esso con chiara intenzione ecumenica; registrando come punto di partenza, da un lato, il giudizio condiviso sul valore di canonicità del nuovo Testamento e, dall'altro, i punti di divergenza:

⁷⁰ A una rapida scorsa dei manuali, mi sembra che quest'invito a fare del canone il principio architettonico intorno a cui costruire l'articolazione tra rivelazione cristologica di Dio e mediazione storica della Chiesa sia stato perseguito in maniera sistematica solamente da H. Verweyen e P. Sequeri.

⁷¹ T. CITRINI, «Il problema del canone biblico», 582: «La convergenza sostanziale sull'impostazione ci sembra che possa essere identificata così: il problema del canone biblico come problema d'autorità formale può essere affrontato correttamente e opportunamente solo dall'interno del (o per lo meno a partire dal) problema ermeneutico [...]».

⁷² *Ivi*, 583: «La convergenza sull'impostazione ermeneutica del problema del canone, per dirla in sintesi, fa emergere la questione della fede come nodo reale del dibattito».

⁷³ *Ivi*, 584.

⁷⁴ Mi riferisco a K. LEHMANN, «Die Bildung des Kanons».

l'estensione del canone, e la comprensione sulla necessità di un eventuale criterio orientativo nella lettura del canone interno al canone stesso⁷⁵. In riferimento a quest'ultimo punto, egli nota una diversa concezione tra Lutero (dove la Scrittura andava letta/interpretata a partire dal suo centro, che è Gesù Cristo, di cui essa è testimonianza) e la teologia protestante contemporanea (che tende a fare del «canone nel canone» non più il principio di lettura del testo – intero – a partire dal suo centro cristologico, quanto piuttosto a introdurre un criterio selettivo rispetto alla dignità di canone di alcuni luoghi biblici)⁷⁶. Per dimostrare la valenza del canone come «paradigma originario» del dogma ecclesiale, Lehmann prende spunto dalla controversia sulla *formazione del canone* e, indirettamente, sul *giudizio di canonicità*: per parte cattolica essa è comunque legata a una decisione ecclesiale; per parte protestante il ricorso a un'istanza esterna alla Scrittura è alienante, e l'autorità del canone biblico viene posta conseguentemente nella stessa autointerpretazione della rivelazione rispecchiantesi nei testi della Scrittura⁷⁷.

Lehmann afferma che non esiste una Scrittura-a-sé, poiché essa è sempre

testimonianza della rivelazione di Dio e della sua predicazione [...] La Scrittura proviene sempre dall'evento di rivelazione e non può essere divisa da esso⁷⁸.

In questo senso, il giudizio di canonicità non deve perdere di vista il pre-ordinamento dell'elemento profetico del processo orale di rivelazione al testo scritto. Questo fa sì che si debba riconoscere un carattere «costitutivo» alla tradizione nella trasmissione della rivelazione in questa fase della vita della Chiesa (sempre insieme: testo scritto e testimonianza autorevole; custodia e rammemorazione presenziale; consegna e interpretazione). Sarebbe la situazione di «crisi» a condurre verso la condensazione nello scritto di una «parola di Dio che vuole essere protetta attraverso la forma della Scrittura. Essa ha assunto, mediante la sua propria forma, autorità e indipendenza»⁷⁹. Alla fine, il processo di scrittura è il medio in cui la parola trova come un gradiente adeguato di permanenza storica.

⁷⁵ Cf *ivi*, 54. Per un'opportunità cattolica di assumere la figura di un «canone nel canone» e sulla funzione ermeneutica rispetto a una determinata condizione storica di vita della comunità ecclesiale si veda T. CITRINI, «Il problema del canone biblico», 579-581.

⁷⁶ Cf K. LEHMANN, «Die Bildung des Kanons», 55.

⁷⁷ Cf *ivi*, 57-58.

⁷⁸ *Ivi*, 58.

⁷⁹ *Ivi*, 59.

Questo legame con la storia chiede un'istanza interpretativa che, in una sorta di «de-scritturazione» della Parola, la renda attuale rispetto al distendersi del tempo: con la chiusura del canone si produce una cesura nella tradizione la quale, riconoscendolo come tale, afferma la propria competenza unicamente ermeneutica e attualizzante rispetto al suo centro (fede cristologica) – più precisamente è «la confessione cristologica dei testimoni apostolici»⁸⁰. Se è la *fede* il *criterio* dell'interpretazione della Scrittura, allora la formazione del canone costituisce

il paradigma dogmatico originario, in quanto esso è secondo una priorità logica, temporale e obiettiva quanto di più prossimo alla Scrittura e al suo divenire e, allo stesso tempo, costruzione della tradizione nel tempo post-apostolico⁸¹.

Ora, il processo storico mediante cui il «canone si è costituito da sé e si è imposto a noi» mediante un attivo «atto recettivo della Chiesa»⁸² rimanda le confessioni alla questione del ministero (legato alla forma della decisione che conduce a chiusura il canone), e il ministero a quella della tradizione (come continua referenzialità alla Scrittura)⁸³.

Se il senso del canone biblico è la relazione *originaria* d'ascolto della parola di rivelazione che costituisce la fede⁸⁴, ed è la condizione storica istitutiva in cui la fede di sempre si può realizzare in tal modo, a esso compete allora il ruolo ecclesiale di modello autorevole per ogni formulazione dogmatica:

Poiché il canone racchiude in sé ogni norma fondamentale della fede, ossia il legame della Chiesa alla Scrittura quale verità della rivelazione, ed è definitivamente valido, allora lo si può contrassegnare come il «paradigma dogmatico originario»⁸⁵.

⁸⁰ *Ivi*, 60.

⁸¹ *Ivi*, 60-61.

⁸² *Ivi*, 61.

⁸³ *Ivi*, 62: «Die Kanonbildung selbst warnt davor, das Gesamtgeschehen gleichsam nur von hinten her, vom Endergebnis aus zu interpretieren. Sie ist der früheste und grundlegende Entscheid der alten Kirche und stellt somit ein Ur-Paradigma dogmatischer Entscheidung dar [...] Letztlich ist der Kanon theologisch doch nur legitimierbar, wenn man der Tradition eine spezifische Rolle zuerkennt. Die Funktion der Tradition braucht dabei nicht «eigenständig» – im Sinne einer eigenen Quelle neben der Schrift – gesehen zu werden. Sie ist vielmehr ganz zurückbezogen auf die Schrift [...] Die Vollmacht der Kirche gegenüber der Kanonbildung gründet also nicht in einem Verfügungkönnen über die Schrift [...]».

⁸⁴ *Ivi*, 62: «Kirche ist freilich nur Kirche, indem sie gegenüber der Offenbarung und der sie verwahrenden Schrift einen ursprünglichen Ort und Raum des Hörens und des Gehörs bildet».

⁸⁵ *Ivi*, 63.

4. Ripresa sintetica della questione

Il canone come «fatto dogmatico» sembrava porsi come *inconveniens* decisivo nel confronto fra le ermeneutiche confessionali. Il cammino storico e, soprattutto, la rielaborazione sistematica, hanno mostrato la possibilità di una prospettiva diversa del problema. Il *sensu* della canonicità delle Scritture cristiane sta nella loro capacità di istituire lo spazio originario che costituisce la fede, ossia l'ascolto della parola di rivelazione (*fides ex auditu*). È chiaro che il *principio* della canonicità non possa essere che la storia di Gesù quale ultima parola di Dio (*fides Christi/Verbi*). Questo sottrarre il valore di canone alla deriva di un cattivo formalismo, senza elidere il fatto che esso in quanto libro rappresenta un'autorità formale (*regula fidei*) che ha la sua *ragione* unicamente nell'affidabilità del principio cui rimanda autenticamente e autorevolmente.

La mediazione della Scrittura rappresenta l'omologo dell'immediatezza apostolica al Signore Gesù quanto alla possibilità reale di una medesima relazione storica con Lui (fede, appunto). L'immediatezza temporale della reazione apostolica all'agire crocifisso di Gesù è irripetibile, e a essa non si può succedere nella forma di una sostituzione/rappresentanza lineare. Il canone è in tal senso la consapevolezza paradigmatica del discernimento ecclesiale che riconosce la diversa qualità della tradizione apostolica (ispirata/profetica) da ogni altro esercizio a venire della tradizione ecclesiale (interpretazione/valutazione).

Da parte cattolica va riconosciuto che il canone biblico (chiusura) rappresenta una soluzione di continuità invalicabile per la *traditio* stessa. Infatti, così si rende possibile per sempre che la fede sia adesione/affidamento alla verità del Vangelo; la quale, in quanto principio della canonicità, non coincide con lo spazio del canone ma si attesta in esso nella struttura di rimando del testo. Il soggetto destinatario di quest'intenzione normativa del canone è la Chiesa nel suo complesso, che ha il compito di creare le condizioni di possibilità per un'immediatezza della relazione libertà-verità nella forma della *fides ex auditu*. Da parte protestante va riconosciuto che la trascendenza della fede coglie il suo oggetto (Evangelo) senza perdersi in un'astrazione del sentimento religioso solo nella mediazione che esso ha immediatamente costituito e di cui è il centro (Scrittura), e in quella che la Scrittura istituisce come spazio del suo realizzarsi (Chiesa).

Infine, il carattere di decisione (obbedienza della fede) con cui la tradizione si sottomette alla diversità normativa dell'Evangelo in obbedienza assenziente alla qualità canonica delle Scritture, mostra l'esercizio di un ministero che riconosce formalmente la recezione già avvenuta da parte della comunità cristiana del *corpus* biblico.

III. L'IDEA DI CANONE

Le riflessioni precedenti si sono mosse sul filo di tutta una serie di problematiche legate al tema delle Scritture come canone della fede, senza affrontarle direttamente ma limitandosi a registrarle o a lasciarle trasparire l'esistenza. Il nodo centrale della questione mi sembra essere sinteticamente colto da H. Fries quando afferma che «il tema "Chiesa e canone" può essere considerato pertinentemente in maniera obiettiva solo in connessione con Scrittura e tradizione»⁸⁶. Eppure, sia il percorso storico-metodologico sia quello dogmatico-sistematico hanno lasciato intravedere che questo nodo non si lascia sciogliere né dal lato della Scrittura (*versus* tradizione) né da quello della tradizione (*versus* Scrittura). È come se sfuggisse continuamente un *medium* che riportasse a convergenza i guadagni raggiunti sui due versanti d'indagine. Dato il permanere dell'*impasse* mi sembra inutile continuare a percorrere la medesima via teologica, che certo ha dalla sua il vantaggio di una lunga tradizione d'esercizio e di una certa sicurezza d'approdo. Mi chiedo se, per spingere un po' più avanti l'attuale stato delle cose, non sia necessario portarsi alle spalle della questione per provare a vedere se da lì non sia in un qualche modo possibile ricomporre la distanza teologica che nell'indicazione di Fries è tenuta insieme semplicemente dalla congiunzione «e». È quanto vorrei fare in questa e nella prossima sezione. Partirei da una riflessione, che al massimo può avanzare la pretesa di essere esplorativa, di carattere teologico-fondamentale intorno a quella che chiamerei l'*idea* di canone.

La percezione è che lo svolgimento abituale della questione del canone manchi di un'indagine fondamentale della relazione (originaria e originante) che intercorre fra evento, senso, parola e azione⁸⁷. Eppure, dal punto di vista teologico, queste figure rappresentano il quadro che fa la nozione cristiana di canone. Il carattere di evento che caratterizza costitutivamente la verità incondizionata di Dio *come* manifestazione irrevocabile della sua parola, sottrae la pretesa a essa intrinseca di valere quale ultimità del senso a una reificazione della sua referenzialità nella mera indicazione di una datità empirica. D'altro lato,

⁸⁶ H. FRIES, «Kirche und Kanon. Perspektiven katholischer Theologie», in *Verbindliches Zeugnis I*, 289-314: 289.

⁸⁷ Chi ha potentemente messo mano a tale problematica, non solo in chiave analitica, ma, in confronto con essa, recuperando la domanda fondamentale e, quindi, il profilo ontologico della questione è P. Ricoeur. In ambito di teologia biblica il riferimento quasi obbligato è P. Beauchamp. Le riflessioni che seguono sono debitorie della lettura di alcuni testi di questi due autori, anche laddove non saranno citati direttamente. La fecondità per la teologia (e la fede) di un confronto con Ricoeur e Beauchamp è illustrata e sviluppata con finezza e rigore da A. BERTULETTI, «Esegesi biblica e teologia sistematica», 139-157.

è proprio il carattere di evento e di definitività della rivelazione cristiana che vincola il senso nella sua ultimità ad apparire in ragione di una referenza che, senza schiacciarsi nell'immediatezza di una pura indicazione che finirebbe con il dissolverne la stessa possibilità, non rinunci ad aprirsi sul mondo dell'esperienza e delle cose. Il senso si rende così effettivamente possibile unicamente nella «distanza» che apre lo spazio per una *ripresa* della significazione prodotta dall'evento nel suo accadere. Ma è esattamente a questa ripresa che mira l'intenzionalità secondo cui si configura un evento di senso ultimamente valido.

In quanto ripresa, la costellazione del senso differisce da quella dell'evento nella sua singolarità. In quanto appaiamento rispetto alla sua intenzionalità, essa si produce come una corrispondenza attualizzante (la più propria, rispetto all'evento; la più autentica, rispetto al sé) del senso significato da quell'evento (azione). Producendo in tal modo la distanza che rende possibile la ripresa, l'evento lega originariamente il significato del proprio accadere (una volta per tutte) all'interpretazione che ne viene data come rifigurazione del sé-nel-mondo in relazione al proprio specifico orizzonte di senso (sempre di nuovo). La distanza, qui, lungi dall'essere una dispersione del senso funge, piuttosto, da istanza generatrice del senso stesso. E le referenze verso cui quell'evento continuamente si apre non implicano una diminuzione di senso quanto piuttosto ne determinano un suo incremento. Il medio in cui ciò accade è, originariamente, il linguaggio:

Il linguaggio non è uno strato sovrainposto all'intuizione eidetica, ma concorre in modo insostituibile all'istituzione del senso, poiché l'evento di discorso, in cui il linguaggio si costituisce come medio di un'intenzionalità che porta sulla realtà, realizza un'innovazione di senso, di cui il codice è recettivo ma che non precontiene. L'atto di discorso non è la reiterazione del codice linguistico, ma creazione di senso. Non c'è senso e non come effetto di una «ripresa», la quale, utilizzando il codice lo trasforma⁸⁸.

L'isciversi di ciò nella forma della scrittura è momento interno alla struttura linguistica della relazione evento-senso-azione, in quanto il testo intercetta la referenza nel movimento che la porterebbe a schiacciarsi sulla mera indicazione (sospensione) e la consegna come compito alla lettura permettendo così un'interlocuzione dell'evento-testo con ogni situazione di realtà⁸⁹, che è l'intenzionalità propria dell'evento-parola come significazione di un senso ultimamente valido e universalmente disponibile. La sospensione

non implica la negazione della referenza, ma è la condizione perché sia

⁸⁸ *Ivi*, 140.

⁸⁹ Cf P. RICOEUR, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica* (traduzione dal francese di G. Grampa), Milano, Jaca Book, 1989, 137.

liberata una funzione referenziale più originaria, la quale non può essere significata se non tramite le operazioni di cui il testo costituisce l'iscrizione. La mediazione del testo è necessaria, proprio perché l'intenzionalità, di cui istituisce il senso, supera gli enunciati del testo⁹⁰.

L'evento-dello-scrivere dà all'evento-della-parola la sostanza della temporalità, in tal modo il tempo della Scrittura (storia del testo) è quello necessario affinché Dio possa dirsi al mondo (testo della storia).

L'intreccio fra storia-del-testo e testo-della-storia rappresenta la *traccia*⁹¹ dell'evento originario e originante inoggettivabile, che trova nel Libro il suo medio adeguato proprio in quanto la scrittura ne è semplicemente (ma necessariamente) l'analogo metaforico⁹². Il lato di «assenza» dell'evento originario (significato dalla traccia ma non svelato) si appaia, e in un certo qual modo si risolve, nella relazione metaforica accesa dalla differenza del testo, che non solo significa l'evento originario ma lo conduce attraverso il distendersi del tempo affinché esso possa ri-effettuarsi ancora come originante nell'appropriazione in cui il lettore lo riconosce essere il fondamento della propria identità⁹³:

Il passato è ciò che, anzitutto, deve essere rieffettuato secondo il modulo dell'identità, ma è tale proprio per il fatto che è l'assente di tutte le nostre costruzioni. L'Analogo, precisamente, porta in sé la forza della rieffettuazione e della messa a distanza, nella misura in cui essere-come, è essere e non essere⁹⁴.

Ciò che il testo con le sue significazioni «porta» nei suoi interstizi senza contenerlo è esattamente il senso dell'evento originario nell'apertura costitutiva alla sua ripresa. Il *telos* cui la Scrittura tende non sta in essa, ma si rende accessibile nel suo ripiegamento su se stessa (chiusura) che impedisce la dispersione del senso e rende possibile la rfigurazione da parte del lettore. Seguendo le potenti suggestioni di Beauchamp potremmo dire che l'*idea* di canone consiste nella trasmissione di un'intenzionalità che riceve il suo senso unicamente

⁹⁰ A. BERTULETTI, «Esegesi biblica e teologia sistematica», 138.

⁹¹ Cf P. RICOEUR, *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato* (traduzione dal francese di G. Grampa), Milano, Jaca Book, 1999, 182-191.

⁹² P. RICOEUR, *Tempo e racconto III*, 236: «[...] il rapporto rispetto alla realtà del passato deve passare successivamente attraverso la griglia del Medesimo, dell'Altro e dell'Analogo. L'analisi tropologica è l'esplicitazione cercata della categoria dell'Analogo. Essa dice una sola cosa: le cose devono essere accadute *come* si dice in questo racconto; grazie alla griglia tropologica, l'*essere-come* dell'avvenimento passato è portato al linguaggio».

⁹³ A. BERTULETTI, «Esegesi biblica e teologia sistematica», 147: «L'ontologia, a cui qui si allude, è quella secondo cui la manifestazione della verità è inseparabile dall'attuazione del soggetto che la riconosce come il fondamento della propria identità».

⁹⁴ P. RICOEUR, *Tempo e racconto III*, 238.

da un'unità che il testo non può produrre, ma che il testo stesso significa e significandola la reclama. Ed è solo nella «chiusura» del testo come «distanza»⁹⁵ che la *res* stessa del testo viene sottratta al dominio dell'atto-di-scrivere e si destina a orientare la lettura come atto-di-interpretare che fa l'identità del soggetto⁹⁶. Ed è proprio nella fine che produce la cesura del testo dall'atto-di-scrivere, e lo distacca autonomamente verso l'atto-di-lettura, che trova il suo compimento il dinamismo interno di configurazione. Ed è nelle forme effettive del pratico *istituite* dalla relazione testo-lettura che la cosa-del-testo si produce come origine di senso nella rfigurazione di sé-nel-mondo da parte del soggetto⁹⁷.

Il *primato* della cosa è mantenuto nell'atto stesso della lettura e in quello della pratica effettiva⁹⁸, in quanto «[...] comprendere un testo, diremo, non è trovare un senso inerte contenuto in esso, ma dispiegare la possibilità d'essere suggerita dal testo»⁹⁹ e, quindi, la figura dell'appropriazione mediante la lettura è seconda (o asseconda) a quella della manifestazione in ragione dell'interpretazione¹⁰⁰. La chiusura è questa apertura della cosa del testo come dispiegamento di un mondo *davanti* al testo. Ne deriva il secondo versante dell'*idea* di canone:

Forse occorrerebbe spingersi a considerare la chiusura del canone come un atto strutturale fondamentale che delimita lo spazio di azione delle forme di discorso e determina la configurazione finita all'interno della quale ogni forma e ogni coppia di forma dispiega la sua funzione significante¹⁰¹.

Siamo in tal modo rimandati all'evento originario di una manifestazione di senso ultimamente valida come evento nell'ordine della parola,

⁹⁵ P. RICOEUR, *Testo e azione*, 107: «Questa autonomia del testo ha una prima conseguenza ermeneutica importante: la distanziamento non è il prodotto della metodologia e, a questo titolo, qualcosa di sovraggiunto e di parassitario. Essa è costitutiva del fenomeno del testo come scrittura; parimenti essa è anche la condizione dell'interpretazione».

⁹⁶ *Ivi*, 109-110: «[...] interpretare è esplicitare il modo di essere-nel-mondo dispiegato *davanti* al testo».

⁹⁷ *Id.*, *Tempo e racconto III*, 243: «È soltanto *nella* lettura che il dinamismo di configurazione compie il proprio percorso. Ed è *al di là* della lettura, nell'agire effettivo, reso istruito dalle opere ricevute, che la configurazione del testo si tramuta in rfigurazione».

⁹⁸ A. BERTULETTI, «Esegesi biblica e teologia sistematica», 144: «L'inclusione nel circolo ermeneutico dell'esperienza del lettore, quale referente ultimo dell'intenzionalità realistica del racconto, non costituisce un pregiudizio per il primato della "cosa" del testo, se il criterio su cui questa si misura non è l'oggettività empirica ma il primato della manifestazione sulla sua appropriazione».

⁹⁹ P. RICOEUR, *Testo e azione*, 87.

¹⁰⁰ *Id.*, *Tempo e racconto III*, 255: «[...] la lettura non è più *ciò che* il testo prescrive è *ciò che* porta alla luce la struttura grazie all'interpretazione».

¹⁰¹ *Id.*, *Testo e azione*, 116.

il testo-canone rappresenta il connettore dei significati che s'inside lungo la linea di cesura su cui si realizza quell'evento in quanto storia, e produce la sutura che ne consegna il senso all'esecuzione della cosa-del-testo nella forma della testimonianza: «Il senso è trovato soltanto da un soggetto che non lo ritenga suo proprio, che osi esprimerlo e lo dichiarare condiviso»¹⁰².

Lo statuto attestativo dell'*idea* di canone lascia vedere come l'universalità intesa dalla singolarità dell'evento originario, non smarrita proprio grazie alla fissazione in forma di scrittura, si apra a una gamma in via di diritto illimitata di riprese che la eseguono:

Il valore normativo del canone biblico significa che non si dà riattualizzazione cristologicamente compatibile del senso della fede se non come ripresa, nell'orizzonte attuale del senso, dello stesso processo di costruzione del significato attestato nella Scrittura¹⁰³.

IV. LA STRUTTURA ORIGINARIAMENTE TESTIMONIALE DELL'EVENTO FONDATORE

Il problema di pensare correttamente la configurazione originaria della rivelazione cristiana di Dio, quale evento ultimamente valido del senso, s'innesci esattamente nel punto di saldatura fra il *versante storico* del dibattito sul canone e la *nuova questione* sul «Gesù storico» – e mostra così l'inadeguatezza di una comprensione scomposta dei due momenti. Sul presupposto «ideologico» di un sapere-la-verità esterno alla posizione del soggetto rispetto al suo accadere, la critica si era messa in ricerca del fatto-in-sé di Gesù andando a cercarlo dietro la struttura testuale finale in quanto questa si rivelava inesorabilmente contaminata dalla luce pasquale con cui la comunità cristiana nascente vedeva oramai la persona del Maestro e gli eventi a lui collegati. Il movimento di retrointerrogazione del *corpus* delle Scritture finiva così per frantumare l'unità invalidandone l'autorevolezza di valere quale «parola di Dio». La vera-parola come fatto-in-sé, se in un qualche modo era rinvenibile, stava altrove rispetto alla dogmatizzazione operata dalla fede (posizione della libertà) nella stesura delle Scritture cristiane.

Per quanto parziali potessero essere gli esiti di questa decostruzione del *corpus* nella ricerca del fatto-in-sé, essa non era in grado di ricomporre la contrapposizione dei due piani di evidenze comunque in gioco in quella ricerca: un esercizio incondizionato della libertà nel riconoscimento della qualità del senso offerto dall'accadere di Gesù, da un lato, e la certezza solamente probabile del dato ricostruito

¹⁰² P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento*, 322.

¹⁰³ A. BERTULETTI, «Esegesi biblica e teologia sistematica», 157.

storicamente, dall'altro. L'impossibilità di correlazione fra i due bordi dell'esperienza è il maledetto fossato di Lessing¹⁰⁴.

a) *Tra i lati del fossato*. Questo è il punto da cui muove la riflessione di B. Welte¹⁰⁵ in riferimento diretto alla forma della fede quale mediazione/tradizione storicamente attendibile di quell'evento fondante della verità che è *il fatto/vissuto* di Gesù nella sua decisività per la relazione teologale¹⁰⁶. Quanto deve essere indagato è *la forma* che assume questa relazione costitutiva fra fatto-accaduto e appropriazione-credente. Poiché la fede cristiana è convocazione/esercizio incondizionato del libero disporre di sé in relazione alla manifestazione dell'incondizionato nella storia¹⁰⁷, Welte si pone esattamente nel mezzo della divaricazione delle evidenze alla ricerca della corretta figura ermeneutica in grado, ad un tempo, di non gettare la fede in un salto senza fondamento e di non ipostatizzare il fatto-in-sé a prescindere dal disporsi della libertà rispetto a esso¹⁰⁸. Egli muove da uno schizzo di fenomenologia della relazione di sé ad altri da sé¹⁰⁹.

La possibilità di accedere alla permanente alterità d'altri viene individuata nello sguardo e nel rivolgersi della parola «in cui una persona si attesta a noi»¹¹⁰. Che questi gesti esistenziali non possano mai essere ridotti a mera cinesi o a flussi dello psichismo è dovuto al fatto che essi rappresentano già sempre il «piano personale»¹¹¹ nella relazione d'alterità e introducono alla sfera immediata «dell'incontro personale»¹¹² con altri-da-sé come un altro-me-stesso¹¹³.

¹⁰⁴ Cf H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 292.

¹⁰⁵ Cf B. WELTE, «Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben», *ThQ* 135 (1954) 1-18. Scelgo questo punto di partenza data la sua contemporaneità all'apertura della nuova questione sul «Gesù della storia».

¹⁰⁶ *Ivi*, 1: «Dort [nella fede cristiana] geht es nicht mehr bloß darum, das Faktum "Jesus hat gelebt und dieses Bestimmte gesagt und getan" *abstrakt* wahrzunehmen, vielmehr darum, *das Faktum zur Grundlage* der ewigen Seligkeit des Glaubenden und *zum schlechthin entscheidenden Umstand* in seinem Verhältnis zu Gott zu nehmen» (corsivo mio).

¹⁰⁷ Cf ID., *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Zwei Vorlesungen* (aus dem Nachlaß herausgegeben von I. Feige), Frankfurt a.M., Knecht, 1996, 162.

¹⁰⁸ ID., «Vom historischen Zeugnis», 4: «Wie kommt man in diese von unten her inkommensurable und also durchaus neue Art hinein, das selbe historische Faktum zu verstehen, wie kommt man in den Glauben hinein, ohne das historische Faktum trügerisch heraufzusteigern und ohne andererseits den Glauben zu einem unbegründeten und darum leichtsinnigen Sprung zu machen, da ihm das Historische doch keine absolute Stütze geben kann?».

¹⁰⁹ Cf *ivi*, 4-7.

¹¹⁰ *Ivi*, 5.

¹¹¹ *Ivi*, 5. Cf ID., *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, 73-76.

¹¹² ID., «Vom historischen Zeugnis», 6.

¹¹³ La struttura fondamentale di questa caratterizzazione *sempre personale* dell'uma-

A motivo di questa costituzione dello spirito umano i gesti esistenziali d'altri si rivelano *propriamente* (per me) come testimonianza non esterna (a me) della sua alterità soggettuale in quanto «tu». In questo senso, i gesti esistenziali dell'altro quali testimonianza di sé non sono altro dal sé-d'altri ma la presenza reale del suo stesso essere in sé:

[...] la testimonianza in quanto testimonianza della vita personale non è essenzialmente se stessa. Questo vuol dire che la testimonianza non è una cosa per sé, piuttosto essa è unicamente il diretto e immediato esser-qui [Da] del tu [Du] che attesta se stesso¹¹⁴.

Il *fatto*-d'altri, quindi, non è mai una mera datità esteriore al soggetto, piuttosto quest'ultimo è se stesso proprio in un essere *come* altro da sé; e lo *spessore* del gesto testimoniale d'altri è l'esser-qui del suo autoattestarsi. La testimonianza coincide con la fattualità di un luogo (*Da*) in cui l'altro è nella totalità della sua verità di sé (*Du*)¹¹⁵ come me stesso. Mediante la testimonianza dei gesti esistenziali dell'altro *si mostra* il fondamento ultimo che porta quest'alterità soggettuale che si attesta in essi¹¹⁶. La possibilità di cogliere l'altro nel medio testimoniale dei suoi gesti, e di percepire la manifestazione del fondamento che li porta/origina, chiede che l'io si ponga in una radicale apertura della propria *fiduciale* libertà:

In ogni qual modo si deve sottolineare che laddove l'incontro riesce si tratta di un reale divenire-visibile e di un reale vedere del fondamento portante. L'affidamento, dove esso è verace, non è un cieco osare e il suo presupposto non è un chiaroscurale presagire¹¹⁷.

Nella relazione d'alterità, l'affidamento in ragione della testimonianza, quindi, non è un salto senza ragione; anzi si realizza unica-

no come movimento/passaggio verso l'altro viene individuata da Welte nell'atto di autoattuazione spirituale del soggetto: «D.h. aber: Das etwas, *was* ich sehe, steht nicht neben oder hinter dem Sehen. Es ist vielmehr unmittelbar *da*, indem ich sehe und *im* Sehen, wie umgekehrt mein Sehen das unmittelbare Dahaben des Gesehenen ist, nicht etwas daneben oder dazu. D.h.: Der geistige Akt besteht in einer *Überschreitung seiner selbst zum anderen* [...] Im geistigen Seinsakt bin ich das andere *als* das andere. Ich werde nicht *ontisch* identisch mit ihm. Ich weile, sehend, nicht bei *meinen* Gedanken, meiner Vorstellung, meinem Blick, sondern eben *beim anderen*, bei *ihm selbst*, ich vollziehe *es selbst* [...] So ist geistiges Dasein echtes Außer-sich-Sein [...] D.h. zugleich: Ich bin das andere, dies ist *mein* Sein, mein Beimir-Sein, *meine* Innerlichkeit, beim *anderen* zu sein [...] Geistiges Sein ist apriorisch, vor jeder Empirie, *in sich selbst* Sein beim anderen, *Übergang*» (Id., *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, 55-57).

¹¹⁴ Id., «Vom historischen Zeugnis», 6.

¹¹⁵ Cf Id., *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, 87.

¹¹⁶ Cf Id., «Vom historischen Zeugnis», 7.

¹¹⁷ *Ivi*, 8.

mente in base all'affidabile manifestazione del fondamento stesso nel *fatto*-esistenziale d'altri.

Sulla scorta di questa fenomenologia dell'interpersonalità Welte può introdurre la sua riflessione sulla testimonianza storica quale figura ermeneutica adeguata della mediazione di un'evento di rivelazione nella forma del *fatto* storico e personale¹¹⁸.

Ora, il problema è di sapere se la struttura individuata nella fenomenologia interpersonale della testimonianza valga anche nella relazione della fede nei confronti di testimonianze a carattere storico-documentale e diacroniche. Da un lato, Welte può rispondere affermativamente qualora le testimonianze storiche siano colte nella loro totalità appunto come *testimoni*, mediante cui si manifesta, nella sua unità e differenza dalla totalità della testimonianza storica, ciò che mediante di essa si autoattesta¹¹⁹. Le testimonianze storiche nella loro fattualità non sono un costrutto separato a se stante, bensì «ciò che si manifesta, ciò che viene fuori, quanto si attesta nel suo attestarsi, null'altro che il suo diretto e reale essere-qui»¹²⁰. La testimonianza come *fatto* interumano è darsi effettivo e attendibile della realtà del *fatto* storicamente passato¹²¹. L'accesso a questa realtà non è possibile per composizione sintetica dei singoli elementi della testimonianza; e anche il procedimento inverso, ossia quello di decomposizione a partire dall'unità testimoniale, rappresenta una forma *neutralizzata* di relazione col *fatto* della testimonianza. Infatti, così si perde il vincolo testimoniale con l'unità dell'originario storico-fattuale¹²².

Il *fatto* della testimonianza, quindi, deve essere visto nella sua unità originaria di apparizione effettuale di ciò che si autoattesta, e di disposizione fiduciale della libertà in cui tale evento viene riconosciuto e compreso in quanto tale. I due lati della testimonianza non sono tra loro scindibili, in quanto *fanno* l'unità dell'accadere storico. L'accesso a esso è possibile solo nella ripresa della totalità testimoniale. La testimonianza storica dell'evento cristologico di Dio è il luogo in cui quest'ultimo s'attesta nella sua «reale e singolare realtà storica»¹²³. E se la disposizione fiduciale della libertà si orienta lungo l'asse di un simile udire e percepire la testimonianza storica del *fatto*-Gesù (che

¹¹⁸ Cf *ivi*, 10-15.

¹¹⁹ *Ivi*, 11: «Als Zeugnis nehmen wir einen Text vielmehr nur, wenn wir im Ganzen zu hören vermögen, und zu hören nicht etwa das Ganze der Zeugnisse, sondern das eine des sich *Bezeugenden*».

¹²⁰ *Ivi*, 11.

¹²¹ Cf *ivi*, 11-12.

¹²² *Ivi*, 13: «Historische Zeugnisse lösen sich sehr leicht für die Perspektive unserer Orientierung von dem Einen ihres Ursprunges, der sich in ihnen bezeugt, auch dann, wenn dieses Eine schon in den Blick gekommen ist».

¹²³ *Ivi*, 16.

è possibile solo come libero e responsabile disporre di sé del soggetto che *può* attuarsi in tal modo), allora si potrà anche «vedere e trovare il fondamento»¹²⁴ dell'affidamento, che è la realtà storica di Gesù. Il medio del fatto testimoniale la ragione della fede è esattamente l'intelligibilità del fondamento cui si concede credito: «La fede è possibile in ragione della libertà dell'aperto ascoltare di quanto si attesta e del venire incontro della realtà di colui che si attesta»¹²⁵.

La fede non rinuncia allo storico, e l'evento fondatore accade originariamente nel medio della disposizione fiduciale della libertà che può riconoscerlo quale evento ultimamente valido del senso e, quindi, ragione intelligibile di un incondizionato affidamento di sé a quell'accadere. Ma la fede non si realizza mediante la composizione o l'accredito di singoli frammenti storici, e non si dà ripresa di un accadere ultimamente valido del senso se non come ripresa della totalità testimoniale che ne è la forma originaria.

L'interesse per questa breve divagazione che Welte ha compiuto nell'ambito della teologia-fondamentale risiede, in primo luogo, nella chiara indicazione dell'*unitarietà testimoniale* dell'evento di rivelazione cristiana, di ragione fondante (storia di Gesù) e medio della sua manifestazione (fede); poi nell'indicazione della *qualità attestante* delle testimonianze storiche (testi) come luogo di apparizione del fondamento stesso della fede. Non da ultimo, il fatto che Welte trova così una figura capace di porsi tra i lati del maledetto fossato di Lessing, fra fatti storici che accedono al massimo a una sicurezza probabile (la *verrechnete Sicherheit* della ragione calcolante) e l'adesione a un evento ultimo del senso che richiede il fondamento di un'evidenza incondizionatamente valida per prodursi come atto proprio dell'umana libertà (la *nicht hinterfragbare Gewißheit* della ragione morale). Il quadro della struttura originariamente testimoniale dell'evento fondatore cristiano è così abbozzato con pertinenza nei suoi contorni fondamentali, proprio laddove si apriva la nuova stagione della questione sul «Gesù della storia».

b) «Testo» e «pagina» della parola. Sull'esito aporetico della ripresa della controversia sul «Gesù storico» s'inserisce il lato ermeneutico della proposta teologico-fondamentale di H. Verweyen.

L'essere di Dio si è manifestato totalmente e definitivamente nella carne dell'uomo di Nazaret. Si potrebbe dire che l'evento ultimamente valido dell'incondizionato nell'ordine della parola trova il suo «testo» adeguato nella fattualità del corpo di carne di Gesù (*ergangen*)¹²⁶.

¹²⁴ *Ivi*, 17.

¹²⁵ *Ivi*, 17.

¹²⁶ H. VERWEYEN, «Auferstehung»: ein Wort verstellt die Sache», in *Osterglaube ohne*

L'evento ultimamente valido del senso è originariamente destinato al riconoscimento (*vernehmen*), da parte della ragion-pratica, del suo carattere di fondamento ultimo (proprio come *fatto storico*) dell'agire del soggetto (fede). La fede, suscitata dal fatto della carne di Gesù, ne è la possibilità d'accesso. La «pagina» della libertà dell'uomo si lascia così iscrivere dal «testo» dell'accadere della verità ultima di Dio:

Qui si tratta piuttosto dell'evento unico e analogo dell'autocomunicazione *divina*, che trova spazio nel mondo unicamente laddove l'uomo, da parte sua, senza riserva alcuna si dà deditamente a quest'accadimento. In questo «nucleo incandescente» la *demonstratio christiana* e la *demonstratio catholica* sono unite, poiché c'è «contemporaneità con Cristo» (S. Kierkegaard) solo nella misura in cui la tradizione è pura trasparenza per la consegna divino-umana che la costituisce di diritto¹²⁷.

Il superamento della disgiunzione dei due momenti del trattato rimanda all'unità originaria fra evento cristologico del senso e fatto della fede ecclesiale come messa in gioco dell'intera esistenza sulla parola e in nome di quell'evento¹²⁸; e, quindi, all'inscindibilità del loro vincolo per quanto riguarda l'accadere ultimamente valido della verità di Dio e l'accesso storico a essa.

Il «testo» cristologico della parola si lega, *in actu primo*, alla trasparenza della «pagina» della carne cristiana. La *figura* di questo vincolo originario è quello della *traditio* quadriforme della carne della Parola¹²⁹: consegna di un uomo a un destino di violenza da parte di un altro uomo (*traditio* 1); consegna di un uomo a un altro uomo mediante Dio (*traditio* 2); consegna di sé quale dedizione di sé a favore di ogni carne (*traditio* 3); consegna di questa carne dedita a ogni carne mediante la tradizione della carne cristiana (*traditio* 4)¹³⁰. La *forma ontologica* e l'*attuazione ermeneutica* del vincolo storico contratto dall'incondizionato di Dio nel suo accadere è quello della *testimonianza*:

Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann, a cura di Id. (= Quaestiones Disputatae 155), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1995², 105-144: 111: «Gott hat es vermocht, im "Fleische" eines Menschen endgültig zu Wort zu kommen. Er war fähig, in der Begrenztheit eines Lebens, das mit der Empfängnis beginnt und mit dem Tode endet, voll und ganz zu offenbaren, wie er *wirklich ist*, nicht nur in unseren Vorstellungen von göttlicher Herrlichkeit erscheint».

¹²⁷ Id., *Gottes letztes Wort*, 26-27.

¹²⁸ *Ivi*, 298: «Als wesentliche Grundlage der Affirmation [della fede che è accaduta storicamente una rivelazione ultimamente valida] ist (1.) di Evidenz gefordert, daß ein geschichtlich Begegnendes tatsächlich Träger der eschatologischen Selbstmitteilung Gottes ist. Diese Evidenz muß zugleich aber von der Art sein, daß sie (2.) frei von Gott geschenkt nicht durch eine rationale Begründungsleistung des Menschen erbracht ist und (3.) nur im Wagnis der ganzen menschlichen Existenz erfaßt wird».

¹²⁹ Cf *ivi*, 51-56.201-206.298-317.

¹³⁰ Cf *ivi*, 52.

La testimonianza è da una parte il fenomeno primario nel quale si mostra come nuovamente presente la realtà di un evento *passato* o di valore di una verità precedentemente formulata. È in generale, per dir così, la categoria ontologica fondamentale per la realtà storicamente mediata. Nel contempo però la testimonianza è un atto ermeneutico di alto grado. La realtà attestata viene alla presenza solo nella misura in cui (a) il testimone stesso diventa trasparente a essa, cioè mette in gioco la sua originaria personalità con le prospettive ermeneutiche per essa caratteristiche, e (b) al testimone riesce di raggiungere effettivamente i destinatari, precisamente nell'orizzonte di comprensione specifico per loro – ed eventualmente non per il testimone stesso¹³¹.

La testimonianza è condizione d'accesso reale alla presenza dell'evento (una-volta-per-tutte) della consegna crocifissa di sé dentro le determinazioni dell'orizzonte di senso proprie all'ora presente:

Colui che trasmette deve essere credibilmente affidabile [*glaubwürdig*], ossia egli deve garantire per il valore presente e attuale di «ciò che è passato». Questo è un tratto peculiare della testimonianza¹³².

È in questa mediazione ermeneutica che il senso non si chiude in una vuota significazione, ma si presenta quale destinazione accessibile e intimazione realistica (*Aufforderung*) per la libertà a realizzarsi secondo il suo unico contenuto adeguato¹³³.

Dell'intenzione compiuta della volontà di Dio, come fatto della storia umana, si sa nella forma del riconoscimento pratico soltanto mediante un atto della libertà che si risolve nell'essere trasparenza testimoniale dell'ultimità crocifissa della carne del Figlio¹³⁴.

C'è solo un «luogo» in cui può diventare riconoscibile il fatto che un incondizionato si è realmente realizzato: una testimonianza in cui il testimone ritiene la propria vita del tutto irrilevante davanti a ciò che lo ha preso incondizionatamente. In quest'atto l'incondizionatezza è in grado [...] di «diventare carne» e, allo stesso tempo, di giungere all'irrecusabile presenza della sua capacità di agire¹³⁵.

È sulla «pagina» della carne della fede-testimonianza che si scrive, originariamente, il «testo» della presenza irrevocabile dell'incondizionato che è la carne di Gesù. Ed è proprio nella particolarità e nella determinatezza della fede-testimonianza che si media l'universale

¹³¹ Id., «Sulla credibilità del cristianesimo», in *ScCatt* 125 (1997) 517-538: 531.

¹³² Id., *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg, Friedrich Pustet, 1997, 119.

¹³³ Cf *ivi*, 128-131.

¹³⁴ Id., «Sulla credibilità del cristianesimo», 532: «L'essenza del testimone è la limpida trasparenza nei confronti del testimoniato. Egli deve staccarmi da sé, se io mi voglio appoggiare a lui in qualità di mediatore della salvezza [...]».

¹³⁵ Id., *Botschaft eines Toten?*, 131-132.

destinazione di quell'accadere ultimamente valido del senso: «La testimonianza che eleva una pretesa incondizionata deve essere in linea di principio universale».¹³⁶

La «pagina» della fede è proprio ciò che rende possibile l'inesauribile lettura del «testo» dell'evento cristiano di Dio al di là della mera datità del suo accadere. In quanto da esso destinata a spendersi a favore di terzi, senza tenere nulla per sé delle sue rappresentazioni possibili¹³⁷, la fede-testimonianza è la forma costituita mediante cui il significato dell'evento storico (carne di Gesù) può essere percepito definitivamente (in ogni stagione della storia) nel suo senso (incondizionato di Dio).

La relazione che determina lo statuto unitario «testo»-«pagina» è quello della *differenza-testimoniale* che definisce la *mediazione* storica:

Se non si deve trattare però di nuovi eventi puntuali di rivelazione, bensì della mediazione di quell'«una-volta-per-tutte» accaduto nel passato, allora il nesso interpersonale in cui l'incondizionato mi reclama deve essere riconoscibile come la nuda mediazione della rivelazione ultimamente valida accaduta allora. La libertà che mi rivendica oggi deve divenire completamente trasparente verso quella libertà in cui l'immagine di Dio ha fatto irruzione «una-volta-per-tutte». Al di fuori di quest'evento di mediazione che reclama tutta la mia ragione etico-pratica non è possibile alcun giudizio storicamente adeguato intorno a una rivelazione accaduta «una-volta-per-tutte».¹³⁸

Ed è esattamente la differenza-testimoniale lo spazio ermeneutico all'interno del quale si rende presente e percepibile quell'evento ultimamente valido del senso che è la carne consegnata di Gesù a favore del riconoscimento e della ripresa di ogni libertà:

Per quanto concerne la *fattualità* della rivelazione – ossia l'esser-accaduta e la presenza dell'ultima parola di Dio – si dà come orientamento più importante il fatto che l'accesso a tale fattualità non può essere cercato al di fuori della connessione dei quattro momenti della *traditio*.¹³⁹

Questa configurazione differenziale dello statuto unitario del «testo-evento» e della «pagina-mediazione» costituisce la qualità storica dell'attuazione ecclesiale:

Una Chiesa che riflette sul proprio essere nella differenza da quello di Cristo nel senso dell'apostolo [Paolo], non può in alcun modo avanzare legittimamente un'affermazione di carattere ontologico. La sua natura si realizza e si risolve nell'essere trasparenza di ciò che unicamente ha una valenza

¹³⁶ Id., «Sulla credibilità del cristianesimo», 533.

¹³⁷ Cf Id., *Botschaft eines Toten?*, 133.

¹³⁸ Id., *Gottes letztes Wort*, 194-195.

¹³⁹ *Ivi*, 54-55.

ontologica: il «corp●-per» di Cristo. Solo allora una *traditio* (trasmissione) merita il predicato «cristiana», ossia quando essa rende possibile l'indisturbato farsi valere della *traditio* (consegna) di Gesù Cristo.¹⁴⁰

In questo punto il vincolo originario fra carne del Figlio e carne testimoniale (*traditio*) è rimandato allo «spessore» (*corpus*) del testo scritto e delle sue pagine.

1. *Evento fondatore e Scritture cristiane*

L'evento fondatore non accade senza riferimento a un testo scritto, anzi. Il Nuovo Testamento porta chiaramente traccia di un legame «redazionale» istruito tra il destino crocifisso di Gesù e la testimonianza complessiva delle Scritture d'Israele. Il gesto ultimo della sua esistenza, il suo essere violentemente tolto dal mondo, luogo della manifestazione ultima di cosa sia la giustizia di Dio *sta scritto*, appunto. Questa relazione nell'ordine del testo è intesa come *compimento*. La comprensione della singolarità irripetibile dell'evento della croce deve, quindi, necessariamente attraversare lo spessore pluriforme dei Libri in cui s'incide quella scrittura¹⁴¹. Il movimento interno alle Scritture d'Israele, nel momento in cui le chiude su di sé «riscrivendole» le apre verso un compimento che esse non contengono ma che le attraversa dal «principio alla fine», e inaugurerà il passo dell'altro rilievo della relazione testamentaria di Dio con il suo popolo dal «compimento verso l'origine».

a) *Testo e compimento*. Il luogo storico in cui si realizza l'evidenza pasquale dell'evento ultimamente valido di Dio, l'urlo del Crocifisso, è la carne in cui si compie la critica più radicale a qualsiasi idolatria dell'immagine, fosse anche quella di Dio stesso:

Nel suo morire, al Figlio viene spezzata anche l'immagine di Dio a lui più propria – e con ciò quello per cui egli aveva messo in gioco tutta la sua vita. Qui si realizza un «iconoclasmo» di cui non può essere pensato nulla di più grande. Ma proprio in ciò il nome contrassegnato con il tetragramma YHWH viene santificato come mai prima di allora: nel nudo tu, verso cui Gesù espira nel suo grido di preghiera, Dio è presente così come egli è *qui*: privo di qualsiasi proposizione e senza predicato, nella pura *Sprachpragmatik* di quest'ultimo grido¹⁴².

¹⁴⁰ *Ivi*, 401.

¹⁴¹ Cf P. BEAUCHAMP, «Jésus Christ n'est pas seul», 71.

¹⁴² H. VERWEYEN, *Gottest letztes Wort*, 359.

Ora, è proprio questa *Sprachpragmatik* che porta il Crocifisso a coincidenza con il movimento della Sapienza e con lo statuto del Libro: «Si può definire la Sapienza come un contro-idolo, allo stesso modo in cui il libro potrebbe essere definito come una contro-immagine»¹⁴³. Questo allineamento che avviene sul filo del compimento nell'ultimità del grido crocifisso di Gesù mostra la pertinenza dell'accostamento fatto in precedenza fra la vicenda della carne del Figlio e il «testo», infatti «la croce è annunciata, precisamente, come compimento dei segni scritti, come la lettera che interrompe/fissa le lettere»¹⁴⁴.

Il tragitto che qui Beauchamp ci invita a percorrere ha una duplice scansione, appunto quella dell'«uno e l'altro Testamento». Da un lato, il passaggio della Sapienza per le maglie del Libro¹⁴⁵ produce, detto in estrema sintesi, un doppio effetto. Il primo consiste nel rinvenimento del movimento della verità biblica dall'alto verso il basso, dove l'attraversamento della resistenza di uno «spessore» materiale porta a una maggiore illuminazione¹⁴⁶; cui corrisponde una comprensione del processo di spiritualizzazione della redazione degli strati più tardi del testo biblico come il vincolo che lega la Sapienza allo «spessore» della terra¹⁴⁷. Il secondo riguarda la possibilità di racchiudere la totalità (del testo, del popolo) in una formula breve o in un riferimento sintetico «terminale».

In tal modo, il movimento della Sapienza prepara nello spazio stesso del Libro la figura del «compimento» crocifisso che sta oltre il testo¹⁴⁸. S'innesci a questo punto, dall'altro lato, quella che potrebbe essere chiamata letteralmente una *lettura* della croce:

La croce di Gesù è scrittura. San Paolo lo dice ai Galati nella maniera più chiara: «Voi agli occhi dei quali Gesù Cristo fu tracciato per scritto crocifisso» (προεγράφη ἐσταυρωμένος Gal 3,1) [...] La croce, come la lettera, è fatta per gli occhi, ma l'una e l'altra non mostrano che i contorni del vuoto dove scompare l'immagine¹⁴⁹.

¹⁴³ P. BEAUCHAMP, «Jésus Christ n'est pas seul», 74-75.

¹⁴⁴ *Ivi*, 73.

¹⁴⁵ Cf *ivi*, 76.

¹⁴⁶ Cf *ivi*, 80-81.

¹⁴⁷ *Ivi*, 84: «Non, la spiritualisation est la descente de l'esprit dont le travail se reconnaît précisément à ce qu'il révèle les conditions. On aura reconnu que cette loi du spirituel telle que la Bible la conçoit n'est autre que celle de la Sagesse qui touche terre».

¹⁴⁸ *Ivi*, 90-91: «Or tout l'Ancien Testament, comme nous l'avons dit, témoigne que la lettre a été obéie: ce livre raconte sa propre naissance en désignant sans cesse le corps où se vérifie la création du poème biblique. Ce livre pousse hors de soi-même un corps: de ce processus, qui prépare une naissance, on peut aussi bien dire qu'il avance vers une fin, ou vers un commencement. Si la croix est lisible comme le *tau* des lettres du livre, c'est parce qu'est lisible dans le livre l'accélération qui le conduit vers sa fin, vers sa dernière lettre».

¹⁴⁹ *Ivi*, 87.

È proprio il carattere di assenza, di vuoto d'immagine, che lega l'evento del Crocifisso all'ordine scritturistico del testo istruito in tal modo dalla lettera del Libro che gli viene incontro. Ed è in ragione di questo statuto che si apre la «pagina» dell'altro testo: «Il "documento" del corpo mortale inchiodato alla croce esibisce la lettera vuota, quale equivalente del corpo di Cristo nella sua kenosi»¹⁵⁰, ossia nel suo movimento verso il basso dove il contatto con la terra del Figlio ha la forma della carne dell'uomo.

L'appaiamento al movimento della Sapienza indica nella croce il luogo in cui si decide ultimamente tra la traccia di un *corpus* e l'evidenza dell'immagine idolatrata: «La croce è il momento decisivo e storico del confronto tra la Sapienza e l'idolo»¹⁵¹. All'insopportabilità di una figura che lascia spazio e si nutre dell'assenza quale promessa di compimento, l'uomo aveva risposto con il riempimento della figura con la propria immagine rendendola così ragione di morte, e condannando se stesso a un impossibile compimento. Solo la Sapienza, e «il libro che le è associabile»¹⁵², hanno trattenuto nel tempo lo spazio dell'assenza come contro-immagine che apre verso il *telos*. Per questo il «compimento» accade nell'ordine del testo: esso è l'unico spazio vuoto disponibile dove possa essere pronunciata l'ultima parola della giustizia di Dio come la distruzione di ogni immagine (anche della sua)¹⁵³: «La croce, come lettera, è la lettera finale che mette il sigillo a tutte le altre e muta l'attestato della condanna in attestazione di giustizia»¹⁵⁴.

La «storia di Gesù» si appaia al movimento della Sapienza e si riferisce «normativamente» allo spazio vuoto del Libro, ed è solo nell'assenza tenuta ferma da essa che è possibile *vedere* la verità del suo accadere¹⁵⁵. Che questo, sulla croce, si dia come compimento e possa essere compreso come tale è possibile unicamente perché quella lettera si è iscritta dentro l'attesa di popolo di un tale evento. La messa in testo del compimento mediante la croce «fa un popolo nuovo»¹⁵⁶ che non assorbe in sé la Sapienza e il suo movimento (visti ultima-

¹⁵⁰ *Ivi*, 87.

¹⁵¹ *Ivi*, 88.

¹⁵² *Ivi*, 75.

¹⁵³ *Ivi*, 90: «La disparition du contenu représenté du livre dans la lettre de la croix n'est pas concevable autrement que comme terme d'un processus où l'écriture est déjà l'histoire de son propre accomplissement, c'est-à-dire l'histoire de la disparition de l'image».

¹⁵⁴ *Ivi*, 89.

¹⁵⁵ *Ivi*, 95: «Jésus assume ce mouvement, depuis le commencement qui cache l'origine, jusqu'à la fin la dévoile. C'est l'apparaître et le disparaître de la Sagesse qui se donnent à voir ein Jésus-Christ».

¹⁵⁶ *Ivi*, 92.

mente nell'evento fondatore). La Sapienza accompagna la vita di questo popolo¹⁵⁷ continuando il suo movimento iscritto dentro il Libro compiuto dalla croce di Gesù, quindi nella forma dello spazio testuale aperto da questo compimento.

La formula breve e il riferimento sintetico si riaprono verso la totalità, e l'«altro» testo porta in sé le lettere di una «pagina» vuota, che è già là¹⁵⁸, in cui Gesù ha visto la sua «origine» (l'anteriorità del Padre) mediante la fede-testimonianza del popolo che si è fatto prossimo a Lui (dove alcuni sono il luogo entro cui stanno tutti). Ma appunto, la Sapienza continua il suo movimento attraverso il popolo fissando a lettere di fuoco il significato del compimento:

La Sapienza non può essere fermata né trattenuta ma solamente accolta: la sola rivelazione definitiva è dunque il segno della croce perché essa svuota tutto ciò che può essere fissato e non è che passaggio. Così è in essa che Gesù si dona al suo popolo e lo accoglie¹⁵⁹.

La Sapienza scrive tutto ciò sulla «pagina» vuota della fede-testimonianza di un popolo fatto dal compimento della croce il quale è l'«altro» del testo, a perenne memoria che il compimento è possibile solo in un'assenza che non può essere riempita proprio perché, «nella dignità di un'azione», è il togliimento di ogni immagine. Quanto il testo sancisce è la definitività dell'assenza che è la croce, segno di sottrazione cui non potrà succedere mai alcuna immagine e, proprio in questo, compimento ultimo e irrevocabile della giustizia di Dio e dell'attesa di popolo. «Questa croce non ha senso che mediante il Libro tutto intero», che è la ragione cristologica della dignità di canone dell'«uno e l'altro Testamento».

b) *La regola della differenza-testimoniale*. In questo secondo momento vorrei prendere in esame più direttamente il rapporto che intercorre tra l'accadimento della verità di Dio nell'ordine della carne della parola e il *corpus* delle Scritture cristiane. La *struttura* di questa relazione, come già accennato, è la testimonianza: «La Scrittura è la parola di Dio che testimonia la parola di Dio»¹⁶⁰. La *regola* è quella della *differenza-testimoniale*:

La *parola che viene testimoniata* è nel suo centro Gesù Cristo, la parola eterna del Padre, che come parola ha preso la forma della carne, per testi-

¹⁵⁷ Cf *ivi*, 95.

¹⁵⁸ Cf *ivi*, 99.

¹⁵⁹ *Ivi*, 99.

¹⁶⁰ H.U. VON BALTHASAR, «Wort, Schrift, Tradition», in *Id.*, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Freiburg, Johannes Verlag, 1990, 11-27: 11.

moniare, rappresentare ed essere nella carne la verità e la vita di Dio [...] La *parola che testimonia* è la serie delle Scritture, che accompagna l'accadere della rivelazione della parola dalla Genesi fino all'Apocalisse e la raccoglie come in uno specchio, e che perciò in questa funzione, in un primo momento, si differenzia da lei¹⁶¹.

La differenza fra parola che viene testimoniata e parola che testimonia è iscritta, però, all'interno dell'unità più originaria e più radicale che è quella della rivelazione cristiana di Dio¹⁶²; sul versante dell'«Antico Patto» la carne di Gesù rappresenta l'interpretazione corporale delle Scritture, sul lato del «Nuovo Patto» il testo è l'Evangelo fattosi scrittura incarnata che ha il suo senso vitale unicamente nella partecipazione alla carnalità del suo accadere¹⁶³. Ed è proprio la regola della differenza-testimoniale che *fa* sia l'unità del testo in sé sia quella del *corpus* scritturistico con la carne della parola¹⁶⁴.

Nessuna istanza posta al di fuori del testo della relazione fra parola che viene testimoniata e parola che testimonia può avanzare anche solo la pretesa di presiedere alla salvaguardia e alla corretta determinazione della differenza-testimoniale. In quanto regola testuale che governa l'articolazione fra *corpus* scritturistico e corpo della parola essa trova la sua misura unicamente all'interno del circolo ermeneutico che essi producono, e la trova come *momento interno* al testo stesso¹⁶⁵. Così compresa la regola della differenza-testimoniale diventa motivo di accesso e di contemporaneità con l'evento della parola-carne attraverso la parola-testo:

[...] la Scrittura ha sì una forma, [ma] questa è teologicamente rilevante solo in quanto essa è rinvio e attestazione della forma di rivelazione di Dio in Cristo mediante lo Spirito Santo. Che la Scrittura non si giustapponga alla forma di rivelazione come una seconda e propria forma chiusa riproducendola, è già stato detto più volte, poiché la Scrittura appartiene allo spazio di

¹⁶¹ *Ivi*, 11.

¹⁶² *Id.*, *Theodramatik II, 1. Die Personen des Spieles. Der Mensch in Gott*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976, 96: «[...] das bezeugende schriftliche Wort ist dem bezeugten, tiefer: sich einzeugenden Gotteswort nicht äußerlich, und wenn beide nicht einfach identisch sind, kann das sich zeugende Wort doch immer wieder des bezeugenden bedienen, um sich für einen Glaubenden darin zu vergegenwärtigen».

¹⁶³ Cf *ivi*, 13-15.

¹⁶⁴ *Ivi*, 15: «In beiden Formen ist die Schrift *kein vom bezeugten Worte getrenntes bezeugendes Wort*, sondern das eine Wort Gottes in der Einheit seiner Menschwerdung» (corsivo mio).

¹⁶⁵ H.U. VON BALTHASAR, «Die Implikationen des Wortes», in *Id.*, *Verbum Caro*, 48-72: 51: «Die Heilige Schrift ist als das privilegierte einzigartige Zeugnis von einem einzigartigen Ereignis damit so innerlich verknüpft, daß es ohne dieses Ereignis in dem Sinn verstanden, wie es von der Schrift bezeugt wird oder sich in der Schrift selber bezeugt, überhaupt nicht gedeutet werden kann».

rivelazione ed è, in quanto testimonianza autorevole, essa stessa una parte della rivelazione¹⁶⁶.

Il valore di *canone* della Scrittura quale testimonianza autorevole dell'evento fondatore, in quanto parte *interna* al suo accadere, è istruito proprio in ragione della regola della differenza-testimoniale che configura *nel* testo l'articolazione fra corpo della parola e *corpus* scritturistico.

Essa è il proporzionante *testuale* della qualità canonica che pertiene alle Scritture cristiane, promessa certa di essere la mediazione per la ripresa rammemorante della fede all'immediatezza dell'incontro con la carne del Figlio¹⁶⁷. Si potrebbe dire che anche il *principio* della canonicità pur non coincidendo con il testo nella sua datità, e producendosi in una condizione di intertesto, abbia una posizione finale che deve essere riconosciuta come intratestuale:

Qualcosa della singolarità dell'attestato giace inseparabilmente nella parola testimoniale e le concede la sua affidabile credibilità interna come testimonianza – proprio e solamente di questa cosa¹⁶⁸.

Gli spazi del tessuto testuale sono il luogo in cui si realizza questo rapporto fra regola della differenza-testimoniale e canone del *corpus* scritturistico, perché essi configurano lo spazio in cui il corpo della parola si può liberamente autoattestare nel medio del testo:

La rete comprende e non comprende il contenuto. È così sciolta e ampia che nulla di ciò che è fondamentale del contenuto ne cade al di fuori, ma non avanza la pretesa di essere lei stessa tutto il contenuto. D'altro lato, essa non è indistinta e vaga, perché la parola come contenuto è sempre determinata – niente è più determinato del Dio infinito –, e se la Scrittura «lascia-aperto» questo avviene solo nel senso che essa fa spazio – in sé e mediante di sé – per la Parola fatta carne che si attesta¹⁶⁹.

¹⁶⁶ ID., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I. Schau der Gestalt*, Einsiedeln-Trier, Johannes Verlag, ³1988, 524.

¹⁶⁷ *Ivi*, 526: «Die Schrift erinnert nicht nur im psychologischen Sinn daran, dass alle aktuelle christliche Gnade vom menschengewordenen Gott übermittelt und bleibend von ihm geprägt ist, sie erinnert im theologischen Sinn daran, dass heisst sie dient dem Geist als Vehikel, diese historische Gesamtgestalt der Heilsoffenbarung dauernd mit der Gnade, ja als Gnade zu aktualisieren. Sosehr, dass die Kanonizität der Schrift etwa wie eine unfehlbare Verheissung für den glaubenden und Christus suchenden Menschen miteinschliesst, ihn hier im theologischen Erinnern und somit in gandenhaften Gegenwärtigwerden zu begegnen».

¹⁶⁸ ID., «Die Implikationen des Wortes», 53.

¹⁶⁹ ID., *Theodramatik II*, 1, 97.

Sono quindi questi spazi intratestuali, originati internamente al testo stesso dal rapporto fra regola della differenza-testimoniale e configurazione del *corpus*, che rendono possibile alla Scrittura una mediazione immediata con l'originario cristiano e determinano, quindi, la posizione e la qualità differenziale di essa all'interno della *traditio* della fede-testimonianza:

Così la definitiva fissazione della parola di Dio (che «è Spirito e vita», Gv 6,63) è il presupposto nella Scrittura che le «parole di vita eterna» (Gv 6,68) siano sempre accessibili nella loro forza originaria – certo, quando essa viene ricevuta e compresa nella corrente vitale della «tradizione» che collega con l'origine¹⁷⁰.

Che le Scritture cristiane valgano da canone per la fede nella *traditio* ci rimanda sul lato del rapporto fra testo canonico e mediazione storica della testimonianza.

2. Testo canonico e attuazione ecclesiale

Rispetto all'ultima affermazione di Balthasar bisogna tenere fermo che, se è certo che la «tradizione» rappresenta il luogo in cui si dà il canone e che essa lo libera da una cattiva riduzione a mera datità testuale, è proprio la fissazione del canone che produce come una *cesura* in seno alla *traditio* per quanto riguarda sia la qualità sia la strutturazione della sua «continuità» con l'originario cristiano¹⁷¹:

Il canone interrompe dunque la potenziale deriva di una *tradizione ecclesiastica indifferenziata* istituendo la differenza della parola rivelata nel simbolo *testuale* di una *testimonianza* che appare inclusa nell'evento fondatore. Lo scritto fa e stabilisce un'evidenza differenziale dell'evento di rivelazione altrimenti nascosta. E con ciò riesce ad assegnare anche una diversa storicità alla parola di rivelazione rispetto a quella testimoniale che ne deve trarre legittimazione. L'asincronicità evidente del testo, è qui funzione della contemporaneità permanente che caratterizza l'autorevolezza e la compe-

¹⁷⁰ Id., *Tehodramatik II*, 2. *Die Personen des Spieles. Die Personen in Christus*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1978, 326-327.

¹⁷¹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale* (= Biblioteca di teologia contemporanea 85), Brescia, Queriniana, 1996, 629: «In questo senso la cesura costitutiva del testo è istitutiva della tradizione: e, in rapporto al senso, la precede anche quando materialmente la accompagna o addirittura la segue. La *tradizione del testo*, ossia l'atto sostanziale della canonicità, istruisce in tal modo sulla qualità testimoniale della fede: il testo documenta la parola di rivelazione come «data» prima e «ricevuta» da altri. La testimonianza è così «resa» a un'origine che precede il testimone: là prende forma di una «risposta» e rende «responsabili» dell'evidenza di quel rinvio verso *il terzo* al quale la testimonianza è indirizzata».

tenza incluse nella testimonianza originaria – ultimamente decisa dalla compatibilità cristologica – della parola di Dio¹⁷².

La *traditio* riconosce così il carattere interno all'evento di rivelazione del momento «apostolico» della testimonianza, e si differisce da esso in ragione del testo quale referente autorevole e permanente dell'autentica forma della testimonianza cristiana¹⁷³: «Solo la «Scrittura» stessa ha la forza e l'autorità di rimandare autenticamente a quella forma suprema [...]»¹⁷⁴.

In tal modo l'attuazione ecclesiale, nel suo complesso, riconosce una-volta-per-tutte il carattere «esemplare» per sé della relazione testimoniale istruita dall'evento cristiano di Dio nel suo accadere¹⁷⁵. Della verità di Gesù si sa *come* e *quanto* la testimonianza «apostolica», che è costitutivamente destinata a essere la mediazione *in actu primo* che rende possibile per sempre l'accesso all'unicità irripetibile di quella manifestazione dell'incondizionato di Dio nella carne del Figlio¹⁷⁶. Ma la testimonianza *raggiunge* e *dice* realmente e in atto l'originarietà di quell'accadere unicamente sulla base della mediazione istitutiva di una parola (scritta)¹⁷⁷ alla cui relazione temporale con la carne della parola non si può «succedere»¹⁷⁸.

Il luogo decisivo per la verità della rivelazione storica ultimamente valida è, in primo luogo, la testimonianza vivente in cui quel lampo che colpisce

¹⁷² *Ivi*, 626.

¹⁷³ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 373: «Zur grundlegenden Struktur der diachronen Rezeption von Jesu Wort und Werk gehört eine kritische Unterscheidung, die die christliche *traditio* in bezug auf sich selbst getroffen hat. Diese *traditio* stimmt darin überein, daß sie innerhalb ihres fortwährenden lebendigen Zeugnisses auf eine bestimmte, objektiv umgrenzte Gestalt ihres eigenen Zeugnisses als die bleibend authentische und maßgebliche Form christlicher Überlieferung verweist».

¹⁷⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Schau der Gestalt*, 29.

¹⁷⁵ *Ivi*, 523: «Vom Ende der apostolischen Zeiten an wird die Schrift das maßgebliche, verweisende Richtbild der Offenbarung in der Kirche, an dem die Wahrheit des Glaubens gemessen wird [...]».

¹⁷⁶ Cf *Ivi*, 518.

¹⁷⁷ Cf H.U. VON BALTHASAR, «Exegese und Katechese», in *Id.*, *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1986, 322-329: 327.

¹⁷⁸ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 650: «La fede testimoniale è infatti figura stessa del discepolo del Signore: e, anche per quanto riguarda il dono dello Spirito, c'è un'attitudine profetica intrinseca a ogni elezione cristiana. Ma non ripetibile storicamente – e perciò da custodire nella ripetizione memoriale – è l'evento fondatore di quella interlocuzione che abilita la fede testimoniale: nella indeducibile e singolare figura che gli deriva dall'incontro di quei discepoli con Gesù. In essi dunque, e nella loro *cercchia*, il dono pentecostale dello Spirito «attecchisce» per così dire sulla *memoria di una contemporaneità* che non è ereditabile né trasferibile. Il loro pronunciarsi in nome di Gesù ha valore di *canone*, in un senso che non è ereditabile, ma soltanto attualizzabile come memoria normativa».

l'esistenza umana irrompe nel mio vissuto. Come *testimonianza* autentica essa è necessariamente semplice rimando alla luce originaria. Come testimonianza *cristiana* essa è però contrassegnata da circa 1800 anni dal fatto che il suo rimando alla luce originaria avviene, contemporaneamente, con il rinvio a un prisma in cui i suoi raggi si rifrangono. Soltanto mediante questa rifrazione in un molteplice spettro di colori – così dice la testimonianza – la luce originaria può essere colta adeguatamente¹⁷⁹.

In questo senso, si potrebbe dire da parte cattolica, in accordo con E. Jüngel, che propriamente la «successione» della testimonianza interna all'evento fondatore («apostolica») coincide con le Scritture canoniche e solo con esse. E, d'altro canto, si dovrebbe dire che la pertinenza di un riferimento «apostolico» del magistero ha una sua ragion d'essere unicamente nell'esistenza di un ministero che ha presieduto alla decisione formale della recezione ermeneutica istitutiva della Chiesa¹⁸⁰ con cui si riconosceva l'autenticità di uno spettro circoscritto di scritti¹⁸¹ quale rimando autorevole all'evento originario; ministero esercitato secondo la *figura* apostolica della relazione alla comunità cristiana¹⁸², ossia *secondo la Scrittura*¹⁸³.

Va notata la particolarità del rapporto fra magistero e il momento istitutivo della tradizione che è il riconoscimento del canone. Infatti, in questo caso «paradigmatico» s'inverte il senso abituale della relazione fra magistero e recezione:

¹⁷⁹ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 309.

¹⁸⁰ B. SESBOUÉ, «Essai de théologie systématique sur le canon des Écritures», in *Le canon des Écritures*, 523-539: 526: «La canonisation des livres saints est donc de la part de l'Église un acte de reconnaissance et d'obéissance de la foi. Elle entend maintenir l'Église dans la fidélité à l'initiative de Dieu qui l'a suscitée à travers la totalité de l'événement du salut. La reconnaissance du canon assure à la fois l'altérité radicale de Dieu dans sa transcendance vis-à-vis de l'Église et l'identité même de l'Église à travers ce qui la donne à elle-même. L'affirmation de l'altérité est génératrice d'identité [...]».

¹⁸¹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 622: «Il riconoscimento formale del carattere canonico dei libri sacri – *corpus* scritturistico che noi stessi ancora riceviamo e veneriamo come parola ispirata da/di Dio – è per così dire l'atto fondamentale dell'esercizio della competenza ermeneutica riconosciuta alla Chiesa».

¹⁸² H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 374: «Auf der einen Seite hat die katholische Kirche mit Recht immer wieder (und heute in zunehmendem Einklang mit evangelischen Theologen) gegen ein zu eng gefasstes «sola-scriptura»-Prinzip auf einer «transzendentalen Reflexion» dieses Prinzips insistiert: Die Anerkennung der lehramtlichen Autorität einer die Schriften umgreifenden *traditio* war Voraussetzung für die Festlegung eines Kanons der Schriften». Sempre su questo cf anche H. FRIES, «Kirche und Kanon», 313-314. Per un'analisi in prospettiva ecumenica della questione si veda W. KASPER, «Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem», in *Id.*, *Theologie und Kirche*, Mainz, Grünewald, 1999, vol. II: 163-182.

¹⁸³ Cf ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, «Gemeinsame Erklärung», in *Verbindliches Zeugnis I*, 371-397: 390.

L'atto di recezione da parte del corpo della Chiesa, con il suo doppio aspetto di obbedienza e autorità, ha preceduto la decisione formale del magistero. Quando le liste dei libri del canone appaiono nella Chiesa antica, e poi nei concili, è sempre nella forma della conferma di ciò che è già conosciuto e riconosciuto. Detto altrimenti: il magistero riconosce a cose fatte la normatività dell'atto di recezione¹⁸⁴.

In questo senso, ci si deve domandare se la qualità di «paradigma» dogmatico accordato al riconoscimento ecclesiale e alla decisione formale sulla qualità canonica delle Scritture cristiane non spinga verso una comprensione altrettanto paradigmatica del giusto senso del rapporto fra recezione della fede e giudizio del magistero in seno alla *traditio* testimoniale cattolica. E, in seconda battuta, se una simile ricalibrazione della tradizione ecclesiale non si muova verso una possibile sintonia «dogmatica» con le forme d'esercizio di un ministero autorevole nelle Chiese protestanti.

La permanenza di quel ministero è dovuta proprio all'irrevocabile valore canonico che compete alle Scritture cristiane e, quindi, all'irrinunciabile esercizio ermeneutico cui è chiamata la fede-testimonianza affinché della parola di Dio in esse contenuta «ne sia rivelato il senso»¹⁸⁵ nel presente della storia. Esattamente in ragione di ciò, la chiusura del canone si apre su uno spettro di esecuzione nella ripresa in via di diritto illimitato, che trovano la misura della loro compatibilità cristologica nella Scrittura¹⁸⁶ e il discernimento della loro pertinenza ermeneutica nel ministero della Chiesa¹⁸⁷.

Senza avanzare la pretesa di affrontare i nodi critici della questione¹⁸⁸, indichiamo a questo punto semplicemente quale sia il senso della *traditio* testimoniale dell'evento fondatore *ordinato* dal valore canonico che compete al *corpus* scritturistico cristiano. In primo luogo la mediazione ecclesiale è rimandata al contenuto insuperabilmente

¹⁸⁴ B. SESBOUÉ, «Essay de théologie», 528.

¹⁸⁵ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 629.

¹⁸⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Schau der Gestalt*, 531: «Man erkennt hier zugleich die Gefahren kirchlicher Lebendigkeit: die Übergänge zwischen Idee und Ideologie sind im geschichtlichen Bereich wesensmäßig fließend, was als authentische Auslegung gelten konnte, kann sich nachträglich als Verdunkelung herausstellen, was als zeitgemässe Übersetzung der biblischen Wahrheit erscheint, kann verborgene Elemente der Flucht von der unerbittlichen Radikalität dieser Wahrheit enthalten. Diesen stets möglichen Abirrungen zu begegnen, *leuchtet über der gesamten Kirche, dem gläubigen Volk und dem Lehramt – unbeirrbar das kanonische Bild der Schrift, das jederzeit die Nachprüfung des Gefolgerten und Entwickelten an seiner Urgestalt erlaubt*» (corsivo mio).

¹⁸⁷ Cf *ivi*, 530.

¹⁸⁸ Sulla permanente giustapposizione in ambito cattolico di tradizione e Scrittura si veda: H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 374-376; Id., *Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?*, Düsseldorf, Patmos, ²1994, 38-52.

cristologico dell'idea di tradizione che viene attuato nella testimonianza-fede come *memoria* dell'evento della dedizione crocifissa di Lui¹⁸⁹. Questa rammemorazione testimoniale mediante cui il contenuto evangelico della tradizione si rende presente nell'atto ermeneutico della fede ha sempre una connotazione spirituale, ossia è reso possibile dalla presenza attuale dello Spirito nell'attuazione della Chiesa e, in essa, nella vita del singolo credente¹⁹⁰. Il sistema regolatore di questa configurazione della *traditio* ecclesiale può essere rinvenuto nell'insieme e nella connessione dei *loci theologici*¹⁹¹, che costituiscono così, in riferimento alla fede-testimonia, una sorta di toponomastica testimoniale (di secondo grado)¹⁹² che concorre alla vita spirituale della Chiesa; dove i *loci* sono istanze integrative e portatrici della conoscenza adeguata (e infallibile) dell'unico principio della *traditio* che è la parola di Dio¹⁹³:

Essi fanno ciò in quanto parti di un evento di tradizione più ampio, da cui sono portati e che essi cooperano a sostenere. Non ogni singola attestazione è l'intero, ma il tutto è quanto ciascuna delle istanze testimoniali attesta nel suo modo specifico¹⁹⁴.

La *traditio* testimoniale della fede, a tal modo, ha il compito di scoprire ed esprimere la verità¹⁹⁵ di quella totalità, ossia di impegnarsi in un cimento ermeneutico senza fine affinché il dato evangelico possa essere colto e saputo secondo le coordinate proprie dell'orizzonte di senso in cui il soggetto dispone liberamente di sé:

[La tradizione] non deve affatto innovare, poiché possiede il suo Dio e il suo tutto; ma deve continuamente passare qualcosa dall'implicito vissuto all'esplicito conosciuto [...] Per quanto paradossale questa affermazione possa sembrare, si può quindi confermare che la Tradizione anticipa il futuro e si dispone a illuminarlo con lo stesso sforzo che compie per rimanere fedele al passato¹⁹⁶.

La *traditio* è la mediazione nello spazio della quale ogni libertà può produrre, a ragione, quell'anticipazione del senso che sola rende possibile qualcosa come un suo incondizionato affidarsi all'apparire

¹⁸⁹ Cf W. KASPER, «Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip», in Id., *Theologie und Kirche*, Mainz, Grünewald, 1987, 72-100: 91-92.

¹⁹⁰ Cf Id., «Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive», *ThQ*, 170 (1990) 161-190: 186-187.

¹⁹¹ Cf M. SECKLER, «Die ekklesiologische Bedeutung», 43.

¹⁹² *Ivi*, 44-47.

¹⁹³ *Ivi*, 56-57.

¹⁹⁴ *Ivi*, 63.

¹⁹⁵ Cf M. BLONDEL, *Storia e dogma* (traduzione dal francese di G. Forni), Queriniana, Brescia, 1992, 107.

¹⁹⁶ *Ivi*, 108-109.

storico di una rivelazione ultimamente valida della totalità di Dio, che è irrevocabilmente offerta a *questa* forma dell'affidamento nel *corpus* delle Scritture cristiane.

V. IL CANONE DELLE SCRITTURE, *FORMA FIDEI*

Preferisco inquadrare il tema della relazione canone-fede dal punto di vista della *forma* anziché da quello dell'archetipo. Lo spostamento, quantomeno per ciò che riguarda le intenzioni, credo sia lieve; eppure capace di un qualche guadagno d'interesse. Esso pone le riflessioni che abbiamo fin qui fatto sul versante di un'attenzione estetica, e di una comprensione a essa legata di alcuni dei termini finora utilizzati. Mi riferisco soprattutto al concetto di «esemplarità» utilizzato per indicare il legame fra canone delle Scritture e attuazione della fede, che non va inteso nella sua accezione «morale» di esempio, o in quella «gnoseologica» di magazzino che raccoglie a monte del vivere sapienti soluzioni per ogni situazione della vita; esso va colto, piuttosto, proprio secondo il suo gradiente estetico.

In questo senso, l'esemplarità legata alla nozione di forma permette di percepire che questa, proprio nella sua compiutezza (chiusura), porta con sé un passato e apre verso il futuro, conclude il processo di formazione fatto di tentativi, e inaugura una nuova processualità in quanto diventa punto d'innescio per una serie di trasformazioni (altre da sé) plasmate proprio dal suo darsi come forma finita.

Il passato della forma e il suo futuro non sono l'uno oramai remoto e disperso rispetto alla riuscita dell'opera, e l'altro sostanzialmente irrelato nell'autonomia di ogni trasformazione originata dalla forma riuscita. Passato e futuro della forma sono ciò che essa è proprio in quanto riuscita e compiuta. La forma nella sua esemplarità significa il «compimento di un processo giunto alla propria totalità, e per l'altro l'avvio e norma di nuovi processi che continuano e trasformano»¹⁹⁷. La comprensione estetica della esemplarità permette di rendere dinamico e vitale il concetto di definitività e di chiusura del processo formativo di una forma, in quanto «allude all'avvenuto compimento di un processo che si trattava di portare a termine. Altrimenti la perfezione dell'opera s'irrigidisce in una fredda immobilità [...] la forma si svuota in un'estrinseca formalità»¹⁹⁸. L'*idea* di canone proprio in quan-

¹⁹⁷ L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività* (=Saggi Bompiani 472), Milano, Bompiani, 1991, 98. Le ricerche estetico-ermeneutiche di Pareyson rappresentano l'orizzonte cui sono debitore per queste riflessioni finali, anche là dove non si daranno immediati riferimenti alle sue opere.

¹⁹⁸ *Ivi*, 98.

to *riuscita* di un processo di formazione assume in sé, come chiusura, e porta in sé questa dinamica dei tentativi che l'hanno attraversato e, quindi, di una referenza a una storia della libertà (fede) che ha concorso significativamente al suo compimento.

Inoltre, l'esemplarità riesce a rendere ragione del senso iscritto nella canonicità riconosciuta a una forma (testo). Essa, infatti, attesta la capacità di un processo giunto alla sua riuscita di porsi quale criterio di valutazione, e di accendere nuovi processi formativi normati dal suo darsi in quanto forma compiuta: «[...] in questa capacità di stimolare propositi operativi e di regolarne le rispettive realizzazioni consiste l'essenziale esemplarità della forma»¹⁹⁹. Quindi, solo un processo formativo giunto, attraverso i tentativi di una storia della libertà, al suo compimento può diventare principio regolativo di operazioni che partono dalla sua «chiusura» e si realizzano sostanzialmente secondo la sua riuscita. In questo senso, il concetto estetico di esemplarità illumina la necessità di un canone testuale della fede (cesura) rispetto all'ermeneutica della fede innescata dall'evento fondatore. Quest'ultima, senza la chiusura del canone, sarebbe inevitabilmente destinata a perdersi in un'indeterminatezza dello slancio spirituale oramai senza più riferimento (formante) all'origine.

Il darsi dell'origine come evento *chiede* una sua riuscita come *forma*; e il legame indefinitamente aperto tra quell'accadere del senso e la libertà cui è destinato (fede) *chiede* una chiusura riuscita del processo che ne forma la struttura fondamentale proprio per poter essere la riuscita di ogni storia della libertà e, quindi, è intrinsecamente destinato a «chiudersi» nello spazio di una *forma esemplare* capace di «dare origine» a nuovi processi formativi e a porsi come loro principio ispiratore.

Il canone, in quanto esemplarità della fede, è *in sé* ispiratore della ripresa del processo regolativo che ne abita il *corpus* quale forma riuscita della sua stessa regola²⁰⁰. Ed è in questo senso che devono venire comprese le riflessioni precedenti in cui s'indicava nella differenza-testimoniale la regola interna al testo che ne governa la sua configurazione. È esattamente a *quella* regola che il *corpus* scritturistico

¹⁹⁹ *Ivi*, 139.

²⁰⁰ *Ivi*, 141-142: «[...] bisogna che quella legalità sia colta come legge in atto, come norma interna d'un processo, come modo di fare inventato nel corso dell'operazione [...] L'opera d'arte può dunque diventare modello solo se sia considerata nell'atto di regolare lo stesso processo da cui è risultata: ciò che ne costituisce l'esemplarità non è la sua regola arbitrariamente avulsa dal suo corpo, ma l'efficacia operativa della sua regola, la quale si svela soltanto con la considerazione dinamica dell'opera: la regola, come ha operato solo all'interno di quell'insostituibile processo di formazione, così può operare ancora in nuovi processi, purché non sia tradotta in termini di astratta "applicabilità"».

rimanda in quanto esemplare per la fede. La differenza-testimoniale che «fa» il testo canonico e ispira ogni operatività a venire del libero disporre di sé che vuole orientarsi lungo la «pragmatica» ostesa dal testo, ha come tema la fede: la parola che viene testimoniata non è altro che la *fides* di Gesù, la struttura assolutamente fiduciale della sua relazione con l'abba-Dio e il carattere costitutivamente affidabile di ogni suo insegnamento/gesto destinato a dire/mostrare la verità di Lui; la parola che testimonia è la *fides* apostolica, la totale disponibilità a fare dello «spessore» della propria vita e del «potere» della propria volontà una trasparenza della libertà (*Sollen*) per l'ultimità di quella *fides Christi* di cui si è venuti-a-sapere nella giustizia del suo senso (la cui attendibilità consiste proprio nel mostrare l'affidabile *persuasività* della parola-della-verità che è la *fides Christi*).

Quest'*ex ordine fidei* che regola il processo formativo del *corpus* scritturistico è quanto l'esemplarità del testo apre verso il futuro del non-testo come esecuzione ispirata da esso. La relazione di esemplarità fuoriesce da qualsiasi meccanicismo della pura applicazione. La libertà, in ricerca del proprio compimento, riconosce nella compiutezza del testo l'ispirazione di cui andava in cerca e acconsente alla regola che l'ha formato come al proprio principio regolativo in vista della riuscita della sua attuazione storica. La possibilità della canonicità è unicamente la *congenialità*²⁰¹ fra la regola interna del testo e la situazione storica del soggetto, che è il modo in cui l'originalità irriducibile di ogni posizione del senso si riattacca a forme precedenti e le riconosce come *il* proprio modello di attuazione. In questo modo, il criterio ispiratore della forma compiuta opera dall'interno, ossia mediante quell'atto di riconoscimento e consenso con cui il soggetto sceglie che il proprio modo di formare sarà quello che trova già in quella forma riuscita.

La canonicità del testo si spinge, quindi, *dentro* la relazione di lettura della fede (del testo e del lettore), piuttosto che essere proprietà sovrana e irrelata di una pagina biblica scritta a priori della fede. In questo caso, il canone sarebbe una pura astrazione rispetto allo stesso principio cristologico della verità di Dio (che è originariamente effettuale). Il testo dispiega la sua canonicità e realizza il suo senso di canone quando trova un soggetto capace di interpretare e cogliere il valore di esemplarità che esso porta con sé; e l'attuazione della fede, che lo percepisce dentro il testo, è accesa esattamente dalla regola interna del testo che egli ha saputo riconoscere nella sua esemplarità facendola propria. L'*ex ordine fidei* che fa il testo è realmente tale solo nella *fides* che lo riconosce e assume come capace di dare forma al proprio orizzonte di senso.

²⁰¹ Cf *ivi*, 143-144.

Sebbene nella *congenialità* la regola formativa dell'opera riuscita sia come «trasferita» dalla forma finale al processo di formazione acceso dal riconoscimento, rimane pur sempre l'esemplarità della forma che opera nella ripresa dell'interpretazione. La canonicità è un'attività sì interna alla relazione di lettura della fede, ma essa vi si esercita secondo un'attività che è propria e conforme all'*ex ordine fidei* del *corpus* scritturistico. La *fides* assume e, in un certo qual modo reinventa, l'ordine del testo ma, proprio in questo, essa non può astrarre dal fatto di muoversi all'interno di uno spazio formante che la precedeva e con la quale, pur in tutta l'autonomia e indipendenza con cui essa si attua, rimane in una relazione caratterizzata da un'«obbedienza creatrice» o da una «formazione interpretante»²⁰². La *riuscita* della *fides* sta nella sua capacità/potere di lasciarsi orientare e formare dalla compiutezza del testo canonico; la *fides* è così possibile solo in ragione (scelta) dell'*ex ordine fidei* della Scrittura, ma in tal modo la formatività interna del testo diventa propria alla stessa configurazione ermeneutica del senso operata dalla *fides*. Ed è in ragione di questa doppia proprietà dell'ordine formativo che si può parlare del *corpus* scritturistico canonico come *forma fidei*; e si può esattamente risolvere in ciò la questione della canonicità.

Inoltre, lo spostamento verso l'estetico con il passaggio dal tema dell'archetipo alla forma permette una comprensione del canone biblico come *opera*. È in questi termini, infatti, che esso si può proporre quale mediazione fra una rivelazione dell'incondizionato di Dio come evento storico e la sua appropriazione nella forma della fede. Ed è così che il testo sottrae la fede da un'immediatezza al fatto priva di razionalità per riconsegnarla alle forme del senso, in quanto comprensione del significato dell'avvenimento.

E il «miracoloso» accostamento entro l'evento fondatore fra *fides Christi* e fede testimoniale, prodottosi nella distanza creata dalla fine crocifissa di Lui mediante la ripresa della sua vita a partire dal gesto che ha osteso la verità ultimamente valida del suo morire-così, sarebbe destinato a perdersi se non si «producesse» nello spessore indiretto di un'«opera» che ne fissa la durata corrispettiva alla definitività di quell'evento che «non è da cercarsi fuori dalla forma stessa dell'opera»²⁰³. Ciò vuol dire che, in un qualche modo, la struttura significativa del testo diventa portatrice del significato di quell'accadere e lo espone sull'unico fianco che apre l'accesso alla sua verità, ossia quello del senso. D'altro lato, la comprensione testimoniale dell'ultimità di Dio nell'urlo del Crocifisso si è prodotta esattamente come *rilettura rammemorante* di quel «testo» che è la vicenda complessiva della sua

²⁰² Cf *ivi*, 145.

²⁰³ P. RICOEUR, *Testo e azione*, 105.

carne istruita da quella informità del compimento. Questa è la struttura della fede-testimonianza. Essa è, in tal modo, la «pagina»-lettura su cui s'iscrive l'irrevocabilità di quella lettera-«testo» che è il Crocifisso.

La fede-testimonianza è la declinazione propriamente ecclesiale (mediazione) della costitutiva disposizione fiduciale della libertà ad aderire *immediatamente* a una manifestazione ultimamente valida che appaia nella luce della giustizia della sua verità. Non ci sarebbe nessuna possibilità di sapere non solo che la croce è l'ultima parola di Dio, in cui tutto Dio si rende presente e si espone al riconoscimento della libertà in un ordine della realtà contrassegnato dal peccato – ontologia –, ma che nell'*immediata frontalità* con il morire-così del Crocifisso è possibile *vedere* e *riconoscere* il darsi ultimo della verità di Dio (cf Mc 15,39) – gnoseologia –, se non *mediante* la distanziamento (certo segnata dal peccato) della ripresa discepolare della verità teologale e della comprensibilità ermeneutica del morire-così di Gesù che si chiude esattamente nell'opera compiuta del *corpus* canonico delle Scritture cristiane. Il testo riproduce e tiene ferma la distanza, perché la verità del fatto è nell'ordine del senso; ma introduce e rende possibile l'immediatezza, perché il senso ultimamente valido si è dato nella forma del fatto puntuale e singolare dell'urlo del Crocifisso.

La fede-testimonianza può attuare il proprio senso costitutivo unicamente attraverso una radicale differenziazione da sé – l'opera del canone biblico quale *forma fidei* –, e un altrettanto radicale analogia a sé – il principio formativo regolatore dell'*ex ordine fidei* –. Entrambi i lati abitano lo spazio del testo come «assenza»: l'ultimità del senso può essere reale e universale solo se accade nella forma definitiva del togliimento.

VI. TEMI MAGGIORI PER UNA RIPRESA DELLA QUESTIONE DEL CANONE

Ora, in via di conclusione, si tratta di indicare, in maniera estremamente puntuale e parziale, alcune figure, in linea con le riflessioni svolte fin qui, che annunciano una qualche fecondità non irrilevante per un avanzamento ulteriore della trattazione teologico-fondamentale della questione del canone biblico.

1. *L'intenzione omologica del corpus canonico*

Il riferimento è qui all'opera, complessa e talvolta ermetica ma assolutamente geniale, del gesuita E. Haulotte (che meriterebbe uno scavo e un confronto critico ben più ampio di quello possibile in

questa sede)²⁰⁴. Il punto di partenza è quello della considerazione dell'unità testuale del Nuovo Testamento come *luogo* della rivelazione: al tempo stesso *scrittura* e *rilettura* di quella rivelazione²⁰⁵.

Il testo vuole portare il lettore di sempre sull'asse effettuale del movimento originario della rivelazione (posizione di Cristo nella storia-effettività della croce)²⁰⁶; ora quest'orientamento prodotto dal testo non è pensato esterno alla scrittura stessa, in quanto essa è stata originata da una serie di pratiche di lettura contestualizzate nel tessuto delle comunità cristiane che designa quel campo intertestuale generativo del testo nella sua configurazione finale. La scrittura di *quella* lettura vuole introdurre all'Oggetto specifico del campo intertestuale che si trova sempre, rispetto a esso, in una posizione inaugurale.

Questo impedisce che l'allineamento sul movimento originario della rivelazione possa prodursi secondo un'archeologia del testo (e del senso); piuttosto esso sarà possibile solo come una coincidenza «differita» del lettore con il luogo inaugurale del campo intertestuale:

Si mostra la formazione di un altro dispositivo che diviene l'espressione di un polo *generativo* del campo cristiano: un certo *rapporto* tra ciò che viene dal Signore (che noi chiameremo i *logia* del Signore) e il suo ambiente di trasmissione [...] È questo rapporto che un po' alla volta prende forma come scrittura distinta, capace di generare mediante la sua rilettura il movimento originario di «rivelazione»²⁰⁷.

Nel suo complesso l'intenzione del testo è esattamente quella di introdurre il lettore a un'esperienza omologa a quella dell'evento inaugurale (enunciazione pasquale); ed è per riferimento a questa destinazione che le varie unità testuali si raccolgono e convergono verso la totalità di un *corpus* scritto inserite in esso

come *una totalità consistente, organica, dove si ripercuote, attraverso un'omologia accuratamente ricomposta* secondo le obbligazioni e le risorse del terreno redazionale, *l'impatto autentico e l'energia generativa dell'Evento inaugurale*²⁰⁸.

²⁰⁴ In maniera diretta mi riferisco qui a E. HAULOTTE, «Le "texte" du Testament nouveau: écriture et lecture d'une "Révélation"», in *La révélation*, a cura di P. RICOEUR (= Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis 7), Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, 79-148; Id., «Formation du corpus du Nouveau Testament. Recherche d'un "module" génératif intratextuel», in *Le canon des Écritures*, 255-439. Ma si vedrà con interesse anche E. HAULOTTE, «Du récit quadriforme de la passion au concept de croix», *RSR* 73 (1985) 187-228, e l'opera pubblicata postuma Id., *Le concept de croix* (= Jésus et Jésus-Christ 48), Paris, Desclée, 1991.

²⁰⁵ E. HAULOTTE, «Le "texte" du Testament nouveau», 79.

²⁰⁶ Cf *ivi*, 131.

²⁰⁷ *Ivi*, 95-96.

²⁰⁸ Id., «Formation du corpus», 304.

Ciò che il testo tiene ben fermo, meglio, quello che esso vuole è di rendere possibile nella divaricazione del tempo una relazione *reale* con l'evento fondatore; che contenga, quindi, le mutate condizioni storiche, non come un impedimento della corrispondenza della fede al significato inaugurale dell'enunciazione pasquale e che, per questo, non può essere semplicemente identica o totalmente diversa ma, appunto, le deve essere omologa secondo un isomorfismo con l'evento originario²⁰⁹.

Il testo non è «né riproduzione né rappresentazione» del movimento inaugurale di rivelazione, quanto piuttosto coglie la condizione in cui esso accade nella sua possibilità di continuare ad accadere, ossia dentro il vincolo con la fede che lo celebra e lo confessa (campo intertestuale), e che quindi lo rende permanente nella storia *inaugurata*.

Ancora un volta questa precisa consapevolezza del testo nei confronti del lettore non è esterna alla configurazione del testo stesso, che porta in sé questa relazione di omologia con l'evento originario sia a livello strutturale sia a quello narrativo, come la necessità conseguente di dover riscrivere (nel testo stesso) il carattere inaugurale dell'evento all'interno di un contesto storico mutato rispetto a quello iniziale. La fine della prima generazione di testimoni s'appaia, per le comunità cristiane, alla caratteristica di scomparsa che è insita all'evento della croce, e istruisce una volta per tutte il problema del mantenimento dell'evento originario. Il testo mostra che quanto avverrà poi nel confronto con tendenze eterodosse è *il problema* primordiale della testualità cristiana, ma è anche il problema di cui da sempre *il testo* è la soluzione. L'accesso al movimento di rivelazione originario è sostanzialmente mantenuto mediante una *rilettura* delle pagine fondanti, già presenti e circolanti nel campo intertestuale, in relazione al mutato contesto storico e al nuovo orizzonte di senso in cui si trovava ora la comunità cristiana rispetto a quelle della pagina scritta.

Il criterio di convergenza, poi, verso un *corpus* di queste nuove scritture è esattamente quello della capacità di attualizzare l'Oggetto di quella pagina nella mutata referenzialità della sua *lettura*. Ri leggerla significa, appunto, scrivere: a partire dal carattere storico della sua testimonianza (evento) in ordine al carattere ermeneutico della sua comprensione (senso).

²⁰⁹ *Ivi*, 303: «Des signifiants variés, donnent à entendre (son et sens), dans un conditionnement nouveau, un *impact* correspondant à l'impact inaugural, ni le même ni un autre, *homologue* de par la figure rythmique qui s'y organise. Tout se passe comme si l'*énergie rythmique inaugurale* s'y trouvait *transférée*. A l'acte d'énonciation initial répond un acte d'énonciation bien différent vu le changement des conditions, mais qui devient à son tour *inaugural* là où il se produit; son énergie générative paraît isomorphe de celle qui opérait dans l'Événement premier».

La lettura raggiunge un luogo dove la struttura del testo s'intreccia con la struttura sociale che, sotto una modalità differente, spiega da un lato la scrittura di questo testo e dall'altro il modo di rileggerlo. Il primo dispositivo presuppone (indicato testualmente) un ancoramento storico che fu possibile un giorno mediante la testimonianza dove esso si trova attualmente in-scritto – iscrizione che lo traduce. Il secondo dà la mano al primo per portarsi oltre, prende il suo testimone: esso presuppone (mediante indici testuali diffusi) un supporto costruito con i dati del nuovo segmento della storia dove prende la sua forma scritta. La sua forza proviene da quest'ancoramento in cui si produce il movimento generativo che ha prodotto l'altro dispositivo. Il Nuovo Testamento è il testo che risulta dalla stretta congiunzione di questi due dispositivi o tipi d'operazione [...] Questa scrittura implica una pratica che potrebbe essere definita «pasquale»: la lettura la presuppone simmetricamente. L'Oggetto proprio del campo cristiano si s-copre sull'asse che unisce i due poli: Oggetto identico al suo movimento²¹⁰.

2. Negli spazi testimoniali del testo

La Scrittura canonica ha una *sua* storia, ogni suo testo la propria. L'aver posto il canone sotto il concetto estetico di forma ci ha permesso di apprezzare, almeno intuitivamente, il significato che questa «storia di tentativi» ha per l'opera, che altro non è se non la riuscita di quel processo formativo. Non solo. Esso ha un *valore* irrinunciabile anche per quanto riguarda l'apertura del testo sul futuro, ossia per la sua capacità esemplare d'ispirare una libertà in ricerca di uno stile ad acconsentire a quello di cui è portatrice la forma in quanto riuscita di un processo formativo. Potremmo dire che la «storia dei tentativi» che hanno configurato il testo canonico secondo la regola della differenza-testimoniale (*ex ordine fidei*) ha un senso preciso rispetto alla corretta interpretazione del testo riuscito capace di formare secondo il proprio senso la libertà del lettore (fede-testimonia).

Lo «scrittore» biblico (l'«evangelista» in particolare) si trova nella situazione particolare di essere uno che scrive a partire da una lettura, egli è scrittore del testo finale (riuscito) in quanto lettore delle molte unità testuali (tentativi) dell'evento fondatore.

Il rapporto ermeneutico che lo scrittore-lettore intrattiene con il lettore-scrittore ha un suo specifico interesse teologico rispetto alla qualità normativa che compete al testo canonico come opera e, quindi, ormai indipendente da lui e dalla sua volontà. Questo rapporto ha la struttura di un atto (testimoniale) a cui la comunità cristiana riconosce una particolare attendibilità rispetto alla comprensione della cosa-del-testo in quanto è *mediante* di esso che la serie dei tentativi

²¹⁰ Id., «Le "texte" du Testament nouveau», 142-143.

di scrittura del «testo» fondatore giungono alla loro forma riuscita. Ora, in ragione di quest'esito felice (la produzione di un'omologia con l'evento fondatore) a quell'atto si deve riconoscere una particolare affinità interpretativa rispetto alla regola che presiede alla formazione totale del testo, e un particolare significato ermeneutico rispetto alla validità di canone riconosciuta al testo finale. Quest'atto è incorporato nella riuscita stessa del testo, ed è quindi lì che deve essere cercato; esso deve essere considerato come un'«opera del senso su se stesso»²¹¹ e proprio per questo va apprezzato in ordine al processo, normato dal testo, di formazione interpretante.

Ma quell'atto è apprezzabile nella sua funzione di interpretante, in questo caso, solo in relazione al tentativo rispetto a cui si è esercitato come scrittura, ossia al materiale di lettura²¹².

Questo doppio statuto che compete singolarmente all'«autore» biblico produce *nella* forma riuscita, e quindi esemplare, quelli che chiamerei gli spazi testimoniali del testo. Anche essi devono essere «letti» affinché il processo formativo che ha condotto alla realizzazione dell'opera possa operare effettivamente nella libertà che riconosce in esso il proprio criterio di attuazione e lo fa agire come forma formante per giungere alla propria riuscita. Il *giusto senso*, insomma, è possibile solo nell'«esecuzione» personale del lavoro che il senso ha esercitato su se stesso, che si legge negli spazi testimoniali prodotti nel testo dal doppio statuto dell'«autore» biblico come scrittore-lettore e lettore-scrittore. Ora, mi sembra che quest'attenzione verso il senso sia talvolta dimenticata dall'intelligenza teologica e dalla lettura credente del testo biblico.

Eppure proprio rispetto al tema qui indicato il magistero della Chiesa ha prodotto uno dei suoi documenti di più alto profilo, ben

²¹¹ P. RICOEUR, *Testo e azione*, 154.

²¹² È merito di H. Verweyen aver sottolineato con vigore e insistenza quest'*impasse* mortificante tendenzialmente diffuso nella riflessione teologica sulla questione del canone, laddove si guarda solo, per così dire, al lato «materiale» del fatto canonico dimenticando il profilo «ermeneutico» interno a esso: «Die Wahrheit des unbedingt einfordernden Ursprungs vermag sich nur in dem Maße bei der Auslegung der mir als verbindlich bezeugten Schriften zu zeigen, wie ich in diesen Schriften selbst lebendiger *traditio* begegne. Das bedeutet, daß die Suche nach dem wahren Ursprung primär nicht auf einen von Anfang an möglichst unveränderten Traditionsstoff – und darin auf den möglichst spiegelbildlichen Abdruck des Redens und Wirkens Jesu – zielen darf, sondern auf den Niederschlag des Totalumbruchs der Existenz richten muß, den der Verfasser der jeweiligen Schrift, von der Wirkmacht jenes «Ein-für-allemal» getroffen, erfahren hat. Diese radikale Umwandlung wird sich am ehesten in dem je «neuen Lied» entdecken lassen (das dem Jahwe erfahrenden Psalmisten in den Mund kommt: Ps 40,4), in der je spezifischen theologischen Perspektive des Autors, in der er dem Traditionsstoff eine neue *Form* gibt und ihn so weitervermittelt» (H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 309).

al di là della retorica che lo celebra per aver dato dignità di dimora nella casa cattolica alla critica (certo cosa non da poco allora), ossia la *Divino afflante Spiritu* (= DaS)²¹³. Essa lega esplicitamente la destinazione del testo biblico alla *vita riuscita* del credente²¹⁴, resa possibile a motivo della qualità esclusiva che compete a esso (divino). A questo riguardo ci interessa sottolineare il rapporto che viene istruito nella DaS tra qualità teologale della *res* del testo, che mettiamo sotto la cifra dell'*intentio Dei*, e l'atto ermeneutico che pertiene allo «scrittore» sacro, che intendiamo come la sua *mens*. Rinviamo a Leone XIII e ad Agostino l'enciclica afferma, per negazione (*noluit*), che l'opera dello scrittore-lettore/lettore-scrittore è il medio attraverso cui passa la stessa intenzione divina: lo Spirito di Dio parla per mezzo dei sacri autori, per usare il linguaggio della DaS²¹⁵. In tal senso, non è pensabile poter rinvenire ciò che Dio dice all'uomo mediante la lettera normativa del testo oltrepassando o elidendo lo «spessore» della mediazione rappresentata dalla relazione istruita col testo stesso dall'«autore» biblico²¹⁶. È mediante la *mens scriptoris* (storica) che l'*intentio Dei* (teologale) giunge, nell'ordine della parola scritta, alla sua forma riuscita.

Il momento della mediazione storica dell'«autore» biblico è interno e proprio alla Scrittura canonica, e non qualcosa di semplicemente giustapposto a essa. Questa *mens scriptoris* che media l'*intentio Dei* fa parte della regola che presiede alla formazione del *corpus* scritturistico, ossia alla differenza-testimoniale «parola che viene testimoniata-parola che testimonia». In quanto racchiusa nel vincolo testimoniale che lega la *res* alla *littera* del testo, essa non potrà mai andare a fraporsi fra l'evento fondatore e la lettura della libertà, impedendo l'omologia con il movimento originario di rivelazione.

Il richiamo esplicito all'importanza della critica testuale, nella DaS, lascia supporre la convinzione che proprio lo spazio fattuale/testuale della Scrittura sia in grado di determinare adeguatamente la relazione scritturistica fra *mens* storica e *intentio* teologale. In primo abbozzo, viene così indicata la capacità testimoniale propria al testo biblico in un riferimento non eludibile a un'autorità testimoniale che deve essere riconosciuta competere alla *mens scriptoris*. Precisamente in

²¹³ Cito il testo dell'enciclica di Pio XII secondo la traduzione e la numerazione dell'*Enchiridion Biblicum*, a cura di A. FILIPPI-E. LORA, Bologna, EDB, 1993 (abb. EB).

²¹⁴ Cf EB 538.

²¹⁵ Cf EB 539,

²¹⁶ EB 547: «Dovere dell'esegeta indubbiamente è raccogliere con somma cura, e con venerazione quasi afferrare ogni apice anche minimo, che provenga dalla penna dell'agiografo sotto l'azione del divino Spirito, al fine di penetrare a fondo e pienamente il pensiero [*mentem eius intellegat*]».

quest'ambito la DaS raggiunge, sul filo della questione testimoniale e dello statuto canonico del Libri sacri, un guadagno tutt'oggi insuperato.

Il carattere attivo della referenzialità tra *intentio Dei* e *mens scriptoris* riconferma l'impossibilità di affermare che la cosa-del-testo possa imporsi immediatamente alla lettura, senza dover «leggere» anche gli spazi testimoniali istruiti dall'atto ermeneutico dell'autore-lettore/lettore-autore. La qualità particolare e singolare (ispirazione) del vincolo di rivelazione esistente fra l'evento fondatore e la mediazione dell'«autore» biblico invita a pensarne l'unità, e anche l'insuperabilità. Per trovare il fatto inaugurale (*intentio-Verbum*) non si deve cercare dietro la storicità dello scrivere (*mens-Littera*). Per questo la strategia ermeneutica dell'«autore» è istruttiva per il rinvenimento adeguato della cosa-del-testo:

Quindi l'interprete con ogni diligenza, non trascurando questi nuovi lumi, che le moderne indagini avessero apportati, procuri di discernere quale sia l'indole propria del sacro autore, quali le condizioni della sua vita, in qual tempo sia vissuto, quali fonti, scritte od orali, abbia adoperate, di quali forme del dire si avvalga. Così potrà più esattamente conoscere chi sia stato l'agiografo, e qual cosa abbia voluto dire nel suo scritto [*quidque scribendo* significare *voluerit*] (EB 557).

3. Forma fidei: l'esecuzione del testo

Solo se il testo viene animato dalle figure pratiche dell'esistenza può condurre al «luogo» significato dalla scrittura: la croce di Gesù. In tal senso, esso è un'interpellanza che muta la geometria di vita del suo lettore e ne ricodifica le significazioni del senso chiedendogli di (ri)situare se stesso nel mondo proprio per referencia al mondo del testo. Il sorgere del canone cristiano richiede questa realizzazione/compimento del momento inaugurale nella vita credente «[...] il momento unico della generazione del Nuovo Testamento si presenta esplicitamente come un momento che deve essere riprodotto, nel *telos-arché* di ogni esistenza cristiana»²¹⁷. Tutte le prospettive che abbiamo toccato nel corso di questo lavoro si orientano, con connotazioni e sfumature diverse, verso questa comprensione del valore di canone del *corpus* scritturistico come «testo in esercizio». Ci riferiremo qui a Ricoeur e a Pareyson in particolare.

Mentre il primo pone tra la lettura e l'azione rfiguratrice l'intermezzo dell'immaginazione, il secondo intende l'atto di lettura già come esecuzione che declina poi in riferimento all'interpretazione e

²¹⁷ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento*, 339. Cf H.U. VON BALTHASAR, *Schau der Gestalt*, 526.

al giudizio. Il nostro interesse è qui semplicemente quello di registrare, da queste due posizioni, alcune proposizioni di lavoro che possano contribuire a illuminare la figura del «testo in esercizio».

3.1 Ermeneutica e fenomenologia

Abbiamo già visto come per Ricoeur sia solo la lettura il luogo in cui il dinamismo di configurazione del testo trova il suo compimento, e come si debba andare oltre la lettura – all'azione effettiva – affinché questa si trasformi in rifigurazione del mondo. Ora l'atto di lettura è possibile sulla base di una proprietà interna del testo, quella di essere decontestualizzato «in modo da lasciarsi ricontestualizzare in una nuova situazione: precisamente questo costituisce l'atto di lettura»²¹⁸. Essa va compresa come la messa in atto delle possibilità semantiche del testo, ossia come una ripresa (dell'evento) dopo la sospensione provocata dalla mediazione della scrittura.

Leggere è un atto bidimensionale: il piano personale è quello su cui si realizza il carattere di interpellanza del testo; quello comunitario è quello che specifica costitutivamente le abilità interpretative della lettura²¹⁹. E l'atto d'interpretare (passaggio verso all'azione) s'inscrive esattamente negli spazi testimoniali del testo aperti dal passaggio di un atto ermeneutico vivo nel processo di configurazione del testo che esso trattiene dentro di sé²²⁰. Possiamo passare così a una delle figure chiave della teoria ermeneutica di Ricoeur: l'*appropriazione* che è la destinazione (fuori di sé) del testo orientata dal testo (in sé) in ragione dei suoi spazi testimoniali²²¹. La relazione di appropriazione del soggetto al testo lo costituisce sulla base della cosa-del-testo, e si realizza come una risposta al senso significato dal testo²²², così che Ricoeur può dire che mediante il testo «la costituzione dell'*io* e quella del *senso* sono contemporanee»²²³. La figura in cui questo dato generale dell'ermeneutica si realizza è quella particolare della relazione

²¹⁸ P. RICOEUR, *Testo e azione*, 107.

²¹⁹ Cf ID., *Tempo e racconto III*, 258.

²²⁰ ID., *Testo e azione*, 152: «Ciò che qui è interessante è che l'interpretazione, prima di essere atto dell'esegeta, è l'atto del testo: la relazione tra tradizione e interpretazione è una relazione interna al testo; interpretare, per l'esegeta, è collocarsi nel senso indicato da questa relazione di interpretazioni sostenuta dal testo stesso».

²²¹ *Ivi*, 154: «Ma la complessiva teoria dell'ermeneutica consiste nel mediare questa interpretazione-appropriazione per mezzo della serie degli interpretanti che fanno parte del lavoro del testo su se stesso. L'appropriazione perde allora la sua arbitrarietà, nella misura in cui è la ripresa proprio di quel che è all'opera, al lavoro, in lavoro, cioè in gestazione di senso, nel testo».

²²² Cf *Ivi*, 111-112.

²²³ *Ivi*, 148.

ermeneutica *ex ordine fidei-fides* tra testo biblico e testimonianza cristiana.

Un breve cenno merita quell'intermezzo fra lettura e azione che è rappresentato dalla funzione dell'immaginazione, in quanto credo che sia una dimensione disattesa nella riflessione sull'adesione della libertà a una rivelazione ultimamente valida del senso come evento della parola di Dio. Il carattere di «sospensione» che la caratterizza accende una diversa possibilità di referenza che è quella di una *ridescrizione* del mondo che dischiude «nuove dimensioni della realtà»²²⁴, distaccando da una comprensione del mondo sostanzialmente unidirezionale legata alla forma abituale con cui si aderisce a un'interpretazione precedentemente assunta della stessa realtà. Senza immaginazione la rifigurazione del mondo istruita dalla cosa-del-testo sarebbe come rigettata indietro alle pagine su cui sono incisi i segni della sua scrittura. In questo senso, l'immaginazione è come la condizione di possibilità della «conversione» della vita sulla base dell'incontro vitale con il Crocifisso nel medio del *corpus* scritturistico. Ed è, al tempo stesso, la condizione di possibilità affinché la carne del Figlio possa attecchire stabilmente alle forme fiduciali della libertà.

Per usare un'immagine biblica: la *fides* che non ha accettato il tempo sospeso dell'immaginazione è quel terreno sassoso in cui la parola si produce in un'immediatezza senza durata, incapace di plasmare un mondo singolare e immediatamente estinto dall'ambiente abituale che lo circonda (senza immaginazione la *Umwelt* avrà sempre ragione della *Welt*); la *fides* che accede all'interezza dell'immaginario, quella che rispetto all'unidirezionalità apparente del reale s'impegna in una rappresentazione dei molti possibili, è la terra buona in cui la parola trova dimora stabile e accede – dopo il tempo sospeso – a una condizione di incremento impossibile a partire dalla singolarità e puntualità del suo accadere (cf Mc 4,1-9). Il terreno umido dell'immaginazione è l'unico grembo, grazie alla possibilità di lasciare in uno stato fluido e di gestazione in un gioco d'intrecci e di ritorni le planimetrie dell'agire, in cui la coscienza può produrre quell'anticipazione del senso (istruita dalla significazione del testo) che sola permette alla disposizione fiduciale della libertà di decidersi incondizionatamente (fede) nella forma di un'adesione a una manifestazione del senso capace di portare il peso di quell'anticipazione (croce).

²²⁴ *Ivi*, 213.

3.2 Estetica ed ermeneutica

La percezione/lettura della forma in quanto riuscita di un processo formativo è possibile solo come *esecuzione* di quella forma. In altre parole, si sa veramente e realmente del testo canonico solo eseguendolo²²⁵; quindi, il riconoscimento della sua canonicità è un atto sempre da fare da parte della *fides*, affinché la Scrittura sia una realtà vivente e vivificante, effettivamente regolativa del processo di formazione della vita cristiana. In quanto il canone realizza la sua esemplarità per la fede solo nell'esecuzione del canone stesso nella fede, esso si espone come forma formata (cioè giunta al suo compimento, riuscita definitivamente) all'incertezza del destino della forma formante (cioè della forma ancora per via, attraverso una serie di tentativi, alla ricerca della sua riuscita) ponendosi quale criterio ispirativo della fede testimoniale. Ma è precisamente questo il senso di un *corpus* scritturistico inteso come forma esemplare della fede, ossia quello di *vivere* solo nella sua esecuzione credente; e questo senso è tutto interno alla «storia dei tentativi» che ne ha fatto un'opera riuscita²²⁶. La differenza da Ricoeur è chiara: l'esecuzione è iscritta dentro la formazione del testo, ed è reclamata da esso come «cosa» stessa del testo. Ne è la condizione di riconoscimento. In questo modo si crea un legame più interno tra la forma riuscita e l'azione, ma non solo. L'azione come esecuzione della forma giunta al compimento media la presenza vitale della forma stessa nel tempo del suo riconoscimento come principio ispirativo di una forma altra da sé. La presenza della forma formata che diventa la forma formante di un processo autonomo di formazione è possibile poiché questo ne *fa* «operare l'effetto»²²⁷. Il legame così istruito fra *fides* e *forma fidei* mi sembra più fecondo e interno rispetto a quello raggiungibile attraverso la teoria ermeneutica di Ricoeur, soprattutto per quanto riguarda l'idea della presenza della forma riuscita nella sua esecuzione di cui diviene la forma formante.

Questo legame si riflette sul tema dell'interpretazione in Pareyson. Essa comporta certo un'intenzionalità da parte del soggetto, una disposizione fiduciale verso la forma di cui si fa interprete a eleggerla come forma formante la propria ricerca di compimento; ma que-

²²⁵ L. PAREYSON, *Estetica*, 223: «L'opera d'arte si dà a riconoscere come tale solo a chi la fa vivere della sua vita, e cioè la esegue: la sua riconoscibilità è la sua stessa eseguibilità».

²²⁶ *Ivi*, 223: «L'esecuzione, dunque, è aspetto necessario e costitutivo della lettura d'un'opera d'arte in quanto è aspetto connaturato e insopprimibile della sua stessa formazione; essa è reclamata e voluta dall'opera perché era contenuta nel processo che la formava: essenziale perché originaria».

²²⁷ *Ivi*, 223.

st'esercizio della volontà è l'esecuzione di quella forma che lo precede e la cui regola formativa lo ispira:

[...] interpretazione v'è solo se l'intento dell'interprete è di volere *lui stesso* eseguire l'*opera in sé*, sì che la sua esecuzione *sia* l'opera stessa, da lui resa presente e viva, e insieme la *sua* interpretazione dell'opera²²⁸.

L'interpretazione, in quanto decisione della libertà davanti alla forma nel suo compimento, è esattamente testimonianza della verità della forma stessa²²⁹. Fedeltà al principio formante e libertà di formazione devono, quindi, essere affermate insieme nell'atto che esegue l'opera giunta al suo compimento²³⁰. La fedeltà è il gradiente di un'intenzionalità volta a rendere presente, a mettere in opera, la forma; e la libertà è l'indice che il carattere di quest'esecuzione dell'opera è sempre *personale*²³¹. La fedeltà della *fides* all'*ex ordine fidei* del testo definisce che è quest'ultimo il principio formante della *fides* stessa che, in tal modo, ne diventa la condizione d'accesso. La libertà della *fides* rispetto all'*ex ordine fidei* che governa la formazione del *corpus* scritturistico definisce e rende possibile il carattere di *realtà* della presenza del testo nel medio singolare e irripetibile della *fides*. In tal modo, la vita della fede è la mediazione, originata, in cui il testo canonico, ispirante, ha vita reale e produce un effetto di normatività non meramente formale²³².

L'esecuzione della forma nella sua riuscita, ossia la possibilità che le Scritture cristiane si pongano in posizione di canone, si realizza solo se l'interpretazione si configura come *ripresa* dell'atto ermeneutico interno che ha governato e presieduto al compimento e alla chiusura della forma²³³; ossia quando la *fides* non solo assume il testo come

²²⁸ *Ivi*, 229.

²²⁹ Sulla qualità testimoniale della relazione fra verità e interpretazione in Pareyson si veda: *Id.*, *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1994⁴, 103-107.

²³⁰ *Cf Id.*, *Estetica*, 230.

²³¹ *Ivi*, 231: «Nell'interpretazione tutta intera la persona dell'interprete si fa non solo iniziativa, ma anche condizione e persino organo di penetrazione dell'opera, sì ch'essa è fedele in quanto il suo proposito essenziale è di rendere, anzi essere l'opera stessa, ed è libera in quanto il suo modo d'eseguire è definito dalla persona che ne è iniziativa e condizione. La fedeltà è allora *personale* "esercizio" di fedeltà diretto a rendere l'opera com'essa vuole, e la libertà è il carattere personale, e quindi l'irripetibile singolarità, del modo in cui si cerca di far vivere l'opera nella *sua* realtà».

²³² *Cf ivi*, 234-235.

²³³ *Ivi*, 253: «[...] si tratta sempre d'inserirsi nel processo di formazione dell'opera per trovarvi la forma formante, sì che qui davvero si vede come l'esecuzione dell'opera già esistente [...] è come una ripresa dell'esecuzione con cui l'autore l'ha formata, perché l'esecutore deve cercare di seguire l'opera com'essa stessa vuol essere eseguita allo stesso modo che l'autore ha dovuto cercar di farla com'essa stessa esigea d'esser fatta».

opera finita quale misura regolativa del suo attuarsi, ma quando essa fa proprio anche il principio regolatore della formazione del testo verso la sua chiusura. La posizione di canone del *corpus* scritturistico è determinata dall'appaiamento dell'*ex ordine fidei* che lo forma in quanto tale e della *fides* che lo esegue come se stessa. Solo a questo punto le Scritture canoniche sono semplicemente ed esclusivamente la *forma fidei* e trovano così se stesse (e la propria verità) in quell'assenza che è l'altro da sé come se stesso (*fides*).

4. *Canonicità e ispirazione*

Il lungo cammino percorso ha mostrato la possibilità e la plausibilità di sganciare il tema del canone dalla dottrina dell'ispirazione, ossia di considerarlo come derivato e assicurato da essa. Una tale visione poneva la questione del canone in una sorta di tranquillo riposo protetto da una doppia dogmaticità giustificatrice. Ma appunto, la giustificazione così raggiunta non riusciva a darne ragione effettiva, e lo spiazzava esattamente in riferimento a quello che è il senso del *corpus* canonico: porre sull'asse cristologico del senso e configurare le condizioni della sua ripresa nell'orizzonte di senso proprio a ogni fiduciale disposizione della libertà.

Quanto intendo fare qui è poco più che offrire un'indicazione, invitare a pensare l'ispirazione non tanto come un evento «puntuale» (rapporto Spirito Santo-agiografo), sostanzialmente teso a garantire un'inerranza della Scrittura che essa non ha mai avuto la pretesa di avanzare in questi termini; e neanche di considerarla come un evento archeologico del testo, del tutto irrelata con la diacronica contemporaneità che esso ha con l'evento di lettura. Se l'analisi attenta delle varie teologie contemporanee dell'ispirazione²³⁴ approda ad affermare che una dottrina dell'ispirazione ha il suo senso nell'indicare «il particolare rapporto con lo Spirito della Scrittura»²³⁵, allora credo che ci si debba muovere verso una comprensione dell'ispirazione come una *qualità permanente* del testo canonico e una *caratteristica specifica* della lettura credente nella Chiesa. In questo senso spingono le riflessioni di un teologo assolutamente al di sopra di ogni sospetto di accanimento strutturalista nei confronti del testo biblico: H.U. von Balthasar.

²³⁴ Cf H. GABEL, *Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Mainz, Grünewald, 1991.

²³⁵ *Ivi*, 302. Discutibile è la continuità con la neoscolastica che risucchia nell'ispirazione tutte le proprietà della Scrittura.

Ispirazione definisce la qualità propria e permanente del *corpus* canonico, di una presenza attiva e attuale dello Spirito dentro lo scritto quale mezzo affinché il lettore in contesto (credente nella Chiesa) possa giungere sempre più profondamente alla conoscenza della cosa-del-testo (verità teologale):

Infatti, l'effetto dell'ispirazione non è da cercare in primo luogo nell'inerranza (questo è solo un effetto secondario dell'ispirazione, e un libro può essere libero da errori senza per questo essere ispirato), quanto piuttosto in una qualità permanente in forza della quale lo Spirito Santo vivente e vivificante come *auctor primarius* sta sempre dietro alla parola, sempre pronto a introdurre chiunque cerchi di comprendere questa sua parola nello Spirito della Chiesa (che lo ha in quanto sposa) nelle più grandi profondità della verità²³⁶.

La Scrittura va penetrata e letta nello Spirito, questo significa poter conoscere l'intimità stessa di Dio e potersi appropriare della forma con cui Dio vuole formare il mondo²³⁷. Solo se l'ispirazione è dato permanente del testo canonico e, per così dire, condizione della sua lettura l'esecuzione del canone come *forma fidei* potrà avvenire secondo il principio ispiratore che ha formato il testo nella sua riuscita (*mens scriptoris-intentio Dei*). L'ispirazione non si pone a monte del canone fondandolo, essa sta nella sua canonicità come esecuzione: è momento della forma formante la quale diventa ispiratrice di una lettura *secondo* lo stesso principio formativo che ha fatto delle Scritture un'opera riuscita ed esemplare.

In chiave più strutturalista si muove la proposta di W. Vogels²³⁸. Il punto di partenza è quello di una visione della dottrina dell'ispirazione quale concetto teologico atto ad affermare, e assicurare, il carattere assolutamente singolare delle Scritture sante²³⁹. L'intenzione che presidia alla sua riflessione è quella di porre rimedio alla costante disattenzione al ruolo del lettore nella considerazione del valore e significato teologico della Scrittura. Il testo, una volta chiuso, quindi come opera riuscita, si distacca dal mondo/intenzione dell'autore e assume una realtà a se stante. Solo la lettura, però, dà vita effettiva (e affettiva) al testo scritto; ed è per questo che bisogna riconoscere che «il leggere non è un'attività secondaria»²⁴⁰. L'interpretazione data dal lettore, per Vogels, è una nuova «riscrittura del testo». Questo confer-

²³⁶ H.U. VON BALTHASAR, «Wort, Schrift, Tradition», 22.

²³⁷ Cf *ivi*, 22.

²³⁸ W. VOGELS, «Die Inspiration in einem linguistischen Modell», *ThG* 28 (1985) 205-214 (originale americano Id., «Inspiration in a linguistic mode», *Biblical Theology Bulletin* 15 (1985) 87-93).

²³⁹ Cf *ivi*, 205.

²⁴⁰ *Ivi*, 207.

ma che, anche nel caso dell'ispirazione, è necessario concentrare la riflessione sul testo come evento di lettura-riscrittura:

Il testo biblico in quanto testo ha una sua specificità singolare: è una realtà umana e divina contemporaneamente. Questa qualità del testo non è solo una conseguenza dello scrivere; essa va insieme a entrambe le due attività significative rispetto al testo: lo scrivere e il leggere. Non si può limitare l'ispirazione solamente a una delle due attività²⁴¹.

Da un lato, l'ispirazione viene vista come carisma apostolico e profetico della predicazione della comunità cristiana rispetto all'annuncio della parola, ma è anche il carisma particolare per la formulazione ed elaborazione di scritti in ragione della quale, al termine di un lungo processo comunitario, alla Bibbia si riconosce il carattere di ispirazione. Dall'altro, la Bibbia è ispirata «perché si dà una comunità di lettori credenti che sotto la guida dello stesso Spirito Santo possono identificarsi con questa Bibbia»²⁴². L'ispirazione consiste quindi nel carisma (azione dello Spirito) della scrittura profetica della parola nel tempo apostolico, e nella lettura «spirituale» (ossia guidata dallo Spirito) che in ogni tempo identifica la comunità credente con questa parola. Così vista, l'ispirazione è qualità inerente al *corpus* canonico come scrittura-lettura della parola: «*L'ispirazione è la qualità umano-divina che pertiene alla Bibbia in quanto testo, poiché essa fu prodotta da una comunità ispirata ed è per questo capace di ispirare una comunità ecclesiale*»²⁴³.

Solo cenni, volti a indicare la necessità di por mano compiutamente a un diverso approccio sia all'articolazione del trattato di «Introduzione alla Sacra Scrittura» (e, forse, di recuperarlo alle competenze del teologo fondamentale), sia alla calibrazione della relazione canonicità-ispirazione e, infine, alla comprensione della dottrina dell'ispirazione come teoria di una qualità permanente del testo biblico colto nella sua realtà di forma riuscita e, quindi, della sua radicale (e necessaria) destinazione alla lettura-esecuzione (nello Spirito).

²⁴¹ *Ivi*, 209.

²⁴² *Ivi*, 209.

²⁴³ *Ivi*, 211.

VII. NELLA LUCE DELLE SCRITTURE, FINCHÉ EGLI VENGA

Ci siamo lungamente affaticati sulla questione delle Scritture canoniche. E così deve essere nel tempo dell'attesa, che è l'unica forma del tempo in cui è possibile una libertà degna di questo nome. La libertà è in cerca di uno stile che dia forma alle proprie disposizioni e deliberazioni. L'esemplarità testuale del canone è un'offerta di stile nella misura in cui è un'interpellanza alla libertà. Lo stile è la forma con cui si produce una soluzione determinata a un problema preciso. La ripresa dello stile non può mai essere una semplice trasposizione, essa vive di nuovi problemi cui deve rispondere secondo un criterio ispiratore assunto come proprio. Così pur trovandolo presente in un'opera che la precede, la libertà, assumendolo e lasciandosi determinare da esso, lo rimodella facendolo operare come la risposta data a una nuova costellazione del senso. Lo stile è quanto di più configurato e quanto di più plasmabile esista al mondo. Lo *stile cristiano* è l'*ex ordine fidei* che dà forma al testo canonico; lo *stile del cristiano* è la *fides* che fa della forma formata l'ispirazione formante del proprio attuarsi, vivere e amare, sentire e patire, essere affetti e donare. Lo stile, ammesso che noi si sia all'altezza del compito, sarà quanto «salverà» il cristianesimo storico dalla paura per l'inaudita libertà e improtetta esposizione della *res* evangelica; e quindi lo restituirà al senso del tempo in cui è chiamato a esercitare la propria fedeltà alla Scrittura.

Ma ci sarà un giorno in cui non avremo più bisogno dello spessore della mediazione dei Libri sacri, della luce che da essi proviene per l'incerto cammino della fede, del calore che ci assicurano nei tempi della prova, della bellezza che ci affascina e ci fa rimanere cristiani. In quel giorno ci verranno sottratte le Scritture ma non perderemo lo stile:

Allora, essendo un tal giorno così luminoso, non saranno più necessarie le lucerne. Non ci verrà più letto il profeta, non si aprirà più il libro dell'Apostolo; non andremo più a cercare la testimonianza di Giovanni; non avremo più bisogno del Vangelo stesso. Saranno perciò eliminate tutte le Scritture che nella notte di questo secolo venivano accese per noi come lucerne, perché non restassimo nelle tenebre. Eliminate tutte queste cose, giacché non avremo più bisogno della loro luce, e venuti meno anche gli stessi uomini di Dio, che ne furono i ministri, perché anch'essi vedranno con noi quella luce di verità in tutta la sua chiarezza, messi da parte insomma tutti questi mezzi sussidiari, che cosa vedremo? Di che cosa si pascerà la nostra mente? Di che cosa si delizierà la nostra vista? Da dove verrà quella gioia, che occhio non vide, né orecchio udì né mai entrò in cuore dell'uomo (cf 1Cor 2,9)? Che cosa vedremo? Vi scongiuro, amate con me, correte con me saldi nella fede: aneliamo alla patria del cielo, sospiriamo la patria di lassù; consideriamoci quali semplici pellegrini quaggiù. Che vedremo allora? Ce lo

dica ora il Vangelo: «In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio» (Gv 1,1) [...] Allora potrai vederla quella luce e sostenere il suo fulgore [...] Ecco che io sto per deporre questo libro e voi per tornarvene ciascuno a casa sua. Ci siamo trovati assai bene sotto questa luce comune, ne abbiamo davvero gioito, ne abbiamo davvero esultato: ma, mentre ci separiamo gli uni dagli altri, badiamo bene a non allontanarci da Lui – grazie alle Scritture, ma solo finché egli venga (Sant'Agostino, *Trattati su Giovanni*).

MARCELLO NERI
Comunità deboniana di Modena
Strada Montanara 8
41010 Saliceto Panaro (MO)

23 novembre 2000