

LA COMUNICAZIONE ECCLESIALE E LE CONDIZIONI DELLA SUA ATTENDIBILITÀ IN RAPPORTO ALLA CANONICITÀ DEL TESTO BIBLICO

SOMMARIO: INTRODUZIONE — I. LA CONFESSIONE E LA GRAMMATICA — II. LA COMUNICAZIONE E LA COMUNIONE — III. LA PAROLA DELLA FEDE E IL LINGUAGGIO DELL'ETICA — IV. L'ANNUNCIO E L'INFORMAZIONE — V. LA TESTIMONIANZA E LA RIVELAZIONE — VI. LA FORMA DEL TESTO E LA FORMA DEL CORPO ATTESTATO

INTRODUZIONE

Il concreto esercizio della *traditio* ecclesiale si muove nella certezza che la fede viene dall'ascolto: certezza che appare sempre provata, in quanto insidiata dalla tentazione di iniziare alla fede per altre vie¹. L'indefettibile vigilanza su questa presunzione illusoria di emancipare la via della fede dall'ascolto del Vangelo trova una sua essenziale modulazione nella cura premurosa del testo biblico e del suo carattere normativo. È noto come la «cosa» annunciata non coincida con il

¹ Valga come illuminante il richiamo di J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Brescia, Queriniana, ⁵1974, 56: «La fede proviene dall'aver udito», dice S. Paolo (*Rom.*, 10,17). Ciò potrebbe di primo acchito apparire come una cosa strettamente legata al tempo, suscettibile quindi anche di cambiare; si sarebbe quasi tentati di vedervi unicamente il risultato d'una ben determinata situazione sociologica, sicché un bel giorno, al suo posto, potrebbe subentrare una formula diversa: 'la fede proviene dal leggere', o 'dal riflettere'. In realtà, bisogna invece dire che qui ci troviamo di fronte a qualcosa di ben più alto del mero riflesso d'un'ora storica ormai da un pezzo tramontata. Nella formula «La fede proviene dall'aver udito», ci viene presentata una definizione strutturale permanente di ciò che qui si verifica [...]. La sua essenza non consiste nell'essere un'elucubrazione del pensabile, che a conclusione tirata mi vien messa a disposizione come risultato del mio pensiero; è invece sua peculiare caratteristica quella di provenire dall'aver udito, di essere la ricezione di qualcosa che io di mia iniziativa non ho pensato, sicché in sostanza, nella fede, il pensiero è sempre un ripensamento di quanto si è udito e ricevuto in precedenza».

testo biblico; è altrettanto noto come figure particolari della *traditio* ecclesiale differiscano talvolta in modo preoccupante dalla «cosa» inscritta nel testo biblico, a motivo di uno scavalco o di una misera assunzione del rilievo di «canone» della fede che il testo biblico vanta².

Vorremmo soffermarci sulle condizioni del realizzarsi della *fides ex auditu*, raccogliendo i risultati più significativi di una teologia del testo biblico che si è recentemente sviluppata: e che avverte almeno circa la non ovvietà dell'identità dell'oggetto di quell'ascolto per cui si viene alla fede. Per sé infatti non viene ascoltato il testo biblico, poiché ultimamente non viene predicato il testo biblico; si intende che la trasmissione del «deposito» non coincide *tout court* con la proclamazione e/o la consegna del testo biblico³. Ciò che viene annunciato è la parola evangelica, Gesù il Cristo, in quanto questo è saputo nella fede, e saputo come certamente degno di affidamento⁴;

² La prospettiva è quella tracciata dal documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 1993 (EV13, 2846-3150): alla «tradizione vivente della Chiesa» si attribuisce la preoccupazione principale della «fedeltà alla rivelazione attestata dalla Bibbia» (cf 3014). La figura della *traditio* viene bene delineata dalle osservazioni di W. KASPER, «La trasmissione della fede. Difficoltà e necessità di una mediazione della fede adatta ai nostri tempi», in Id., *Teologia e Chiesa* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 60), Brescia, Queriniana, 1989, 121-137: «Secondo la dottrina teologica comune, la tradizione si caratterizza per due aspetti: l'atto vitale del *tradere*, cioè la tradizione in senso attivo (*id quo traditur*, ciò in cui e di cui ci si serve per tramandare), e il contenuto tramandato, il deposito della fede, la tradizione in senso oggettivo o passivo (il *traditum*; *id quod traditur*, ciò che viene tramandato). Si tratta di due aspetti inscindibilmente legati. Non si «possiede» la tradizione, quasi fosse dato ormai acquisito, ma la si possiede in quanto la si vive e la si attua. La si possiede solo come un dono ricevuto per essere ritrasmesso. La tradizione non è mai una realtà morta, ma sempre viva: viva perché proviene dalla fede e si apre ad una fede nuova» (128).

³ Per una buona introduzione alle questioni fondamentali della teologia della predicazione cf G. COLOMBO, «Predicazione e celebrazione. Riflessioni teologiche», in *Predicare oggi*, a cura di G. SALDARINI, Milano, Ancora, 1982, 43-72.

⁴ H. Schlier identifica le coordinate essenziali per la comprensione del passo di Rm 10,14-17. Si leggano utilmente le pagine corrispondenti in *La lettera ai Romani. Testo greco e traduzione. Commento di Heinrich Schlier* (= Commentario teologico del Nuovo Testamento VI), Brescia, Paideia, 1982: «Ma il πιστεύειν (nel quale naturalmente, come nel v. 11, sono sintetizzati ὁμολογεῖν e il πιστεύειν del v. 9) suppone un ἀκούειν, che non vuol dire un ἀκούειν περί τινος o un ἀκούειν τινά (cf Eph. 4,21), bensì un ἀκούειν τινός, cioè udire qualcuno, qui il κηρύσσων. Dunque il credere, che presuppone l'«udire», suppone però anche il κηρύσσειν. κηρύσσειν che etimologicamente è il portare a conoscenza da parte del κῆρυξ e in cui si è conservato l'aspetto della proclamazione pubblica e in parte è vincolante per l'uditore, viene usato nei LXX – fra l'altro – per l'annuncio dei profeti [...]. In Paolo, come abbiamo visto, esso ha per oggetto τὸ εὐαγγέλιον (Gal. 2,2; Col. 1,23; 1 Thess. 2,9; cf 2 Tim. 3,2: τὸν λόγον) ο Χριστὸν (1 Cor. 1,23; 15,12; 2 Cor. 1,19; 4,5; 11,4; Phil. 1,15; cf 1 Tim. 3,16), oppure ricorre anche in senso

perché sia questa parola, e non altro, ad essere ascoltata ed ancora saputa nella fede, bisogna che la predicazione sia effettivamente evangelica, che è dire effettivamente normata dal testo biblico. Le acquisizioni più notevoli dell'ermeneutica e dell'ermeneutica biblica in particolare appuntano che non «si dà» il testo. Davvero non viene semplicemente dato il testo nell'esercizio della *traditio* ecclesiale; «si dà» piuttosto l'annuncio del *traditum* di cui il testo è norma insuperabile. E perché si dia l'annuncio del *traditum*, si deve dare sempre il testo, che sempre è stato e sarà testo letto, proclamato, interpretato, rappresentato, evocato. E la «cosa» lì attestata e lì annunciata è il Vangelo che intende offrirsi come degno di essere creduto.

La questione che qui si vuole affrontare riguarda la dinamica tradizionale e la vitale docilità di questa a lasciarsi normare dal testo biblico, così che si tratti di *traditio* della parola evangelica e non di altro. Più precisamente, la fede è consenso al *traditum*; l'autenticità di questa sua figura propria implica che la dinamica della *traditio* si svolga secondo una disposizione all'opera del testo, appunto canonico; disposizione che consenta al testo di operare secondo la sua destinazione propria: quella di normare l'*auditum* e, correlativamente, la fede da quell'*auditum* propiziata. Dunque, come il testo biblico funziona nella sua *virtus* canonica in ordine all'ascolto per cui si viene alla fede? Come il testo biblico «consente» la rivelazione, non in senso miseramente documentario o archeologico, ma realizzando nella lettura e nell'ascolto il movimento stesso che l'ha costituito come scrittura canonica della fede? Come, in un riassetamento dell'orizzonte ermeneutico, il testo canonico produce, invece di subire, la proclamazione che interpreta e dispiega? In che senso l'atto della lettura è quindi non solo coordinato all'atto della scrittura, ma, onorando realmente il profilo canonico del testo biblico, interno ad esso? Come insomma il concreto dipanarsi della *traditio* ecclesiale (quello evocato in Rm 10,14-17) è animato da quella relazione al testo in cui il testo stesso opera la dinamica che l'ha ordinato come norma della fede per tutti? A quali condizioni risulta poi fruttuosamente operativa questa *virtus* canonica del testo biblico? A quali condizioni l'annuncio ecclesiale, muovendosi sempre sulla terra sacra di un testo canonico indisponibile e resistente ad ogni manipolazione, giunge attendibile (nel senso che è degno di essere atteso ed inteso, illustrando così l'affidabilità della «cosa» detta) quando incrocia l'ascolto di ciascuno?

assoluto come qui e nel v. 15 (1 Cor. 9,27; 15,11). [...] si parla di un πιστεύειν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν. ἡ ἀκοή è *s'mû'â*, che nell'A.T. e presso i rabbini significa «ciò che si è udito», «ciò che dev'essere ascoltato», quindi l'"annuncio"; più precisamente: la divina rivelazione ricevuta da Jahvé, che il profeta annuncia (cf anche 1 Thess. 2,13)» (513s. 516).

In un saggio intorno alla relazione tra testo biblico e rivelazione E. Haulotte articolava così la questione che innerva la nostra riflessione:

Come questo *corpus* è strutturato per permettere ad ogni lettura lo spiazzamento dal suo ancoraggio storico, di modo che la sua ri-lettura (attraverso le procedure che vengono da una «fede») dia accesso all'Oggetto (avvenimento/parola) che esso descrive, e non dall'esterno e per un percorso che gli sarebbe estraneo, né ponendolo a distanza come reperto e dato archeologico, ma *producendo*, in questi luoghi inediti di lettura, *il movimento* stesso che l'ha generato *come* Scrittura?⁵

Si tratta allora di esplorare le condizioni del costituirsi della *fides ex auditu*, quelle condizioni che si evidenziano lì dove la parola udita è normata dal testo scritto:

Dei significanti diversi danno a intendere (suono e senso), in un nuovo condizionamento, un *impatto* corrispondente all'impatto inaugurale, non lo stesso né un altro, *omologo* per via della figura ritmica che vi si organizza. Tutto si svolge come se l'*energia ritmica inaugurale* vi si trovasse *trasferita*. All'atto di enunciazione iniziale risponde un atto di enunciazione ben differente visto il mutamento delle condizioni, ma atto che diventa a sua volta *inaugurale* qui dove esso si produce; la sua energia generativa pare isomorfa rispetto a quella che operava nell'Evento primo⁶.

Come e in che cosa un cospicuo apprezzamento della normatività efficace del testo biblico può istruire l'intelligenza del processo tradizionale della comunicazione evangelica? E del felice esito del *tradere-audire* che è la fede, appunto, *ex auditu*?

L'approfondimento dell'istanza appena accennata viene reclamato e talvolta perseguito sotto vari profili: l'approccio teologico-sistematico al tema della Parola e del Libro, la riflessione circa la natura dell'esegesi, l'ermeneutica che focalizza il rapporto tra l'oralità e la scrittura, l'indagine esegetica che evidenzia l'intenzione e la *virtus* canoniche emergenti dal testo biblico stesso, la teologia pastorale che frequenta i molteplici fronti della variegata istruzione cristiana. Ciò che dovrebbe interessare i molteplici contributi è il riscatto del testo biblico da una comprensione formalistica della sua canonicità nei confronti dell'operazione tradizionale dell'annuncio evangelico; comprensione per la quale il testo viene come cosificato in una sacralità

⁵ E. HAULOTTE, «Le "texte" du Testament nouveau: écriture et lecture d'une "Révélation"», in *La Révélation*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977, 79-148: 101s.

⁶ Id., «Formation du corpus du nouveau testament. Recherche d'un "module" génératif intratextuel», in *Le Canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques*, a cura di C. THEOBALD (= *Lectio Divina* 140), Paris, Cerf, 1990, 255-439: 303s.

statica, rimanendo così fondamentalmente estrinseco nel determinare la forma e le parole dell'istruzione evangelica. La pratica stessa dell'istruzione evangelica non può certo accontentarsi di aver consegnato materialmente il testo biblico nelle mani e nelle librerie di molti fedeli. Una decorosa attenzione pastorale basterebbe a rinvenire a fianco di questa divulgazione imponente una ancor troppo esile dedizione ad ammaestrare il popolo di Dio nell'arte di quella lettura-ascolto che scorre precisamente nel solco dell'arte della scrittura sacra. Non solo; le fatiche e gli stenti nell'offrire tale servizio denotano una più vistosa debolezza: quella che affligge il «lettore collettivo» che è la compagine ecclesiale nel ri-conoscere sempre di nuovo la rivelazione di Dio proprio leggendo-ascoltando il testo biblico. Come il testo biblico istruisce l'opera dell'annuncio evangelico e, quindi, la *fides* che viene da ciò che è udito? Come esso informa realmente la comunicazione ecclesiale, nel senso che ne garantisce la conformità al Vangelo stesso? In questa prospettiva la riflessione di Haulotte è meritevole di una approfondita ripresa, in quanto insiste sul funzionamento del testo in ordine alla lettura secondo il dovuto apprezzamento della *virtus* propria del testo:

Il funzionamento della Scrittura come testo è dunque in rapporto interno con il funzionamento di una struttura storica collettiva e questa struttura si smarca nel testo, quando l'analisi passa al livello dell'enunciazione e della produzione del testo [...]. In quanto struttura, la pratica di lettura che qualificiamo «*pasquale*», piuttosto che «ecclesiale», per evitare degli utilizzi abusivi, non è esteriore al funzionamento di questo testo: esso la urge attraverso indici, suture provvisorie, legami che esibiscono lo scarto tra i bordi di un'apertura più che rinchiuderla una volta per tutte. Questa pratica di lettura fa parte di un insieme complesso di pratiche determinate dall'Oggetto del campo di «rivelazione» cristiano: questo insieme spiega, per il proprio spiazzamento storico, la mobilità di questo Oggetto. L'inverso è vero in un altro senso: questo Oggetto, che si dà a leggere, muove una lettura senza sosta nuova⁷.

Alla luce di apporti significativi offerti in particolare dalla recente ricerca nel campo della teologia del testo sacro intendiamo individuare i tratti elementari della monumentale istruzione che l'atto della scrittura biblica fornisce all'atto della lettura-predicazione ecclesiale. Insistendo su questi tratti, che indicheremo senza pretesa di esaustività, la scrittura biblica istruisce la lettura-predicazione ecclesiale proprio in quanto la istituisce radicalmente; ne è il vincolo, la autorizza: attestazione insuperabile e normativa di quell'evento che è il medesimo Oggetto della fede di chi annuncia e scrive e della fede di chi legge-

⁷ Id., «Le "texte"», 91.

ascolta e annuncia. Inattendibile, e quindi obiettivamente inabile se non dannosa nell'illustrare il «degnò di fede», una *traditio* che disattenda l'istruzione del testo e pretenda di svincolare la propria parola dalla sua scrittura.

I. LA CONFESSIONE E LA GRAMMATICA

L'annuncio evangelico matura per l'insostituibile istruzione che è il testo biblico. L'annuncio, che si incardina sulla recezione della scrittura canonica, sa bene che la confessione cristiana confidata e raccomandata avviene sempre all'interno di una grammatica religiosa. Il dato è inequivocabile; macroscopico, eppure sempre esposto all'ovvietà che genera insidiose distrazioni. È il dato che la scrittura normativa della fede cristiana consegna alla pratica della *traditio* ecclesiale proprio per la sua articolazione in «testamento nuovo» e «primo testamento». La Scrittura attesta non astrattamente la fede cristiana; ma la novità di questa, tratteggiata e giustificata come «verità», «compimento», «scandalo e follia». La novità della fede cristiana è attestata come compimento di una parola che dice Dio, appresa e declinata secondo i moduli della grammatica religiosa di Israele. La confessione cristiana si afferma per riferimento ad un «già creduto» e «già scritto»: la fede di Israele che attende l'alleanza nuova e la sua scrittura.

La trama del testamento nuovo è per il riconoscimento sempre nuovo della Signoria di Dio in Gesù. Il racconto evangelico, l'ammoinimento epistolare, la profezia sulle «cose che devono accadere», si snodano nella costante «rivelazione» dell'evento fondatore della vita nuova che viene goduta e raccomandata quale realizzarsi ultimo della promessa del Dio dei Padri. L'evento fondatore viene riconosciuto e attestato nel compiersi della Signoria del Dio dei Padri nella carne di Gesù di Nazareth. Pertanto il determinarsi della coscienza nella forma nuova della confessione-testimonianza di Gesù quale Signore avviene come assunzione-inveramento di un assetto religioso particolare: la grammatica religiosa di Israele. L'andamento dei racconti evangelici, l'invito delle carte epistolari, la visione dei tempi ultimi dicono in modo inequivocabile che Gesù viene da Israele e che Israele viene alla sua verità in Gesù. La singolarità della fede cristiana non può prodursi che dentro la grammatica religiosa di Israele; l'attestazione normativa di questa singolarità non può che produrre la *medesima* dinamica della fede: che necessariamente si configurerà quale assunzione e conversione di un assetto religioso particolare. Non si mancherà di

[...] precisare che ciò non inficia la pretesa di universalità della fede cristiana che confessa l'evento cristologico come verità. Infatti quella lingua, il «religioso», è universalmente nota nella sua plurale particolarità; non che quel-

l'assetto religioso particolare debba essere universalizzato in ordine alla determinazione cristiana delle coscienze. È il senso di quella lingua, pluralmente parlata, ad essere universalmente noto. Tale senso – e qui la lingua religiosa ebraica non fa eccezione – risiede non nel rappresentare l'invisibile né nel nominare l'ineffabile, ma nel confessare con gratitudine e timore il Santo; dove il «dire Dio» conosce soltanto il modo dell'invocazione, dell'evocazione e del racconto, dove l'«andare verso Dio» avviene solo come «seguire il seducente». Questo vale singolarmente per la confessione cristiana, che non dissolve l'invisibilità-ineffabilità di Dio in una mera identificazione di Dio con Gesù, ma confessa che il Signore è Gesù, predicando di quel soggetto sempre «trascendente» (la signoria di Dio) il «noto» che è Gesù. L'assolutezza dell'evento cristologico è detta non inventando una lingua nuova, ma nella grammatica religiosa ebraica, confessando che la signoria è di Gesù, non in quanto sostitutiva della signoria di Dio, ma in quanto donatagli singolarmente dal Dio che lui singolarmente chiamava *Abbā*⁸.

La giustificazione di questo rapporto ineludibile tra la confessione cristiana e la grammatica religiosa ebraica è fondata ultimamente dalla forma propria dell'evento cristologico⁹. La bibbia cristiana si distingue per la novità di una attestazione che ricorda e conferma il «venire a credere» il realizzarsi definitivo del tempo nell'alleanza insuperabilmente nuova di Gesù con il Dio dei Padri. Il testo biblico, inesaurito in quest'opera di memoria, custodisce la forma compiuta dell'evento rivelativo (che è la forma della vita nuova) non indugiando a dire di Gesù una generica divinità, ma raccontando e confessando il singolare «dire Dio» da parte di Gesù, il suo modo inedito di nominare Dio onorando finalmente il senso proprio della grammatica religiosa del suo popolo e di ogni popolo. Rammenta, il testo biblico, come Gesù ha detto e dice Dio come «altro» e come «singolarmente Padre» non oltre, ma precisamente dentro e laboriosamente dentro la trama religiosa di Israele; scandalosamente dentro la grammatica religiosa di Israele:

⁸ M. ANTONELLI, «L'autocoscienza del cristianesimo tra fede e religione», in *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, a cura di M. ALIOTTA, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1999, 93-124: 111s.

⁹ Sotto questo profilo si segnala per la sua chiarezza la teologia della Scrittura elaborata da F. MARTIN, *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Écritures* (= Cogitatio Fidei 196), Paris, Cerf, 1996: «Ora la competenza interpretativa che il Nuovo Testamento esercita sull'Antico resterebbe senza fondamento se essa non fosse stata resa possibile da un evento specifico: la nascita, la vita e la morte di Gesù di Nazareth di cui i discepoli hanno proclamato la resurrezione. Questo evento è in effetti rapportato alle Scritture che lo precedono: la Legge e i Profeti sono *compiuti* in Gesù Cristo. [...] [La nozione di *compimento*] colloca Gesù nel ruolo di perfetto uditore o di autentico interprete della Legge e dei Profeti: egli ne diviene il *soggetto enunciatario* per eccellenza. A questo titolo egli occupa la posizione del reale *soggetto delle Scritture*, benché di fatto non scriva alcunché» (114).

[...] l'evidenza dell'evento rivelativo si dà nella storicità dell'esperienza della tradizione e dell'attesa di Israele; essa non può essere positivisticamente pensata. Il riconoscimento credente dell'assolutezza dell'evento cristologico non è accaduto e non accade che dentro la trama dell'esperienza religiosa, precisamente in rapporto all'esperienza religiosa di Israele. Del resto il riconoscimento credente si sa «autorizzato» in questo dall'evento rivelativo; infatti la fede comprende la propria evidenza come fondata da quella inedita storicità dell'evento cristologico che si modulava come assunzione singolare dell'esperienza religiosa di Israele, capace di denunciarne le sfigurazioni e di trasfigurarla quale obbedienza al Padre... «fino alla morte di croce»¹⁰.

Istruita dalla memoria canonica che si è costituita come «attestazione nuova» per riferimento essenziale ad un «già scritto», la *traditio ecclesiale* ha sempre avvertito come insopportabile la censura marcionita delle Scritture. In fondo, quella censura, come del resto la maldestra cancellazione di qualsivoglia *iota* della Legge, renderebbe impraticabile la giustizia nuova della fede in quanto impedirebbe di pronunciare sensatamente «Gesù è Signore»: il cui senso sta esattamente nel benedire e nel partecipare alla novità di Gesù che compie il «già scritto» dell'alleanza di Dio con Israele. La soppressione del «già scritto» e della ricchissima e precaria grammatica che lo compone condannerebbe all'inevidenza la *novità* di Gesù: questa rimarrebbe impercettibile, smarrita e introvabile in una estenuazione fondamentalmente gnostica dell'evento rivelativo. L'insidia di destoricizzare la fede cristiana e la sua memoria canonica è sempre attuale; e, se preoccupante, essa non deve tuttavia stupire poiché corrisponde alla tendenziale elisione della dimensione ermeneutica che ha caratterizzato la cultura occidentale, a lungo rivolta ad inseguire la verità nell'estrapolazione di questa dalla storia della libertà.

La forma bipartita del Libro cristiano significa l'impossibilità di confessare l'alleanza di Gesù con Dio prescindendo dalla lettera che attesta l'alleanza di Israele; l'articolazione tipica del testo biblico ribadisce l'intima contraddizione di ogni rimozione, presuntivamente cristiana, della scrittura della fede di Israele. D'altra parte la storia della teologia della Scrittura ha conosciuto una solida istanza antimarcionita; che, rifugiandosi comodamente all'ombra di una ispirazione che costituisce tutti gli scritti biblici, di una canonicità che qualifica l'intero *corpus* scritturistico, di una inerranza che copre la totalità del discorso biblico, ha rischiato di smarrire il senso della strutturazione del libro cristiano in nuovo testamento e primo testamento; con l'esito di ridurre l'articolazione a semplice successione. Da questa tradizione proviene una lezione: che il nuovo testamento appare come l'atto di

¹⁰ M. ANTONELLI, «L'autocoscienza del cristianesimo», 120s.

interpretazione del testamento della fede di Israele, atto autorizzato dall'interpretazione tanto inedita quanto affidabile rappresentata da Gesù di Nazareth. Il testamento di Israele, diventando «antico», non sparisce; ch  spirebbe pure la lettura «nuova» di esso.

J. Calloud e F. Martin hanno affrontato in modo significativo e promettente il tema imposto dalla forma bipartita del testo biblico¹¹; lo hanno fatto percorrendo quella via di ritorno alla «cosa letteraria» che   la semiotica. Calloud opera una rilettura interessante della relazione tra i due testamenti alla luce delle categorie di «manifestazione» e «immanenza»; ripropone in questa prospettiva la formula classica dei Padri latini *«Novum Testamentum in Vetere latet. Vetus Testamentum in Novo patet»*:

Primo punto: c'  nel primo tempo o nell'insieme letterario corrispondente (*in Vetere*), e nel secondo tempo e nell'insieme corrispondente (*in Novo*) coesistenza dei due testamenti.   il rapporto ad essere affermato. Secondo punto: questa coesistenza prende due forme o riveste due modalit : latenza, nel primo tempo, di una realt  o di un ordine che potrebbe essere considerato come puramente e semplicemente assente; manifestazione, nel secondo tempo, di ci  che potrebbe essere considerato come passato o scaduto.   il Nuovo Testamento che   latente, l'Antico Testamento che   patente. Terzo punto: se noi ricostituiamo i rapporti nella simultaneit , otteniamo il seguente dispositivo: Antico e Nuovo Testamento non sono mai separati. Significa che nella sequenza temporalizzata «Antico Testamento poi Nuovo Testamento» si d  a conoscere un rapporto, logico pi  che cronologico, tra ci  che si riceve e si percepisce come facente segno e ci  che   da conoscere e da eseguire come conoscenza. Rapporto comparabile a quello che stabiliamo tra «manifestazione» e «immanenza», testo e micro-universo semantico¹².

L'anomalia insostenibile della logica della elisione del testamento di Israele consiste nel presumere l'immanenza di qualcosa che non   manifesto; non si d  «immanenza» se non come dispiegamento della significazione della «manifestazione» che   la scrittura di Israele. Che l'articolazione propria del Libro cristiano sia realmente rispettata dipende dalla resistenza nel custodire la scrittura di Israele nel suo statuto proprio di «manifestazione»; manifestazione di cui viene autorizzata l'interpretazione ultima, il riconoscimento dell'«immanenza». E, come non si d  immanenza se non come dispiegamento della significazione della manifestazione, cos  non si d  manifestazione se non come «facente segno verso», attesa di ci  che viene come nuovo.

¹¹ Ci riferiamo a J. CALLOUD, «Le texte   lire», in *Le temps de la lecture. Mélanges offerts   Jean Delorme*, Paris, Cerf, 1993, 31-63 e a F. MARTIN, *Pour une théologie de la lettre*.

¹² CALLOUD, «Le texte   lire», 41s.

Ritrattando la teologia dell'ispirazione F. Martin rinviene proprio nella forma bipartita del Libro cristiano l'enunciazione della *teoria* del libro stesso; in particolare la strutturazione della Bibbia cristiana in Antico e Nuovo Testamento significherebbe al tempo stesso il principio che organizza la *scrittura* del libro ed il modello che ne regola la *lettura*¹³. Il testamento nuovo non è scritto semplicemente in aggiunta al *corpus* di Israele; piuttosto ne dichiara la chiusura in termini di compimento definitivo e ne decreta quindi l'antichità. La novità del testamento cristiano riposa su una cesura che ha rappresentato la perfetta sospensione di ogni scrittura; gli scritti cristiani testimoniano questo tempo nuovo, meglio, il tempo fondatore di una novità partecipata, tempo durante il quale nulla è stato scritto. Questo tempo, che ha chiuso le scritture di Israele ed ha autorizzato l'attestazione (nuova) di tale chiusura, è «la durata di una vita umana, le poche decine di anni che separano la nascita e la morte di Gesù di Nazareth»¹⁴. L'impresa del testamento nuovo, paradossale e paradigmatica per ogni altra attestazione di quel tempo nuovo, consiste esattamente in questo: scrivere della vicenda di Gesù di Nazareth come dell'immanenza della manifestazione testuale della fede di Israele; confidare alla forza precaria della lettera ciò che è apparso come radicale interruzione della scrittura, sempre «altro» rispetto ad ogni scrittura che ne attesti la verità o che ne presenti le figure. Intrattenibile da qualsivoglia scrittura devota ed affettuosa, incontenibile da ogni resoconto ordinato e dettagliato; corpo nuovo, immanenza dell'attesa di Israele e di ogni attesa, per una comunione che può avvenire solo lì dove si dà l'incontro vivo con la presenza: sempre tra le due scritture che sorvegliano la presenza nuova della Signoria di Dio in Gesù e ne consentono l'accesso credente¹⁵.

¹³ Cf MARTIN, *Pour une théologie de la lettre*, 306.

¹⁴ *Ivi*, 306.

¹⁵ Martin rinviene qui il principio di scrittura valido per tutto il Libro sacro: «La raccolta apostolica in effetti non avrebbe alcun diritto a dichiarare la fine delle Scritture di Israele se non avesse per compito principale di riportare per iscritto l'evento che ha prodotto questa chiusura: l'avventura di Gesù Cristo. Impresa paradossale poiché marcata da un impossibile: le tocca confidare alla lettera ciò che, apparso tra due scritture, fu completa interruzione della scrittura. [...] Il paradosso attorno al quale si forma la Bibbia cristiana potrebbe dunque enunciarsi in questi termini: due corpi di scritti sono riuniti in un solo volume per un evento che, nel tempo del suo svolgimento, è incompatibile con ogni produzione di scrittura dell'una o dell'altra parte del Libro definitivo. [...] si può anche affermare che la seconda raccolta viene ultimamente scritta con il fine essenziale di disporre tutta la Scrittura antica e nuova attorno a questo centro che, essendo il grande assente del Libro bipartito, indica a questo il suo limite radicale: il *vivo* incontro con la presenza» (*ivi*, 306-308).

La *traditio* ecclesiale evita dunque l'astrazione della confessione cristiana dalla grammatica religiosa in cui è risuonata l'attestazione del tempo fondatore; del resto, estrapolato dalla memoria della fede di Israele, l'attestazione del tempo fondatore non potrebbe logicamente essere apprezzata come memoria e raccomandazione del tempo *fondatore di una novità*, semplicemente perché non si darebbe più parola che dica del *tempo rinnovato*, il tempo di Israele. Da questa eventualità, sorvegliata dalla sapienza dogmatica anche se non sempre distante dalla pratica dell'annuncio, al fraintendimento della parola ecclesiale in senso dottrinalistico e fondamentalistico il passo è breve. Non può essere udito l'annuncio della *novità* di Gesù nel dire Dio se non all'interno di una pratica di un «dire già sempre Dio» che è la grammatica religiosa di ciascuno¹⁶. Una *traditio* distratta rispetto a questo «dire già sempre Dio» fallirebbe il compito assegnato di illustrare precisamente la *novità* del dire Dio da parte di Gesù e dalla parte di Gesù. Ciò che verrebbe udito non potrebbe promuovere la fede cristiana; giacché a questa sempre si viene modulando di nuovo (... dall'alto) una grammatica religiosa. Una «fede» che venisse da un «udito» di questo tipo sarebbe incapace di ri-figurare il tempo, in quanto inattendibile quale tempo ri-figurato.

II. LA COMUNICAZIONE E LA COMUNIONE

V'è da evidenziare una implicazione di questa relazione tra confessione cristiana e grammatica religiosa inscritta nella struttura bipartita del testo sacro. Proprio in quanto la «cosa» di cui scrive il testamento nuovo è l'evento confessato come definitiva declinazione della grammatica religiosa ebraica, il compimento della scrittura di Israele, per questo la comunicazione ecclesiale, che ha la sua «norma normante» nel testo biblico, può articolarsi soltanto sul presupposto di una «comunione linguistica» che precede sempre la comunicazione stessa e

¹⁶ Cf G. ANGELINI, «L'adulto che viene alla fede e la necessità di una Chiesa «adulta», *La Scuola Cattolica* 127 (1999) 195-217: 217: «Dunque, l'effettiva venuta alla fede dipende in ultima istanza dalla decisione libera. E tuttavia la realizzazione di tale eventualità è prima ancora legata al fatto che si determinino precise condizioni ecclesiastiche. Sotto tale profilo occorre che nella Chiesa, e soprattutto ad opera della teologia, sia elaborata quella «sapienza» cristiana [...]; si produca cioè un sapere che, a procedere dalla fede nel vangelo di Gesù, si cimenti con le forme tipiche che assume l'esperienza esistenziale nelle condizioni civili contemporanee, e ne porti alla luce le rimosse valenze religiose. Soltanto sullo sfondo di una tale sapienza sarà possibile proporre lo stesso appello alla fede in forme proporzionalmente determinate e univoche».

la consente. In questo il testo biblico anima dall'interno l'esercizio della *traditio* ecclesiale.

Parlando di «grammatica religiosa» ci riferiamo ad una costellazione di dinamiche in cui l'ordine del simbolico viene composto così che risulti pubblicamente il suo riferimento alla trascendenza. Nella grammatica religiosa viene alla parola e all'azione, si dispone in un culto e in una morale il «simbolico» che «fa segno» a quella trascendenza che nel simbolico sempre opacamente si annuncia. Le dinamiche narrative, etiche, rituali costituiscono le coordinate della grammatica religiosa. L'impresa di «sapere la verità», che è dire riconoscere «la buona causa per cui si vive e per cui vivere», non può iniziare e procedere che nell'orizzonte del simbolico: lì dove l'esperienza delle cose create rappresenta e rivela l'evidenza della verità cercata. Indubbiamente il simbolo di cui si fa qui cenno non è l'evocazione che «soltanto» allude, sprovvista di un indice consistente di realtà; né esso viene prodotto da una ragione cui verrebbe concessa una esuberante creatività dall'aver ormai rinvenuto la verità per la via della deduzione e dell'astrazione. Questo tipo di ragione si imbelletta notificando la verità saputa attraverso la posizione di segni di particolare spessore evocativo. In effetti la ragione, nei panni dell'ancella o della dea, sempre stenta a riconoscersi come disposta e appellata dall'esperienza originaria e dalla meraviglia che la distingue e dai simboli in cui la verità attrae ed è desiderata, provoca ed è invocata, anche contraddittoriamente. Dice forse cosa diversa la tradizione cristiana quando definisce che il creatore che di tutto è «buona causa» può essere conosciuto certamente dalle cose create con il lume naturale dell'umana ragione? Che la grazia dell'«altra via soprannaturale» debba impunemente condannare all'irrilevanza questa «via» o defraudarla del suo carattere grazioso?¹⁷ Non vi si afferma invece l'ordine del simbolico quale luogo non facoltativo dell'originaria intenzione della verità di Dio? Questa, manifestandosi nel simbolico e realizzandosi perfettamente in quel simbolico incondizionatamente affidato a Dio (la novità di Gesù...), appella la libertà all'adesione a quel senso che nel simbolo si segnala come attraente e affidabile.

Ora, la trascuratezza circa la grammatica religiosa riposa su una sostanziale rimozione dell'ordine del simbolico; e implica una certa sufficienza nel considerare la complessa dinamica dei sensi effettivamente operante in ordine al «venire alla fede» nella rivelazione. La strutturazione bipartita del canone biblico e la lezione imperdibile del

¹⁷ Del resto non sta scritto nella *Dei Filius* che l'intenzione buona e sapiente di Dio di rivelare se stesso e gli eterni decreti della sua volontà «alia eaque supernaturali via» non copra la «naturalità» delle opere da lui compiute. La precisione del dettato magisteriale va rispettata: cf *DS* 3004.

testo sacro convergono verso questo ammonimento: condizione dell'attendibilità della *traditio* ecclesiale è la vigilanza circa tale trascuratezza, la difesa dell'ordine del simbolico da ogni tentativo di rimozione, l'abbandono di uno sguardo di sufficienza nei confronti della dialettica dei sensi implicata nell'impresa di «sapere la verità». Di fatto la trascuratezza compare in riferimento al destinatario della *traditio* della parola evangelica, per cui si presume l'improbabile magia di una parola che verrebbe appresa a prescindere da una nozione del trascendente in qualche modo composta in una grammatica religiosa e saputa in una esperienza religiosa. Ma la medesima trascuratezza si segnala, in modo solidale, in rapporto all'evento di cui si racconta la novità fondante che è Gesù di Nazareth: ci riferiamo alla fede di Israele allorché la sua grammatica religiosa è intesa sullo sfondo di una idea positivista di elezione, nell'orizzonte di una concezione oracolare di rivelazione, dove l'ordine del simbolico viene esonerato dalla sua funzione di «luogo» della rivelazione. La stessa vicenda di Gesù, nonostante la cospicua ripresa esegetico-teologica del tema della ebraicità di lui, stenta ancora ad essere presentata nella sua fisionomia propria di «novità compiente una grammatica religiosa». Parrebbe che si renda un servizio più produttivo alla singolarità di Gesù sciogliendola dal dato assunto che è l'esperienza religiosa di Israele; e non ci si avvede che la singolarità di Gesù smarrisce così il carattere di novità, che è dire la sua evidenza, per entrare in una sorta di assolutezza a-storica obiettivamente inservibile per un fruttuoso annuncio evangelico¹⁸.

Da qui consegue l'estenuazione dottrinalistica che insidia l'annuncio ecclesiale con la corrispondente sfigurazione intellettualistica della fede che da quell'«udito» viene; così come allo svilimento precettistico della comunicazione ecclesiale sarà solidale la deformazione moralistica della fede che da quest'«udito» viene. La comunicazione ecclesiale si fa inattendibile in quanto il detto, non più realmente normato dallo scritto canonico, non interviene ad interessare l'ordine del simbolico in cui solo viene ad abbozzarsi l'abbecedario religioso di tutti; in quanto il detto non ostende il carattere di evidente novità dell'evento che, secondo l'intenzione cruciale dell'attestazione canonica, realizzando la grammatica religiosa di Israele (e di tutti) fonda e offre una

¹⁸ Rimandiamo ancora al nostro «L'autocoscienza del cristianesimo»: «Sarebbe curiosa, ma alla fine inconcludente, una testimonianza delle condizioni della fede come verità dell'esperienza religiosa che pretendesse realizzare e dire queste condizioni a prescindere dalla determinazione antropologica della religione: inconcludente perché radicalmente irrilevante, invidente come testimonianza in quanto non esibisce pubblicamente la reale possibilità della fede come verità dell'esperienza religiosa» (121).

vita nuova. Il *traditum* viene così percepito nel senso di indicazione di opere praticabili più che nel senso di attestazione dell'opera affidabile di Dio per Gesù e per tutti. La dissociazione tra la comunicazione della fede e l'ordine del simbolico che la grammatica religiosa ordina e struttura risulta dunque esiziale per la verità del Vangelo.

Si tratta allora di superare ancora la persuasione malamente indotta da una superficiale valutazione della lezione del libro sacro: così distratta che dà luogo ad una sbrigativa ed infondata idea di assolutezza del Vangelo: la persuasione è quella per cui la grammatica religiosa sarebbe facoltativa o interlocutoria per il «venire alla fede». Bisogna invece giustificare la sua relatività alla fede, che è dire la sua essenziale disposizione ad una ri-significazione, ad un inveramento. L'attestazione evangelica, in quanto confessione-narrazione della novità di Gesù non poteva non usare materiale già noto, precisamente «scrivere di nuovo le scritture di Israele, scrivendo il nuovo delle scritture di Israele»: forma unica per dire di una appropriazione inedita di materiale linguistico e del suo promettente e opaco senso religioso. Semplicemente c'è una comunione linguistica e una partecipazione culturale che precede ogni comunicazione; e la comunicazione della *traditio* ecclesiale non si sottrae magicamente a questa condizione, né può sottrarsi alla verifica e alla promozione della consistenza di tale comunione linguistica, così come non può sorvolare sulla molteplicità delle lingue culturali-religiose in cui viene alla parola e al gesto il senso inteso da tutti. Sarebbe oltremodo contraddittoria una simile astensione per una comunicazione che, appunto, pretende affermare la verità di ogni lingua e del suo senso religioso. In fondo la scrittura sulla scrittura di Israele e sulla sua verità cristologica è un giudizio; definisce quella scrittura affermando «è così». Del resto questo giudizio si sa autorizzato dal giudizio di Gesù circa Israele (e tutto) e la sua verità, dal suo affermare di Israele e degli uomini «è così»; ultimamente vi si attesta il giudizio di Dio nei confronti di Gesù («È così»). Ebbene, il «è così» deve esprimersi in un concetto che è attendibile perché già sempre qualcosa di linguistico, quindi interpersonale, che è affidabile perché confessato secondo una sua inedita trasfigurazione.

Quando la questione è l'esercizio concreto della *traditio* ecclesiale e le condizioni della *fides ex auditu*, ecco che l'analisi epistemologica deve produrre una riflessione sulla comunicazione. In particolare il campo di tensione costituito dal sorgere della comunicazione nell'orizzonte di una comunione linguistica originaria potrebbe essere tratteggiato dalle seguenti coordinate elementari che rinveniamo in queste note di P. Henrici:

Perché ci sia comunicazione, tuttavia, non è sufficiente né la mera connessione tra persone, né la mera possibilità di trasmettere informazioni. L'informazione deve essere ricevuta e subire un processo, cioè «capita», e ciò

presuppone una coscienza riflessiva [...]. La comunicazione, infatti, richiede anche che io assimili e faccia proprio un messaggio di un'altra persona. Chiaramente questo è possibile solo a tre condizioni: Primo e più importante: il soggetto ricevente deve essere capace di distinguere se stesso da quello che è altro da se stesso. Ciò è possibile ad una mente riflessiva che non solo è consapevole di se stessa come autocoscienza, ma che possiede anche le sue rappresentazioni mentali *come tali* in una autoidentità conscia (*reditio completa in seipsum*) e perciò come diversa da essa. Secondo: questa mente deve anche essere capace di riconoscere nella «alterità» delle sue rappresentazioni ciò che è intelligibile ad essa, cioè ciò che è universale in esse. Per ciò si richiede una mente che trascenda il tempo e lo spazio e che non sia ristretta a una particolare comprensione dei sensi qui e adesso, ma che sia capace di percepire ciò che è simile nonostante la differenza. Un soggetto comunicativo, in altre parole, deve poter conoscere gli universali, non solo nel senso di generalizzazioni astratte e astrattive, ma con la capacità di cogliere l'universale immanente nel particolare, come risulta particolarmente chiaro nelle opere d'arte. Infine, una mente comunicativa deve essere in grado di assimilare quell'universalità di qualcosa «altro», senza tuttavia perdere l'autoidentità e l'individualità, cioè senza che essa stessa diventi un universale. Essa, conformemente a ciò, deve essere una mente che nella sua individualità è ontologicamente, e non solo epistemologicamente, universale: che preserva la sua identità nonostante che epistemologicamente diventi qualcosa d'altro¹⁹.

La comunicazione ecclesiale, se è orientata alla comunione nel partecipare alla vita nuova di cui si annuncia il fondamento, riposa e si desta su una comunione linguistica culturale-religiosa previa, senza la quale la parola non può essere intesa; poiché solo attingendo a questa comunione previa la comunicazione ecclesiale compone le parole note per mettere a parte tutti dell'ignoto che fonda la vita nuova.

III. LA PAROLA DELLA FEDE E IL LINGUAGGIO DELL'ETICA

La considerazione della comunicazione della parola evangelica trae dalla istruzione canonica del testo biblico un ulteriore criterio fondamentale. In realtà esso viene alla luce come particolare modulazione del rapporto tra confessione e grammatica religiosa e tra comunicazione e comunione linguistica. La particolarità della modulazione risiede nel profilo propriamente etico che caratterizza il rapporto già focalizzato. La parola della fede cristiana si istituisce come assunzione singolare di un linguaggio religioso che è eminentemente etico; come ogni linguaggio religioso. Ha possibilità di riuscita, di fatto comunque

¹⁹ P. HENRICI, «Towards an anthropological philosophy of communication», *Communication Resource* 1 (1983) 4s.

riesce, accolta o rifiutata che sia, quella parola ecclesiale che giunge ad interessare il linguaggio dell'etica con le questioni e le istanze in cui questo si articola. Riesce come parola della fede esattamente in quanto determinatasi come rifigurazione del linguaggio dell'etica; e soltanto così viene udita come attendibile: questo «udito» propizia la fede²⁰.

Elaborando la teoria della parola della fede J. Ladrière prospetta il linguaggio della fede come «trasgressione» o «trasvalutazione» del linguaggio dell'etica. Crediamo che le annotazioni svolte sopra possano essere ritratte in questa prospettiva. E in questa possibilità sta una convenienza: quella di un incremento di intelligenza anche pastorale nell'attendere all'impresa dell'annuncio evangelico. Se non altro si potrebbe procedere più avvertiti circa le condizioni assolutamente non scontate del realizzarsi della *fides ex auditu*. Ladrière appronta un'ermeneutica del linguaggio della fede; ne insegue il *proprium* valutando le risorse offerte dal funzionamento semantico del linguaggio. Attraverso questa strumentazione interpretativa analizza in primo luogo la dinamica dell'elemento simbolico che caratterizza il linguaggio della fede. Questo

[...] utilizza certi termini (come «padre», «figlio», «vita», «regno», «cieli», ecc.) in un senso figurato, ma senza che si possa caratterizzarli con altri mezzi, senza che si possa spiegarne adeguatamente il senso inteso, che è un senso secondo, se non appoggiandosi su un senso già costituito al livello di un linguaggio che non è quello della fede. Non si tratta dunque di semplici metafore. Si potrà dire che si tratta di simboli? Tutto dipenderà dalla maniera in cui si prenderà questo termine. Si potrebbe caratterizzare un simbolo, in generale, nel modo seguente: è un termine che comporta una doppia referenza, e tale che la relazione di referenza derivata, che intende la realtà denotata, non è separabile dalla relazione di referenza prima, fornita dall'uso non simbolico del termine²¹.

Ma non ci si può accontentare di affermare la doppia referenza del linguaggio simbolico, né ci si può limitare a registrare l'inseparabilità

²⁰ Puntuale la precisazione di G. COLOMBO, «Introduzione», in *L'appello all'umano nella predicazione della Chiesa* (= Pubblicazioni della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale 7), Brescia, La Scuola, 1981, 5-8: «L'appello all'umano non è propriamente l'appello all'uomo. L'«umano» è un termine più morbido ed estensibile: comprende le «cose» dell'uomo, i suoi «beni», i suoi «valori», i suoi bisogni, la sua area, il suo mondo, senza il quale e fuori del quale l'uomo non può vivere; in una parola, l'«umano» significa sì l'uomo, ma non solo nella sua essenza, storica e transitoria, bensì nella sua storicità, e più esattamente, poiché la stagione esistenzialistica è passata, nella sua storia reale. L'«umano» cui fa appello la predicazione della Chiesa è quindi un punto di riferimento complesso non semplice, mobile e trascorrente non statico, aperto e problematico, non univoco e inequivocabile» (7).

²¹ J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens. I. Discours scientifique et parole de la foi* (= *Cogitatio Fidei* 124), Paris, Cerf, 1984, 234.

di referenza originaria e referenza derivata (dall'uso simbolico) dei termini del linguaggio della fede. Piuttosto va indagata la modalità propria della connessione, la forma specifica della doppia referenza. In questo senso l'ermeneutica che Ladrière dispiega corrisponde ad una «analisi del modo di trasgressione semantica proprio del linguaggio della fede»²²; quasi vegliando sul carattere peculiare del linguaggio della fede così che questo non venga riduttivamente concepito come sistema di significati sostanzialmente trascritto da un altro linguaggio inteso come regolatore:

Non bisogna piuttosto essere pronti ad ammettere che c'è nel linguaggio della fede una modalità specifica di significazione e che essa deve essere messa in evidenza per ciò che ha di specifico? Non è che dopo averlo analizzato nella sua prospettiva propria che si potrà, eventualmente, mostrare che esso deriva, in definitiva, da una «esplicazione» dentro un altro linguaggio. Ma se si stabilisce in anticipo che esso *deve* essere spiegato mediante un linguaggio privilegiato, nemmeno gli si dà la possibilità di mostrarsi in ciò che esso ha di proprio. Bisogna lasciar parlare la fede nel suo linguaggio proprio per comprendere come essa parla²³.

La ricerca deve allora aggirarsi attorno al trascendimento semantico che il linguaggio della fede realizza; ne va intuita e discussa la condizione di possibilità, cioè la dimensione entro la quale può venire all'evidenza la *res* che il linguaggio della fede intende. Qui Ladrière introduce con una dubitativa chiaramente retorica il linguaggio dell'etica come il più appropriato a rappresentare questa condizione che «precede» la parola della fede:

Forse il linguaggio dell'etica è il più appropriato per questo compito. Gli è connaturale, in effetti, descrivere l'esistenza umana come destino, cioè come non compiuta, e insieme come attesa del proprio compimento e come capace di destinarsi rispetto a ciò che è chiamata ad essere. Nella sua dimensione etica l'uomo appare come un'esigenza, che non è altro che la modalità secondo la quale il suo proprio essere si rivela come non eguale a sé e come appellante uno stato di adeguazione dove egli sarebbe dato a se stesso nella sua verità, nell'assunzione e soppressione della distanza che lo separa da se stesso. Egli appare simultaneamente come non derivato, per rapporto a questa esigenza, che dalla sua propria iniziativa: non è un divenire oggettivo, è il suo proprio avvenire, cioè la messa in gioco di sé nella sua propria azione [...]. Il compito che lo definisce come essere etico è quello di assicurare la coincidenza tra il movimento profondo del suo essere, il volere che lo costituisce, e la realtà effettiva che si dà nel suo agire²⁴.

²² *Ivi*, 236.

²³ *Ivi*.

²⁴ *Ivi*.

L'evidenza della realtà di cui parla il linguaggio della fede ha la sua probabilità nell'orizzonte che il linguaggio dell'etica prospetta: quello del destino e dell'agire. È l'orizzonte del compimento ultimo che attrae l'agire inesorabilmente primo; è l'orizzonte dell'agire che attende o tradisce il compimento che lo muove. L'evidenza della realtà di cui dice la comunicazione evangelica può accreditarsi in altro modo che non sia quello della assunzione del tema maggiore del destino, della questione nobile della verità così come questi vengono ad iscriversi concretamente nell'esperienza dell'agire? Più radicalmente, può l'evidenza della «cosa» annunciata vantare una sua probabilità se non si appalesa come anticipazione del compimento necessariamente atteso e inteso nell'agire e nelle sue molteplici forme? Solo il linguaggio dell'etica schiude la regione in cui si accede alla *res* attestata dalla parola della fede. Precisamente nell'intenzione eminentemente etica di accedere al compimento si dà per tutti il «luogo» in cui quella *res*, indisponibile in quanto ultima, accede alla coscienza anticipandola, cioè realizzandone l'impresa.

Per questo Ladrière invita a rimarcare l'istanza trasgressiva del linguaggio della fede. Nell'uso simbolico dei termini tipico del linguaggio della fede avviene una «trasvalutazione». Non è il senso ordinario a determinare un senso derivato, quello della parola della fede. È invece il senso nuovo inscritto ultimamente nella novità di Gesù a trasformare il senso primo, trasgredendone le procedure ordinarie e istituendone il significato nuovo:

È nelle parole che esso [il linguaggio della fede] pronuncia che la forma concreta proposta al destino dell'uomo per la rivelazione della salvezza riceve una struttura, diviene dunque afferrabile e intelligibile, prende figura ed è così effettivamente informante. Queste parole utilizzano dei termini che hanno un senso già stabilito al livello del linguaggio ordinario. Ma esse fanno loro dire altro per la loro forza illocutoria specifica, cioè per il coinvolgimento che le porta e al quale esse danno forma. Significa che nel simbolismo della fede, il senso inteso non è veramente un senso derivato; bisognerebbe piuttosto dire che esso è costituente. Non è il senso primo dei termini utilizzati che fa comprendere il senso secondo, è piuttosto quest'ultimo che trasvaluta il senso primo, dando ai termini utilizzati un senso interamente nuovo. Non si vuol dire che pertanto qualsiasi termine potrebbe servire di supporto a questa trasvalutazione. Vi è nel senso primo dei termini utilizzati come una recettività, una disponibilità che li rende precisamente atti a servire da punto d'appoggio alla strutturazione di senso che la parola della fede istituisce. E in questa prospettiva si potrebbe dire che è proprio nella direzione segnata dal senso primo che il senso secondo può apparire. Ancora occorre l'atto della fede perché questo possa avvenire. Si potrebbe dire che il senso primo è induttore²⁵.

²⁵ *Ivi*, 238.

Rammentando che per la trasvalutazione implicata nel senso secondo occorre l'atto della fede, Ladrière esclude che il senso inteso dalla parola della fede possa comparire per via di un accrescimento esponenziale del senso ordinario inscritto nelle parole dell'etica. Che il senso primo sia induttore rispetto al senso secondo non significa che da esso si possa dedurre il senso rivendicato dalla fede; in particolare non si può indovinare la sua novità. «Trasvalutazione» delineaerebbe una valutazione dei termini del linguaggio dell'etica che ne violi il senso consueto; il carattere trasgressivo di tale operazione propria del linguaggio della fede apparirà evidente soltanto sullo sfondo (il «punto d'appoggio») di un ordinario consenso al significato primo delle parole del linguaggio dell'etica: delle quali andrà tracciato il profilo proprio in termini di «incompiutezza».

Le note suggerite dalla riflessione di Ladrière rinviano alla questione della *fides ex auditu*; qual è la figura dell'«udito» dal quale viene la fede? Per riferimento alla relazione tra linguaggio dell'etica e linguaggio della fede potremmo appuntare il rigoroso convergere di due condizioni per le quali la comunicazione ecclesiale risulta attendibile. Il punto di convergenza che segna l'inizio e la fine di ogni attendibile istruzione evangelica è fondamentalmente individuabile così: la fede si realizza a condizione che dentro l'ordinario dispiegamento delle forme elementari dell'agire la coscienza venga ad ascoltare di una frequentazione radicalmente nuova di quelle stesse forme; così nuova rispetto al modo consueto di gestirle da istituire la coscienza nel modo dello stupore che si dispone al consenso. La fede viene istituita dall'«ascoltato» che è il dire di un evento simbolico nuovo, che viene attestato come il presentarsi della realizzazione ultima di quel senso etico-teologico che emerge nelle forme elementari dell'agire. L'evento viene inteso quale libero darsi dell'assoluto per il compimento della libertà, viene giudicato degno di fede, nella misura in cui la sua evidenza simbolica appare nuova, cioè inedita e promettente la realizzazione ultima della libertà.

Nell'«ascolto» che produce la fede vengono soddisfatte insieme queste due condizioni. Da un lato la novità di Gesù, raccontata e raccomandata dalla istruzione evangelica, si segnerà a condizione che la coscienza sia impegnata a praticare le forme elementari dell'esistere e ad avvertirne il senso nel loro profilo simbolico; pena il non vedere nulla di interessante, il non sentire nulla di attendibile. Condizione perché ci si avveda della novità della libertà di Gesù e del *suo* modo di praticare le forme elementari dell'agire è che si frequentino quelle stesse forme in cui solo la libertà si accende e matura, e si accende e matura come responsabile attesa di un compimento. Dall'altro lato condizione perché questa libertà, precisamente praticando le forme elementari dell'esistere, si «ritrovi» realizzata nella

modalità del consenso credente, è che essa appunto si avveda della novità dell'evento simbolico di cui le viene raccontato e che le viene raccomandato. La condizione perché si dia fede è che nell'ascolto sia notevole la novità dell'evento simbolico; che essa si noti, semplicemente. L'opera della istruzione evangelica è innervata da questa istanza da onorare ad ogni costo; che la novità della vicenda di Gesù, qui e là estenuata in un allineamento alle mille figure che l'attesa religiosa produce, torni notevole nella parola ecclesiale e giunga notevole nell'ascolto di tutti. Perché sia evidente questa novità di Gesù, la parola ecclesiale deve ritornare incessantemente alla misura del testo biblico che attesta Gesù come la realizzazione nuova del senso etico-teologico inscritto nelle forme consuete dell'agire; ben altro rispetto alle note sfigurazioni della novità di Gesù in senso dottrinalistico o in senso precettistico²⁶.

In questo il testo biblico, i racconti evangelici in particolare, risultano implacabili nel difendere da ogni erosione la novità di Gesù rispetto ad «ogni altro». Nemmeno viene vantaggiosamente taciuta l'alterità di Gesù nel gestire il suo esistere rispetto agli stessi discepoli ed al loro modo di praticare le forme elementari dell'esistere con il loro senso etico-religioso: anzi l'alterità viene instancabilmente ribadita e ricordata «a memoria» proprio quando veniva notata con sofferto sconcerto se non con superba irritazione da parte dei discepoli. Che cosa consente la registrazione-interpretazione della novità di Gesù? E, quindi, correlativamente, cosa permette il venire all'evidenza di questa novità nell'attestazione normativa che misura la *traditio* ecclesiale? P. Ricoeur tratteggiando le linee essenziali di un'ermeneutica della testimonianza ancora questa possibilità alla presenza di una «scrittura preliminare»:

[...] la manifestazione dell'assoluto in persone e atti è incessantemente mediata a significazioni disponibili assunte da una scrittura preliminare²⁷.

²⁶ Vi sarebbe già qui da riferire di un certo docetismo latente nella comprensione diffusa della figura di Gesù; ne annoteremo la carica insidiosa verso la fine del nostro contributo, quando confronteremo la «forma» del Libro sacro con la «forma» di Gesù.

²⁷ P. RICOEUR, «L'herméneutique du témoignage», in *La Testimonianza*, a cura di E. CASTELLI, Padova, CEDAM, 1972, 35-61: 55. «È così che la Chiesa primitiva non ha cessato di interpretare la testimonianza del Cristo» – per riprendere una espressione giovannea – con l'aiuto di Nomi e di Titoli, di Figure e di Funzioni, ricevuti per la maggior parte dalla tradizione ebraica, o dalla tradizione dei misteri o dalla gnosi. È chiamando Gesù Figlio dell'uomo, Messia o Cristo, Giudice, Re, Sommo Sacerdote, Logos, che la Chiesa primitiva ha cominciato ad interpretare la relazione del senso e dell'evento» (*ivi*).

Alla luce di queste annotazioni si potrebbe ponderare più attentamente l'incidenza di una grave rarefazione che affligge la concreta comunicazione della parola evangelica: la rarefazione delle significazioni assunte da quella «scrittura preliminare» che è il linguaggio dell'etica. Solo il linguaggio dell'etica infatti consente a chi ascolta la parola del Vangelo di sorprendersi interpellato dal linguaggio della fede che solo è compreso come attendibile se fondamentalmente e sensatamente inscritto ed atteso nel linguaggio dell'etica. Il senso inteso nel praticare le forme elementari dell'esistere anticipa ed appella la *res* evangelica che lo realizza e lo muove. Questa *res* evangelica viene all'evidenza soltanto in quanto attua in modo inedito e ultimo quel senso inteso che sempre la anticipa e la attende proprio nella frequentazione delle forme elementari dell'agire. Ora, non si situa esattamente qui l'*impasse* ben nota della comunicazione della parola evangelica? Nel fatto che all'ostensione della verità che è la *res* evangelica a stento corrisponde l'indicazione e la promozione di quelle disposizioni promettenti della libertà, di quelle configurazioni eminentemente etiche dell'intendere la verità in cui si segnala il senso che anticipa la *res* evangelica e ne consente l'evidenza? Soltanto nel riferimento alla *figura* infatti – qui la figura di un'intenzione eminentemente etica – è effettivamente udita la parola della predicazione; ed è percepita come parola che illustra la *verità* della figura. Da questo punto di vista le note di P. Beauchamp appaiono oltremodo interessanti; nella prospettiva di una ripresa del tema classico della «tipologia» viene tratteggiata la relazione tra *figura* e *verità* secondo un'articolazione che, sul versante di una teoria del testo biblico, si allinea alle riflessioni di Ladrière nell'orizzonte di una ermeneutica del linguaggio della fede:

Bisogna dire che essa [la figura] è figura della verità come *essere-qui della verità fuori di se stessa*. Se è così, ne segue che la verità non succede alla figura, ma la visita e la riempie. Nel momento della visita ciò che è accolto è conosciuto come ciò che era prima ed è così che il momento e il luogo sono spogliati di ogni pretesa di coincidere con la verità come origine, di tenerla prigioniera. Qui, ben lungi dal succedere alla figura, la verità la precede e il compimento non ne è che la dimostrazione: la figura è il cammino in noi della verità alla verità. Cammino della verità, essa non può esserle esteriore. Non v'è cammino verso la verità, perché tutti i suoi cammini sono in essa²⁸.

In fondo l'attestazione normativa della verità di Gesù impone ad ogni comunicazione del *traditum* di dire la verità *per* la figura; non si dice la verità se non per la figura. E nell'ermeneutica della fede che

²⁸ P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, Paris, Cerf, 1992, 49. Il testo biblico è davvero tutto attraversato dalla forza della figura che «converte il ricordo in desiderio», unica terra fertile per il germogliare della fede.

viene da questo «udito» la figura non può essere disattesa o rimossa come fosse esteriore alla verità; e la verità non sopravviene alla figura secondo un impensabile modulo positivistico di rivelazione. La figura è il cammino della verità in noi.

Quanto risulterà attendibile quella comunicazione ecclesiale che disattenda il carattere anticipativo delle figure disponibili nell'esercizio etico delle forme elementari dell'esistere? Non risulterà improbabile il suo buon esito per via di questa incuria nel riconoscere e nel promuovere figure eminentemente etiche, disponendo le quali soltanto la verità si accredita come tale e provoca la dinamica dell'affidamento?

IV. L'ANNUNCIO E L'INFORMAZIONE

Una teologia della *fides ex auditu* è interessata alla distinzione che pertiene all'annuncio evangelico rispetto all'informazione²⁹. Se il dato macroscopico da elaborare è quello della diffusa persuasione circa la differenza tra la parola dell'annuncio evangelico e la parola dell'informazione, la storia della teologia della fede ha conosciuto la problematica imponente del nesso tra *notitia* e *assensus*. La questione riguarda la relazione dell'assenso della fede con la notizia relativa alla vicenda di Gesù: e quindi rifluisce direttamente sulla forma propria dell'annuncio evangelico e sul suo distinguersi rispetto alla figura dell'informazione. Si sa come l'*analysis fidei*, prodotta secondo le coordinate imposte nella teologia scolastica, ha determinato l'insistenza apologetica nell'accostamento all'attestazione biblica della vicenda di Gesù: rischiando di trattare il testo sacro in termini di fonte puramente documentaria, venivano cercati quei *signa probantia* capaci di valere quali motivi di credibilità che giustificano il «dovere» della fede. Dall'altro lato la teologia protestante si è dall'inizio disposta ad allentare il nesso tra l'*assensus* e la *notitia*. L'*assensus* è definito come fede fiduciale che non sopporta una *ratio* che sia estranea; per

²⁹ Indichiamo qualche testo utile per un iniziale orientamento nel campo della «comunicazione della fede» in riferimento all'assetto socio-culturale attuale; assetto che pare imporre dispoticamente la logica dell'informazione: G. AMBROSIO, «Comunicazione della fede e società complessa», in *Comunicare la fede*, Milano, Ancora, 1992, 19-38; A. JOOS, «Le chiese cristiane accolgono la scommessa. Documenti ecclesiali sulla comunicazione mediatica», in *La Chiesa e i media*, a cura di G. ANGELINI (= Disputatio 8), Milano, Glossa, 1996, 41-107; B. SEVESO, «Diffidenza o accoglienza? Il controverso punto di vista dei teologi», *ivi*, 108-150; P. BOSCHINI - M. FINI - G. FORNI ROSA, «L'eredità moderna per la comunicazione della fede», *Filosofia e Teologia* 10 (1996) 139-154; P.A. SEQUERI, «Comunicazione, fede, cultura», *Rassegna di Teologia* 40 (1999) 827-840.

cui la *notitia* circa la storia di Gesù non può valere quale fondamento della fede³⁰.

Ebbene, non si tratta qui di recensire il dibattito teologico intorno alla relazione tra assenso della fede e istruzione evangelica. Piuttosto è urgente riferire questo nesso (e la relativa differenza tra annuncio e informazione) alla canonicità del testo sacro: così da far valere effettivamente la qualità testimoniale del testo biblico e da recuperare la fisionomia propriamente testuale della testimonianza canonica. Una simile operazione non si svolge a *latere* rispetto all'accennata vicenda teologica circa l'*analysis fidei*. Infatti all'interno di uno schema apologetico consolidatosi nella stagione della modernità, il testo biblico è stato utilizzato secondo un'accezione debole di canonicità, quella per cui la Bibbia offre quella serie di *dicta* comprovanti la fondatezza del dogma. Coerentemente si colludeva così ad un apprezzamento del testo biblico inadeguato rispetto al senso testimoniale di esso: esasperando il carattere documentario-informativo del libro se ne smarriva tendenzialmente il senso proprio inscritto precisamente nella sua forma testuale³¹. Indubbiamente le nuove metodiche di intelligenza del testo biblico riscattano la comprensione credente della cosa del testo dalla debolezza di un approccio puramente archeologico al dato scritto; e favoriscono la riabilitazione della specifica forma testuale dell'accesso alla verità di Gesù.

Ma prima di affrontare questo aspetto, decisivo per una teologia della *fides ex auditu* che non sorvoli sulla canonicità del testo biblico per l'*auditum*, occorre registrare l'ormai diffusa comprensione della qualità più che documentaria della scrittura biblica. Il testo non è riproduzione né rappresentazione di ciò che è successo; esso è per il racconto e per il canto, per la proclamazione e per la spiegazione.

³⁰ Per una iniziale argomentazione della questione si veda A. TONIOLO, «Dalla fede di Gesù alla fede dei discepoli», in *La fede di Gesù. Atti del Convegno tenuto a Trento il 27-28 maggio 1998*, a cura di G. CANOBBIO (= Scienze religiose. Nuova serie 2), Bologna, EDB, 2000, 125-143; A. PLATINGA, «Two (or more) kinds of Scripture Scholarship», *Modern Theology* 14 (1998) 243-278.

³¹ Sulla struttura testimoniale del canone biblico si veda in particolare P.A. SEQUERI, «La struttura testimoniale delle scritture sacre: teologia del testo», in *La rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia. Raccolta di studi in onore del Cardinale Carlo Maria Martini Arcivescovo di Milano per il suo LXX compleanno*, a cura di G. ANGELINI (= Quodlibet 7), Milano, Glossa, 1998, 3-27: «La scrittura testimoniale è obiettivamente generata dalla persuasione che la modalità della attestazione scritta offre un'opportunità specifica e insostituibile di accesso alla verità della "cosa" saputa nella sua rivelazione e sperimentata nella fede. Modalità specifica e insostituibile anche rispetto alla contiguità con l'evento rivelatore e alla tradizione viva della parola parlata: condizioni per altro essenziali per la costituzione dell'orizzonte di senso in cui l'attestazione scritta è in grado di esercitare la propria funzione specifica (se nessuno parla e legge, è inutile scrivere)» (15).

Insomma, è per la memoria viva e la sua evangelica oggettività, che resta inconfondibile rispetto all'oggettività tipica della cronaca; è a favore dell'accessibilità dell'evento fondatore. Ed è esattamente la testualità della Scrittura, in tutte le condizioni della sua composizione, che consente e propizia l'operazione sempre nuova della fede, di quella fede che aveva mosso il comporsi stesso dell'attestazione scritta. La riflessione di Haulotte è tra quelle che più insistono su questo motivo:

[...] è esibendo esso stesso [il testo sacro] le regole della sua formazione e della sua sussistenza propria che esso dà un accesso di nuovo divenuto inaugurale, ma questa volta per una iscrizione nel linguaggio e nella cultura dominante (greca), al movimento che aveva presieduto alla formazione e alla sussistenza dell'evento primo, non senza appoggiarsi sulle forme diverse di «testimonianze» e di tradizioni «veridiche».³²

Così viene rinvenuto lo spessore canonico tipico del testo e viene riconosciuto come custodito ed attivato dalla sua forma scritturale: qui si apre lo spazio più fecondo per rimarcare la singolarità della Scrittura rispetto alla logica dell'informazione. L'attestazione canonica consente e propizia la memoria nuova dell'evento fondatore proprio resistendo all'appiattimento documentario della comunicazione del *traditum*. L'evidenza di quell'evento non viene trattata secondo il modo di evidenza di un passato storicisticamente registrato in una oggettività cronachistica. Invece essa viene preservata dalla scrittura del testo nella sua indisponibilità: che è dire nella inimmaginabilità della forma propria dell'evento, sempre feconda dell'interpretazione in cui si attua il riconoscimento grato³³. Non dunque la logica della immediatezza idolatrica dell'informazione, ma la sacralità di una scrittura che realizza il movimento innovativo dell'interpretazione: in questo territorio si svolge l'esodo mai concluso verso l'oggettività dell'evento attestato³⁴.

³² HAULOTTE, «Formation du corpus», 305.

³³ Sulla differenza tra una razionalità discorsiva ed un coinvolgimento estetico nella relazione al testo insiste S.M. SCHNEIDERS, *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte* (= *Lectio Divina* 161), Paris, Cerf, 1995: «Entrare nel mondo proiettato dal testo non è innanzitutto un esercizio di razionalità discorsiva, ma una dinamica di coinvolgimento estetico. [...] Ogni opera d'arte è una struttura dinamica il cui fine è di creare il proprio *spettatore-lettore-ascoltatore*. Come hanno mostrato le critiche narrative del Nuovo Testamento, il testo del vangelo come narrazione (per l'intermediario dell'autore in causa) crea il lettore coinvolto, o la soggettività capace di partecipare alla dinamica del testo [...] crea un mondo all'interno del quale, in conformità con la sua dinamica, esso agisce sul lettore nel corso dell'esperienza estetica» (287s).

³⁴ Cf G. RUGGIERI, «La traducibilità del linguaggio della fede. Appunti sulla natura della riflessione teologico-fondamentale», *La Scuola Cattolica* 125 (1997) 437-455: 454: «L'evento è sempre interpretato, già nella testimonianza documentaria degli stessi attori e dei primi testimoni... ricostruire lo spessore "non interpretato" (di

Martin, approntando una teoria dell'ispirazione delle Scritture, circo-scrive così questa qualità peculiare del testo canonico:

In particolare la Scrittura non saprebbe trovare la sua «conclusione» nell'immagine ricostruita di un Gesù o di un Cristo definito per i suoi titoli, per il contenuto e i «valori» del suo messaggio. La bella immagine cristica ricomporrebbe in effetti il cerchio chiuso dei segni, si fisserebbe sul momento fascinoso della metamorfosi, eserciterebbe la sua potenza di attrazione e di identificazione, impedirebbe il sorgere del momento alterante dell'interpretazione. E la lampada delle Scritture si spegnerebbe nella notte, soffocata sotto il moggio del senso, scomparsa nello splendore luccicante dell'immagine³⁵.

L'istruzione evangelica onora la canonicità del testo sacro in quanto ne riprende il carattere propriamente comunicativo. «Comunicazione» – è questo un motivo ricorrente nella filosofia della comunicazione – è cosa altra rispetto all'informazione. Si potrebbe dire di una intransitività della dinamica comunicativa: non v'è oggetto che passi da una coscienza all'altra. Nella comunicazione non avviene la trasmissione di una realtà; piuttosto, la sua intransitività consiste nel fatto che si comunica in qualcosa. La comunicazione è condivisione di una determinata comprensione dell'esistere³⁶. Se nella comunica-

questo evento), non solo non è possibile, ma sarebbe fuorviante, perché porterebbe alla collocazione dell'evento fuori della storia stessa, dei contesti interpretativi in cui esso è nato e si è sviluppato». L'intero fascicolo in cui compare il contributo di Ruggieri offre una pluralità di voci qualificate (A. DARTIGUES, G. LARCHER, K.-H. NEUFELD, G. RUGGIERI, P. SCHMIDT-LEUKEL, P.A. SEQUERI, H. VERWEYEN) intorno al tema in questione: «Sulla credibilità del cristianesimo. Le questioni e gli interrogativi», a cura di M. ANTONELLI – M. EPIS.

³⁵ MARTIN, *Pour une théologie de la lettre*, 241. «Certo, della promessa originaria le profezie *parlano* fedelmente, in verità, ma questo non può essere che con il rigore di una "scienza" del non-sapere, a distanza dalle intenzionalità di ciò che noi chiamiamo la "volontà umana". [...] L'effetto di riconoscenza provato dagli apostoli nel momento dell'incontro consente di poter ora nominare il desiderio: è *desiderio del Figlio*, e tutta l'opera profetica ne è attraversata, modellata; ne riceve la forma. Ma nominare il desiderio come desiderio del Figlio non ne definisce pertanto l'oggetto né ne esplicita maggiormente il sapere. Il desiderio è un sapere che non si sa, ma non v'è sapere del desiderio. [...] Scienza del non sapere, tensione dell'origine verso l'origine, lo Spirito è *desiderio del Figlio verso il Padre*. Così egli ha parlato per i profeti, più forte che tutte le volontà umane ed i loro oggetti espliciti, sotto questa forma di parola necessariamente legata alla *scrittura*, che nel tempo dell'assenza vivifica le tracce lasciate dalla venuta di una promessa originaria e vi fa riecheggiare la pulsazione del desiderio filiale» (245).

³⁶ Cf P. HENRICI, «Towards an anthropological philosophy of communication», 12, dove si definisce «[...] la comunicazione come opposta ad una mera trasmissione, come "condivisione del significato", specialmente se noi prendiamo "significato" nel suo senso pieno di rilevanza ultima. La comunicazione, quindi, non sarebbe tanto uno scambio di informazione e conoscenza, quanto un impartire e condividere una certa visione della realtà e una certa comprensione del mondo».

zione avviene la partecipazione ad un bene, la condivisione dell'adesione ad un'evidenza che interpreta le forme della vita, allora il linguaggio davvero non è un velo dietro cui reperire la cosa su cui si viene informati, ma dimora edificata dalla cosa stessa che si partecipa proprio nel dipanarsi della comunicazione³⁷. Ed andrà perlomeno accennato come la comunicazione ecclesiale non può disattendere l'istanza che sempre qualifica ogni «comunicabile». La buona riuscita della comunicazione è sospesa infatti alla sua capacità di presentare il «comunicabile» come «intelligibile nel sensibile». Significa che la comunicazione promette in modo attendibile la partecipazione ad una interpretazione nuova dell'esistere a condizione che preveda il convergere di narrazione della verità e illustrazione del valore di essa. La comunicazione del Vangelo risulta promettente quando il discorso-racconto ha a tema la verità e la confessa come avvenuta ed indisponibile; e, insieme, quando nella costellazione del sensibile il respiro testimoniale del discorso traccia sugli scenari della musica e della poesia, della pittura e della scultura... il valore della verità confessata: si direbbe, la sua obiettiva «feracità» nel ri-significare l'esistere³⁸. Senza questa cura del nesso di memoria della verità e memoria del suo valore per la vita la comunicazione non appare attendibile.

La comunicazione ecclesiale, effettivamente normata dal testo biblico, si affranca sistematicamente dalla tentazione ultimamente rappresentata dal pregiudizio positivista; per la quale il linguaggio si esaurisce nella sua funzione descrittiva, a servizio di una oggettività del sapere che non ri-conosce la singolare evidenza della verità, ma la imprigiona nella trama della ragione calcolante³⁹. In questo la rifles-

³⁷ Cf le note acute di P. BEAUCHAMP, «La démarche d'un exégète. Pour une stylistique de l'accomplissement», in *Éclatement des savoirs et nouvelles cohérences*, Paris, Centre Sèvres, 1986, 47: «La parola non dice solo il reale; la parola è il reale. Si tratta del poetico: il poetico è ciò che nella forma più varia dell'espressione, e non solamente nella poesia, gioca con l'immanenza del linguaggio. Questa parola, "immanenza", dice molto bene ciò che è stato colto dalla poetica contemporanea negli studi biblici. Immanenza deriva da "manere", "restare", "dimorare". Il linguaggio è una dimora. Esso non è dunque puramente e semplicemente da attraversare verso il mondo di cui parla: si può dire che il linguaggio ha un aspetto intransitivo».

³⁸ Della «feracità» di cui qui si dice dobbiamo notizia suggestiva e seducente a M. ROMILLO, *Il Quinto Evangelio*, Milano, Rusconi, 191983: «La credenza in un quinto evangelo sconosciuto», scrive E. Van Huyten su *Katholische Studien*, aprile 1960, «raffigura assai bene il paradosso del cristiano, per il quale ogni ritorno alle fonti evangeliche è in realtà sempre un imbarco verso terre inesplorate. Ed è probabile, naturalmente, che essa adombri semplicemente l'idea dell'infinita feracità della Parola, quel sentimento, così diffuso, d'una verità soggiacente, non ancora tutta esplorata o non ancora rivelata, e insomma quella perpetua elaborazione del Messaggio alla quale ci fanno assistere venti secoli di Cristianesimo [...]» (314s).

³⁹ Trattare il linguaggio biblico secondo questo pregiudizio non significa forse demonizzare la fede? Non ci si colloca forse nella prospettiva della «fede dei demo-

sione di Ricoeur appare magistrale e capace di interrogare circa la *virtus* comunicativa o, se si vuole, la qualità poetica dell'istruzione evangelica:

La poesia è la sospensione della funzione *descrittiva*. Essa non aumenta la conoscenza degli oggetti. Da qui a dire che con la poesia il linguaggio rifluisce verso se stesso per celebrare se stesso, il passo è breve. Ma, dicendo questo, si cede al pregiudizio positivista secondo il quale solo la conoscenza empirica è oggettiva in quanto verificabile. Non si rimarca che si ratifica così in modo non critico un certo concetto di verità definito per l'*adeguazione* ad un reale di oggetti e sottomesso al criterio della *verificazione* empirica. Che il linguaggio nella sua funzione poetica abolisca questa referenza del discorso di tipo descrittivo e, con essa, il regno della verità adeguazione e la definizione stessa della verità per la verifica, questo è fuor di dubbio. La questione è sapere se questa sospensione, questa abolizione di una funzione referenziale di primo grado, non sia la condizione, solo negativa, perché sia liberata una funzione referenziale più primitiva, più originaria, che non può essere detta di secondo piano se non perché il discorso a funzione *descrittiva* ha usurpato il primo posto nella vita quotidiana [...]. [...] solo il linguaggio poetico ci restituisce una *appartenenza* ad un ordine delle cose che precede la nostra capacità di opporci queste cose come degli oggetti che stanno di fronte ad un soggetto⁴⁰.

Alla memoria dell'origine è dunque orientato il linguaggio poetico; esso introduce e mantiene nell'appartenenza all'origine, dove non è consentita la produzione discorsiva che pretende risalire all'origine per una lunga teoria di descrizioni che creano un'immagine. La comunicazione evangelica si distingue dall'informazione per quest'affinità con il discorso poetico: in essa la memoria dell'evento fondatore non collude con la forma del *souvenir*. La memoria che essa realizza si configura non già come ritorno all'origine, bensì come ritorno dell'origine. La Scrittura mantiene la memoria in questa figura particolare e la preserva dal dispotismo dell'immagine che idolatricamente ricostruisce l'origine come qualcosa che è passato⁴¹.

ni» cui accenna la lettera di Giacomo? Cf E. CASTELLI, «I significati della testimonianza», in *La Testimonianza*, 23-33: 30: «Sanno soltanto (i demoni), e proprio per ciò, che è l'opposto di quel che affermano l'hegelismo e le sue derivazioni, sono fuori della possibilità (della testimonianza). Essere fuori del "possibile" significa "sapere". Maestri di *menzogna*, non perché dicono il contrario di ciò che "sanno", ma perché non dicono altro che quello che sanno».

⁴⁰ P. RICOEUR, «Herméneutique de l'idée de Révélation», in *La Révélation*, 15-54: 39s.

⁴¹ «Ora, l'origine non ha immagini, essa è imprevedibile. E la memoria, tesa verso questo punto messo fuori portata delle rappresentazioni immaginarie, è colpita da un impossibile al quale essa è tenuta e al quale la scrittura deve sottomettersi. È per questo che, incaricata di ridestare la memoria, la letteratura epistolare – e più generalmente tutto il Nuovo Testamento – non cede al culto del *souvenir*» (MARTIN, *Pour une théologie de la lettre*, 387).

L'«udito» che propizia la fede è quello caratterizzato da una sorta di *circularità* disegnata nel testo canonico. Non promuove la fede un «udito» che imprigiona la verità dell'evento fondatore in un punto trattenuto nella *linearità* della cronaca. Ma la circolarità della testimonianza va mantenuta nella sua peculiarità: non si tratta di circolarità gnostica. Essa non accede ad una configurazione gnostica per due ordini di motivi. Da un lato si presenta nella solidità del nesso di «testimonianza-confessione» e «testimonianza-narrazione»: tra la confessione cristologica e la narrazione dell'evento storico non si rompe mai il legame. La concentrazione anche più ardita dell'elemento narrativo va letta in termini non di riduzione, ma di resistenza dell'evento storico; poiché è di esso, narrato anche semplicemente per il culmine simbolico che è la croce, che si confessa il carattere di compiuta rivelazione. Davvero, «la testimonianza-confessione non saprebbe staccarsi dalla testimonianza-narrazione, pena il virare verso la gnosi»⁴². Dall'altro lato, nell'attestazione canonica dell'evento rivelativo non si viene informati circa un processo che, passando per la «morte-ritorno dell'eroe», va «dal cielo al cielo». Il processo di cui si re-inaugura ogni volta la memoria (che è dire la partecipazione) resta aperto sulla novità che è sempre la compiuta conformazione degli uomini a Gesù Cristo. Essendo memoria dell'origine, la comunicazione evangelica fissa l'indisponibilità dell'evento fondatore, proprio consentendone la capacità di disporre le coscienze nella partecipazione all'origine stessa. Haulotte parla significativamente della circolarità aperta del testo canonico in termini di «montaggio elicoidale», sottolineandone la radicale differenza rispetto alla circolarità gnostica:

[...] alla sommità del montaggio «elicoidale» risuona il (grande) grido inopinato: nel suo clamore e nella sua forza, un uomo muore e si ridesta simultaneamente nella potenza del suo corpo e nel tratto di fuoco che lo lega al suo Theos Padre. Ma nello stesso tempo, egli trasmette all'uomo (che è qui: testimone) come un potere sensibile l'ispirazione che è sua («Pneûma») per aspirare e ritrovarsi con altri nella simbolica della sua vita – a distanza – e secondo l'«asse» stesso della sua potenza corporea: *pneumatikos*⁴³.

In questo allora la comunicazione ecclesiale si distinguerà da un'informazione fondamentalmente gnostica: essa porta la forma della Scrittura che rimane «sapere del non-sapere dell'origine»⁴⁴. Essa mantiene (nel senso che è «immanente a») l'irriducibile ulteriorità della promessa del *kerigma*; indica e raccomanda un ri-conoscimento che sempre implica un primo ed un secondo incontro. Dove il secondo

⁴² RICOEUR, «L'herméneutique du témoignage», 50.

⁴³ HAULOTTE, «Formation du corpus», 431s.

⁴⁴ Cf MARTIN, *Pour une théologie de la lettre*, 232s.

incontro avviene solo come compimento della memoria del primo, così che l'intervallo tra i due incontri non sia tiranneggiato dall'immaginazione, ma si svolga come tempo della fede nell'attesa. La Scrittura si colloca tra una visione ormai assente che ha l'evidenza dell'esperienza pasquale ed una visione piena che avrà l'evidenza della conformazione ultima a Gesù Cristo. Essa proibisce l'invenzione di immagini al modo di *souvenir*, così che la visione piena sia anticipata non nella proiezione del vedere attuale, ma nella memoria del vedere concluso dell'esperienza pasquale. Il senso della circolarità che caratterizza la comunicazione ecclesiale risiede qui: la distanza tra la lettera e la carne non può essere soppressa. Tra la lettera dell'attestazione scritta e la carne di Gesù vi è una differenza veramente memorabile, che la stessa lettera non cessa di rammemorare; sostenendo così il solerte desiderio che quella carne diventi la carne di tutti, ricordando quindi che la carne di tutti ancora differisce rispetto alla carne di Gesù⁴⁵. Ancora è l'intuizione di Haulotte a prospettare la direzione della ricerca sulla dinamica canonica del testo biblico: ciò che realizza la fede è

[...] ciò che si rivela per le sue strutture alternate congiunte e non si dice che producendo questo *ergon* plurisecolare dato a leggere. Così concepito, il testo è «messaggio»: la sua «causa assoluta» è dal lato del lettore collettivo che lo mantiene nel «vuoto», né come in-sé idealista né come per-sé utopica. Per la sua alterità dura, il sistema del testo rinvia ad un'altra alterità: quella del corpo in costruzione verso cui il messaggio fa segno, sotto l'orizzonte chiaroscuro del «segno di Giona»⁴⁶.

La teologia è invitata a rinvenire le condizioni della qualità comunicativa dell'istruzione evangelica e ad incardinarle nel movimento ermeneutico che il testo stesso produce⁴⁷.

⁴⁵ Il racconto fondatore non può non vantare questa tensione particolare: cf la riflessione di A. DARTIGUES, *La Rivelazione dal senso alla salvezza. Il cristianesimo e la fede cristiana. Manuale di Teologia*, 6, Brescia, Queriniana, 1988, 299: «[...] il racconto completa già in anticipo la storia nella lettera [non che si dia invenzione del "completamento che anticipa"; vi si racconta dell'anticipo di Gesù rispetto all'intenzione di ogni carne...] e propone questo completamento ad una storia ancora incompiuta nella carne. Così la distanza tra la lettera e la carne non è solo una distanza "storica", quella che per lo storico separa la storia passata dalla sua scrittura; è anche una distanza anticipativa o "prolettica", che scrive in anticipo una storia ancora da fare, quindi una storia che non si è ancora totalmente incarnata».

⁴⁶ HAULOTTE, «Le "texte"», 147.

⁴⁷ In questa linea dovrebbe essere istituita una teologia della comunicazione. Cf N. COPRAY, *Kommunikation und Offenbarung*, Düsseldorf, Patmos, 1983; P. HENRICI, «Überlegungen zur eine Theologie der Kommunikation», *Seminarium* 26 (1986) 791-804.

Certamente l'autentica comunicazione ecclesiale apprende sempre dal testo canonico ad attuare una circolarità continuamente aperta dalla testimonianza⁴⁸. Si dipanerà inconfondibile rispetto alla circolarità gnostica in cui si camuffa il sapere assoluto con il suo miraggio di dire il senso a prescindere dalla storia; e ugualmente inconfondibile rispetto alla linearità cronachistica su cui aleggia il registro positivistico e la sua pretesa di recuperare la storia senza l'onere di intenderne il senso.

V. LA TESTIMONIANZA E LA RIVELAZIONE

L'«udito» che propizia la fede non può emanciparsi dalla norma del testo sacro. Non solo: esso conserva la sua destinazione propria in quanto istituito sempre di nuovo quale fruttificazione dell'efficace dinamica canonica della Scrittura. L'efficacia di «ciò che viene udito» si dispiega all'interno di una circolarità comunicativa: decisamente altra rispetto alla linearità della informazione cronachistica o alla circolarità dell'indottrinamento gnostico. Qui si schiude un fronte ulteriore su cui ricercare le condizioni del realizzarsi della fede *ex auditu*: la circolarità comunicativa di cui si è detto funziona disegnando la figura della *testimonianza*. Nella prospettiva in cui ci siamo collocati, questa figura della testimonianza, in cui si dà la comunicazione ecclesiale, è «ripresa» della attestazione canonica della rivelazione costituita dal testo sacro. In questo senso non soltanto parleremmo di un'equivalenza tra la struttura testimoniale ed il processo scritturale del testo canonico⁴⁹. Dovremmo invece osare la comprensione dell'apparire paradigmatico della struttura testimoniale *nel* processo scritturale; valutandola per la sua forma canonica, capace cioè di determinare ogni parola destinata ad attestare in modo attendibile la rivelazione.

Si sa quanto ancora pesante sia il retaggio di una teologia della fede (e della rivelazione) e di un'istanza apologetico-controversistica che hanno obiettivamente indotto una «gestione» del testo biblico in

⁴⁸ Sullo sfondo si stagliano le cospicue ricerche intorno al tema della iniziazione cristiana: per una panoramica ragionata sulla questione rimandiamo al fascicolo «Il Catecumenato oggi. II. Le domande», *La Scuola Cattolica*, 127 (1999) fasc. 2/3; cf anche il fascicolo di *La Maison-Dieu*, 216 (1998) 7-164 dal titolo «Proposer la foi – Renouveler la pastorale» e *L'iniziazione cristiana oggi. Riflessioni dall'esperienza*, Milano, Ancora, 1992.

⁴⁹ Cf P.A. SEQUERI, «La struttura testimoniale», 12 dove si reclama «una teoria teologica del canone biblico che segua la suggestione della equivalenza fra struttura testimoniale e processo scritturale, che impegni autorevolmente al riconoscimento della manifestazione di Dio, proprio generando la forma del testo di rivelazione [...]».

termini di strumentazione documentaria relativa ad un apparato dogmatico nel quale veniva tendenzialmente ad estenuarsi la figura della rivelazione. Gli approcci teologico-fondamentali più recenti al dato biblico si segnalano per una corposa insistenza circa una costante della struttura testimoniale del testo sacro: viene sottolineata l'istanza della testimonianza inscritta nel testo biblico in termini di «cura della distinzione». Se si dice di un evento fondatore, questo sempre viene detto nella forma concreta della sua interpretazione/appropriazione: in una parola, «per come è stato appreso». Si dice – e non si può non dire – indisgiungibilmente l'evento fondatore e la vita nuova fondata, la verità rivelata e l'inveramento della storia; non si può non dire l'evento cristologico che nella modalità storicamente definita dell'appropriazione di esso.

Ora, la struttura testimoniale del processo comunicativo tradizionale si caratterizza per questa resistenza: la comunicazione evangelica mai si arrende a comprendersi come identica, e quindi sostituita, rispetto alla singolarissima evidenza dell'evento cristologico. La comunicazione evangelica vanta pertanto l'evidenza attendibile della testimonianza proprio in quanto non tace l'assoluta precedenza fondativa e la singolare insuperabilità dell'evento attestato quale compimento della rivelazione di Dio. L'annuncio evangelico è dotato di questo profilo testimoniale. Esso infatti viene «in-formato» dalla memoria canonica dell'evento cristologico per questo esercizio testimoniale: la cura nel distinguere l'evento fondatore da ogni forma storica del consenso ad esso. A condizione di udire questa distinzione nel percepire la testimonianza, le coscienze si sentono convocate all'affidamento al Padre di Gesù; e non a qualcos'altro. A questa condizione risulta pretestuoso il sospetto di una sostituzione delle condizioni dell'accesso alla rivelazione di Dio con le regole dell'adeguamento ad una particolare forma storica del consenso ad essa. Precisamente sotto questo profilo l'attestazione canonica del compiersi cristologico della rivelazione è obiettivamente memorabile. Essa autorizza e informa ogni responsabile dedizione all'annuncio evangelico, garantendone questo precipuo carattere testimoniale: è soltanto per una concreta articolazione di forme religiose che la parola ecclesiale predica e attesta la necessità della Pasqua di Gesù e le condizioni dell'autentica relazione con il Padre di Gesù; e, insieme, riferisce che mai si dà condizione religiosa, etnica, sociale, che renda impraticabile questa relazione. «Curare la distinzione» significa astenersi ad ogni costo dal raccomandare o dall'insinuare forme religiose tipiche di una determinata adesione al Vangelo come essenziali per la conversione al Vangelo stesso, cioè in ordine all'affidamento al Padre di Gesù. In questo l'attestazione biblica è canonicamente memorabile poiché «quelli del testo» confidano ad ogni futuro scriba che intenda divenire discepolo

del Regno questo duplice ammonimento: «Voi non potete identificarvi con la *res* del Vangelo; non potete farvi immagini di essa» e, simultaneamente, «Voi non potete identificarvi con la *res* del Vangelo; la nostra attestazione non si identifica con l'evento fondatore per il quale e nel quale essa vive»⁵⁰.

Il carattere testimoniale della comunicazione ecclesiale è scandito da questo duplice ammonimento; il cui funzionamento è affidato alla *scrittura* dell'attestazione. La *scrittura* infatti gode di una particolare capacità testimoniale; ad essa compete di mandare a memoria la *res* nella sua indisponibilità, sempre riscattandola dall'evanescenza del suono della voce, sempre distanziando nella lettera le parole della comunicazione orale dalla *res* del testo⁵¹. La scrittura è dell'ordine della traccia, in un gioco di assenza e di presenza:

Non v'è traccia che dell'assente, ma la traccia non sarebbe niente se non fosse una presenza, paradossale, certo, perché chi si arrestasse a questa presenza la distruggerebbe come traccia. La traccia rinnova la differenza tra chi cerca e ciò che egli cerca⁵².

La scrittura garantisce la durata della parola e le proibisce di insuperbirsi nel dire il senso come immediatamente dato, come non più differito rispetto al tempo dell'ascolto⁵³. Non stupisce che, ristrutturando una teologia della Scrittura, Martin riconosca a più riprese l'operazione tipica della lettera in ordine a questa istanza testimoniale per la quale la parola della comunicazione rinuncia a identificarsi, illusoriamente, con la *res* del Vangelo; *res* di cui nessuna parola può adeguare il senso. Da questo punto di vista appare oltremodo interessante la lettura di 2Pt che Martin propone: i falsi dottori e gli schernitori beffardi sono ultimamente afflitti dalla paura di quell'inter-

⁵⁰ Non risuona questo duplice ammonimento nella «presentazione conclusiva» di Gv 21,24s? Sulla differenza tra il testo e l'evento cf D. TRACY, «Pluralità di lettori e possibilità di una visione comune», *Concilium* 27 (1/1991) 138-148.

⁵¹ Da questo punto di vista appare interessante ed anche provocatorio il saggio di W. KELBER, *Tradition orale et Écriture* (= *Lectio Divina* 145), Paris, Cerf, 1991. In particolare le pp. 296-303 risultano sintomatiche di una prospettiva che tendenzialmente oppone il vangelo scritto all'oralità dell'annuncio (si parla di «antiforma»). Vi si indulge ad una esasperazione del carattere perfettivo della scrittura rispetto all'oralità in ordine alla custodia della memoria dell'evento rivelativo; dove aleggerebbe il sogno illusorio di una scrittura emancipata dalla dinamica ermeneutica della lettura e della sua intrinseca oralità.

⁵² F. MARTY, «Le Canon des Écritures. Mémoire pour un avenir», in *Le Canon des Écritures*, 495-512: 497.

⁵³ «[...] lo scritto è sempre vittoria sul tempo, durante il quale risuona la voce, e sullo spazio, limitato dapprima alla «portata della voce». Lo scritto dà alla parola di durare al di là del tempo della sua articolazione» (*ivi*, 498).

detto e di quella assenza che la scrittura significa. Essi sono malati di presenza⁵⁴ e non sopportano la figura della scrittura quale «interdetto» rispetto alla parola. Secondo questa sua destinazione propria la scrittura è per la parola:

La lettera è un interruttore di senso che iscrive nell'ordine della parola l'universo di significazione che essa autorizza⁵⁵.

Interrompe il senso la lettera. Essa fa spazio all'accendersi ed al maturare della parola e, allo stesso tempo, sbarra l'accesso invadente della parola alla identificazione con il senso. In tale vigilanza sulla parola la lettera risulta il luogo della testimonianza dello Spirito che, appunto, riporta ogni parola e ogni testimonianza alla verità tutta intera, nella verità tutta intera. Fa segno, la lettera, verso il soggetto e verso l'origine, attestandone la differenza:

I testi, ai quali essa dà luogo, *non sono dei segni*, non sono la presa o il ricettacolo del senso comunque presupposto né la copia o la duplicazione discorsiva degli stati del mondo sempre già presenti. Essi «fanno segno» in direzione del soggetto il cui universo colto nel reale delle cose e degli avvenimenti, orientato dalla ricerca di un senso postulato, è di fatto sottomesso al primato originario della parola. L'asse enunciativo sul quale il soggetto appare e si leva traccia questa direzione verso la quale punta il processo significante, che è dire il testo o il segno che, nel non essere segno, fa segno e ne reclama l'interpretazione⁵⁶.

Ma la forma testimoniale che struttura la scrittura biblica (e che qui viene mandata a memoria per ogni comunicazione ecclesiale) va apprezzata non solo per la sua funzione di protezione dell'indisponibilità dell'evento attestato. Qui infatti viene alla luce l'irriducibile differenza dell'evento attestato rispetto ad ogni forma storica della sua appropriazione; ma, precisamente nelle forme storiche della sua appropriazione testimoniale l'evento attestato dispone le coscienze al movimento dell'affidamento che innerva ogni sua appropriazione.

⁵⁴ Cf MARTIN, *Pour une théologie de la lettre*, 261: «Mentre in effetti i falsi dottori soffrirebbero del regime dell'assenza che la lettera e la legge infliggono, gli schermatori beffardi sarebbero malati della presenza, sia che essi la bramino sotto la forma immaginata dove essa non potrebbe darsi, sia che ne recusino la possibilità sotto il modo in cui realmente essa è promessa».

⁵⁵ *Ivi*, 354. «La forza enunciativa [della lettera...] è quella che ricorda, mettendolo in scena, che gli uomini, più che prendere la parola, sono presi dalla parola. Presi dalla parola, poiché passati sotto la lama del significante primo che ha loro sbarrato l'accesso all'immediatezza della cosa e ha loro sottratto la possibilità di un senso compiuto verso il quale tuttavia le ricerche e i discorsi umani inevitabilmente aspirano» (*ivi*, 208).

⁵⁶ *Ivi*, 203.

Viene detta la differenza, proprio in quanto si acclari come l'evento attestato nella sua indisponibilità sappia attrarre le coscienze nel mondo nuovo della fede; così come ha attratto quanti hanno visto e udito e toccato. La Scrittura protegge normativamente la trascendenza dell'evento fondatore; e, proprio in quanto ne protegge la differenza, essa è il luogo dell'accedere dell'evento stesso a chi ascolta e legge, dischiusura del senso ultimo compiuto e offerto dall'evento fondatore.

Riflettendo sul senso della Scrittura in rapporto alla figura della lettera, Martin riconosce alla lettera la funzione di sbarrare l'accesso ad una immediatezza della totalità del senso: *la lettre fait barrage au sens*. Ma, insieme, egli vuole riaccordare alla lettera il motivo del «godimento»: promesso, e promesso sempre come differito nella sua compiutezza, dalla lettera:

Una relazione di reciprocità conflittuale si dà così tra la lettera e il godimento. È per la lettera, in quanto essa appartiene alla lingua, che viene posta per il soggetto questa differenza o questo scarto minimale che apre ogni possibilità al gioco dei sensi e a quello del senso. Ma, per ciò stesso, essa si interpone e sbarra l'immediatezza dell'accesso a ciò di cui essa tuttavia ha aperto la via, al godimento della pura differenza che, al di là di ogni lettera e di ogni soggetto, sarebbe insieme totale fruizione del senso e integrale appagamento dei sensi. Semplice articolazione, la lettera traccia un limite, eleva una barriera che si erige con la forza dell'*interdetto*⁵⁷.

In rapporto a questo il testo sacro vale fondamentalmente quale norma della comunicazione ecclesiale; per la sua connotazione testimoniale esso sigilla l'indisponibilità dell'evento attestato rispetto a qualsivoglia spiegazione archeologica e dischiude la propria valenza epifanica quale principio (e norma) di ogni ermeneutica simbolica; cioè quell'ermeneutica che percepisce la *virtus* innovativa del testo nei confronti dell'esistere⁵⁸.

Evidenziare la valenza epifanica del testo significa certamente orientare la riflessione verso il rapporto tra la rivelazione e la Scrittura; e, quindi, tra la rivelazione e la dinamica testimoniale che innerva ogni

⁵⁷ *Ivi*, 344; «[...] ogni universo significante, presupposto dalla condizione umana in generale e costruito dai testi in particolare, non è esattamente significante che al prezzo di un processo fondamentale che interrompe la possibilità di accesso alla presunta totalità del senso. E lungi dall'essere l'inceppamento di una macchina imperfettamente montata, questo processo è quello che ricentra tutto l'universo significante attorno alla dimensione enunciante del soggetto, punto di rottura nell'ordine del senso, limite portato al sapere discorsivo e luogo dove sorge la questione della verità» (*ivi*, 354).

⁵⁸ Intorno al rapporto tra l'indisponibilità dell'evento originario e l'immaginazione simbolica si leggano utilmente le riflessioni abbozzate da G. BORGONOV, «Tôrah, Testimonianza e Scrittura. Per un'ermeneutica teologica del testo biblico», in *La Rivelazione attestata*, 283-318.

comunicazione ecclesiale. Accostando la questione, S. Breton parlava di una inevitabile diplopia che caratterizza il nesso tra Scrittura e rivelazione:

Ora, la costrizione del negativo si fa più pressante per scartare ogni presenza divina dalle immagini, dai concetti o dalle istituzioni: la Scrittura, di cui si è ricordato così sovente le affinità con l'assenza e con la morte, protegge allora una trascendenza gelosa che scarta senza pietà ogni compromissione del divino con le cose di questo mondo. Ora, al contrario, la pratica della Scrittura come cosa testuale [...] diventa l'apprendistato di una «visione» futura, la percezione di una voce che si indirizza a ciascuno di noi, la giustificazione strumentale di un regno di Dio sulla nostra terra⁵⁹.

Condizione dunque dell'attendibilità della comunicazione ecclesiale è la forma testimoniale; la determinazione nel distinguere la singolarità dell'evento fondatore da ogni figura di vita nuova da esso fondata. La comunicazione ecclesiale apprende dalla attestazione normativa dell'evento fondatore questa cura nel distinguere la rivelazione da ogni forma storica del consenso ad essa. Indubbiamente l'insistenza su questo tratto essenziale dell'*auditum* che propizia la fede, appare pertinente solo all'interno o sullo sfondo di una rinnovata teoria della rivelazione; teoria che si affranchi dal modello positivistico-dualistico secondo cui l'evidenza dell'evento rivelativo permane sostanzialmente estrinseca rispetto alla sua recezione, ovvero dove si disegna un semplice rapporto di successione tra il manifestarsi di Dio e l'accoglienza da parte dell'uomo. Se infatti una concezione oracolare-istruttiva di rivelazione viene ormai agevolmente rimossa, non così accade per quell'assetto positivistico-dualistico che affligge ancora diffusamente la nozione di rivelazione. Quest'assetto impone il mero accostamento di «grazia della rivelazione» e «libertà della fede», insinuando ultimamente l'estraneità della libertà della fede rispetto alla grazia della rivelazione e sottraendo alla libertà ed alla libertà credente il suo profilo rivelativo. Secondo questa accezione estrinsecista di rivelazione, il manifestarsi di Dio avverrebbe per una irruzione straordinaria nella storia, la cui evidenza vanterebbe un carattere di assoluta sacralità rispetto all'opacità all'ordinariamente storico; il parlare di Dio si declinerebbe nel modo dell'oracolo istruttivo entro il privato dell'esoterico o entro il clamore del miracolo, macroscopicamente altro rispetto al feriale parlare degli uomini.

La questione dell'evidenza della rivelazione è ciò che merita la discussione più puntigliosa: ed è ciò che porterebbe sin troppo lontano. Soltanto v'è da proseguire nell'esplorazione del nesso «rivelazione-fede»; se si vuole, v'è da ritrattare ancora la figura della coscienza

⁵⁹ S. BRETON, *Écritures et Révélation* (= Cogitatio Fidei 97), Paris, Cerf, 1979, 114.

credente come costituita dall'evento rivelativo senza che questo venga sequestrato in una evidenza tanto straordinaria quanto empiricamente disponibile e verificabile. Le intuizioni di C. Geffré restano a questo proposito decisamente attuali e, per molti versi, ancora da svolgere:

[...] non c'è veramente rivelazione se non v'è interiorizzazione di questa rivelazione in una coscienza umana. Non si può separare l'aspetto oggettivo della rivelazione di Dio nella storia, dal suo compimento nella fede del Popolo di Dio. Bisogna dunque abbandonare una concezione troppo restrittiva ed estrinsecista della rivelazione. La rivelazione non è la comunicazione a partire dall'alto di un sapere fissato una volta per tutte. Essa designa al tempo stesso l'azione di Dio nella storia e l'esperienza credente del Popolo di Dio che si traduce in una espressione interpretativa di questa azione. Detto altrimenti, ciò che noi chiamiamo Scrittura è già un'interpretazione. E la risposta della fede appartiene al contenuto stesso della rivelazione. La rivelazione non raggiunge in effetti la sua pienezza, il suo senso e la sua attualità che nella fede che l'accoglie⁶⁰.

La rivelazione avviene pertanto nella sua appropriazione e vi avviene precisamente nella sua inesauribilità. Dio non si comunica-manifesta se non facendo del suo riconoscimento-accoglienza la forma della sua comunicazione-manifestazione: ultimamente questo vale per Gesù Cristo, forma compiuta della rivelazione in quanto dal Padre costituito perfetto riconoscimento-accoglienza della rivelazione.

La teologia non può qui eludere l'onere di una teoria che sappia decifrare la trama ontologica che pervade il rapporto «rivelazione-testimonianza»: in particolare si tratta di riflettere sul nesso «verità-storia» ridefinendo il campo di tensione costituito dal «fenomenologico» e dall'«ermeneutico»⁶¹. L'attestazione biblica dell'evento rivelativo norma l'*auditum* che propizia la fede poiché impedisce di trattare l'evento rivelativo di Gesù (il *fenomenologico*) a prescindere dal consenso della fede di chi lo attesta (l'*ermeneutico*); e, insieme, non dimentica e consegna a perpetua memoria il primato costitutivo del fenomenologico sull'ermeneutico, così che quello non venga dissolto o quantomeno sfigurato in questo:

⁶⁰ C. GEFFRÉ, «Esquisse d'une théologie de la Révélation», in *La Révélation*, 171-205: 183.

⁶¹ Intorno a questa intuizione si muove la proposta di A. BERTULETTI, «Esegesi biblica e teologia sistematica», in *La Rivelazione attestata*, 133-157: «L'idea di verità, implicata nella teoria del testo, unisce l'aspetto fenomenologico di manifestazione e l'aspetto pratico di trasformazione, poiché la verità non si manifesta se non facendo del suo riconoscimento la forma della sua manifestazione. La teoria del testo ha una portata ontologica, poiché il tema dell'attività configuratrice del testo consiste precisamente nel modo nel quale si giunge a riconoscere la verità *nella* sua manifestazione» (156s).

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 fenomenologico della manifestazione sulla sua appropriazione. L'idea di verità implicata nella tesi del testo unisce l'aspetto fenomenologico di manifestazione e l'aspetto pratico di trasformazione⁶².

Il problema riguarda la modalità per la quale il testo funziona come canone rispetto ad ogni responsabile dedizione all'annuncio del Vangelo. Come il testo che sempre è stato letto e interpretato, proclamato e tradotto, anticipa e autorizza la comunicazione ecclesiale del Vangelo? Così che l'*auditum* risuoni attendibile e convincentemente degno di meritare il consenso della coscienza? Gli studi di Haulotte rappresentano un tentativo tra i più promettenti di esplorare il funzionamento del testo nell'istituire una relazione alla cosa del testo che sia omologa alla fede che ha prodotto il testo stesso: in questa linea la comunicazione ecclesiale, informata dal testo, apparirà secondo quella forma testimoniale che è semplicemente il luogo dell'evento rivelativo. L'incremento dell'intelligenza della nostra questione risiede nell'intuizione circa la capacità della tessitura testuale di realizzare il movimento della fede omologo a quello che anima la scrittura stessa del testo. L'interpretazione dei racconti del Battesimo e della Trasfigurazione di Gesù ostende in modo particolarmente chiaro l'intuizione:

L'esplosione della «voce» in un *logos* udibile corrisponde così esattamente al momento in cui egli risale dall'acqua (Battesimo) o alla sua elevazione (Trasfigurazione): questa coincidenza del movimento discendente del *logos* e del movimento ascendente del «corpo» di Gesù, unto o mutato in luce, non può essere che visto e inteso al suo livello di realtà propria. Questo suppone, dalla parte dello spettatore e dell'uditore che sono lo scrittore e i suoi lettori, una iniziazione alla contemplazione: un *transfert* delle facoltà sensibili che non le occulta, ma le porta a vedere l'invisibile grazie ai movimenti quasi grafici delle figure testuali. La significanza di questi tipi di «racconti» risulta dapprima dalla loro percezione come *Forma*, nel senso musicale e plastico: ciò che significa, la Forma lo dice attraverso la materialità della sua tessitura, qui, per esempio, per questa coincidenza che il racconto significa, malgrado la necessità in cui si trova il suo redattore di presentare le cose in successione⁶³.

Bisogna riassumere il compito di onorare il valore canonico del testo biblico in termini di *virtus* normativa che fornisce alla comunicazione ecclesiale il suo peculiare profilo testimoniale: così che la

⁶² *Ivi*, 144. Cf anche 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».

⁶³ HAULOTTE, «Formation du corpus», 287.

comunicazione ecclesiale venga percepita e udita non quale rinvio sostanzialmente estrinseco all'evento rivelativo, ma quale forma attendibile dell'evento rivelativo stesso. Del resto il funzionamento stesso del *logos* di Cristo implica la sua trasmissione come *logos*⁶⁴. Infatti, nella accoglienza testimoniale (quella dei credenti) della testimonianza originaria (quella di Gesù) è la verità che si manifesta; *così come*, o meglio, *poiché*, originariamente appunto, nella testimonianza di Gesù la verità di Dio si manifesta compiutamente in quanto pienamente riconosciuta e accolta da Gesù. Pertanto l'affermazione per cui Dio non si comunica se non istituendo la sua accoglienza quale forma della sua comunicazione, vale ultimamente per Gesù Cristo: autore della fede, pienezza della rivelazione. Precisamente, pienezza della rivelazione in quanto autore della fede.

In riferimento a questo la comunicazione ecclesiale è istruita dalla dinamica del testo canonico non solo a dispiegarsi nella forma della testimonianza; ma pure, e risolutamente, a ri-trovarsi come testimonianza dell'evento rivelativo che è ultimamente la fede di Gesù. Il motivo «nuovo» dell'annuncio evangelico consiste in questa lieta persuasione, forse insidiata da una penalizzante quanto comprensibile ossessione antiariana: che Dio ha realizzato la comunicazione di sé per l'alleanza istituendo Gesù, il Figlio unigenito, quale perfetto riconoscimento-accoglienza della sua comunicazione. E non v'è altro riconoscimento-accoglienza che possa rappresentare e partecipare la forma compiuta, vera, del comunicarsi di Dio. Nell'attestare la *carne* di Gesù quale luogo reale della *parola* avviene il ritorno dell'origine che è la trasparente alleanza della carne e della parola; e vi si produce questa attrazione

[...] verso questo evento liminare nel quale sentire ed essere detto, nel fulgore del loro sorgere iniziale, non fanno che uno, verso questo *momento perduto del cominciamento* dove, su un corpo nato da un altro corpo, la lingua e la carezza «materne» sono venute insieme una prima volta e vi hanno segnato l'impossibile alleanza della carne e della parola. La lingua e il sentire hanno toccato la carne allo stesso tempo e nello stesso punto, aprendovi un accesso al godimento ed iscrivendovi il tracciato di una lettera⁶⁵.

Non va custodito forse il testo canonico come traccia della testimonianza originaria (quella di Gesù), dove il racconto si snoda come ricerca di quella causa nascosta del singolare consenso credente di Gesù che scandiva l'inedita testimonianza di lui? Il testo insegue la causa della vita nuova che l'ha generato: confessandola e narrandola nella vita singolarmente nuova di Gesù. E riconosce la vita nuova di

⁶⁴ Cf *Id.*, «Le "texte"», 93.

⁶⁵ MARTIN, *Pour une théologie de la lettre*, 332s.

Gesù come testimonianza originaria dell'indisponibile verità di Dio, il Padre, causa nascosta della novità di lui⁶⁶. In fondo l'arguta annotazione esegetica di J. . Aletti nel decifrare il senso del racconto della Trasfigurazione in 2Pt 1,16-18 condurrebbe opportunamente a questo cuore incandescente della Scrittura e di ogni parola ecclesiale da essa normata: l'attestazione della *fedele di Gesù*, evento rivelativo in quanto accoglienza nuova del messaggio a lui originariamente rivolto da Dio. I discepoli intendono questo e questo attestano in quanto con lui sulla santa montagna:

Si noterà che il Figlio solo è destinatario del messaggio: è a lui che la «voce» è portata, come dice il greco. Dio si rivolge al Cristo, ma non ai discepoli presenti, ed è della gloria, dell'onore di questo stesso Cristo che egli si preoccupa, non di Pietro, Giacomo e Giovanni. Questo non significa che questi non abbiano inteso niente. Al contrario, ed il v. 18 lo sottolinea bene; ma essi non sono i destinatari del messaggio, sono unicamente i testimoni dell'origine divina della voce; il testo non dice solamente: «questa voce noi l'abbiamo intesa», ma secondo l'eccellente traduzione della TOB: «e questa voce, noi l'abbiamo intesa *veniente dal cielo*»⁶⁷.

La *traditio* ecclesiale dovrà sempre ancora ricercare una buona familiarità con questo tema maggiore del testo canonico: la fede di Gesù, figura per eccellenza del nesso «rivelazione-testimonianza». Che questa figura venga narrata e confessata, celebrata e raccomandata è segno vistoso della docilità della comunicazione ecclesiale alla attestazione biblica: ciò che vi verrà udito produrrà l'attrazione e la partecipazione alla fede di Gesù.

VI. LA FORMA DEL TESTO E LA FORMA DEL CORPO ATTESTATO

Molteplici sono le competenze attivate nella comunicazione ecclesiale che intende far valere il carattere normativo del testo biblico: quella esegetica e quella teologico-sistematica; quella magisteriale e quella teologico-pastorale. Ciascuna contribuisce per il suo apporto specifico a che venga effettivamente onorato il rilievo canonico del

⁶⁶ Cf *ivi*, 255: «L'origine dunque sfugge e manca doppiamente agli uomini in mezzo ai quali tuttavia stabilisce e disvela la sua presenza: il mistero dell'essere-Padre resta inviolato e la parola d'origine che appella solamente all'ascolto si sottrae ad ogni discorso impotente ad esporla o a mostrarne il senso poiché essa rivela la sua presenza compiuta nel corpo stesso del Figlio».

⁶⁷ J.-N. ALETTI, «La seconde épître de Pierre et le canon du Nouveau Testament», in *Le Canon des Écritures*, 239-253: 246. Per una consistente introduzione alle problematiche connesse al «tema maggiore» della *fedele di Gesù* rinviamo a *La fede di Gesù* (cf sopra n. 30).

testo biblico; così che sia precisamente la forma del testo a determinare la figura della comunicazione ecclesiale. Solo a questa condizione la comunicazione ecclesiale tornerà attendibile all'ascolto di ciascuno, poiché essa esibirà la forma testimoniale stessa del corpo attestato quale rivelazione: la forma del corpo di Gesù. In tal senso il testo canonico è mediazione insuperabile per il costituirsi di una comunicazione ecclesiale che sia, proprio per la sua valenza testimoniale, interna all'evento rivelativo confessato e narrato. L'evento rivelativo «si passa» nella comunicazione ecclesiale per il «medio» del testo canonico, la cui forma riflette la forma propria e compiuta dell'evento rivelativo stesso. Non pare irrilevante perciò qualche considerazione conclusiva circa la forma del testo in rapporto alla forma del corpo di Gesù, attestato quale compiuta rivelazione di Dio.

Anzitutto si prospetta l'identificazione della forma del testo per riferimento a figure che funzionino come analogie. In ordine all'apprezzamento della relazione che lega la Scrittura alla Parola si rinvia al nesso «corpo-anima»: questo rinvio alluderebbe all'unità organica di Scrittura e Parola. La metafora patristica tratteggiava la Scrittura quale corpo del *Logos*. R. Vignolo ne riprende il senso in questi termini:

[...] la vicenda della parola che prende corpo attraverso la voce, e poi muore deponendosi nello scritto, per risorgere attraverso la sua rilettura entro un sempre nuovo e più universale contesto, si potrà cogliere come un adombramento della vicenda pasquale, una sorta di prefigurazione della kenosi e della gloria di Colui che è la Parola per eccellenza, che consente di stabilire una più profonda analogia e convenienza tra la forma scritta della Bibbia e la Parola da essa attestata⁶⁸.

Allora il *corpus* biblico, per la sua forma scritturale, starebbe in relazione con la Parola – si intende la rivelazione – *allo stesso modo* in cui la carne di Gesù sta in relazione alla persona divina del Verbo⁶⁹. E se, conformemente alla tradizionale intelligenza della fede

⁶⁸ R. VIGNOLO, «La forma teandrica della Sacra Scrittura. Elementi biblici per una teologia della Scrittura e loro rilevanza ermeneutica», *Studia Patavina* 41 (1994) 413-437: 424s. Sempre sulla teoria del testo biblico in rapporto alla rivelazione cf VIGNOLO, «Nodi di una concezione teologica della Bibbia», *Teologia* 17 (1992) 248-280 ed il recente E. CATTANEO, *Trasmettere la fede. Tradizione, Scrittura e Magistero nella Chiesa. Percorso di teologia fondamentale*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1999.

⁶⁹ Cf l'annotazione di B.M. METZGER, *The Canon of the New Testament; its origin, development and significance*, Oxford, Clarendon Press: «La Parola e la Scrittura sono unite in modo da costituire una unità organica: stanno l'una all'altra come l'anima al corpo. Ma di fatto nessuna analogia può essere ricercata nell'ambito dell'esperienza per esprimere la relazione della parola di Dio alla Bibbia. Questa relazione è unica; il suo parallelo più stretto è il rapporto tra la natura divina e quella umana nella persona di Cristo che è la Parola incarnata» (258).

cristologica, la carne di Gesù non circoscrive una parte umana che si associerebbe ad una parte divina nel comporre il Verbo incarnato, allo stesso modo il *corpus* biblico, per la sua forma scritturale, non identifica la parte umana che sta fondamentalmente giustapposta alla rivelazione. Verrebbe così a ridisegnarsi una Bibbia la cui forma testuale resterebbe irrilevante in ordine alla accessibilità della rivelazione: trattato più come «testo per la rivelazione» che come «testo della rivelazione» o, se si vuole, «rivelazione attestata». Invece, come la carne di Gesù è la realtà storica del Verbo eterno, così il *corpus* biblico, nella sua forma canonica, non è trascrizione di una rivelazione che giacerebbe estrinseca al testo stesso e *comunque* per altre vie identificabile: il *corpus* biblico piuttosto è la rivelazione attestata. In tal senso occorre ancora vigilare premurosamente sul dualismo che affligge ricorrentemente la comprensione della figura del testo biblico in riferimento alla parola di Dio, analogamente all'estenuarsi dell'intelligenza della figura cristologica⁷⁰.

Il riferimento alla singolarità di Gesù favorisce una promettente articolazione del rapporto tra la Scrittura e la Parola. Si tratterà di evitare il dualismo accennato, ammaestrati dalla storia travagliata della comprensione della singolarità di Gesù; senza trascurare la tentazione, che non è stata semplicemente ellenistica né è soltanto occidentale, bensì ultimamente endemica, di evacuare la storia come ci fos-

⁷⁰ Sequeri stigmatizza questo dualismo con perentoria lucidità: «Da un lato sarà necessario evitare di intendere il canone biblico come la "parte testuale" di una rivelazione che vi è congiunturalmente riprodotta. Una rivelazione di Dio cioè che può per così dire "travasarsi" di per sé anche in altro "contenitore", in quanto definita da una sorta di onticità eloquente, estrinsecamente compatibile con qualsiasi forma di attestazione. Un conto è infatti dire che la verità di Dio trascende sempre la propria identificazione con l'entità mondana della sua manifestazione. Altro conto è pensare che il canone biblico rappresenti la parte "naturale", "umana", "culturale" di quella unità indissolubile che esso va a comporre con la rivelazione divina. Allo stesso modo la singolarità di Gesù sta precisamente nella qualità del suo essere Figlio di Dio proprio in quanto figlio dell'uomo. Sicché, se rimane vero che l'astrazione del concetto della "umanità" di Gesù o quello della natura "divina" del Verbo identificano indubbiamente una dimensione reale della differenza costitutiva di tale singolarità, rimane altrettanto vero che il tema specifico di questa singolarità risiede proprio nel fatto che Gesù è realmente il Figlio di Dio. Ed è questo l'esito liberamente assegnato alla filiazione del Verbo e alla nascita di Gesù. Non la "composizione" che noi possiamo ricostruire fra l'aspetto umano e l'aspetto divino della realtà di Gesù Cristo. In questo senso il tema originario dell'intelligenza della fede è il fatto che "Gesù" di Nazareth è il Figlio di Dio. Onde la "storia di Gesù", a differenza della "umanità" di Gesù che sia pensata per elaborare teoricamente la indiscutibile distinzione dell'umano e del divino, non è la "parte umana" del Verbo incarnato: bensì la realtà e la vita storica del Figlio eterno di Dio» (P.A. SEQUERI, «La struttura testimoniale», 19s.).

sero altri luoghi per l'apparire della verità. È la tentazione di bandire la storia come inesorabilmente irrilevante se non penalizzante in ordine all'impresa di accedere alla verità e, *in primis*, in ordine al darsi della verità. Si tratterà di vigilare su una sorta di sottile docetismo per il quale il *corpus* biblico viene accostato quale apparenza dietro cui riposerebbe la realtà della rivelazione: sicché l'apparenza meriterebbe una doverosa e-levazione. Eco di quella non sopita voce che non confessa la carne di Gesù come l'apparire storico del Figlio eterno, ma la sorpassa «ciecamente» come l'apparenza dietro cui si svolge la vita reale del Figlio.

Crediamo che l'analogia così individuata possa suggerire un'ulteriore considerazione, prospettando un compito certo non consueto e per l'esegeta e per il teologo. Se il luogo per pensare l'evento rivelativo è la fenomenologia di Gesù, una fenomenologia della scrittura biblica nel suo apparire testuale rappresenterà il luogo non disertabile per pensare la Parola⁷¹. Nella analogia cui si è fatto cenno si muove l'intrinseca solidarietà che lega la fenomenologia della scrittura biblica e la fenomenologia di Gesù. V'è da chiedersi: nella composizione di una fenomenologia di Gesù, luogo dell'intelligenza critica dell'evento rivelativo, non è da sempre all'opera, spesso implicita, una fenomenologia della scrittura biblica? Non vi è presupposto in ogni caso un giudizio di valore circa la forma testuale propria della scrittura canonica, una percezione della «cosa» che è il testo che soppesa il senso della forma particolare in cui il testo si dà? In questa prospettiva l'analogia manifesta la sua fecondità più rilevante. Essa raccomanda lo spessore rivelativo inscritto nella forma propria del testo biblico; luogo non facoltativo in cui la comunicazione ecclesiale torna sempre a sapere la forma del corpo attestato (quello di Gesù) quale indisponibile e fondante rivelazione di Dio.

Ci limitiamo qui a rimandare a due riflessioni che sviluppano l'idea della «con-formità» del testo canonico rispetto al corpo attestato. Lo studio di J. Caillot sul Vangelo della comunicazione⁷² ed i saggi di Haulotte sulla formazione del *corpus* biblico come canone focalizzano due ordini di motivi per cui la forma propria del testo biblico è luogo rivelativo della forma del corpo di Gesù, attestato quale rivelazione di Dio. Caillot appronta una rivalutazione del testo biblico quale Vangelo della comunicazione. Il *corpus* neotestamentario in particolare si presenta in termini di comunicazione e di comunicazione salvata e

⁷¹ Cf BRETON, *Écriture et Révélation*, 131-152, dove viene prospettata una «teoria fenomenologica della scrittura che dovrebbe aiutarci [...] a pensare in modo nuovo la rivelazione» (131s).

⁷² J. CAILLOT, *L'Évangile de la communication. Pour une nouvelle approche du Salut chrétien* (= Cogitatio Fidei 156), Paris, Cerf, 1989.

salvante: vi circola la salvezza di Dio. Il movimento verso altri che procede nel saluto rivolto ad altri è intrinseco alla forma scritturale stessa del nuovo Testamento; lì si dispiega la pratica cristiana costitutivamente oblativa. Seguendo questa intuizione Caillot domanda di riconoscere e di riapprezzare lo statuto epistolare della scrittura cristiana⁷³: non solo infatti si assiste alla consistente presenza di Lettere nel *corpus* canonico, ma gli stessi racconti, in specie l'opera lucana, il vangelo giovanneo, nonché l'*unicum* dell'Apocalisse, conservano cospicue tracce di questa forma epistolare. Non si rimane nel modulo della mera comparazione tra la dinamica oblativa propria della rivelazione di Dio e l'offerta di senso inscritta nella pratica della «lettera indirizzata»; piuttosto, nel saluto offerto a favore di altri si rivela il Dio che è per la salvezza di tutti⁷⁴. Nella forma fondamentalmente epistolare del *corpus* biblico cristiano già viene all'evidenza la forma del corpo di Gesù nel suo muoversi oblativo; vi si manifesta dunque la salvezza singolarmente testimoniata/rivelata in quel corpo. Una fenomenologia della Scrittura non può non rinvenire nello statuto epistolare del testo canonico il fruttuoso parteciparsi dell'evento rivelativo nella sua forma supremamente oblativa. Merita la citazione per esteso questa pagina particolarmente istruttiva dello studio di Caillot:

Allora la Corrispondenza è davvero questa attiva iscrizione della mutua e disinteressata sollecitudine per cui si istituisce una fraternità; essa segnala – con il racconto – come il cristianesimo è una pratica attiva di comunicazione, una «opera aperta», un lavoro dei cinque sensi. Mani si sono aperte per scrivere e tracciare la lettera, passi sono effettuati per portarla a buona destinazione, mani si aprono per svolgerla, occhi si aprono per leggerla, labbra si aprono per enunciarla, orecchie si aprono per ascoltarla; così, questa scrittura, simultaneamente, «dipende dal luogo dove passa l'annuncio» e istituisce essa stessa questo luogo: essa è porta-parola, parola viva indirizzata (cf Rm 10,14-15). Ci vuole tutto questo lavoro affinché si diffonda in tutti il «buon odore del Cristo» – metafora la più eterea, la più impalpabile forse della comunicazione, ma che traduce proprio che il cristianesimo ha molto a che vedere con il sapore della libertà, con il gusto dello scambio fraterno, con l'audacia di una vicendevole franchezza. Dio salva in questo

⁷³ Cf *ivi*, 18: «Ora, la necessità del legame e della distanza [di Scrittura ed evento salvifico] appare in maniera originale nel cristianesimo con la canonizzazione massiccia di *Lettere* al cuore della sua Scrittura santa (ventun documenti sui ventisette del Nuovo Testamento). Si scopre qui che la comunicazione del Vangelo non si effettua sotto le sole specie del *Racconto* (anche se questa categoria è certamente decisiva), poiché vi è pure della *Corrispondenza* indirizzata e ricevuta per tradurre l'irresistibile e l'universale della Resurrezione! Come possiamo dunque onorare lo statuto epistolare della scrittura cristiana [...]?».

⁷⁴ Cf *ivi*, 161: «[...] come il Dio che essa disvela, la Scrittura è *per noi uomini e per la nostra salvezza*, essa ci è indirizzata (*pros*), essa è in nostro favore (*hyper hēmôn*)».

«saluto» indirizzato e ricevuto – saluto liberato, forza e «salute» del «Noi» cristiano, vangelo della riconoscenza...⁷⁵.

La seconda argomentazione cui accenniamo è ancora una volta quella di Haulotte. Analizzando il processo della formazione del *corpus* neotestamentario Haulotte ricerca un «modulo generativo intratestuale» che avrebbe funzionato come fattore di convergenza delle varie unità testuali caratterizzate da una omologia di struttura che le lega le une alle altre. Nella complessa dinamica del costituirsi del canone neotestamentario avviene la selezione di scritture che iniziano alla visione dell'indisponibile grazie ai «movimenti quasi grafici» delle loro figure testuali. Queste figure compongono la *forma* che dice, semplicemente rivela il significato del corpo di Gesù attraverso la materialità della propria tessitura⁷⁶. Tale forma trapela con contorni nitidi nel fenomeno decisivo rappresentato dalla chiusura del canone: del resto il canone implica «chiusura», «limitazione». Ebbene, la forma «chiusa» del *corpus* biblico cristiano riflette la forma supremamente «finita» (diremmo *kenotica*, svuotata, annientata) del corpo (quello di Gesù) attestato quale rivelazione. La forma della rivelazione attestata, non semplicemente modello, ma più radicalmente *arché* della forma testuale della scrittura cristiana, è non quella di una confusa infinità o di una indistinta assolutezza; ma quella del supremamente delimitato. Scrive Haulotte:

L'*unicità* di questo corpo e della sua intatta potenza [il corpo di Gesù] – quella precisamente che irradia i sensi dei lettori di questa «scrittura» che è per donarne loro il potere e la visione – si rifrange ugualmente, nella limitazione del *volumen* delle Scritture di cui esso è il «principio», l'ἄρχή, al livello di espressione o di coesistenza coerente dei loro plurali «significanti», così come al livello del contenuto o dei discontinui «significati»: è la loro giuntura. Sotto questo orizzonte, il «corpus» non poteva che essere una espressione *finita*, essendo il «corpo» stesso che esso dà a percepire e a comprendere di dimensione «finita» nel tempo e nello spazio [...]⁷⁷.

Forma chiusa, il *corpus* canonico ri-orienta sempre la «memoria che annuncia» alla forma del corpo confessato e accolto e raccomandato quale compimento e piena accoglienza del dono di Dio; così che la memoria la sappia sempre e sempre la annuncii quale forma della croce. Davvero

*Non coerceri maximo / Containeri tamen a minimo / Hoc divinum est*⁷⁸.

⁷⁵ *Ivi*, 248.

⁷⁶ Cf HAULOTTE, «Formation du corpus», 287.

⁷⁷ *Ivi*, 437s.

⁷⁸ Testo di tradizione giudaica citato in HAULOTTE, «Le "texte"», 147. Nella medesima

Che sia di questo tipo la gloria divina testimoniata nel «minimo» del corpo ecclesiale? V'è alternativa sensata per una *traditio* ecclesiale che custodisca gelosamente la forma «chiusa» e «oblativa» dell'attestazione biblica maturando l'affetto credente per il corpo nuovo di Gesù? O il senso di qualsivoglia alternativa sarebbe la sottile o clamorosa smentita della parola della croce, e della sua follia?

MARIO ANTONELLI
Seminario Arcivescovile
20030 – Seveso

direzione vanno le parole conclusive di T. CITRINI, *Identità della Bibbia. Canone, interpretazione, ispirazione delle Sacre Scritture*, Brescia, Queriniana, ²1990, 134: «[...] la bibbia dimostra il proprio mistero come mistero di povertà, e media così la sempre sconcertante povertà di Cristo, la povertà della rivelazione».