

INTRODUZIONE

a. Bibliografia:

- COLOMBO GIUSEPPE, *Perché la teologia*, La scuola, Brescia 1980; P. CODA, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, LUP, Roma 1997; J.-Y. LACOSTE (ed.), *Storia della teologia*, Queriniana, Brescia 2011.
- RENZO LAVATORI, *Dio e l'uomo, un incontro di salvezza. Rivelazione e fede*, EDB, Bologna 1985; CARMELO DOTOLO, *La rivelazione cristiana. Parola evento mistero*, Paoline, Milano 2002.
- RENÉ LATOURELLE, *A Gesù attraverso i vangeli. Storia ed ermeneutica*, Cittadella, Assisi 1979; FRANCO ARDUSSO, *Gesù Cristo. Figlio del Dio vivente*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1992.
- CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei verbum*, 18 novembre 1965.

b. Contatti

Gianluca Montaldi: g.montaldi@libero.it

Indirizzo: Ist. S. Maria di Nazareth, via Ferri 75 – Brescia

Telefono: 030-2306876

c. Schema generale dell'insegnamento

1. La teologia: uno sguardo d'insieme
2. La rivelazione: il fondamento della fede
3. Gesù Cristo: un accostamento fondamentale
4. La fede: la risposta alla rivelazione
5. Il rapporto tra la fede e la ragione
6. La tradizione: trasmissione della rivelazione

TEOLOGIA

• UN PRIMO PERCORSO A PARTIRE DALLA TERMINOLOGIA

Cfr. PIERO CODA, *Teo-logia*, Lateran University Press, Roma 2009, 67-81.

a1. Il pensiero antico

La *prima accezione* che troviamo connessa con il termine teologia è riferita al pensiero mitologico della religione antica. In questo senso, teologia riguarda le varie peripezie che i poeti raccontano a proposito delle azioni degli dei. In particolare, l'uso riguarda il fatto che le opere delle varie divinità sono connesse in vario modo con la spiegazione dell'origine del mondo e dei suoi fenomeni. La filosofia sottopone a critica la teologia intesa in questo senso.

La *seconda accezione* si fa strada a partire dal pensiero greco più maturo, con riferimento a quello di Platone e di Aristotele, che prospettano la possibilità di giungere ad un discorso sul fondamento ultimo (o primo) della conoscenza. In Aristotele, lo studio dei principi primi dell'essere giunge alla elaborazione del concetto di 'causa prima'. Si intende, in questo modo, quella che successivamente verrà a formarsi come teologia 'filosofica', che studia appunto l'essere primo e i suoi attributi con il metodo proprio della filosofia, ossia con il metodo della ragione critica a prescindere dall'opzione di fede.

Una *terza accezione* viene sviluppata nel tardo pensiero ellenistico, in particolare dallo stoicismo, dove teologia diventa sinonimo di discorso fatto a Dio all'interno del culto. Riprendendo Varrone, Agostino può quindi distinguere tra una teologia mitica (favolosa), una teologia naturale (fisica) e una teologia civile (politica).

a2. Il Nuovo Testamento

La Bibbia non utilizza la parola 'teologia'; i significati che viene ad assumere nella storia sono, invece, connessi con altri termini: gnosi (conoscenza), sapienza, intelletto (coscienza), pensiero (intelligenza). La comprensione di tali termini è determinata dal contesto; in genere, possiamo comunque dire che essi si riferiscono all'approfondimento della conoscenza dei contenuti dell'esperienza di fede, una conoscenza che tuttavia non è generalmente solo intellettiva, ma è riferita ad una comprensione globale dell'esperienza umana.

La testimonianza del Nuovo Testamento lega la conoscenza di Dio alla conoscenza di Gesù Cristo: egli è presentato come colui che conosce personalmente Dio, da lui chiamato 'Padre', e che agisce nella sua volontà. Questo legame tra la conoscenza di Dio e la conoscenza di Gesù Cristo è vissuto in maniera talmente forte che Gesù Cristo è presentato come *la* Parola detta dal Padre al mondo, il Verbo fatto carne (cfr. *Gv* 1,14): «Dio nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato» (*Gv* 1,18).

a3. La Patristica e il Medioevo

I primi pensatori cristiani proseguono l'indifferenza biblica verso l'uso del termine, probabilmente proprio per la sua connotazione non biblica e per l'origine pagana di esso. La sua assunzione, nel senso di un discorso su Dio a partire dall'esperienza di Gesù Cristo, avviene nell'oriente cristiano, dove esso viene ad essere connesso con quello di contemplazione (*theoria*), come possibilità di parlare della vita interiore di Dio.

In tale contesto, viene ad assumere una particolare importanza la distinzione tra il termine 'teologia' e quello di 'economia'. Il primo viene ad indicare lo sviluppo della dottrina trinitaria e cristologica (Dio nel suo mistero), mentre il secondo esprime la rivelazione nella storia della salvezza (Dio in quanto rivela il proprio mistero), una rivelazione che avviene per tappe, o nel

loro linguaggio per economie diverse: creazione, Israele, Gesù Cristo, Chiesa, compimento finale.

L'occidente cristiano per lo più utilizza il termine in senso precristiano, come discorso razionale (filosofico) sul divino o sulla divinità. Per indicare il discorso cristiano su Dio, si utilizzano invece varie espressioni: *doctrina christiana, sacra pagina, sacra scriptura, sacra doctrina*.

Solo nel Medioevo, quando il pensiero europeo viene a riscoprire il sistema aristotelico grazie alla mediazione del pensiero arabo e alla riscoperta di alcune opere del filosofo, se ne riprende il significato come dottrina generale su Dio, in quanto causa prima. Favorisce questa introduzione la fondazione delle università, dove le varie discipline trovano possibilità di confronto e la teologia viene a trovarsi come punto culminante del piano di studi.

a4. Alcune considerazioni

Già dallo sviluppo storico dell'uso del termine si possono evidenziare alcune tendenze che possiamo prendere come costitutive della teologia cristiana:

- la percezione della particolarità unica del discorso su/a/da Dio nella prospettiva di Gesù Cristo;
- il rapporto tra fede e conoscenza;
- la problematica della teologia in quanto scienza;
- la tensione universale e razionale connessa con l'annuncio cristiano.

Questa comprensione della propria teologia da parte del pensiero cristiano ne fa un *proprium* unico all'interno del fenomeno religioso in quanto tale: il punto cruciale è, infatti, il fatto di considerare *possibile* e *necessaria* l'indagine razionale all'interno del cammino teologico in quanto teologico. Non nel senso che con questo ci si possa impossessare del concetto di 'Dio', ma nel senso che si sottolinea la vocazione della ragione come necessariamente aperta all'ascolto della parola che viene da Dio. Al pensiero religioso ebraico è mancata una riflessione metodologica che gli permetta di coniugarsi, in quanto pensiero religioso, con il *lògos* greco. I tentativi di svilupparne o si infrangono in aree esoteriche (vedi il pensiero cabalistico) oppure non hanno avuto seguito congruente e sono di fatto marginali (vedi Filone di Alessandria). Al pensiero religioso islamico è mancata e manca tuttora la possibilità stessa di affrontare un discorso teologico nella linea della teologia cristiana (per lo meno a partire dalla presa di distanza rispetto ad Avicenna e ad Averroè che avevano tentato di conciliare la religione islamica con la cultura di tipo aristotelico), poiché il concetto di rivelazione in esso presente non consente agganci con la ragione: di fronte alla rivelazione (*tanzil*) la ragione può solo tacere obbedendo. La scienza islamica della parola (*kalâm*) è, invece, intesa come difesa dei contenuti del *Corano* dalle eventuali obiezioni e non come ricerca della ragionevolezza di esso di fronte alla ragione. Al pensiero religioso orientale, infine, l'Assoluto appare finalmente come silenzio e l'annullamento del sé come l'unico atteggiamento possibile per farne esperienza ed incontrarlo.

Non si vuole qui negare che tali tradizioni religiose possano contenere *di fatto* una qualche comprensione di Dio anche a livello razionale ed accademico e che si possa instaurare con esse un serio e per tutti proficuo dialogo religioso, né si vuole sottintendere che i fedeli delle varie religioni non incontrino in esse lo spirito di Dio, ma *di fatto* quelle stesse religioni non rivendicano per sé proprio quello che la teologia cristiana ha sempre ritenuto necessario per il proprio discorso: che tale comprensione non sia solo *verbale*, ma sia una *reale* comprensione di Dio. Sebbene riferite alle religioni non monoteistiche, possiamo applicare anche al loro caso le affermazioni della dichiarazione del concilio Vaticano II *Nostra aetate*:

La chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle

dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini. Essa però annuncia ed è tenuta ad annunciare incessantemente Cristo che è «la via, la verità e la vita» (Gv 14,6), in cui gli uomini trovano la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato a sé tutte le cose (NAe 2).

• IL PERCORSO STORICO

Cfr. GIUSEPPE COLOMBO, *Perché la teologia*, La scuola, Brescia 1980, 5-23.57-85.

Cfr. LACOSTE, *Storia della teologia*, passim

b1. Premesse

b1.1. Teologia e Bibbia

La teologia, come si è andata strutturando nella storia parte prima di tutto come confronto di identità e distinzione nei confronti del mondo giudaico. Non è, quindi, da sottovalutare la decisione, presa nelle modalità che si dovranno precisare, di assumere tra i documenti fondanti il discorso cristiano non solamente quelli relativi alla novità cristiana, cioè quelli che più propriamente partono dalla figura di Gesù Cristo, ma anche quelli propri della tradizione ebraica: il fatto che la Bibbia cristiana comprenda e sia costituita per la maggior parte di testi che provengono da questa storia è già un'opzione di metodo, che deve essere tenuta in conto.

La prima tappa del percorso storico della teologia consisterebbe propriamente in questo; tuttavia, questa tappa coincide se non *in toto*, almeno di fatto con la teologia elaborata all'interno del Nuovo Testamento e non è così facilmente da essa scindibile. Tanto più che, come si è detto, i primi passi vengono svolti con le categorie offerte dal mondo biblico e come meditazione sul mondo biblico. Probabilmente non sarebbe nemmeno azzardato dire che i primi passi della teologia coincidono con la composizione della Bibbia cristiana in quanto tale.

b1.2. Teologia e teologie

Già all'interno di questo primo movimento di riflessione sul dato cristiano non troviamo una sola opzione, ma molte: solo il fatto che il 'vangelo' ci venga offerto almeno attraverso quattro redazioni diverse, ma ugualmente accettate e ritenute canoniche è molto significativo a tale riguardo. Esso dice, in sostanza, la capacità del messaggio evangelico di rivolgersi ed inculturarsi in situazioni tra loro diverse senza perdere il comune riferimento al centro, costituito dal Dio incontrato in Gesù Cristo. Esso dice anche che la pluralità delle teologie deve essere considerata una ricchezza e non una povertà e che, probabilmente, tale pluralità non può venire mai meno, se si vuole una comprensione reale del messaggio. Per tale motivo, anche le caratterizzazioni che vengono fatte della storia della teologia devono essere un poco relativizzate ed utilizzate essenzialmente per scopi schematici. In realtà, ciascuna epoca avrebbe da apporre distinzioni e sviluppi che non siamo qui in grado di compiere.

b2. La forma patristica

L'epoca patristica viene a delinarsi nel riferimento ad un insieme di pensatori di varia origine che sono stati considerati 'Padri' per la successiva comprensione della dottrina cristiana e per la vita stessa della chiesa. Classicamente tale designazione indica: la loro antichità, la loro ortodossia, la santità della loro vita e un certo riconoscimento da parte della chiesa della loro capacità di sintesi della verità cristiana. Dal punto di vista dell'estensione temporale, la si fa correre dal secolo I al secolo VII-VIII.

La caratteristica più evidente della produzione patristica è il suo carattere occasionale e non sistematico (apologie, lettere, omelie, catechesi). Volendone tracciare una sua forma, sono da evidenziare: 1) la centralità e la novità della rivelazione in Gesù Cristo rivendicata nei confronti della cultura giudaica, greca e latina; 2) l'assunzione delle categorie greche per formalizzare tale

rivelazione; 3) la costituzione di una costante teologia cristiana della storia. Come prima risposta in categorie razionali, tendenzialmente universali, al messaggio cristiano questa teologia rimane punto di riferimento per qualsiasi pensiero successivo: sia relativamente al linguaggio da essa adottato, sia relativamente alla metodologia utilizzata.

b3. La forma scolastica

La scolastica è l'insieme dell'insegnamento nelle alte scuole medievali, sfociato poi nella fondazione delle università, intese come momenti di ricerca comune tra docente e discenti (*universitas* significa, infatti, che tutti ricercano insieme, docenti e studenti). Una caratteristica di fondo di questa modalità è il suo carattere organico, a differenza della patristica: lo studio era finalizzato ad offrire delle competenze di base che fossero in grado di dare un fondamento solido a competenze sempre più complesse. Rifacendosi al pensiero di Agostino di Ippona, si è soliti, in questo senso, descrivere il cammino accademico scolastico in una sorta di piramide, alla cui base si trova lo studio delle arti liberali (il cosiddetto trivio – grammatica, retorica, dialettica – e quadrivio – aritmetica, geometria, musica, astronomia –) e al cui vertice si trova la teologia.

La teologia costituisce non solo il punto di arrivo di tutto lo studio, ma ne è l'anima, in quanto le altre discipline sono considerate ancillari rispetto ad essa e in quanto tutto il percorso accademico ha un carattere esplicitamente religioso. Religioso è, infatti, il modo con il quale ci si accosta al mondo, vissuto non come un oggetto in sé, ma come segno che rimanda a Dio. Il valore perenne della forma scolastica del sapere sta proprio nella sua capacità di dare unità ad esso, esplicitandone il comune rimando, e con questo nella sua proposta di un senso condiviso, reso concreto dalla stesura delle *Summae*.

Il platonismo – che considera vera scienza la contemplazione delle idee – contenuto in tale visione e suggerito anche dalla formazione culturale agostiniana entra in crisi con la riscoperta di Aristotele, mediato dalla cultura araba. L'aristotelismo ha come caratteristica la ricerca delle varie cause a partire dai fenomeni che appaiono; la stessa percezione di Dio come causa prima avviene a partire da questo tipo di studio.

È da notare in tale contesto anche una lenta, ma efficace trasformazione sociale e culturale. Nel tardo Medioevo, più o meno a partire dall'anno 1000 si assiste, infatti, all'emergenza del soggetto in quanto singolo. In particolare, questo è sintomo di una grossa trasformazione sociale, che porta i centri culturali ad uscire dal monastero e, quindi, a dare maggiore importanza alla vita 'laica'. Di questo sono sentore anche vari momenti della vita ecclesiale che sottolineano l'importanza della decisione che il singolo prende nell'atto di fede (per questi cambiamenti epocali si veda, C. TAYLOR, *L'età secolare*, Vita e Pensiero, Milano 2011).

b4. La forma moderna

La crisi iniziata con l'aristotelismo viene acuita dalla modalità con la quale l'umanesimo e il Rinascimento pongono al centro della considerazione non più Dio, non ancora la natura ma l'essere umano, che viene pian piano ad essere considerato il metro di giudizio dal quale partire per valutare la conoscenza. Se la conoscenza non viene da Dio, se la conoscenza non viene dalla natura essa può venire dal soggetto, che si trova chiamato a fondare ogni pensiero critico. A questo punto si fa risalire anche la nascita della filosofia 'separata' (si intende separata dalla fede): in modo sempre più accentuato la conoscenza attraverso la fede viene contrapposta alla conoscenza attraverso la ragione. Con due esiti distinti.

Da una parte, la conoscenza per fede viene ad essere considerata fuori della ragione. La svalutazione da parte del pensiero protestante della possibilità della ragione di raggiungere la verità è frutto di tale tendenza: poiché la ragione è ormai senza fede la ragione 'naturale' non ha

più la forza di conoscere la verità. Viceversa, la filosofia – ormai sempre più all'ombra di una scienza che sta ottenendo i suoi sempre più evidenti risultati – elabora una visione che ottiene la sua esplicitazione esemplare in A. Comte: all'inizio l'umanità cerca risposta ai propri problemi non risolti nei miti (stadio della teologia), in un secondo tempo studia le cause e le essenze dei fenomeni a partire dalle idee (stadio della metafisica), ma propriamente è solo l'umanità adulta che conosce la realtà attraverso il metodo scientifico (stadio della filosofia positiva).

D'altra parte, la teologia cattolica – nel rifiuto tendenziale di presupporre una reale separazione tra fede e ragione – percorre la strada dell'accordo del pensiero teologico con le filosofie separate. Ad un duro prezzo, poiché alla base stava sostanzialmente l'assunzione dello stesso concetto di ragione 'naturale'. Di fatto, anche laddove la teologia si propone con un suo riconosciuto percorso accademico, essa appare ormai come una semplice disciplina tra le altre, un punto di vista ulteriore rispetto agli altri. Non solo: la divisione in settori specializzati fa in modo che anche la teologia venga frammentata in trattati tra loro distinti che perdono la capacità di mostrare la loro connessione interiore e che vengono di volta in volta fondati a partire da punti di vista diversi. Nemmeno il tentativo svolto alla fine del 1800 da Leone XIII di rifondare la teologia prendendo a modello la *philosophia perennis* di Tommaso (cfr. *Aeterni Patris* del 1879) riesce a rendere significativa la voce della teologia nel contesto delle altre discipline accademiche, se non in un mondo cattolico che pare sempre più incapace di dialogare con la cultura contemporanea: la cultura e i circoli intellettuali vengono in tal modo a staccarsi dalla stessa vita cattolica. La scomparsa delle facoltà di teologia in Italia ne appare come un sintomo evidente.

Un'ultima annotazione relativa a questa fase della storia della teologia riguarda la modalità concreta nella quale essa prende forma. Il grande prodotto teologico del medioevo sono state le *Summae*, tra le quali vale la pena ricordare le due principali: le *Sententiae* di Pietro Lombardo e la *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino. La prima ha un'impostazione di carattere più evidentemente agostiniano e consiste nella raccolta di varie sentenze dalla Scrittura o dai Padri destinate al commento nelle varie scuole. La seconda è il frutto più compiuto o più universalmente accettato della riforma in senso aristotelico della teologia ed ha un carattere più strettamente sistematico. Nell'uno come nell'altro caso, la teologia consiste in una riflessione unitaria a partire da un sapere che è considerato come unitario, anche laddove si presenta come una riflessione destinata a non cristiani (cfr. la *Summa contra gentiles* di Tommaso d'Aquino). Questa modalità unitaria di trasmissione del sapere riflette una società unitaria e la condivisione comunque accettata del comune riferimento del sapere ad una verità prima. In epoca moderna, tale unità del sapere viene a scoppiare in molti saperi parziali e distinti tra loro; in particolare, si deve evidenziare la divisione che avviene tra scienze che studiano la 'teoria' e scienze che si applicano alla 'pratica'. In teologia, questa parcellizzazione dei trattati si riflette nella stesura di vari trattati, che distinguono i vari aspetti via via affrontati. La prima grande suddivisione riguarda la parte sistematica, dove viene a prendere vita da una parte la teologia apologetica e dall'altra la teologia propriamente dogmatica; una seconda grande suddivisione vede la distinzione tra la teologia sistematica e la teologia morale. Pur nel comune riferimento ad una stessa tradizione e alle medesime fondazioni, le varie discipline appaiono più semplicemente contrapposte che in dialogo tra loro. A monte di tutte queste suddivisioni sta la distinzione praticamente da tutti accettata tra una ragione 'naturale', sulla quale ha competenza prima la filosofia e poi la scienza e destinata ad un pubblico 'laico', e una ragione 'soprannaturale', sulla quale ha finalmente qualcosa da dire anche la teologia e appannaggio del 'clero'. Il pericolo di tale modo di intendere il pensiero critico della teologia coincide con il processo di secolarizzazione e di ateismo che vengono a diffondersi proprio in concomitanza.

La trasformazione culturale di base consiste proprio nella netta separazione tra la sfera naturale e la sfera divina, pensate pregiudizialmente come contrapposte. In tale contesto, la sfera naturale viene ad essere sempre più considerata il dominio della ragione (strettamente pensata come una

ragione autonoma rispetto a Dio), mentre la sfera divina è conseguentemente legata ad un diverso modello di conoscenza che prende il nome di fede. Tale distinzione, se si mantenesse a livello teorico, potrebbe anche essere condivisa. Tuttavia, essa ha come conseguenza che pian piano si trasforma in un vero e proprio modello di interpretazione del reale: la fede viene pian piano a diventare una esperienza 'fuori della ragione', se non anche 'contro la ragione'. E viene sempre più relegata nel dominio del privato. Tanto più che l'esperienza delle guerre di religione in Europa ha costretto una società civile oramai matura ad iniziare una sistemazione canonistica alla luce del giusnaturalismo, dove le leggi di stato vengono elaborate finalmente non alla luce di una ragione illuminata dalla fede, ma appunto *etsi Deus non daretur*, come se Dio nemmeno ci fosse. Purtroppo le chiese cristiane, e in particolare la chiesa cattolica, non è riuscita a comprendere in modo veloce ed adeguato tale trasformazione culturale e si è pian piano isolata rispetto alla modernità. Solo con il concilio Vaticano I si prenderà una posizione che potremmo considerare sostanzialmente di mediazione. È in tale contesto, tuttavia, che nasce la prima radice accademica della teologia fondamentale: all'epoca porta il nome di teologia apologetica, poiché appunto si pone il compito di difendere la fede in una società oramai pensata come ostile. Il percorso apologetico consisteva sostanzialmente nella costruzione di una base razionale, dove si dimostravano in modo conseguente e dal punto di vista della ragione naturale l'esistenza di Dio, i suoi attributi, la tensione religione dell'essere umano in quanto tale, la sostanziale coerenza storica della chiesa cattolica rispetto alla tradizione. Successivamente, queste premesse alla fede venivano poi approfondite nei trattati della teologia dogmatica che affrontavano i grandi temi della fede cristiana: la Trinità, la cristologia e l'ecclesiologia. Questa frammentazione dura fin ai nostri giorni.

b5. La forma attuale

La forma attuale della teologia prende sostanzialmente le mosse nel 1900. Ne potremmo delineare le radici in alcuni momenti di fondo, riconducibili tutti alla considerazione che nel 1900 si ritrova la consapevolezza che l'essere umano è storicamente determinato e che la sua essenza lo vede inserito nel tempo.

Un *primo* momento importante fu il pensiero di M. Heidegger. Dovremmo ricordare anche molti altri, iniziando dai cosiddetti maestri del sospetto (K. Marx, S. Freud, F. Nietzsche) e richiamando anche la nascita della fenomenologia (E. Husserl). Tuttavia, mi pare di poter affermare che M. Heidegger fu colui che raccolse molti consensi e un uditorio considerevole anche rispetto ad altri. Sostanzialmente l'accusa che il filosofo fa a tutto il cammino a lui precedente è di aver dimenticato la distanza che vi è tra ente ed essere. Il cammino della filosofia metafisica a lui precedente avrebbe trattato come un oggetto l'essere e avrebbe tentato di impossessarsene. Questa dimenticanza, che a tutta prima sembra puramente teorica, in realtà ha avuto secondo lui effetti devastanti, per esempio svuotando i concetti del loro reale significato e allontanando la persona umana dalla verità della propria esistenza. Tuttavia, solo l'esistenza è apertura all'essere il quale però è propriamente ni-ente, cioè non ente. L'analisi cui M. Heidegger punta sarà non più quella dell'essenza delle cose per cercare la causa di esse, ma quella dell'analisi dell'esistenza umana. Per cercarvi che cosa? In realtà, l'analisi esistenzialista rimane alquanto interlocutoria e si ferma costitutivamente sulle soglie del linguaggio, quanto basta per mettere in crisi la filosofia precedente, ma senza poter porre un fondamento preciso. Il cambiamento suggerito alla teologia fu il passaggio dalla domanda: "Dove posso trovare la verità su Dio?", alla domanda: "Come scelgo la mia esistenza di fronte a Dio?". Questo passaggio, per altro legittimo, rischia un estremismo: quello di togliere dalla ricerca del senso la questione della verità.

Un *secondo* momento importante per la teologia del 1900 fu l'esperienza della seconda guerra mondiale. In particolare, all'interno degli eventi tragici che ne costituiscono il quadro ha agito da pietra di scandalo l'apparire del male assoluto con i campi di sterminio, tra i quali spicca

l'immagine di Auschwitz. Cosa è successo ad Auschwitz? È successo che Dio è stato zitto, mentre persone annientavano persone, sottoponendo l'immagine di Dio in esse presente all'annientamento. Ad Auschwitz è successo che l'essere umano ha ucciso Dio. La teologia dopo Auschwitz non ha più avuto la forza di dire la parola di Dio senza precisare da che parte egli si trovi: dalla parte degli assassini assoluti o dalla parte delle vittime? Questo si precisa anche in un'ulteriore domanda: come si realizza in questa situazione la promessa di Dio su Israele?

Un *terzo* momento è riconducibile all'apertura mondiale resa possibile dai nuovi mezzi tecnici. Concretamente questo ha significato: a) la presa di coscienza di enormi masse che vivono nella povertà, un problema che non è stato possibile affrontare con i mezzi sinora usuali della elemosina ma che ha richiesto un notevole sforzo organizzativo, b) l'incontro con le altre confessioni cristiane sia sul piano dell'azione caritativa che su quello del dialogo dogmatico; le altre confessioni cristiane si erano nel frattempo organizzate nel Consiglio Ecumenico delle Chiese e questo ha richiesto un approfondimento della comprensione della chiesa cattolica all'interno del cristianesimo; c) in modo parallelo, si è aperta la possibilità del dialogo anche con le altre religioni, grazie ad una migliore conoscenza reciproca.

Un *quarto* momento finale possiamo indicarlo con la scoperta della storia. L'incontro con la storia, a tutta prima, entra nella teologia cattolica attraverso la richiesta di tornare alle fonti presente nel magistero di tardo ottocento. Tale ritorno alle fonti, tuttavia, concretamente ha significato il rinnovamento della liturgia, il rinnovamento degli studi biblici e una migliore conoscenza dei primi documenti cristiani, permettendo così di conoscerne meglio la storia, i personaggi e di rinnovarne i criteri di interpretazione. Non solo: la comprensione dell'importanza della storia nella ricerca della verità ha fatto in modo che la teologia rivedesse il proprio metodo e il proprio fondamento. La rivelazione, infatti, può essere intesa come un nucleo di verità eterne comunicabili unicamente da Dio al modo di un insegnamento esteriore; oppure essa può essere intesa come il racconto della storia di salvezza, dalla quale la verità emerge come alleanza offerta da Dio all'essere umano. Il passaggio da una modalità all'altra troverà il proprio compimento durante la celebrazione del concilio Vaticano II, ma esso si trova già presente in tutto il 1900, come appare evidente dall'emergere della crisi modernista.

Cfr. GIUSEPPE COLOMBO, *Perché la teologia*, La scuola, Brescia 1980, 25-50.

Al termine di questo percorso, proviamo ad abbozzare una prima definizione di quello che è la teologia. In realtà, ad essa succede come alla filosofia. Questa disciplina non può essere semplicemente accostata dal di fuori: la filosofia si studia facendo filosofia. In modo simile, studiare teologia significa fare teologia. In questo senso la definizione di cosa sia esattamente la teologia è un compito pratico, che emerge dalla pratica concreta di essa. In linea generale, tuttavia, si possono indicare alcune caratteristiche che sono da tenere sempre presente. Le elenchiamo per evidenziarne la portata:

- il dato offerto allo studio da parte della teologia è l'esperienza della fede in quanto essa è testimoniata nella storia; in termini tecnici questo si chiama 'rivelazione', poiché la fede si pone come risposta ad una provocazione che ha la propria origine in Dio;
- nella prospettiva cristiana la rivelazione ha il proprio culmine definitivo in Gesù Cristo che è personalmente la parola di Dio nella storia; per tale motivo il centro della riflessione teologica è la figura del nazareno;
- il testo di riferimento normativo (*canone*) per la teologia è prima di tutto la S. Scrittura, suddivisa in Primo e Secondo Testamento, in quanto testimonianza oggettiva della risposta di fede alla rivelazione di Dio; in secondo luogo, il riferimento è ai padri della Chiesa in quanto primo anello di appropriazione della rivelazione;
- di fondo, la teologia è un'esperienza di comunione con altri; non c'è e non ci può essere una teologia privata: sia perché essa è *lògos*, sia perché essa è ascolto dell'esperienza di fede; la tenuta ecclesiale della teologia è insita nello statuto epistemologico della disciplina.

- I SETTORI DELLA TEOLOGIA

Dopo il concilio Vaticano II, si è sentita la necessità di un metodo comune tra i vari trattati di teologia, per andare al centro del messaggio evangelico. Tale cammino è ancora in essere e, quindi, non siamo ad un punto finale certo. Di fatto, possiamo distinguere all'interno del lavoro teologico vari settori.

Il *settore positivo* studia i dati e le testimonianze storiche di riferimento. Lo studio positivo riguarda la sacra scrittura, i testi della prima vita cristiana, la storia. Da questo punto di vista, vengono elaborate discipline quali: la teologia biblica, la teologia patristica, la teologia liturgica.

Il *settore sistematico* richiede la scrittura organica del dato cristiano. Da una parte, si tratta di aprire un confronto con l'altro rispetto alla cristianità; dall'altra, si tratta di esplicitare un punto certo di riferimento. Da questo punto di vista, vengono elaborate discipline quali: la teologia fondamentale, la teologia dogmatica.

Il *settore pastorale* mette in campo la realizzazione del dato cristiano nei confronti dell'esistenza di ogni giorno. Da questo punto di vista, vengono elaborate discipline quali: la teologia morale, la teologia pastorale, il diritto.

Per quanto riguarda la teologia fondamentale, che ora si pensa all'interno del settore sistematico, essa cerca attualmente di prendere i frutti della sua storia, sia dal punto di vista dell'apologetica sia dal punto di vista della fondamentale. I due maggiori modelli attualmente all'opera in Europa sono il modello romano (che punta a studiare quale sia il fondamento della fede) e il modello tedesco (che punta a studiare all'interno dell'atto di fede la parte più fondamentale).

RIVELAZIONE

• IL CRISTIANESIMO COME RELIGIONE DI RIVELAZIONE

Il compito che ci è stato dato non è quello di parlare del fenomeno religioso in generale, ma di entrare nello specifico della comprensione cristiana del rapporto con Dio, ovvero di analizzare più da vicino il fenomeno storico che prende le mosse dalla testimonianza storica di Gesù di Nazareth e si è fatto ulteriore storia nella istituzione della chiesa. Prendiamo spunto da un brano di una delle prime riflessioni a noi giunte dal cristianesimo.

Dio che molte volte e in diversi modi nei tempi antichi aveva parlato ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha stabilito erede di tutte le cose e mediante il quale ha fatto anche il mondo.

Egli è irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza, e tutto sostiene con la sua parola potente. Dopo aver compiuto la purificazione dei peccati, sedette alla destra della maestà nell'alto dei cieli, divenuto tanto superiore agli angeli quanto più eccellente del loro è il nome che ha ereditato (*Eb 1,1-4*).

Eb 1,1-4 è un brano di uno scritto del primo secolo che ci aiuta a focalizzare una descrizione dell'avvenimento di tale rivelazione. Vi si utilizza un linguaggio difficile e con ogni probabilità vi si fa riferimento anche a dottrine ebraiche delle quali oggi difficilmente abbiamo piena traccia. A prima vista, è difficile coglierne il senso pieno in tutti i suoi aspetti. Riusciamo comunque a trarne almeno due affermazioni di fondo: a) Dio ha parlato nella storia; b) Dio parla oggi per mezzo di Gesù Cristo. Questa è l'esperienza di fondo che, nel corso della storia della comprensione del dato cristiano, ha preso il nome di rivelazione ed è quanto noi cercheremo di studiare in questo modulo.

Cfr. JOSEF SCHMITZ, *Il cristianesimo come religione di rivelazione nella confessione della chiesa*, in *CTF*, 2, 11-27.

Cfr. C. DOTOLO, *La rivelazione cristiana*, 15-34, 79-114.

a1. Il concetto di rivelazione

a1.1. Il concetto moderno di rivelazione

La cultura moderna, in qualche modo, veniva a contrapporre una sfera mondana ad una sfera divina, la prima conosciuta e conoscibile solo tramite la ragione, la seconda conosciuta e conoscibile solo tramite la fede, dove ragione e fede venivano in qualche modo contrapposte tra loro. Dato che anche il fenomeno religioso è un fenomeno che appartiene alla sfera mondana, anche la religione è stata studiata a partire dalla sola ragione, nella sua nascita come anche nelle sue finalità e nei suoi limiti. Nasce così il concetto di religione naturale o di religione razionale, intendo con questo delineare una religione che ha come sue componenti solamente gli asserti che provengono dalla ragione naturale, senza alcuna necessità della fede.

In tale contesto culturale, la rivelazione aveva una struttura complessa. Da una parte, la religione presenta la possibilità di parlare e conoscere dei dati di carattere naturale, sottoposto al dominio della ragione; il compito della rivelazione è in questo ambito quello di aiutare la ragione naturale a comprenderli in modo più veloce. Dall'altra, ci sono anche dei contenuti di conoscenza che superano la capacità della ragione naturale e che riguardano, invece, la sfera divina; essi sono conoscibili solo per fede e sono offerti come tali all'assenso della ragione naturale. I dati naturali, uniti a quelli soprannaturali, costituiscono la rivelazione.

Con questo retroterra culturale, la storia delle religioni è venuta a distinguere le religioni tra loro con varie tipologie, tra le quali incontriamo anche la 'religione di rivelazione'. Questo tipo di religione ha alcune caratteristiche specifiche: 1) il centro della religione è costituito da un'azione esplicita e narrabile da parte della divinità; 2) il fine di tale attività è la salvezza dell'essere umano e

del mondo; 3) il nucleo di tale attività viene dapprima manifestato ad una o a poche persone e, in seguito, trasmesso nella storia attraverso un nucleo di varie dottrine, riti ed istituzioni. Nel caso del concetto di religione di rivelazione presente nelle scienze delle religioni, sono definite in tal modo religioni come: le religioni abramiche (giudaismo, cristianesimo, islam), la religione vedico-brahmanica nell'induismo, il mazdeismo, alcune forme di buddhismo e le religioni misteriche ellenistiche. Lo specifico del cristianesimo, in questo caso, è che l'azione di rivelazione della divinità avviene tramite un'opera di incarnazione della stessa nell'uomo Gesù di Nazareth, in vista della creazione di una comunione di vita con Dio.

a1.2. Un passo in più

Un aiuto per comprendere perché questo modo di comprendere il concetto di rivelazione non sia sufficiente ci proviene dall'esperienza della conoscenza di qualcuno. Mediata dall'apparire in un corpo, l'esistenza di un altro rimane per noi totalmente un mistero. Possiamo dire di conoscere una persona, solamente quando questa ci svela qualcosa del suo mistero e quando avremo speso tempi e spazi per poter entrare in familiarità con il suo linguaggio e i suoi modi di fare ed, ancora, sarà impossibile poter affermare di averla conosciuta nel suo più intimo mistero. In altre parole, è possibile fare esperienza e conoscenza dell'altro, solo se mi rivela parte della sua vita interiore. Altrimenti le mie possono essere solamente congetture, che al caso possono essere indovinate, ma che non ho alcuna possibilità di dimostrare reali. Infine – ne accenniamo appena ma costituisce una riflessione da tenere presente – il fatto che l'interiorità venga a rappresentazione introduce anche la possibilità della menzogna, del falso.

Dal punto di vista del cristianesimo stesso, occorre aggiungere un'ulteriore caratterizzazione: infatti, il concetto *teologico* di rivelazione aggiunge alle precedente analisi la considerazione dell'impossibilità umana di accedere alla conoscenza di Dio, se questi non rivela se stesso. Nel caso del cristianesimo, si parla, infatti, di *autorivelazione* di Dio che si manifesta come *autocomunicazione*. Il cristianesimo, quindi, si concepisce come evento soprannaturale, prima che come religione in senso stretto. Per dirla con una qualche semplificazione, la differenza sta tra concepire la rivelazione come comunicazione di una qualche verità, oppure comprenderla come rivelazione di se stesso, oppure concepirla come comunicazione di se stesso.

La prima conseguenza, anche di metodo, che tale affermazione comporta è che il contenuto e il significato di quanto media la rivelazione *dal punto di vista teologico* può essere fornito unicamente dalla rivelazione stessa: teologicamente non è congruo sottoporre il contenuto della rivelazione alla ragione naturale, ma è la rivelazione che illumina la ragione. In un senso ben preciso, essa è una chiamata ad andare oltre i limiti dell'esperienza naturale.

a2. Il concilio Vaticano I

Se ora guardiamo ai documenti della tradizione cristiana, l'importanza del concetto di rivelazione per la definizione del cristianesimo è stata sottolineata dal concilio Vaticano I, proprio all'interno del contesto culturale che abbiamo appena tracciato. Tale concilio è stato celebrato tra il 1869 e il 1870 a Roma. Ci collochiamo, quindi, in un'età moderna che ancora non conosce la sua parabola finale ma che ne sta vivendo le tensioni; per quanto riguarda il nostro discorso, nel tempo è generalmente accettata la contrapposizione tra livello naturale e livello soprannaturale e con la pretesa della ragione positiva di poter giustificare tutto.

In tale contesto, si era diffusa l'idea per la quale erano da accettare come 'vere' solamente le affermazioni che partivano da un'analisi razionale del mondo (*razionalismo*). Questo anche per la sfera della religione. Questa premessa fa in modo che in questo concilio la rivelazione venga compresa soprattutto come un aiuto soprannaturale alla conoscenza naturale, come appare dal documento approvato in quell'occasione, la costituzione dogmatica *Dei Filius*. Sul piano più

strettamente sociale, vi era anche la tendenza a considerare la chiesa come una struttura la cui consistenza avrebbe dovuto basarsi sul diritto nazionale. A questa seconda tendenza il concilio risponde con la redazione della costituzione *Pastor aeternus*. A noi interessa *Dei Filius*. Questa costituzione si divide in quattro capitoli, preceduti da una premessa e seguiti da un epilogo e da una serie di canoni esplicativi (cfr. *DH* 3000-3045). I quattro capitoli presentano la dottrina cattolica relativamente a Dio come creatore, a Dio come rivelatore, alla risposta di fede, e al rapporto tra fede e ragione.

La stessa santa madre chiesa ritiene e insegna che Dio, principio e fine di ogni cosa, può essere conosciuto con certezza mediante la luce naturale della ragione umana a partire dalle cose create; «infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute» [Rm 1,20]; ma tuttavia è piaciuto alla sua sapienza e bontà rivelare se stesso al genere umano, nonché gli eterni decreti della sua volontà per altra via, questa volta soprannaturale, come dice l'Apostolo: «Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio» [Eb 1,1s; can. 1].

È grazie a questa divina rivelazione che tutti gli uomini possono, nella presente condizione del genere umano, conoscere facilmente, con assoluta certezza e senza alcun errore, ciò che nelle cose divine non è di per sé inaccessibile alla ragione. Non è, tuttavia, per questo motivo che la rivelazione deve essere detta assolutamente necessaria, ma perché Dio, nella sua infinità bontà, ha ordinato l'uomo ad un fine soprannaturale, perché partecipi ai beni divini, che superano del tutto le possibilità dell'umana intelligenza; infatti, «quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore d'uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano» [1Cor 2,9; cann. 2 e 3].

[Seguono due paragrafi: uno relativo all'attestazione scritta e orale della rivelazione soprannaturale nella S. Scrittura e uno relativo all'interpretazione ecclesiale della S. Scrittura]

Canone 1: Se qualcuno dice che il Dio unico e vero, nostro creatore e signore, non può essere conosciuto con certezza, grazie al lume naturale dell'umana ragione, attraverso le cose create: sia anatema.

Canone 2: Se qualcuno dice che è impossibile o inutile che l'uomo sia istruito dalla rivelazione divina su Dio e sul culto che gli si deve rendere: sia anatema.

Canone 3: Se qualcuno dice che l'uomo non può essere elevato da Dio a una conoscenza e a una perfezione che superano quelle naturali, ma che da se stesso egli può e deve, con un continuo progresso, giungere finalmente al possesso del vero e del bene: sia anatema.

[Il canone 4 del cap. riguarda la dottrina del canone e dell'ispirazione divina dei libri sacri]

Nel primo capitolo della costituzione viene ripresa l'affermazione della creazione da parte di Dio. È importante notare subito questo, per non comprendere la costituzione al modo di una narrazione filosofica. Essa si inserisce concretamente nella professione di fede in un Dio creatore e provvidente. La creazione stessa, infatti, è letta come opera di una decisione libera al fine di manifestare la sua perfezione attraverso i beni che concede alle creature. Anche la creazione, quindi, fa parte di un disegno di rivelazione e di salvezza. Tuttavia, è nel capitolo 2 che questo diviene esplicito.

La prima affermazione del capitolo 2, infatti, esplicita che si può conoscere Dio a) con certezza; b) mediante la luce naturale della ragione umana; c) a partire dalle cose create. Questo principio, che va apertamente in contrasto con il razionalismo dell'epoca, suppone quindi l'esistenza di una luce naturale della ragione umana che sia capace di conoscere la perfezione di Dio; in realtà, lo stesso dettato della costituzione non fa un'affermazione generale e indistinta, ma indica che lo si può conoscere in quanto principio e fine di ogni cosa; in sostanza, sembra che la costituzione indichi la via della causalità universale e la via della finalità universale come strade principi per la tale conoscenza naturale di Dio. Il canone 1 di questo capitolo esplicita il significato di questo paragrafo e ne costituisce anche la chiave interpretativa: si intende con questa prima affermazione difendere la possibilità di una conoscenza 'naturale' di Dio.

La seconda affermazione riguarda un'ulteriore possibilità di conoscenza, affiancata alla precedente e chiamata 'soprannaturale'. Tramite questa seconda possibilità, l'essere umano può conoscere Dio e gli eterni decreti della sua volontà: in realtà, la costituzione, in seguito, sottolinea non tanto la possibilità di conoscere Dio in se stesso, ma piuttosto va nel senso di affermare che questa rivelazione, che alla luce del dettato conciliare possiamo chiamare 'soprannaturale', trasmette alcune verità che non sono esplicitamente addotte dalla luce naturale della ragione umana. La via soprannaturale è poi esplicitamente identificata con la rivelazione della storia biblica, tramite la citazione del prologo della lettera agli Ebrei.

Resterebbero a questo punto due problemi aperti: a) il primo riguarda la modalità di utilizzo dei riferimenti biblici; b) il secondo riguarda la distinzione tra natura e soprannatura. In realtà, solo la riflessione successiva esplicita questa tensione e la affronta con diverse soluzioni.

Il secondo paragrafo del capitolo sulla rivelazione vuole rispondere alla domanda sul perché sia necessaria una tale rivelazione soprannaturale. Se la ragione umana può conoscere con la sola luce naturale Dio e i suoi decreti, la rivelazione soprannaturale non risulta in questo inutile? Non basterebbe lasciare libera la ragione umana perché giunga al proprio fine di conoscenza? In tale prospettiva, la costituzione non può correre né il pericolo di dire che la rivelazione soprannaturale sia superflua (perché, se così fosse, sarebbe sostanzialmente inutile ai fini della perfezione umana) né quello di dire che essa è necessaria in modo assoluto (perché, se così fosse, la ragione umana non sarebbe mai perfetta in se stessa e non sarebbe libera di aderire alla rivelazione). La soluzione adottata afferma quindi: a) che la rivelazione soprannaturale è necessaria "nella presente condizione del genere umano", ovvero in quella condizione di debolezza che viene legata alla caduta originaria: la natura umana è sottoposta storicamente ad una debolezza interiore che le impedisce di operare in modo totale e in piena libertà; perché tutti, con facilità, con certezza assoluta e senza errore possano conoscere Dio e i suoi decreti occorre una rivelazione che dica chiaramente dove puntare lo sguardo; b) tuttavia, la rivelazione soprannaturale è assolutamente necessaria per un altro motivo, ovvero perché la natura umana è chiamata ad un salto di qualità, ovvero a perfezionare il suo sguardo naturale nel senso del soprannaturale: e questo è totalmente gratuito, poiché qui l'intelligenza non arriva. Nel senso di a) la ragione umana potrebbe arrivare a conoscere qualcosa, ma storicamente non ce la fa; nel senso di b) la ragione umana non può arrivare a conoscere il proprio fine soprannaturale e assolutamente non ce la fa. C'è quindi una duplice necessità della rivelazione soprannaturale; nello stesso tempo ne viene preservata la libertà e la gratuità.

Una annotazione finale è relativa al concetto di rivelazione che viene esplicitato da questo capitolo della costituzione *Dei Filius*. Benché ci troviamo alla presenza anche di alcuni elementi di carattere storico e personale, in realtà non sparisce quella che almeno possiamo definire come impressione generale e che sembra esplicitare un concetto di rivelazione che è teso soprattutto a sottolineare il carattere intellettuale e conoscitivo della stessa: il plurale riservato a ciò che è oggetto della rivelazione, l'insistenza sul campo semantico relativo a conoscenza intelligenza. Questo appare ancora più ovvio nella lettura dei canoni dove la rivelazione è esplicitata addirittura ricorrendo alla metafora dell'istruzione e che fa nascere l'impressione che la rivelazione soprannaturale, che troviamo nella tradizione e della scrittura, contenga semplicemente alcune verità in più rispetto a

quanto si può ottenere con la rivelazione naturale. In tal modo viene esplicitata certamente l'autonomia dei due campi di sapere (la ragione e la fede), ma essi non entrano quasi mai in contatto e la tensione tra loro viene ad essere risolta propriamente o per via miracolistica o per via autoritativa. Inoltre, resta nell'ambiguità anche la problematica relativa alla modalità con la quale attingere a quelle verità rivelate: se la rivelazione soprannaturale viene attestata dalla tradizione e dalla scrittura, non sarà che, quindi, ai fini della conoscenza di tali verità possiamo dire che abbiamo di fatto due fonti di riferimento, la tradizione e la scrittura? E quale è allora il rapporto tra le due? Su questi due ambiti problematici si svolgerà il seguito della discussione ecclesiale. Purtroppo, sebbene il concilio con questa presa di posizione abbia di fatto inteso parlare alla cultura del proprio tempo e lo abbia fatto con una acribia indubbia, in realtà l'assunzione acritica del concetto di rivelazione e di quello di ragione comuni al tempo ha in qualche modo acuito quello stesso dialogo che si voleva instaurare. Forse occorre un'ulteriore riflessione a riguardo.

Questa solenne presa di posizione è stata ripresa dalla teologia successiva per costruire un particolare cammino di accostamento al contenuto della fede cristiana. Infatti, contrapponendosi al razionalismo, il tentativo era quello di mostrare la verità della religione cristiana e del contenuto della fede cristiana, a partire da una ragione intesa in modo puramente naturalistico. Il risultato fu quello di presentare la rivelazione divina nella prospettiva di una *dottrina* salvifica.

a3. Il concilio Vaticano II

DAVIDE D'ALESSIO, *La costituzione dogmatica "Dei Verbum"*, in D. D'ALESSIO (ed.), *Il Dio di Gesù Cristo*, Milano 2008, 25-39.

Cfr. R. LATOURELLE, *Teologia della rivelazione*, Cittadella, Assisi 1966, 251-331.

a3.1. I documenti

Da quanto abbiamo detto risulta che non è sempre facile scegliere nella produzione specialistica la lettura migliore di un documento. Tuttavia, le poche linee che abbiamo dato almeno ci devono sollecitare a non trascurare né una lettura attenta dei documenti nella loro essenzialità né un confronto tra le loro possibili linee di forza e di efficacia che portano a tali documenti e che partono da tali documenti.

I documenti approvati dal concilio ecumenico Vaticano II sono i seguenti (in ordine di approvazione):

- *Sacrosanctum Concilium* (costituzione sulla riforma liturgica, 4 dicembre 1963)
- *Inter mirifica* (decreto sui mezzi di comunicazione sociale, 4 dicembre 1963)
- *Lumen Gentium* (costituzione dogmatica sulla chiesa, 21 novembre 1964)
- *Orientalium Ecclesiarum* (decreto sulle chiese orientali cattoliche, 21 novembre 1964)
- *Unitatis Redintegratio* (decreto sull'ecumenismo, 21 novembre 1964)
- *Christus Dominus* (decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi, 28 ottobre 1965)
- *Perfectae caritatis* (decreto sul rinnovamento della vita religiosa, 28 ottobre 1965)
- *Optatam totius* (decreto sulla formazione sacerdotale, 28 ottobre 1965)
- *Gravissimum educationis* (dichiarazione sull'educazione cristiana, 28 ottobre 1965)
- *Nostra aetate* (dichiarazione sulle relazioni della chiesa con le religioni non cristiane, 28 ottobre 1965)
- *Dei verbum* (costituzione dogmatica sulla divina rivelazione, 18 novembre 1965)
- *Apostolicam actuositatem* (decreto sull'apostolato dei laici, 18 novembre 1965)
- *Dignitatis humanae* (dichiarazione sulla libertà religiosa, 7 dicembre 1965)
- *Ad gentes divinitus* (decreto sull'attività missionaria della chiesa, 7 dicembre 1965)
- *Presbyterorum ordinis* (decreto sul ministero e la vita dei presbiteri, 7 dicembre 1965)

- *Gaudium et spes* (costituzione pastorale sulla chiesa nei suoi rapporti con il mondo contemporaneo, 7 dicembre 1965)

a3.2. *Dei Verbum*

In modo simile a *Lumen Gentium*, anche *Dei verbum* – che tratta il contenuto dell’annuncio ecclesiale – vede come suoi immediati antecedenti documenti preparati nell’imminenza dell’apertura del concilio, che vengono poi contestati durante le prime discussioni conciliari; in particolare, il documento *De fontibus revelationis*, ritirato dallo stesso Giovanni XXIII, costituisce il discrimine di valutazione della portata del concilio. Tale documento veniva ritenuto dalla maggioranza dei vescovi non pastorale, non ecumenico e sostanzialmente contrario alle acquisizioni teologiche recenti. Altri vescovi si richiamarono ad una particolare interpretazione cattolica e all’autorità del pontefice per approvare il testo come presentato, ma non riuscirono a convincere l’assemblea dell’opportunità di procedere secondo la modalità tradizionale. Fu proprio in questa occasione che il concilio esplicitò in modo chiaro un profondo cambiamento di rotta.

Il documento prodotto successivamente costituisce una breve presentazione della presenza della parola di Dio all’interno della vita della chiesa. Dopo un proemio che assicura la preminenza della parola di Dio su ogni altra attività della chiesa, viene descritta la storia della salvezza (cap. I), il suo legame con la tradizione ecclesiale (cap. II), in particolare con la S. Scrittura quale testimone eminente di tale tradizione (cap. III, IV, V), e con la vita stessa della chiesa (cap. VI).

In religioso ascolto della parola di Dio e proclamandola con ferma fiducia, il sacro Concilio aderisce alle parole di S. Giovanni, il quale dice: “Annunciamo a voi la vita eterna, che era presso il Padre e si manifestò in noi: vi annunziamo ciò che abbiamo veduto e udito, affinché anche voi abbiate comunione con noi, e la nostra comunione sia col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo” (1 Gv 1,2-3). Perciò, seguendo le orme dei concili Tridentino e Vaticano I, intende proporre la genuina dottrina sulla divina rivelazione e la sua trasmissione, affinché per l’annuncio della salvezza il mondo intero ascoltando creda, credendo spera, sperando ami (DV I).

Alcune annotazioni al *Proemio* di *Dei Verbum*:

- a) Innanzi tutto, lo spunto dal quale parte tutta la costituzione ripositiona la questione della rivelazione all’interno di una precisa modalità esistenziale: il religioso ascolto della parola di Dio, infatti, presuppone che alla fonte di tutto non stia la ricerca della verità da parte dell’essere umano, ma una parola che chiama all’esistenza e alla verità...
- b) Già nel suo inizio, la costituzione dogmatica presenta l’argomento attorno al quale si svilupperanno le considerazioni successive: si tratta di un atto di comunicazione per descrivere il quale viene utilizzata una categoria umana, la parola. Attorno a questa categoria, nasce una particolare tensione: da una parte, vi è la parola di Dio, ma dall’altra questa parola di Dio passa attraverso la professione di fede (parola della chiesa) e attraverso la parola scritta (citazione di Giovanni).
- c) Per tale motivo, la seconda parte del paragrafo, pur con espressioni tecniche, esprime il contenuto della costituzione e il problema attorno al quale essa è nata e si è sviluppata: quale è il rapporto tra queste tre parole? In particolare, quale è il rapporto tra la rivelazione e la sua trasmissione? Nello stesso tempo, il prologo suggerisce con una citazione di Agostino un cammino particolare che potremmo schematizzare in questo modo:

annuncio → ascolto → fede → speranza → carità

- d) Da questo punto di vista, la citazione di 1 Gv sembra costituire già qui il tentativo di esprimere in qualche modo la modalità con la quale DV tratta della rivelazione: questa è tesa alla comunione, in quanto è testimonianza di una comunione profonda; già qui si comprende come il concilio Vaticano II si apra ad una considerazione più storica e più comunione della rivelazione.

Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare se stesso e far conoscere il mistero della sua volontà (cfr. Ef 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Gesù Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo hanno accesso al Padre e sono resi partecipi della divina natura (cfr. Ef 2,18; 2 Pt 1,4). Con questa rivelazione infatti Dio invisibile (cfr. Col 1,15; 1 Tm 1,17) nel suo immenso amore parla agli uomini come ad amici (cfr. Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (cfr. Bar 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé. Questa economia della rivelazione avviene con eventi e parole intimamente connessi tra loro, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto. La profonda verità, poi, su Dio e sulla salvezza degli uomini, per mezzo di questa rivelazione risplende a noi nel Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione (DV 2).

Annotazioni a DV 2:

- a) Continuando lo spunto precedente, la rivelazione viene descritta come una decisione libera di Dio tesa non alla comunicazione di alcune verità nascoste, ma alla creazione di una comunione con lui poiché qui Dio viene a rivelare prima di tutto se stesso; utilizzando categorie bibliche, si parla di una volontà che qui, strettamente parlando, non viene ad identificarsi con una legge, ma con un appello a partecipare alla vita trinitaria
- b) Se potessimo utilizzare questa modalità di espressione, ma la costituzione subito dopo corregge la nostra semplificazione, la rivelazione è l'interfaccia tra Dio e essere umano; tramite la rivelazione gli esseri umani sono chiamati alla comunione con Dio e a parlare con lui nella maniera amicale
- c) Questa interfaccia, che sinora sembrava identificarsi con il sistema linguistico, con alcune parole – e quindi con una verità astratta – viene ulteriormente descritta attraverso una modalità che potremmo chiamare sacramentale, nel senso che la rivelazione non viene ad essere descritta solo tramite l'utilizzo o la comunicazione di parole, ma essa è strutturalmente costituita di parole e gesti, connessi intimamente tra loro; con questo, la costituzione eleva a principio universale una modalità antropologica di comunicazione
- d) Le opere servono a manifestare e rafforzare la dottrina e le realtà significate dalle parole: questo dato antropologico viene ad essere confermato durante tutta la storia biblica; un esempio potrebbe essere la narrazione della guarigione di un lebbroso da parte di Gesù (cfr. 8,1-4): Gesù ha appena terminato di parlare della nuova legge cristiana, Gesù tocca il lebbroso che gli chiede di essere sanato e lo sana realmente; il gesto di toccarlo manifesta il significato delle parole di Gesù: non solo la propria capacità terapeutica, ma la sua volontà di andare incontro all'altro; è questo rafforzamento a dare indirettamente un significato nuovo al miracolo: il suo andare incontro all'altro è la salvezza.
- e) Viceversa, le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto: non qualsiasi opera della storia corrisponde alla rivelazione, ma quegli eventi che vengono dichiarati tali dalla parola di Dio (si pensi, ad esempio, alla vergine di Isaia 7,14); ed inoltre, quegli stessi eventi sono chiariti dalle parole stesse nella loro portata di verità e di rivelazione
- f) Da notare in questo testo, anche la comparsa della locuzione “storia della salvezza” o “economia della salvezza”, che abbiamo già incontrato; questo modo di esprimersi richiederebbe un particolare studio, in quanto su di essa si sono accesi vari dibattiti, che qui

sintetizziamo con questa domanda: la rivelazione avviene come parola o come storia? Potremmo dire che DV tenta la mediazione sacramentale tra queste due prospettive

- g) Infine, l'ultimo paragrafo esplicita che questa rivelazione trova in Gesù Cristo il suo culmine e la sua pienezza, giustificando la modalità cristiana di leggere la storia della salvezza; a partire da questa affermazione nasce la tensione tra il carattere particolare e storico dell'annuncio cristiano e la sua apertura universale

Dio, il quale crea e conserva tutte le cose per mezzo del Verbo (cfr. Gv 1,3), offre agli uomini nelle cose create una perenne testimonianza di sé (cfr. Rm 1,19-20). Inoltre, volendo aprire la via della salvezza celeste, fin dal principio manifestò se stesso ai progenitori. Dopo la loro caduta, con la promessa della redenzione, li risollevò nella speranza della salvezza (cfr. Gen 3,15), ed ebbe costante cura del genere umano, per dare la vita eterna a tutti coloro, i quali cercano la salvezza con la perseveranza nella pratica del bene (cfr. Rom 2,6-7). A suo tempo chiamò Abramo, per fare di lui un gran popolo (cfr. Gen 12,2-3), che dopo i patriarchi ammaestrò per mezzo di Mosè e dei profeti, affinché lo riconoscessero come il solo Dio vivo e vero, Padre provvido e giusto giudice, e stessero in attesa del salvatore promesso. In tal modo preparò lungo i secoli la via al vangelo (DV 3).

Annotazioni a DV 3:

Il paragrafo delinea una breve teologia della storia; tuttavia, prima di farlo riprende in modo molto conciso, la dottrina classica della conoscibilità di Dio a partire dall'essere e descrive una specie di teologia naturale (*analogia entis*): l'essere è conoscibile in quanto ha una propria razionalità e questa razionalità coincide con il Verbo di Dio (*analogia fidei*); per tale motivo, è possibile conoscere Dio anche a partire dall'osservazione della natura, in particolare in quanto essa la si legge come creatura e in quanto si osserva il suo equilibrio globale

In secondo luogo, si fa riferimento ad una rivelazione destinata ai progenitori; in realtà, tale questione era stata sollevata all'interno di alcuni studi della storia delle religioni che avevano presupposto in epoca preistorica l'esistenza di un'unica religione che si sarebbe poi distinta a seconda dei vari gruppi e delle varie culture (su questo vedi la teologia delle religioni di J. Daniélou). Questa ipotesi evolutiva non trova riscontro negli studi di settore, per questo è meglio interpretare il testo come un riferimento alla attestazione biblica di un senso originario della creazione nella quale ha senso pieno anche l'esistenza umana nella sua comunione con Dio.

Dopo un breve cenno ai miti della caduta originaria, il testo indica il senso completo della rivelazione, che è un'opera di salvezza e, in questo modo, giustifica anche la presentazione della rivelazione come storia della salvezza, che si manifesta nella cura che Dio nella sua provvidenza ha nei confronti della storia umana e che si manifesta nelle decisioni umane per il bene.

Infine, si sviluppa la storia dell'elezione del popolo ebraico, tramite il richiamo biblico a Mosè (Torah) e ai profeti (nebihim) con i primi contenuti di quella rivelazione e che potremmo interpretare con le categorie del monoteismo, della spiritualità, della veracità, della provvidenza e della giustizia di Dio. Tali contenuti sono letti non come conquista a sé, ma sono inseriti all'interno di una storia di promesse. In questa prospettiva, il concilio definisce tale storia generale e la storia ebraica come una preparazione al vangelo.

Dio, dopo avere a più riprese e in più modi parlato per mezzo dei profeti, “alla fine, nei giorni nostri, ha parlato a noi per mezzo del Figlio” (Eb 1,1-2). Mandò infatti suo Figlio, cioè il Verbo eterno, che illumina tutti gli uomini, affinché dimorasse tra gli uomini e ad essi spiegasse i segreti di Dio (cfr. Gv 1,1-18). Gesù Cristo dunque, Verbo fatto carne, mandato come “uomo agli uomini”, “parla le parole di Dio” (Gv 3,34) e porta a compimento l'opera

della salvezza affidatagli dal Padre (cfr. Gv 5,36; 17,4). Perciò egli, vedendo il quale si vede anche il Padre (cfr. Gv 14,9), con tutta la sua presenza e con la manifestazione di sé, con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e la gloriosa risurrezione di tra i morti, e infine con l'invio dello Spirito di verità, compie e completa la rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina, che cioè Dio è con noi per liberarci dalle tenebre del peccato e della morte e risuscitarci per la vita eterna.

L'economia cristiana dunque, in quanto alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, e non è da aspettarsi alcuna nuova rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del signore nostro Gesù Cristo (cfr. 1 Tm 6,14; Tt 2,13). (DV 4)

Annotazioni a DV 4:

- La citazione iniziale di *Eb* mostra chiaramente il centro di questo paragrafo: la rivelazione di Dio trova la sua pienezza e definitività nella figura di Gesù Cristo. Tra la preparazione (DV 3) e il compimento vi è continuità e discontinuità (nel disegno e nella modalità) come tra promessa e compimento. Il cambio di prospettiva riguarda esattamente la figura di Gesù Cristo e riguarda l'origine trinitaria del Verbo: poiché il Figlio è parola sostanziale del Padre, egli può parlare alla storia umana di Lui in quanto suo testimone.
- La particolarità della rivelazione cristologica sta proprio in questo: Gesù Cristo è il testimone che rivela il Padre, ovvero che interpreta tutta la rivelazione precedente a partire dalla propria relazione con il Padre. Nello stesso tempo, egli rivela che questa relazione è del tutto particolare ed unica: egli è il Figlio del Padre. In questo modo, egli è nello stesso tempo il Rivelazione e il Rivelato.
- L'economia sacramentale espressa in precedente trova proprio nella figura di Gesù il modello primordiale: egli è Parola che si fa carne, e in questo è propriamente la rivelazione cristologica. Ogni sua manifestazione è da considerare come manifestazione del Padre ed avviene utilizzando tutte le risorse della comunicazione umana. In quanto ogni segno che viene da Gesù Cristo è rivelazione del Padre, la testimonianza di Gesù ha anche un valore apologetico, in quanto essa manifesta di per sé (epifania) la propria credibilità. Persino nella sua morte.
- L'ultimo paragrafo è da intendere come un'affermazione relativa a determinare il rapporto tra rivelazione pubblica e rivelazioni private e non a fissare un termine conclusivo per la rivelazione stessa.

- I vari modelli per parlare di rivelazione**

Come si è visto dal confronto tra i documenti del concilio Vaticano I e del concilio Vaticano II, vi possono essere modalità diverse di utilizzare il concetto di rivelazione. Prima di analizzare come la Bibbia ne parla, è forse utile passare brevemente in rassegna le varie possibilità, pur senza pretesa di un'analisi completa. Prendiamo spunto dalla seguente tabella.

Tipo	Dio	Uomo	Centro	In concreto	Attestazione	Debole
dottrina	maestro	discepolo	oggettività	deposito della fede	segni esterni	positivismo estrinsecismo
storia	persona	persona	speranza	realtà storica	significatività	applicazione difficile
sentimento	?	mistico	immediatezza	esperienza	?	immediatezza
dialettica	Altro	peccatore	obbedienza	Scrittura	testimoni	coerenza
ermeneutico	orizzonte	interprete	bisogni	decisione	?	applicazione difficile

Dal punto di vista della storia delle religioni e più generalmente dell'analisi biblica, la rivelazione viene compresa attraverso una *interpretazione epifanica o estetica*, ovvero come una apparizione di una realtà altra rispetto alla realtà mondana e quotidiana. In questo caso, l'attore della scena è unico: si tratta dell'apparire di Dio. Ove si debba trovare un contenuto a tale evento, il contenuto è l'evento stesso, dove Dio manifesta la propria presenza. Lo schema è quello della presenza di una realtà: semplicemente una realtà c'è e si dà a vedere. L'accento, in questo caso, cade sulla forza percettiva di chi si trova a vedere quello che sta succedendo. La chiamiamo epifania, in quanto *epifaino* (mostrarsi, farsi vedere) è il verbo greco che viene utilizzato in questi casi. La chiamiamo percezione estetica, in quanto in essa vengono coinvolte le possibilità percettive dei sensi (in greco, *aisthesis* significa percezione sensibile). La maggior parte delle esperienze di rivelazione raccontate dalla Bibbia si riallacciano a questo modello, che contiene di sottolineare la gratuità della rivelazione e la sua anteriorità rispetto all'atto di fede.

Dal punto di vista della storia del concetto, invece, la modalità moderna di comprendere la rivelazione è dare di essa una *interpretazione didattica*. In questo caso le componenti che vengono messe in campo devono essere almeno tre: 1) una verità che in un primo momento è conosciuta a qualcuno e a qualcuno invece è nascosta; 2) qualcuno che non conosce questa particolare verità; 3) qualcuno che conosce questa particolare verità e che ha la possibilità di farla conoscere ad altri. Lo schema è quello dell'insegnamento: chi conosce una verità la insegna a quanti non la conoscono e il risultato finale, nel caso che l'operazione riesca, è che tutti conoscono la verità cui si fa riferimento. Evidentemente questa interpretazione della rivelazione ha una forte coloritura intellettuale; conoscere, in questo caso, significa comprendere dal punto di vista intellettuale il significato di una verità espressa in un determinato linguaggio o con determinati segni. In particolare, per quanto riguarda la comprensione cristiana della rivelazione, questa modalità è preminente nelle dichiarazioni di *Dei Filius*; possiamo affermare che *Dei Filius* assume un concetto di rivelazione e di ragione che sono conformi, se pure di segno opposto, alla mentalità moderna. Questa partiva dalla supposizione che la ragione potesse conoscere tutta la verità da sola e, quindi, negava possibilità alla rivelazione o perché inutile o perché fallace; *Dei Filius*, pur riconoscendo il vigore della ragione, difende la possibilità di una rivelazione divina, affermandone la necessaria consistenza e basandola sulla testimonianza verace del fondamento assoluto della verità. Tuttavia, in un caso come nell'altro, ragione significa "capire dal punto di vista intellettuale" e rivelazione "insegnare una verità nascosta".

Una ulteriore modalità con la quale è stato utilizzato il concetto di rivelazione ne fornisce una *interpretazione testimoniale*. In questo caso, il rapporto è a due: 1) una persona che rivela un (proprio) segreto; 2) una persona che accoglie tale segreto. Lo schema di fondo è quello del dialogo di amicizia: chi offre una propria testimonianza di vita ottiene la fiducia di chi lo ascolta. Paradossalmente, il contenuto di tale dialogo passa in secondo piano, pur essendo logicamente presente, eppure, in tale dialogo, io posso parlare di contenuti tra loro molto diversi: della squadra di calcio, del brufolo che non scompare, delle paure che provo sul lavoro, della noia del sabato sera, dell'amore che provo per una persona. Questi contenuti, tuttavia, sono resi reali dalla fiducia che si instaura nel momento del confronto tra amici; la rivelazione, infatti, in questa prospettiva non riguarda il contenuto di verità dell'una o dell'altra affermazione, ma riguarda la fiducia reciproca e l'affidamento ad un altro che si sta realizzando. Utilizzando il mezzo della comunicazione verbale o meno, io rivelo (parte di) me stesso ad un altro. In qualche modo, potremmo dire che questa sottolineatura è presente più in *Dei Verbum* che in *Dei Filius*. Del resto il clima culturale di quel concilio era più attento ai bisogni personali di comunione e di compimento, rispetto al secondo (non si dimentichi che a pochi anni dalla conclusione del Vaticano II in Europa avviene la liberalizzazione di idee e costumi con i moti studenteschi del 1968). Lo stesso carattere dottrinale della rivelazione è riletto in prospettiva personale: in *DV*, infatti, il contenuto della rivelazione viene a coincidere con lo stesso rivelatore in quanto è "il Figlio del Padre".

- **La rivelazione biblica**

Come parte conclusiva di questo modulo, passiamo ora in rassegna la descrizione biblica della rivelazione. Da una parte, fare questo ci serve per poter passare al successivo modulo; dall'altra, occorre che la parte teorica che abbiamo delineato sin qui possa trovare riscontro nel caso concreto della testimonianza giudeocristiana, cui la nostra teologia si ricollega. Se la rivelazione è realmente un evento fondante, il suo modo di comprenderla nella Bibbia dovrebbe avere influenza anche sulla modalità con la quale ne parla la teologia. Naturalmente, rimandiamo a successive considerazioni l'introduzione generale alle tematiche bibliche.

Prima di procedere, tuttavia, è necessario fare una prima riflessione su di un fatto: la Bibbia cristiana, come è risaputo, è sostanzialmente divisa in due parti, delle quali solamente la seconda è esplicitamente cristiana, ovvero parla esplicitamente di Gesù Cristo. La prima parte, invece, è costituita dalla scrittura ebraica, come si era venuta sostanzialmente a formare durante il periodo del mediogiudaismo. Il fatto di accostare due prospettive così diverse si giustifica, già a livello della stessa Scrittura, almeno tramite due ipotesi: quella del superamento e quella del compimento. Infatti, la giustificazione dell'accostamento del Primo al Secondo Testamento, la possibilità di affermare che tale unificazione non è arbitraria risiede nella prospettiva che vi sia una continuità non solo storica, ma anche teologica tra i due. Di fatto, il Secondo Testamento nasce e vive di una cultura legata al Primo e questo è scritto in una prospettiva aperta al futuro, come attestano in modo particolare i libri profetici e quelli apocalittici. In questo modo, possiamo globalmente affermare che i due Testamenti stanno in relazione reciproca: il Primo come preparazione storica e culturale al Secondo, il Secondo come apertura e concretizzazione del Primo.

c.1. Il Primo Testamento

Il primo aspetto da tenere presente quando si parla di rivelazione nel Primo Testamento è il concetto di parola che vi viene utilizzato. Chiaramente il primo significato che si collega alla radice *db'r* (דבר) o a *'mr* (אמר) è il fatto di dire qualcosa: una parola ha un suo significato che viene mediato tramite quella parola. Per esempio, in *Gen* 11,1 si dice: «Tutta la terra aveva un'unica lingua e uniche parole»; o, come verbo, in *Is* 59,3: «le vostre labbra parlano menzogne». Potremmo, quindi, dire che parola/parlare sono assunti prima di tutto nel loro *livello informativo*, nel senso di dire qualcosa. Anche in riferimento alla rivelazione divina, troviamo questo livello, per esempio in *1 Sam* 9,27: «Tu fermati un momento, perché ti possa comunicare la parola di Dio». Un secondo livello, lo riscontriamo in testi come *1 Re* 2,19: «Betsabea si presentò al re Salomone per parlargli in favore di Adonia»; o nella classica espressione oracolare che riscontriamo ovunque nella Bibbia, per esempio in *1 Re* 12,6: «Che parola di risposta mi consigliate di dire al popolo?». In questo caso, non si tratta semplicemente di informare su di un contenuto tramite una o più parole, si tratta anche di mettersi in relazione con qualcuno, di comunicare con qualcuno; si tratta, quindi, del *livello comunicativo* proprio della parola, tramite la quale io mi metto in comunicazione con altri. Troviamo che anche questo livello è applicato all'azione di Dio, per esempio in *Es* 3,14: «Dio disse a Mosè: Io sono colui che sono». Vi è un'ulteriore possibilità connessa con la parola, possibilità che possiamo chiamare il *livello performativo* della parola, ovvero quando la parola non solo dice qualcosa, non solo mi permette di comunicare con qualcuno, ma opera qualcosa, trasforma la realtà. In modo chiaro lo abbiamo negli ordini, quando non sono disattesi; oppure in occasioni di particolare intensità, come nel momento di siglare un patto o un'amicizia. L'esempio classico è lo scambio del consenso matrimoniale. Tale livello viene applicato alla parola di Dio in vario modo, per esempio in *Gen* 1,3: «Dio *disse*: Sia la luce», oppure nella poetica descrizione di *Is* 55,10-11.

Come infatti la pioggia e la neve scendono dal cielo
e non vi ritornano senza avere irrigato la terra,

senza averla fecondata e fatta germogliare,
 perché sia il seme a chi semina
 e il pane a chi mangia,
 così sarà della mia *parola* uscita dalla mia bocca:
 non ritornerà a me senza effetto,
 senza aver operato ciò che desidero
 e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata.

Nel Primo Testamento questa parola rivelatrice di Dio avviene in secondo luogo *come storia*, essa è capace di costruire una storia assieme al popolo di Israele. Il punto vissuto come centrale in tale visione è la liberazione dall'Egitto, raccontata nel libro dell'*Esodo*, ma sostanzialmente ripresa e riletta a vari livelli. Al di là di come si sono effettivamente svolti i fatti, in quell'evento Israele si riconosce come tale nel riferimento al suo unico Dio. Il nucleo essenziale di tale racconto, infatti, narra che un popolo oppresso e diviso, senza una propria identità sicura, ha chiesto, lottato ed ottenuto di vivere in modo autonomo la propria storia. Cosa ha permesso tutto questo e chi ha dato loro questa forza? Il condottiero e il legislatore è stato identificato con Mosè, ma questo personaggio riferisce la propria autorità e la propria capacità ad una particolare esperienza di Dio, che troviamo narrata in *Es* 3. A partire da questo momento, la storia precedente di Israele trova unità: «Dio disse ancora a Mosè: “Dirai agli Israeliti: Il Signore, Dio dei vostri padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, mi ha mandato a voi”» (*Es* 3,15). Le tante esperienze, anche religiose, vissute da Israele prima di allora sono ricordate e unificate in quest'unica esperienza di Mosè. Tuttavia, la rivelazione del nome in *Es* 3,14 significa un salto di qualità, una nuova conoscenza di Dio, poiché in questo modo Dio si dà a conoscere in modo nuovo, come colui che è presente nella storia del proprio popolo (JHWH).

La parola si inserisce poi *nella profezia*. La profezia ebraica è un fenomeno nello stesso tempo comune e particolare all'interno della storia delle religioni. È comune in quanto altre religioni vedono la presenza di figure particolari che hanno la funzione di pronunciare 'oracoli' sulla storia (per esempio, l'esperienza sciamanica, o gli oracoli greci). È particolare perché nell'esperienza biblica il profeta non viene annullato nella sua personalità e, tuttavia, è in grado di riportare la propria esperienza della parola di Dio in modo reale. L'esperienza originaria del profeta è di aver ricevuto la parola di Dio, generalmente all'interno di un'esperienza non quotidiana ma anche tramite l'esperienza quotidiana della vita riflessa all'interno del proprio cammino di fede. La parola ricevuta dal profeta è una parola che il profeta non può trattenere per sé: deve trasmetterla ad altri. In questo modo, il profeta è non solo colui che 'dice prima', ma colui che 'dice al posto di': egli è l'araldo, l'interprete di Dio nella storia. Per questa doppia valenza del profeta, i criteri per distinguere un profeta vero da un profeta falso, come da una profezia vera da una profezia falsa sono duplici: da una parte, la realizzazione della profezia stessa; dall'altra, il fatto che il profeta viva in prima persona quello che è chiamato a dire.

La parola *nel cosmo* viene spesso ad essere identificata con la lettura del mondo in quanto è creazione libera e gratuita da parte di Dio. Israele possiede questa dottrina in comune con altre popolazioni e religioni dell'area mesopotamica, in particolare l'epopea di Gilgamesh ha forti paralleli con i racconti ebraici di creazione e con alcuni episodi della storia dei patriarchi. Tale insegnamento era dunque abbastanza diffuso e condiviso. Tuttavia, esso non rientra in modo originario all'interno del canone biblico: solo l'esperienza originaria che Dio opera e salva nella storia, l'esperienza che per operare questo utilizza con potenza gli elementi della natura, piegandoli al proprio fine, ha permesso ad Israele di prendere coscienza fino in fondo della credenza nella creazione. Per tale motivo, i racconti biblici relativi alla creazione sono costruiti come un racconto di salvezza: come Israele è stato salvato dalle acque del mar Rosso, così anche la terra è stata salvata dalle acque, e così via. Per tale motivo, Israele approfondisce anche la dottrina sulla

creazione, per esempio sottolineando la trascendenza del Creatore rispetto al creato e l'assoluta gratuità dell'opera divina: se la creazione non è dovuta al caso, essa non è dovuta nemmeno ad un decadimento mitico della divinità o della perfezione iniziale; essa è opera gratuita di Dio, da lui voluta e strutturata. In questo modo si capisce come da tale credenza sorga anche l'idea che dalla creazione si possa risalire al disegno del Creatore e, quindi, al Creatore stesso: così, si parla anche di una rivelazione cosmica.

c.2. Il Secondo Testamento

Poiché vi sarà la possibilità di approfondire la presentazione della figura di Gesù Cristo successivamente e poiché altri corsi sono destinati allo studio della S. Scrittura e della teologia biblica, si presenta in modo molto sobrio la rivelazione come vissuta nel Nuovo Testamento.

1. L'esperienza del Risorto: una rivelazione nuova come modello per la rivelazione nuova del Nuovo Testamento
2. L'esperienza di Gesù: il profeta che vive nello Spirito e che prega il Padre
3. Le caratteristiche dell'opera di Gesù: l'annuncio del Regno, la predilezione per chi sta al margine, lo stile di una esistenza libera, la potenza di Dio nei segni
4. La visione paolina: nella storia della salvezza, il mistero nascosto viene rivelato nella Pasqua di Gesù
5. La visione giovannea: la verità che dona la vita

c.3 Lettura e commento di alcuni brani biblici

- ➔ Per l'aspetto relazionale e storico della rivelazione: *Sal* 28,1-2; *Ger* 7,21-28; *Lc* 3,1-2
- ➔ Per l'aspetto comunionale e comunicativo della rivelazione: *Bar* 3,38; *Es* 33,11; *Gv* 15,14-15
- ➔ Per il mistero rivelato: *Ef* 1,3-10; *Eb* 1,1-2; *ITm* 3,14-16
- ➔ Per il rapporto tra rivelazione e storia: *Dt* 26,5-9; *Es* 15; *Lc* 11,14-20

GESÙ CRISTO: IL PUNTO DI VISTA DELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE

• L'INCONTRO CON GESÙ DI NAZARETH

Partiamo da un racconto evangelico e lo leggiamo ancora in modo abbastanza ingenuo. Si tratta del racconto di un miracolo:

Gesù entrò di nuovo a Cafarnao. Si seppe che era in casa e si radunarono tante persone che non vi era più posto neanche davanti alla porta; ed egli annunciava loro la Parola.

Si recarono da lui portando un paralitico, sorretto da quattro persone. Non potendo però portarglielo innanzi, a causa della folla, scoperchiarono il tetto nel punto dove egli si trovava e, fatta un'apertura, calarono la barella su cui era adagiato il paralitico. Gesù, vedendo la loro fede, fissò al paralitico: «Figlio ti sono perdonati i peccati».

Erano seduti là alcuni scribi e pensavano in cuor loro: «Perché costui parla così? Bestemmia! Chi può perdonare i peccati, se non Dio solo?». E subito Gesù, conoscendo nel suo spirito che così pensavano tra sé, disse loro: «Perché pensate queste cose nel vostro cuore? Che cosa è più facile: dire al paralitico “Ti sono perdonati i peccati”, oppure dire “Alzati, prendi la tua barella e cammina”? Ora, perché sappiate che il Figlio dell'uomo ha il potere di perdonare i peccati sulla terra, dico a te – disse al paralitico –: alzati, prendi la tua barella e va' a casa tua». Quello si alzò e subito prese la sua barella, sotto gli occhi di tutti se ne andò, e tutti si meravigliarono e lodavano Dio, dicendo: «Non abbiamo mai visto nulla di simile!» (*Mc 2,1-12*).

A questo punto della nostra ricerca non interessa ancora valutare dal punto di vista storico questo racconto, ma lo prendiamo come esempio, tra gli altri, di quello che accadeva nell'incontro con Gesù di Nazareth. Ci viene presentato come un personaggio conosciuto per lo meno in Galilea, tanto che quando si reca nella propria casa di Cafarnao, la gente si raduna per ascoltarlo e per chiedergli miracoli. In questo caso, la presenza di una folla molto grande costringe a calare dal tetto un paralitico, vedendo il quale lui reagisce con una formula di assoluzione dai peccati. Gli scribi presenti criticano tale modo di fare e, per scuoterli, Gesù compie il miracolo, suscitando la meraviglia delle persone.

Alcune annotazioni:

- a) il fatto strano è che Gesù non compie subito il miracolo; o vi vediamo la malizia di un profeta che vuole trarre profitto dalla malattia altrui, oppure dobbiamo riconoscere che la prima intenzione di Gesù è indicare in modo previo e senza alcuna richiesta precedente il perdono che viene da Dio
- b) in questo gli scribi hanno ragione: il perdono viene da Dio; Gesù, ai loro occhi, sta veramente bestemmiando, perché solleva la pretesa di sapere che cosa Dio vuole, meglio di quanto non lo sappiano gli scribi, che erano gli studiosi della religione giudaica
- c) in modo ironico, Gesù smaschera gli scribi, con un ragionamento semplice: a parole siamo tutti capaci di dire cosa pensa Dio, ma sono i fatti quelli che confermano le parole; il successivo gesto di guarire il paralitico è, quindi, presentato come la conferma sia di quello che aveva detto in precedenza, sia della pretesa di conoscere Dio e di poterlo insegnare agli altri
- d) la meraviglia della folla che è testimone di quanto accade riguarda sia il fatto in sé del miracolo, sia la pretesa di Gesù e costringe la folla a chiedersi quale sia il proprio posto in quella faccenda (accompagnando in tal modo anche il lettore)

Il centro del racconto che abbiamo brevemente analizzato non è quindi il miracolo in quanto opera prodigiosa, ma il miracolo in quanto è un segno che svolge varie funzioni: a) è il segno che l'atteggiamento degli scribi è sbagliato; b) al contrario, è il segno che l'atteggiamento di Gesù è corretto; c) è il segno che fa nascere la meraviglia e, quindi, il cammino di fede nella folla (degli scribi non si dice niente a riguardo). Il racconto, quindi, vuole dire che Gesù conosce meglio Dio che gli scribi, tanto che Dio lo accompagna con il suo potere.

Qual è l'atteggiamento di Gesù che gli permette di scontrarsi senza paura con gli scribi del tempo e di richiedere dalla folla un'adesione ai suoi insegnamenti? È l'atteggiamento della fede: poiché egli può affidarsi *personalmente* a Dio, egli ne è il testimone più qualificato (cfr. DV 4). In qualche modo, l'atteggiamento di fede presente in Gesù sta alla base della sua richiesta di conversione e di fede negli altri.

La teologia scolastica evitava di parlare della fede di Gesù: perché? In quanto Gesù era Figlio di Dio, egli aveva una conoscenza completa sia delle realtà umane che della realtà divina. Quando, nell'epoca moderna, la fede venne presentata come una conoscenza oscura, irrazionale, venne a mancare la possibilità di parlare della fede di Gesù: se Gesù sapeva tutto allora non poteva avere un atteggiamento di fede, poiché la fede è un affidamento oscuro. La ricomprensione del concetto di fede, avvenuta nel 1900, ha permesso di presentare invece la fede di Gesù come il fondamento della fede degli apostoli: poiché lui si affida personalmente al Padre, così può dare testimonianza che il Padre è affidabile.

Cfr. F. ARDUSSO, *Gesù Cristo. Figlio del Dio vivente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1992, 19-106.

Cfr. G. THEISSEN – A. MERZ, *Il Gesù storico*, Queriniana, Brescia 1999.

- **IL VOLTO DI GESÙ**

Gesù ha molti volti i quali non di rado sono contraddittori, niente affatto complementari. Si tratta delle modalità con le quali ciascuna epoca e ciascuna cultura, in vario grado, si è occupata del suo personaggio e ne ha ricostruito un ritratto. In particolare, durante l'epoca moderna, la cosiddetta *Leben-Jesu-Forschung* (ricerca sulla vita di Gesù) ha cercato degli strumenti positivi per delinearne un ritratto. Tuttavia, il risultato all'epoca si è mostrato deludente, poiché i vari ricercatori mettevano sul volto di Gesù i tratti che a ciascuno faceva comodo mettere per difendere le proprie idee (lo psicologo ne faceva uno psicologo, il sociologo un sociologo e così via).

Del resto, siamo abbastanza abituati a trovare attorno a noi un Gesù addomesticato: la figura di un personaggio che comunque vediamo inserito in un quadro predefinito dalle idee della nostra cultura e dalle aspettative del nostro tempo. Il lato positivo di tale considerazione è la forza che ancora tale figura esercita sui contemporanei; il lato negativo è la mancata comprensione che tale figura esercita da sola una forza ermeneutica tale da offrire da sola i criteri per la propria comprensione. Comprendere Gesù di Nazareth è possibile solamente a partire da lui; applicandogli i nostri abiti lo rendiamo semplicemente uno di noi e lo addomesticiamo, facendogli perdere la sua stessa personalità. La domanda che si trova alla base della ricerca che cerchiamo di studiare in questo modulo è quindi: *qual è il vero volto di Gesù?*

B1. La ricerca sul Gesù storico

B1.1. Le fonti

B1.1.1. Le fonti non bibliche

Non stupisce che le fonti storiche contemporanee a Gesù non parlino di questo oscuro personaggio che visse ai margini dell'impero e che venne sostanzialmente identificato con un ribelle e per tale motivo condannato a morte. Gli storici del tempo, tuttavia, si sono dovuto confrontare con il cristianesimo e si sono dovuto domandare quale ne fosse la nascita. Per tale motivo, essi sono costretti a fare menzione anche di Gesù. Di tali tracce non facciamo un'analisi approfondita, ma ne ricordiamo semplicemente le più importanti.

C. Plinio Cecilio Secondo (Plinio il Giovane: 61-120 d.C. circa)

[Mi dissero] che erano soliti radunarsi in un giorno prestabilito prima dell'alba, e inneggiare alternativamente a Cristo come a loro Dio e che si erano impegnati con un giuramento a non

commettere alcun delitto, bensì a evitare il furto, il brigantaggio, l'adulterio, l'infedeltà e l'appropriazione di un bene affidato.

L'autore: di famiglia senatoriale, famoso come epistolografo.

Il motivo: inviato da Traiano come governatore della Bitinia e del Ponto deve fare da giudice in una serie di denunce contro gruppi di cristiani; si fa raccontare da degli apostati e torturando due diaconesse in cosa consisteva la religione cristiana.

La valutazione: crede che i cristiani siano sobillatori politici, ma si ricrede di fronte a quella che crede una superstizione irrazionale.

P. Cornelio Tacito (55-120 d.C. circa)

[I cristiani] Derivano il loro nome da Cristo, condannato al supplizio, sotto l'imperatore Tiberio, dal procuratore Ponzio Pilato. Momentaneamente soffocata, questa rovinosa superstizione proruppe di nuovo, non solo in Giudea, terra d'origine del flagello, ma anche a Roma, in cui convergono da ogni dove e trovano adepti tutte le atrocità e le vergogne (*Annales*, 15, 44, 3).

L'autore: di famiglia senatoriale, famoso come storico romano.

Il motivo: l'incendio di Roma nel 64 d.C. (*Annales* 15,38-44) di cui Nerone incolpa i cristiani.

La valutazione: valuta negativamente i cristiani a motivo del loro odio verso il genere umano, ma condanna la repressione di Nerone.

Giuseppe Flavio

Verso quel tempo visse Gesù, uomo saggio, ammesso che lo si possa chiamare uomo. Egli infatti compiva opere straordinarie, ammaestrava gli uomini che con piacere accolgono la verità, e convinse molti Giudei e Greci.

Egli era il Cristo. E dopo che Pilato, dietro accusa dei maggiori responsabili del nostro popolo, lo condannò alla croce, non vennero meno coloro che fin dall'inizio lo amarono. Infatti apparve loro il terzo giorno, di nuovo vivo, avendo i divini profeti detto queste cose su di lui e moltissime altre meraviglie. E ancor fino al giorno d'oggi continua a esistere la tribù dei cristiani, che da lui prende il nome (*Antichità Giudaiche* 18,63s.).

L'autore: di famiglia sacerdotale e del gruppo dei farisei; divenuto storiografo dopo la prigionia in Roma.

Il problema: vi sono alcune interpolazioni chiaramente cristiane, ma si può fare il tentativo di individuare il nucleo del resoconto di Giuseppe Flavio: Gesù è un maestro sapiente che fa opere straordinarie tanto che alcuni lo seguono anche dopo la sua morte.

B1.1.2. Le fonti cristiane

Le fonti cristiane che aiutano una indagine sul Gesù storico sono canoniche ed extracanoniche. Qui ci fermiamo solamente alle prime, poiché stiamo facendo solamente una prima ricognizione. Tuttavia, è necessario sapere che oltre ai libri biblici esistono numerosi altri scritti cristiani che non sono stati conservati nel canone come tale: si tratta di scritti *apocrifi* (un termine che significa 'nascosto', perché molti di essi sono di origine esoterica e gnostica), di scritti dei *padri apostolici* e di frammenti sparsi (chiamati anche *agrafa* = non scritti). La difficoltà per l'utilizzo della maggior parte di questi testi è che, mentre per gli scritti biblici e per quelli dei padri apostolici, abbiamo materiale paleografico che ci aiuta a ricostruire al meglio il testo, per gli apocrifi e gli *agrafa* resta un compito difficile ricostruire il testo originario.

Le fonti cristiane, inoltre, vengono divise in varie tendenze: una prima tendenza viene chiamata sinottica, perché trova la sua forma finale nei primi tre vangeli, per i quali è possibile ricostruire con uno sguardo d'insieme (= sinossi; *syn + opto*), una storia più o meno continua; una seconda tendenza viene chiamata giovannea, perché trova nel vangelo secondo Giovanni la sua più completa espressione; ed infine una tendenza che mescola le prime due, unendo elementi del materiale sinottico a quelli giovannei.

Per quanto riguarda la tendenza sinottica, inoltre, si è cercato di comprendere se fra i vari scritti ci sia una qualche dipendenza. Senza entrare nei particolari, generalmente si fa riferimento ad uno schema simile al seguente. Prima della stesura attuale dei vangeli, circolavano 4 diversi materiali: materiale speciale di Matteo, materiale speciale di Luca, il vangelo secondo Marco, una fonte di detti di Gesù (chiamata fonte Q[uelle = fonte]). Il redattore del vangelo secondo Matteo avrebbe utilizzato il materiale proprio, il vangelo secondo Marco e la fonte Q; ugualmente il redattore del vangelo secondo Luca avrebbe utilizzato il materiale proprio di Luca, il vangelo secondo Marco e la fonte Q. Per quanto ci raccontino le stesse cose, le fonti che stanno dietro ai vangeli sinottici sono dunque 4 fonti distinte, che concordano sostanzialmente su molti particolari: ecco perché si può dire che storicamente un primo aiuto per riuscire a ricostruire una figura storica di Gesù può venire proprio dal materiale sinottico.

b2.2. Criteri di storicità

- il criterio della differenza, o discontinuità, afferma che è patrimonio autentico della tradizione su Gesù quanto non può essere fatto derivare né dal giudaismo né dalla primitiva predicazione cristiana; in questo caso il pericolo è difendere in modo preivo un'immagine di un Gesù già pensato come singolare e indipendente e costruire un'immagine fuorviante; inoltre, è difficile sapere se abbiamo un'immagine completa del giudaismo dell'epoca di Gesù
- il criterio della coerenza afferma che è patrimonio autentico della tradizione su Gesù ciò che concorda con le tradizioni più certe; il pericolo è fermarsi ad una sola immagine di Gesù
- il criterio della molteplice attestazione afferma che attestazioni molteplici e indipendenti tra loro aumentano la probabilità di trovarsi di fronte ad un patrimonio autentico della tradizione su Gesù; questo criterio, però, va unito solamente a quelli precedenti
- il criterio della ragione sufficiente afferma che è da ritenere storicamente affidabile un dato che si presenti come ragione sufficiente per spiegare altri dati già accertati tramite altri criteri

Ultimamente, anche per rendere conto di alcune tensioni presenti nell'applicazione dei criteri di storicità appena elencati, è stato proposto un criterio globale, chiamato criterio di plausibilità storica. Con esso non si va più alla ricerca della 'realtà' storica in quanto tale, nemmeno si cerca più semplicemente la 'probabilità' storica, ma si tenta di costruire la plausibilità storica degli enunciati evangelici.

• **ALCUNI PUNTI FERMI**

In questo ultimo paragrafo cerchiamo di tracciare, con l'aiuto dei criteri che abbiamo presentato, la cornice nella quale poi situeremo la figura di Gesù. In particolare, conviene che in questo momento delineiamo almeno: a) il giudaismo di Gesù; b) gli estremi della sua vita.

c1. Il giudaismo di Gesù

Come abbiamo visto, la riscoperta del giudaismo di Gesù è stato uno dei fattori alla base dell'odierno studio del Gesù storico. Prima di individuare la cornice generale della vita di Gesù, vediamo quali erano le principali componenti della religione da lui vissuta.

c1.1. I pilastri del giudaismo di Gesù

Possiamo riassumere in quattro punti i riferimenti della religiosità del mediogiudaismo, appunto quella vissuta da Gesù stesso:

- a) il monoteismo esclusivo (non si accettano in modo assoluto altri dei) ed etico (perché richiede un forte impegno nella vita del credente)
- b) il nomismo del patto: Israele esiste se si mantiene fedele alla Legge, vale a dire se osserva fedelmente i precetti normativi contenuti nell'alleanza, che sono sia di tipo etico che di tipo ritualistico che di tipo convenzionale
- c) il luogo della religione: il tempio (per i sacrifici centrali) e la sinagoga (per l'interpretazione della Scrittura)
- d) la Sacra Scrittura e le tradizioni: il canone è quasi chiuso e le tradizioni si stanno elaborando, aggiungendosi prescrizioni a quella precedenti.

c1.2. I principali movimenti presenti nel giudaismo

I principali movimenti che hanno influito sul comportamento e il messaggio di Gesù sono sostanzialmente tre:

- a) i sadducei: sono di stampo sacerdotale e determinano in modo consistente la politica e le scelte del potere a partire giudaico dal II secolo a.C. Il centro del loro interesse sono i sacrifici rituali nel tempio, con quanto ad essi connesso (offerte e cambiavalute). Dal punto di vista dottrinale sono molto tradizionalisti, sostenendo la validità unica delle norme scritte.
- b) i farisei: sono di stampo laicale e generalmente sono visti come in lotta contro di sadducei, anche per la loro capacità di trovare forza nei livelli popolari. Diventano influenti a partire dal regno di Erode il Grande che li ammette nel sinedrio. Dal punto di vista dottrinale, sostengono l'importanza di riferirsi alle tradizioni orali oltre che a quelle scritte ed accettano anche innovazioni, in modo particolare per quanto riguarda l'escatologia.
- c) gli esseni sono una comunità sacerdotale di stretta osservanza, rifugiatisi in monasteri e in siti slegati dal resto della vita di Israele, sia per motivi politici che per motivi religiosi, poiché il centro della loro spiritualità è l'assoluta purezza rituale.

c2. Gli estremi della vita di Gesù

I vangeli non permettono forti acquisizioni storiche relative alla conoscenza della cornice generale della storia di Gesù. A livello generale si può affermare a) la durata complessiva del ministero di Gesù sia stata di due-tre anni; b) l'attività pubblica di Gesù è iniziata in Galilea e termina a Gerusalemme.

c2.1. La nascita di Gesù

Le due date di riferimento per la nascita di Gesù sono la vita di Erode il Grande (73 a.C.-4 a.C.) e il regno di Augusto (37 a.C.-14 d.C.). Di tale evento veniamo informati in modo indiretto tramite *Lc* 1,5; 2,1-2; *Mt* 2,1.16. Dovremmo, quindi, collocare la data tra il 37 a.C. e il 4 a.C. Possiamo, ulteriormente, fare delle considerazioni relative al censimento legato al nome di Quirino; di tale censimento, tuttavia, non abbiamo traccia dai documenti ufficiali extrabiblici. Possiamo presumere che Luca confonda il censimento avvenuto nel 6 d.C. con quello precedente (solitamente ogni 15 anni). Il riferimento ai due anni, che secondo il vangelo di Matteo, sarebbe stata l'età di Gesù al momento nel quale Erode viene a conoscenza della nascita di Gesù, ci aiuta a definire la data di nascita a non prima del 6 a.C.

c2.2. La comparsa pubblica di Gesù

Anche nel caso della comparsa pubblica di Gesù possiamo ricollegarci al regno di Erode il Grande, in connessione questa volta con il regno dell'imperatore Tiberio che svolse la sua carica dal 14 d.C. al 37 d.C. Tuttavia, dobbiamo tenere anche presente il periodo di coregenza (2 anni) precedente la morte di Augusto. Per situare la comparsa pubblica di Gesù facciamo riferimento alle notazioni riportate in *Lc* 1,5; 3,23; *Gv* 2,20. Tenendo conto che si iniziò a costruire il tempio di Gerusalemme attorno al 20 a.C. possiamo fissare la data della comparsa pubblica di Gesù attorno all'anno 27 d.C.

c2.3. La morte di Gesù

Data la consistenza dell'informazione che proviene dalle fonti, è obbligo fissare la morte di Gesù quando Ponzio Pilato ha svolto la funzione di governatore della Giudea, cioè dal 26 al 36 d.C., naturalmente a partire dal 27 d.C. anno della comparsa pubblica di Gesù.

A proposito degli ultimi eventi di Gesù abbiamo due tradizioni temporali: una risale a Giovanni e fissa la celebrazione della Pasqua ebraica (15 Nisan) al sabato; l'altra – la tradizione sinottica – fissa la stessa celebrazione al venerdì. Sappiamo da calcoli astronomici che la Pasqua ebraica venne celebrata il sabato negli anni 30 e 33, mentre cadde di venerdì negli anni 31 e 34. Poiché sembra più probabile la presentazione storica dei sinottici, è lecito fissare al 31 d.C. la morte di Gesù o, al più tardi, al 34 d.C.

• LA PAROLA DEFINITIVA DI DIO

L'accostamento concluso alla figura di Gesù ci ha dato la possibilità di collocare la sua presenza all'interno di un preciso contesto storico e culturale. Pur con qualche approssimazione, se ne delinea una possibile concretezza che è carica di una buona probabilità storica. Tuttavia, non possiamo fermarci a questo primo punto, ma occorre che teologicamente ci domandiamo se non possiamo andare più al centro della figura di Gesù: la descrizione storica potrebbe essere una buona cornice, ma è necessario che possiamo andare oltre. Per due motivi: a) il primo motivo è che stiamo facendo una ricerca teologica e non solo storica e, quindi, vogliamo vedere se questa figura storica possa già dirci qualcosa a proposito di Dio; b) il secondo motivo è che la successiva inchiesta dogmatica richiede di porre alcune basi di partenza e la teologia fondamentale ha assunto anche il compito di delineare il fondamento del discorso più propriamente dogmatico. Potremmo dire che, se nella prima parte abbiamo assolto più ad un compito apologetico, in questa parte siamo interpellati a spostarci più sulla parte della teologia fondamentale.

Anche perché la pretesa cristiana di universalità, cioè di valere come risposta universale alla ricerca di salvezza che da parte dell'umanità si manifesta in modo particolare nelle religioni, deve poter essere in qualche modo credibile; deve, cioè, poter essere detta non solo in modo dogmatico, ma anche in un modo che a) sia comprensibile da chi si accosta al messaggio cristiano; b) sia significativa per la sua esistenza. L'intento, quindi, non è quello di convincere di tale pretesa di universalità, ma quello di evidenziarne la possibilità e la coerenza. Tale possibilità e tale coerenza vanno ricercate dalla teologia fondamentale proprio all'interno di quello che si è man mano evidenziato come il fondamento della fede cristiana e della sua riflessione metodica, come appare nella teologia.

d1. Le domande iniziali

Cosa dice, dunque, Gesù Cristo sulla questione di Dio? Alla luce del modello di rivelazione che abbiamo assunto – non solo informativo, ma comunicativo e testimoniale – possiamo trasformare tale domanda in una ulteriore: quale tipo di esperienza di Dio ha fatto colui che è stato vicino alla

figura di Gesù? Quale teologia viene rivelata dall'umanità di Gesù? Qual è il centro del suo messaggio? La testimonianza evangelica è da leggere alla luce di questa duplice domanda.

Certamente, la percezione prima della figura di Gesù può essere espressa attraverso il richiamo ad una prima descrizione che lui stesso si applica: «Venite a me, voi tutti che siete stanchi e oppressi, e io vi darò ristoro. Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore» (Mt 11,28-30). In questo caso, l'esperienza dell'incontro con Gesù significa esperienza di mitezza e di umiltà, al punto da farsi carico della stanchezza e dell'oppressione dell'altro. In realtà, dopo questa prima lettura, ci troviamo di fronte anche ad altre modalità con le quali Gesù parla di se stesso e della propria opera: «Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; sono venuto a portare non pace, ma spada» (Mt 10,34). Di fronte a tale descrizione, la nostra prima percezione sembra vacillare, poiché a questo punto troviamo quello che sembra essere un richiamo alla violenza significata dalla spada. Che cosa possiamo dire allora?

d2. Il regno di Dio

d2.1. L'attestazione nelle fonti

Cfr. J. JEREMIAS, *La signoria di Dio*, Paideia, Brescia 1994.

Proviamo ad analizzare come Gesù si presenta nel momento di iniziare il proprio ministero pubblico. Sappiamo, infatti, che le fonti sono concordi nell'attestare che la particolare esperienza vissuta da Gesù durante il battesimo ricevuto da Giovanni Battista gli indica una sua particolare strada. Quel fatto risulta essere stato per la sua esistenza di particolare importanza, poiché da quel momento egli si stacca dalla propria casa paterna, prende dimora presumibilmente nella casa di Pietro a Cafarnaio ed inizia il proprio ministero pubblico di predicazione e di guarigione. I sinottici presentano in modo diverso tra loro le circostanze e la prima predicazione di Gesù.

<p>In quei giorni venne Giovanni il Battista e predicava nel deserto della Giudea dicendo: "Convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino" (Mt 3,2). Quando Gesù seppe che Giovanni era stato arrestato, si ritirò nella Galilea, lasciò Nazaret e andò ad abitare a Cafarnaio [...]. Da allora Gesù cominciò a predicare e a dire: "Convertitevi perché il regno dei cieli è vicino" (Mt 4,12.17).</p>	<p>Dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù andò nella Galilea, proclamando il vangelo di Dio, e diceva: "Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete nel vangelo" (Mc 1,14-15).</p>	<p>Gesù ritornò in Galilea con la potenza dello Spirito e la sua fama si diffuse in tutta la regione. Insegnava nelle loro sinagoghe e gli rendevano lode (Lc 4,14-15).</p>
--	---	---

Secondo il resoconto di Marco, l'arresto di Giovanni fa comprendere a Gesù di essere chiamato in prima persona a prenderne il posto, tuttavia con una differenza sostanziale: egli stesso inizia un percorso itinerante per l'annuncio del vangelo di Dio, al contrario di Giovanni che attendeva che Israele venisse al suo battesimo. Il resoconto del primo annuncio di Gesù ci viene fornito in caratteri essenziali: la vicinanza-presenza del regno di Dio e la conseguente presa di coscienza della necessità di una conversione che comporti la fede nel vangelo. Per quanto riguarda la dipendenza dalla predicazione di Giovanni Battista, Matteo non ha paura ad introdurre un parallelo molto forte, mostrando come verbalmente le due predicazioni coincidessero. Tuttavia, rispetto a Marco, dà un'accentuazione diversa della prima predicazione di Gesù; infatti, nel suo resoconto l'accento cade in primo luogo sulla necessità di conversione e non tanto sulla vicinanza presenza del regno di Dio. Per quanto riguarda Luca, egli non riporta il messaggio verbale di Gesù e non riferisce una

predicazione legata al regno di Dio, facendo invece ricorso ad una citazione di *Is* 61,1-2. In tale testo, si parla dell'unto del Signore, mandato a proclamare la liberazione dei prigionieri; pare significativo sottolineare come tale testo indichi la speranza messianica sotto la figura del re. In tal modo, pur nell'assenza di un riferimento verbale Luca espliciterebbe che il regno annunciato da Gesù riguarda proprio quello escatologico e spirituale profetizzato da Isaia.

Cfr. J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, Paideia, Brescia 1967.

Cfr. E. SCHWEIZER, *Gesù, la parabola di Dio*, Queriniana, Brescia 1996.

Facendo un passo in più, rispetto alla narrazione evangelica, ed entrando in quello che essa ci racconta del ministero pubblico di Gesù ci si imbatte in racconti che assumono il genere letterario delle parabole. Questa tipologia testuale ha alcune sue specifiche caratteristiche e, poiché non esistono altri esempi simili nella letteratura biblica ed extrabiblica, costituiscono un *unicum* letterario, la cui invenzione viene generalmente connessa con una personalità eminente e capace di inventiva. I vangeli identificano unanimemente l'autore delle parabole proprio in Gesù. Tali racconti sono generalmente basati su un'analogia presa dalla vita quotidiana che Gesù utilizza per far percepire un'unica tematica: il regno di Dio. In alcuni casi, la testimonianza evangelica riporta il significato attribuito alla predicazione in parabole. Prendiamo una di queste ricorrenze.

<p>Gli si avvicinarono i discepoli e gli dissero: “Perché a loro parli con parabole?”. Egli rispose loro: “Perché a voi è dato conoscere i misteri del regno dei cieli, ma a loro non è dato” (<i>Mt</i> 13,10-11).</p>	<p>Quando furono da soli, quelli che erano intorno a lui insieme ai Dodici lo interrogavano sulle parabole. Ed egli diceva loro: “A voi è stato dato il mistero del regno di Dio; per quelli che sono fuori invece tutto avviene in parabole” (<i>Mc</i> 4,10-11).</p>	<p>I suoi discepoli lo interrogavano sul significato della parabola. Ed egli disse: “A voi è dato conoscere i misteri del regno di Dio, ma agli altri solo con parabole” (<i>Lc</i> 8,4-10).</p>
---	--	--

A quanto pare, si tratta di una spiegazione che Gesù offre alla cerchia ristretta dei discepoli e non a tutta la folla, come viene esplicitato da Marco e sottinteso da Matteo. In tale contesto e con alcune varianti redazionali, viene spiegato che l'utilizzo delle parabole è necessario in quanto alcuni, ovvero quanti hanno esperienza quotidiana con Gesù, hanno anche la possibilità di conoscere direttamente il mistero del regno di Dio; altri, poiché non ne hanno diretta esperienza, hanno bisogno di analogie per avvicinarsi ad esso. Senza entrare oltre nell'analisi del testo, ci fermiamo a due semplici considerazioni: da una parte, viene affermata qui la coincidenza della predicazione in parabole con l'annuncio del regno di Dio; in secondo luogo, tale annuncio viene connesso con l'esperienza fatta con Gesù.

Tale connessione è affermata, di fatto, anche in altri contesti; esemplarmente, l'entrata trionfale di Gesù a Gerusalemme in occasione della sua ultima salita nella città santa per la celebrazione della Pasqua esplicita il riconoscimento che la folla attribuisce a Gesù identificandolo con il re messia, venuto ad instaurare il regno di Dio (cfr. *Mt* 21,1-9; *Mc* 11,1-10; *Lc* 19,28-38). Addirittura, di fronte al procuratore Pilato è Gesù stesso, ormai ridotto in catene e senza alcuna ulteriore possibilità di salvezza, a riconoscere per sé il titolo di re dei Giudei (cfr. *Mc* 15,2; *Mt* 27,11; *Lc* 23,3), come mostra anche l'esplicitazione (redazionale?) fattane dal vangelo secondo Giovanni, che qui concorda sostanzialmente con il racconto sinottico (cfr. *Gv* 18,33-37).

Volendo tirare le somme da questa pur sommaria analisi, possiamo dire con una qualche certezza storica che Gesù ha effettivamente parlato del regno di Dio all'interno della propria predicazione. Ne fa testimonianza la connessione con le parabole che caratterizzano il suo messaggio. Tuttavia, pare che tutta la vicenda storica di Gesù sia stata attraversata dalla sua connessione con una possibile investitura come “re dei giudei”. A parte la diversa interpretazione che di tale definizione

poteva essere data dalla folla, dai discepoli, dai nemici di Gesù e da Gesù stesso, essa viene ad essere messa in relazione anche con la motivazione politica della sua condanna a morte.

d2.2. Il retroterra giudaico e l'uso fatto da Gesù

d2.2.1. Il retroterra giudaico

Proviamo ora a riempire di significato tale espressione. Il primo passo da compiere è quello di definirne il retroterra giudaico. Difatti, Gesù non inventa tale espressione, che pare addirittura gli venga mediata da Giovanni Battista. Essa faceva comunque parte della tradizione giudaica. La prima modalità con la quale viene utilizzata è evidente nelle ricorrenze coincidente con momenti di guerra o di battaglia. In tal caso, si tratta di porre in atto una particolare analogia: come un re, Dio lotta a favore del suo popolo e mostra la sua potenza nella sconfitta dei nemici del popolo (cfr. *Es* 15,3-4.16). La nascita di tale particolare modo di esprimersi ha quindi radici militari e ha evidenti connotazioni politiche. Una modificazione di tale significato avviene nella considerazione delle funzioni regali, identificate nell'amministrazione della giustizia: Dio è il re giusto che permette al popolo di sperimentare la giustizia (cfr. *Sal* 11,2-5.7). In questo caso, si assiste ad un passo che non è più solo politico, ma inizia a diventare nello stesso tempo etico e profetico: il re insegna la giustizia e chiama a giustizia il proprio popolo. Pur essendo ancora presente, la connotazione politica passa in secondo piano. In tale linea, la predicazione profetica evidenzia una possibilità ulteriore: che il re non sia solamente un re potente, che amministra con potenza la giustizia in mezzo al proprio popolo. Il re può, invece, assumere su di sé il dramma di ingiustizia che il proprio popolo sta vivendo, prendendo su di sé le 'colpe' del popolo e offrendo la propria mitezza come modalità di vita piena (cfr. *Zac* 9,9-10). Il contrasto con il contesto nativo dell'espressione sembra evidente: è la mitezza del re che cavalca un giovane asino e non la potenza del re che in modo simile al faraone fa sfoggio dei suoi forti cavalli a permettere la vita piena nella pace. In questo, il regno di Dio diventa offerta di pace, aprendo il significato dell'espressione alla caratterizzazione apocalittica di un regno di Dio che porta la salvezza non di un solo popolo ma dell'intera storica umana (cfr. *Dan* 7,9-10). Il regno di Dio non è un territorio politico governato con la legge del Dio potente, ma è la salvezza che si sperimenta dove Dio regna.

Nei contemporanei di Gesù, questo messaggio del Primo Testamento assume una particolare coloritura ed attuazione attraverso la mediazione dei vari movimenti religiosi presenti durante il mediogiudaismo. I sadducei ritengono, ad esempio, che il culto operato nel tempio centrale di Gerusalemme contribuisca ad avvicinare il momento dell'instaurazione del regno finale di Dio. Per i farisei, invece, l'arrivo del regno di Dio coincide con il momento nel quale tutto il popolo di Israele si troverà unito nell'osservanza delle prescrizioni legali, poiché l'osservanza della Legge è la purità di Israele. In modo vicino alla percezione dei farisei, gli esseni uniscono la presenza del regno di Dio alla realizzazione di una perfetta purità rituale, alla cui fedeltà essi legano la propria vita e l'anticipo del giorno escatologico. Al di là delle differenze, tuttavia, per ognuno di questi gruppi il giorno del regno di Dio indica anche e in modo sicuro un contenuto politico, con particolare attenzione ad una rinnovata autonomia di Israele nei confronti delle potenze straniere.

d2.2.2. L'uso fatto da Gesù

Per quanto riguarda l'uso fattone da Gesù di Nazareth, cerchiamo prima di tutto, in modo globale, di dare una prima applicazione ai criteri di storicità relativamente al fatto che Gesù abbia effettivamente centrato la propria predicazione attorno alla tematica della presenza del regno di Dio. Per quanto riguarda il criterio della differenza, la particolarità di Gesù viene notata in alcune espressioni che egli non condivide con il mediogiudaismo e di cui non riscontriamo traccia altrove. In alcune testimonianze, infatti, si dice che il regno di Dio subisce violenza e che è vicino a chi ne ascolta il vangelo (cfr. *Mt* 11,12; 13,19; *Lc* 10,11; *Mc* 4,11). Rispetto alla comunità cristiana, poi, la

differenza emerge chiaramente dalla considerazione che la tematica, pur così presente nella predicazione gesuana, non viene ripresa dalla predicazione protocristiana, che invece centra la propria attenzione sulla persona di Gesù Cristo. Per quanto riguarda il criterio della coerenza, oltre a notare come tale modo di parlare fosse condiviso dai suoi contemporanei e dal suo ambiente, è da sottolineare lo stretto legame che esso viene a significare con tutta la predicazione di Gesù e con la sua morte in croce. Come si vedrà nella successiva elaborazione, esso viene anche a connettersi con le opere portentose che Gesù ha compiuto. Da tali considerazioni, è lecito accettare la proposta dei vangeli: Gesù ha parlato del regno di Dio, in un modo suo proprio e dandone una propria interpretazione.

d2.3. Il significato della predicazione gesuana del regno di Dio

Qual è stata la particolare interpretazione che Gesù ha offerto del regno di Dio? Un primo versetto ci mette su una possibile strada: «Se [...] io scaccio i demòni con il dito di Dio, è dunque giunto a voi il regno di Dio» (*Lc* 11,20). Ci troviamo, in questo caso, all'interno di una disputa sull'esatta interpretazione delle azioni di esorcismo compiute da Gesù. Al momento non interessa indagare oltre il fatto in quanto tale, ma preme delinearne l'interpretazione. Gesù si difende dall'accusa di operare a nome di qualcun altro che non sia Dio stesso. Gli esorcismi mostrano che egli opera con il dito di Dio (una espressione che viene a coincidere con l'affermazione che in tali azioni agisce la potenza di Dio, il suo spirito); poiché la presenza dello spirito di Dio è connessa con la presenza del suo Regno, Gesù sta affermando che gli esorcismi sono il segno che il regno di Dio è vicino, in modo corrispondente alla propria predicazione. In realtà, questo caso mostra anche un aspetto ulteriore: infatti, almeno in questo caso il 'dito' di Dio coincide con il 'dito' di Gesù; in altre parole, questo versetto è da interpretazione nel senso che Gesù sta identificando la propria persona con la presenza del regno di Dio. Egli è il regno di Dio fatto persona presente. Tuttavia, appare chiaro da molti altri contesti che con questo Gesù non rivendica per sé un dominio di tipo politico o territoriale. Egli, anzi, raccomanda di non ricercare ammirazione o approvazione presso gli altri, ma solo presso colui che lui chiama il Padre, l'unico a poter dare ricompense (cfr. *Mt* 6,1). In varie occasioni, egli stesso si rifugia in luoghi isolati per evitare di essere proclamato re in una modalità che non corrispondeva alla percezione della propria persona (cfr. *Gv* 6,14-15).

Con tale espressione egli vuole indicare non l'instaurazione di un regno politico, ma piuttosto l'instaurarsi di una storia condotta secondo una nuova modalità, perché illuminata da una nuova meta. L'urgenza di raggiungere tale meta è descritta appunto come presenza del regno di Dio. Essa si situa, da una parte, a livello esistenziale: se il regno di Dio è presente in Gesù, occorre che ciascuno prenda una propria decisione a riguardo (cfr. *Lc* 17,20-21). D'altra parte, essa si presenta anche a livello escatologico, di compimento finale della storia e del creato: non si tratta più di trovare le giuste mediazioni, ma di utilizzare gli strumenti assolutamente in accordo con la logica del Regno. Altrimenti, si viene esclusi da esso (cfr. *Lc* 12,41-47). Anche nella preghiera che Gesù, al modo dei rabbini e dei maestri in Israele, insegna ai propri discepoli, ricorre la tematica del regno di Dio. Di tale preghiera abbiamo due redazioni diverse (cfr. *Mt* 6,9-13; *Lc* 11,2-4): al di là delle differenze redazionali, in entrambe la richiesta della venuta del regno di Dio è accostata alla santificazione del nome di Dio. Tale accostamento e il contenuto di tutta la preghiera aiutano ad illustrare come per Gesù l'annuncio del regno di Dio volesse indicare la presenza salvifica di Dio a quanti si affidano al suo annuncio. Anche nel momento di interpretare le azioni portentose da lui stesso compiute, egli le esplicita come presenza del regno di Dio: il regno di Dio è la pienezza della vita vissuta (cfr. *Lc* 7,18-23; *Mt* 11,2-15). Esso è luce (cfr. *Mt* 5,14), raccolto abbondante (cfr. *Mt* 9,37), frutto maturo (cfr. *Mt* 13,28-29), vino nuovo (cfr. *Mc* 2,22), festa di riconciliazione (cfr. *Lc* 15,22).

d3. I miracoli

d3.1. Una visione d'insieme

Dopo aver valutato succintamente la cifra della predicazione di Gesù nell'espressione 'regno di Dio', dobbiamo ora passare ad un'ulteriore consistente testimonianza a lui relativa, ovvero alla sua opera taumaturgica. In generale, tuttavia, possiamo già dire che i vangeli indicano come la prassi di Gesù sia connotata completamente dal suo corpo: egli opera attraverso un ministero itinerante, osserva con il suo sguardo e tocca e si lascia afferrare da quanti incontra. Il corpo di Gesù è il modo con il quale egli presenta se stesso in piena trasparenza: non ne risulta per niente l'immagine di uno spiritualista e di un dualista. Addirittura le fonti riportano come egli fosse classificato in modo sprezzante alla pari di «un magione e un beone» (*Mt* 11,19; *Lc* 7,34). Alla luce di questa presentazione sommaria, possiamo globalmente fare altre brevi affermazioni, sulle quali mi pare possano non esserci grandi dubbi.

Prima di tutto, è chiaro che la prassi di Gesù ci viene presentata dai testi biblici all'interno della loro comprensione cristiana. In particolare, l'accento non viene posto tanto sulla modalità con la quale Gesù opera una determinata guarigione o compie un determinato gesto, quanto piuttosto sul significato stesso alla luce del quale prendono origine i racconti. Questo appare chiaro anche dall'analisi dell'opera redazionale che ci riporta i miracoli. Tali narrazioni, infatti, sono costruite secondo alcuni motivi ricorrenti, che in qualche modo aiutano già la lettura e la orientano verso la sua interpretazione. È chiaro che il redattore aveva di mira non tanto il racconto del miracolo in sé, quanto piuttosto il significato che essa ha per l'annuncio cristiano. In secondo luogo, come abbiamo in parte già chiarito, la prassi di Gesù è da leggere in concomitanza con il suo annuncio della presenza del regno di Dio. Essa, quindi, è esplicitazione e conferma di tale annuncio e, in qualche modo, lo pone già in essere. Tanto è vero che un racconto come quello che troviamo in *Mt* 8,28-34 mostra come tale messaggio sia rettamente compreso dagli spiriti che occupano quelli che vengono descritti come indemoniati, mentre la gente resta preoccupata della propria economia quotidiana e non recepisce la fine della logica mondana. Infine, occorre anche precisare che, in senso stretto, i miracoli non sono le azioni caratteristiche di Gesù, per quanto la nostra curiosità si possa fermare appunto su di stessi piuttosto che su altri aspetti; in realtà, Gesù agisce con la totalità della propria persona ed attraverso tale totalità incontra la gente e la trasforma. La stessa nostra curiosità nei racconti evangelici sembra pervadere anche le persone che cercano Gesù per vedere la prova dei fatti del suo potere. Di fronte a tale atteggiamento, che interpreta la persona di Gesù alla luce di quanto è miracoloso e non di quanto è evangelico, ci viene narrato in vario modo la risposta negativa ed irata dello stesso Gesù (cfr. *Mt* 12,38-45).

d3.2. Valutazione storica

d3.2.1. Considerazioni iniziali

Dopo aver compiuto un'analisi sommaria della prassi generale di Gesù, vogliamo tuttavia fermarci ad analizzare quale grado di storicità possiamo valutare presente nei racconti di miracolo presenti nella tradizione evangelica. Su questa particolare questione, la discussione è ancora molto accesa e non ci sono grandi accordi; tuttavia, anche mantenendo un profilo basso, credo che i risultati della ricerca possano offrirci un buon quadro generale. Prima di tutto, però, il nostro percorso metodico deve sgomberare il campo da alcuni equivoci e dalle precomprensioni. Una forte precomprensione può essere esplicitata dicendo che, dato che i miracoli non sono possibili, i racconti evangelici di miracolo non hanno alcun grado di storicità. Una seconda precomprensione, altrettanto forte, potrebbe essere vista nell'affermazione che, per accogliere i miracoli come tali, occorre uno sguardo di fede.

Di fronte a tali affermazioni occorre fare almeno due precisazioni. Senza fare ricorso alle testimonianze, tuttora presenti a livello mondiale, di fatti considerati "non spiegabili dalle attuali conoscenze" non solo a livello di senso comune ma anche da parte di persone con una adeguata

competenza medica, la prima precisazione riguarda il fatto che, avendo elaborato dei criteri adeguati per valutare il grado di storicità di un miracolo, possiamo farlo proprio a partire da quei criteri; se, invece, solo a questo punto aggiungiamo un ulteriore criterio di carattere metafisico, questo mette in pericolo la scelta di fondo da noi fatta, ovvero quella di valutare il testo biblico da un punto di vista storico e senza ulteriori precomprensioni. Affermare che i miracoli non sono in assoluto possibili perché io non ne faccio esperienza, oppure perché essi non possono sottostare al criterio della ripetibilità e dell'universalità, significa introdurre nello studio storico un elemento estraneo, ovvero la strumentazione dell'esperimento scientifico, così come elaborato, ad esempio, dalla scienza fisica. Tale confusione è un errore epistemologico di fondo e corrisponde all'affermazione metafisica che l'unica possibilità di conoscenza del reale è l'esperienza sensibile. Non potendo approfondire qui oltre tale affermazione, ci accontentiamo di dire che questa opzione di base è quella che determina ogni altra ulteriore discussione. La seconda precisazione è relativa alla considerazione che, se si determina la presenza di un fenomeno – fosse pure di carattere storico –, non se ne può negare la consistenza reale. Certamente se ne può dare una diversa spiegazione, a seconda della propria opzione di fondo, ma se si determina che un dato fenomeno si è storicamente verificato non si può affermare il contrario. Se vale il ragionamento di seguito esposto che i racconti di miracolo presenti nella tradizione evangelica sono almeno nella loro generalità attendibili dal punto di vista storico, questo deve valere sia sul piano dei credenti che sul piano dei non credenti. Altra cosa sarà, invece, la lettura ermeneutica che ciascuno viene poi a porre in atto. Del resto, pur all'interno di una comune e condivisa comprensione religiosa della realtà, anche nei racconti evangelici troviamo attestazione di una diversa interpretazione delle opere di guarigione operate da Gesù (cfr. *Mc* 3,22-30), a tal punto che essa pare essere stata condivisa dalla stessa famiglia di origine di Gesù (cfr. *Mc* 3,21; 6,4; *Gv* 7,5).

d3.2.2. Valutazione globale

La valutazione globale dell'opera taumaturgica di Gesù deve, invece, poter trovare riscontro proprio alla luce della nostra scelta di procedere prima di tutto a partire da una lettura storica dei racconti evangelici. Da questo punto di vista, mi pare risultare realmente difficile la negazione che i racconti si basino su una reale e sorprendente azione di Gesù; si afferma questo sull'insieme di alcune considerazioni: a) la tradizione evangelica – nelle sue varie forme e nelle sue varie tradizioni – afferma in modo unanime che Gesù ha svolto una qualche azione taumaturgica; b) tale azione costituisce, come si è cercato di mostrare esemplarmente sopra a proposito della predicazione del regno di Dio, una parte essenziale della narrazione evangelica; c) le prime testimonianze storiche, ovvero quelle legate alla tradizione kerygmatica, in questo sono concordi con la tradizione evangelica; d) come brevemente si è accennato sopra, i contemporanei non negano l'azione taumaturgica di Gesù, ma ne offrono una diversa interpretazione; e) i racconti evangelici che riportano l'azione taumaturgica di Gesù sono diversi dai racconti ellenistici che riportano azioni simili operate da personaggi famosi, poiché non indulgono sul sensazionale o sulle modalità della guarigione stessa.

L'applicazione dei criteri di storicità prima evidenziati ci permette ulteriori considerazioni. A differenza della tradizione giudaica, per la quale i miracoli vengono compiuti in nome di JHWH, e della tradizione cristiana, che rimanda ad un potere esterno rispetto a colui che compie il miracolo (cfr. *At* 9,34), Gesù opera i miracoli per conto di se stesso e in nome proprio (cfr. *Mc* 2,11). Nella tradizione evangelica assistiamo anzi alla tendenza ad omettere i racconti di miracolo; in *Mt* e *Gv* questo diventa programmatico relativamente ai miracoli di esorcismo. L'ipotesi è che tali vangeli avessero presente la difficoltà di determinare il vero significato dei miracoli, come ha ben presente Marco che riporta l'errata identificazione di Gesù con profeti morti (cfr. *Mc* 6,14-15). Paolo, che in tali miracoli non era stato testimone, non fa mai del resto riferimento ai miracoli di Gesù. Per quanto riguarda, invece, il criterio della coerenza si nota come i racconti di miracolo attribuiti all'opera storica di Gesù sono coerenti con il suo annuncio relativo alla venuta del regno di Dio

coincidente con la sua presenza: essi sono segni che manifestano questa presenza operante. Nella fonte Q essi sono presenti in questo modo essenziale (cfr. *Mt* 12,28; *Lc* 11,20); nei racconti evangelici vengono arricchiti di motivi più legati ai racconti popolari (cfr. *Lc* 11,14ss. e parr.; *Mt* 9,27ss.; *Lc* 13,10ss.). Tali esempi permettono anche di constatare come l'attività taumaturgica sia testimoniata non in una sola tradizione evangelica, ma venga conosciuta dalla quasi totalità delle fonti a noi disponibili: fonti extrabibliche (cfr. Giuseppe Flavio), fonte Q, tradizioni narrative, tradizione giovannea. Restano esclusi da questo elenco le lettere paoline e il vangelo secondo Tommaso.

d3.3. Il significato dei miracoli di Gesù

Mi sembra, quindi, che il risultato precedente sia globalmente da accettare: le fonti parlano in modo alquanto sicuro di una attività di Gesù che definiamo taumaturgica e che, generalmente, viene specificata come 'miracolo'. Tale attività, tuttavia, può essere interpretata in modo diverso sia dal punto di vista religioso che dal punto di vista medico. A noi qui interessa presentare quale sia l'interpretazione che di tale attività offrono le fonti bibliche.

Quando, ad esempio, il vangelo secondo Giovanni esplicita un preciso riferimento a tale attività di Gesù, egli non utilizza il linguaggio miracolistico. Nel primo finale della redazione giovannea del vangelo, troviamo scritto che «Gesù, in presenza dei suoi discepoli, fece molti altri segni che non sono stati scritti in questo libro» (*Gv* 20,30). Il linguaggio utilizzato specifica, quindi, che non è in questione una pratica di tipo medico o terapeutico: il racconto del segno che è la guarigione di un malato non indica in questo caso la bravura di Gesù nel compiere esorcismi o il metodo utilizzato da Gesù per guarire un lebbroso. Questo ultimo caso lo dovremmo piuttosto registrare e cercare all'interno di una cartella medica: questa è un segno che va letto nella prospettiva nella quale è stato scritto, esattamente quella medica. Il segno evangelico, invece, ha una finalità diversa, come sempre lo stesso vangelo secondo Giovanni esplicita: «Ma questi (segni) sono stati scritti perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome» (*Gv* 20,21). Il segno delle azioni prodigiose di Gesù indica, quindi, un cammino per arrivare alla fede, è una sorta di iniziazione evangelica per immagini poiché mostra la possibilità di vivere nel nome di Gesù, o ritornando ai concetti di Gesù di vivere nel regno di Dio.

Certamente, i racconti presuppongono che sia Gesù a compiere quanto viene raccontato, ma in realtà essi vogliono comunicare un messaggio evangelico; in particolare, cosa comunicano, qual è il loro significato? Come appare dall'interpretazione comune tra la fonte Q e la tradizione narrativa, essi indicano in primo luogo che *Gesù è più forte del male* (cfr. *Lc* 11,14ss e parr.; *Mt* 12,28 e par.). Non vi è situazione spirituale o fisica che non possa essere toccata dalla sua parola di salvezza ed, anzi, questa può entrare con una forza di speranza in ogni situazione spirituale o fisica. L'unica situazione che viene da lui riconosciuta come insuperabile è dai vangeli definita come «peccato contro lo Spirito Santo» (cfr. *Mc* 3,29; *Lc* 12,10), espressione di difficile interpretazione ma che generalmente viene interpretata come rifiuto di aprirsi alle possibilità offerte dalla grazia. Altrimenti detto, fatta salva la libertà di chiudersi alla grazia e alla salvezza, essa è una continua offerta di vita piena. La guarigione del corpo e gli esorcismi sono la modalità concreta con la quale Gesù annuncia che il regno di Dio non riguarda solamente l'anima, ma tocca e risana esattamente e proprio anche il corpo e con il corpo la socialità che questo comporta. Il regno di Dio è rinnovamento non solo spirituale, ma della storia: i miracoli sono il segno che, *in Dio, la vita può essere vissuta fino in fondo nella sua pienezza*. Questo non significa che si è preservati, per esempio, dalla malattia, dalla morte del corpo o dal fallimento dei rapporti umani, ma significa certamente che, in Dio, la malattia, la morte e il fallimento dei rapporti umani non costituiscono mai l'ultima parola, la parola definitiva. In questa modalità, i miracoli sono il segno anche della sconfitta del peccato. In questo annuncio e, alla luce, di quanto verrà detto tra poco relativamente al mistero pasquale vissuto nell'esperienza di Gesù, essi sono il segno che *il compimento della vita avviene come risurrezione del corpo*. Essi possono essere tale segno sia perché iniziano una storia intrisa dalla speranza sia

perché essi indicano costantemente la persona di Gesù Cristo; tramite i miracoli appare chiaro che il regno di Dio ha un costante riferimento cristologico, poiché è attraverso il corpo di Gesù Cristo che essi possono trovare il loro posto nella storia. Quello che avviene nell'umanità di Gesù di Nazareth, e che verrà man mano esplicitato dal dogma, non è un evento casuale della storia, ma esattamente il suo centro, poiché in lui viene alla storia il mistero di Dio. Si tratta, quindi, del fatto che i vangeli, descrivendo il messaggio e le azioni di Gesù, stanno delineando una loro cristologia, che i commentatori definiscono "cristologia implicita", per distinguerla dalla cristologia che potrebbe apparire dallo studio dell'autocoscienza propria di Gesù e della storia del dogma cristiano. Tuttavia, nella vicenda narrata dai miracoli emerge *in nuce* il significato escatologico che assume la figura di Gesù: in lui, la presenza di Dio è resa parola definitiva di salvezza.

d4. I titoli cristologici

Benché appartenga più propriamente alla teologia dogmatica, come abbiamo appena affermato, anche la teologia fondamentale è chiamata ad un primo studio dei titoli cristologici, ovvero delle modalità con le quali si concettualizza l'esperienza di Gesù Cristo da un punto di vista teologico. La dogmatica si preoccuperà di delinearne l'intero percorso; qui è sufficiente, mi pare, chiarire brevemente la loro portata storica e un loro primo significato, con l'intenzione di dare una prima risposta alla domanda se essi facciano parte dell'autocoscienza di Gesù.

d4.1. Messia

Come è risaputo, Messia deriva dalla radice ebraica che indica l'azione di ungerne; Messia è, quindi, colui che viene unto per una determinata funzione all'interno del popolo di Israele. La traduzione greca di tale termine lo rende tramite il verbo equivalente: il Cristo. Prima di procedere alla caratterizzazione gesuana del termine, occorre chiarire che, all'interno dell'interpretazione giudaica del Primo Testamento, tale termine indicava il compimento delle promesse di Dio sul suo popolo. Nel suo senso più generale, l'Unto era il re, che riceveva con l'unzione il mandato di Dio sul proprio popolo. Con il termine della monarchia e la scomparsa di una figura unica capace di essere riferimento comune per la realizzazione delle promesse, si fanno strada tre diverse interpretazioni della promessa di un Messia. La prima interpretazione, più strettamente politica, ne vede l'attuazione in un futuro Re, che è chiamato a riunificare le tribù di Israele e a dar loro quella consistenza ed autonomia politica che è andata persa assieme alle deportazioni. Poiché sembra che tale figura monarchica abbia sempre meno possibilità di essere realizzata e poiché il giudaismo si incentra man mano attorno al sacrificio nel tempio e all'osservanza della legge, ne nascono due ulteriori figure messianiche, che sono concorrenti con la prima: la figura di un Messia sacerdote, capace cioè di compiere in modo totalmente puro un sacrificio secondo il volere di Dio, e la figura di un Messia che compia fino in fondo il rispetto della legge, come esemplarmente mostra la figura del Maestro di Giustizia a Qumran.

Le fonti a nostra disposizione rilevano che la categoria messianica è stata utilizzata per interpretare la figura di Gesù di Nazareth. Tale interpretazione tocca praticamente tutti i momenti del ministero di Gesù. Anzi, tale interpretazione viene espressamente collegata con le attese del popolo di Israele in *Mt* 2,24 (cfr. *Lc* 2,26) fin dal momento della nascita e dell'infanzia di Gesù. Generalmente parlando, tuttavia, tale collegamento viene di fatto collegato con le domande che l'incontro con Gesù veniva a far nascere: «Venite a vedere un uomo che mi ha detto tutto quello che ho fatto. Che sia lui il Cristo?» (*Gv* 4,29). Sembra che gli stessi apostoli riescano a confessare a Gesù la loro opinione positiva verso tale prospettiva (cfr. *Mc* 8,29-30). Dopo la risurrezione esplicitamente la predicazione identifica Gesù di Nazareth con il Messia atteso (cfr. *At* 3,20), al punto che la denominazione di 'Cristo' viene ad essere il nuovo appellativo apposto a Gesù. La storicità globale di tale attribuzione viene del resto confermata se teniamo in conto che essa può aver contribuito in modo sostanziale alle motivazioni della condanna a morte di Gesù (cfr. *Mc* 15,32; e *titulus crucis*).

Tuttavia, è necessario tenere in conto che in nessuna delle fonti da noi utilizzabili Gesù attribuisce a se stesso tale titolo in modo chiaro ed esplicito. A riguardo, l'episodio che più si avvicina a definire una possibile autocoscienza messianica da parte di Gesù viene generalmente riconosciuto in *Mt* 11,2-6 e par. o in altre azioni particolari di Gesù che contraddistinguono una particolare intenzione (per esempio, il numero 12 per quanto riguarda gli apostoli). Appare, tuttavia, chiaro che la modalità con la quale Gesù ha scelto e ha vissuto la propria vocazione messianica non corrisponde al contenuto che i contemporanei davano alla venuta del Messia, come appare chiaramente durante i racconti della passione, dove le fonti cristiane in modo quasi programmatico attribuiscono a Gesù i caratteri del Messia mentre i vari attori della scena non lo riconoscono.

d4.2. Rabbì

Rabbì, o in aramaico rabbunì, è la denominazione di un maestro ebraico; da tale denominazione deriva anche la modalità con la quale oggi si definiscono i rabbini, considerati generalmente guida dell'odierno ebraismo. Sostanzialmente possiamo indicare due caratteristiche della figura del maestro ebraico: da una parte, egli raduna attorno a sé una cerchia di persone da istruire nella modalità ebraica; in tal modo, si costituiscono le varie scuole di interpretazione ebraiche; il contenuto dell'insegnamento, d'altra parte, consiste nell'interpretazione della legge e nella sua applicazione pratica. Da questo punto di vista, la figura di Gesù viene definita in tal modo; nei sinottici questo avviene nel contesto drammatico del tradimento da parte di Giuda (cfr. *Mt* 26,25; in realtà, in traduzione, fin dal suo inizio: cfr. *Mt* 8,19 e *passim*), in Giovanni fin dall'inizio del ministero (cfr. *Gv* 1,38). Al di là del fatto della domanda su quando collocare l'inizio del riconoscimento di Gesù come rabbino, mi pare possibile affermare che comunque stiano le cose di fatto fin dall'inizio del proprio ministero egli ha radunato attorno a sé un gruppo di discepoli e li ha educati alla propria comprensione della tradizione ebraica. Si è per lo meno atteggiato a rabbì, nonostante sia possibile il suo rifiuto di farsi chiamare in tal modo (cfr. *Mt* 23,8).

Resta, tuttavia, da chiarire un punto ben preciso: ovvero che la gente a lui contemporanea ha notato una diversità essenziale tra l'insegnamento di Gesù e quello dei rabbini. Tale differenza viene definita dalle fonti dicendo che egli insegnava con 'autorità' (gr.: *exusia*): con questo si vuole indicare che, a differenza delle scuole rabbiniche che si basavano su precedenti insegnamenti della tradizione, egli dava una propria e originaria interpretazione della Legge (cfr. *Mt* 1,27). Egli, anzi, si contrappone in prima persona alla legge stessa, come appare dalle antitesi del discorso della montagna in Matteo (cfr. *Mt* 5,21ss.) e minaccia in prima persona gli spiriti durante gli esorcismi (cfr. *Mt* 9,25). In questo, sembra che le fonti vogliano indicare una percezione di Gesù diversa da quella di un semplice rabbì.

d4.3. Profeta

Sulla scia di una promessa contenuta nel Primo Testamento (cfr. *Dt* 18,15.19; *Lv* 23,29), la comunità cristiana ha interpretato Gesù utilizzando anche la categoria profetica, non solo nel senso che egli è stato annunciato dai precedenti profeti e che, quindi, ne compie le promesse, ma anche nel senso che egli è presentato come il profeta escatologico, che dà pieno compimento alla parola di Dio (cfr. *At* 3,22). Il tema della profezia è presente durante il ministero pubblico di Gesù? In questo caso, dobbiamo essere prudenti, poiché le fonti sembrano programmaticamente evitare tale attribuzione. Sappiamo che Gesù ha considerato profeta la figura di Giovanni Battista (cfr. *Mt* 11,9) e che la folla considerasse Gesù stesso un profeta (cfr. *Mt* 21,10s.). Solo qualche citazione ci permette di presumere che egli leggesse il proprio ministero in prospettiva profetica; generalmente, questo avviene in senso negativo: come i profeti sono stati rifiutati, Gesù sarà rifiutato (cfr. *Mt* 13,57). Una valutazione storica, a questo riguardo, potrebbe essere proprio al considerazione della tendenza presente nelle fonti ad evitare l'indicazione di Gesù come profeta; anzi, vi viene sottolineato che egli è più di un profeta, di un re, addirittura più di Abramo (cfr. *Mt* 13,17; 12,35-37;

Gv 8,52-59). In questo caso, si potrebbe ammettere che si sia giunti, durante il ministero pubblico di Gesù, ad una sua identificazione con una figura profetica, ma che la comunità cristiana abbia voluto evitare gli equivoci che tale interpretazione comportava.

d4.4. Figlio dell'Uomo

L'espressione Figlio dell'Uomo viene sostanzialmente a formarsi e a prendere un proprio contenuto almeno indicativo nell'apocalittica. Il termine originario, *bar enosh* (appunto, figlio dell'uomo), può avere sostanzialmente due significati tra loro distinti: da una parte, indica una figura unica identificata con il Messia, in quanto rappresentante dell'umanità; dall'altra, può essere interpretata come figura corporativa che indica tutto il popolo di Israele in quanto finalmente fedele alla legge del Signore. Da questo punto di vista, la visione di *Dan 7,9ss.* offre lo spazio per due interpretazioni diverse.

Le testimonianze bibliche su una attribuzione di tale titolo a Gesù sono abbastanza significative (cfr. Mt 8,20; 9,6; 10,23; 11,19; 12,8, 12,32; 12,40; 13,37; 13,41; 16,13; 16,27; 16,28; 17,9; e *passim*), tanto che con una qualche certezza possiamo indicare in questo titolo quello preferito da Gesù per significare se stesso: le ricorrenze sono talmente varie e in versetti storicamente sicuri, senza contare il fatto che la successiva predicazione cristiana lascerà da parte il modo di parlare, da offrirci una buona base di riferimento. Resta, però, il fatto che tale titolo può essere sottoposto a varie interpretazioni: Gesù indica se stesso come figura messianica, o vuole indicare se stesso in quanto essere umano, o vuole indicare se stesso in quanto rappresentante del popolo di Israele. Si può approfondire questo aspetto, ma richiede altro tempo. Preferisco far notare brevemente, invece, come tale titolo, che come si è detto è probabilmente l'unico che Gesù ha attribuito a se stesso, corrisponde alla modalità con la quale l'incarnazione rende possibile l'incontro tra la salvezza di Dio e gli esseri umani. Appunto nella riscoperta di una umanità nuova, nella quale poter essere figli dell'uomo, si può realizzare l'immagine di Dio nell'essere umano, si è figli di Dio. Tale umanità nuova è quella fatta sperimentare da Gesù ai suoi contemporanei: egli siede a mensa con pubblicani e peccatori, compie miracoli, opera il bene anche di sabato e chiede una decisione ultima sulla propria vita. Questi aspetti, tutti da analizzare, offrono una buona base per giungere all'affermazione che Gesù prospettava l'incontro con se stesso come l'incontro più importante che potesse capitare a qualcuno, poiché in tale incontro poteva avvenire la salvezza.

d4.5. Figlio di Dio

Nel Secondo Testamento, l'attribuzione del titolo di Figlio di Dio alla figura di Gesù vive nella linea di due rimandi alla tradizione ebraica. Il primo rimando è costituito dalla citazione del *Sal 2,7*: «Voglio annunciare il decreto del Signore. Egli mi ha detto: “Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato”». Il secondo rimando è il riferimento alle promesse che troviamo in *1 Sam 7,13-14*: «Egli edificherà una casa al mio nome e io renderò stabile il trono del suo regno per sempre. Io sarò per lui padre ed egli sarà per me figlio». Si tratta di un titolo legato sostanzialmente alle promesse della tradizione monarchica. Esse, dunque, non hanno di per sé molto a che fare con la successiva interpretazione del dogma cristiano. Si vuole dire, naturalmente: tali riferimenti, da una parte, non possono essere utilizzati a sostegno dello sviluppo dogmatico successivo, poiché il loro significato è molto diverso; dall'altra, del resto, Gesù stesso non si è mai attribuito tale titolo e tali citazioni.

Esse, invece, vengono applicate a Gesù nella predicazione cristiana: in occasione del racconto del battesimo (cfr. *Mc 1,11*), della trasfigurazione (cfr. *Mc 9,7*), della risurrezione (cfr. *Eb 1-2*). Perché la predicazione cristiana può compiere un passo in tale linea? Sostanzialmente a partire da un altro fatto che si può considerare storicamente certo: la particolare relazione che Gesù aveva con Dio, che lui chiamava Padre. Di questa relazione restano testimonianze particolari, con speciale riferimento ai momenti nei quali Gesù si ritirava a pregare (cfr. *Mc 14,36*).

d5. Il mistero pasquale

Il quadro delineato nel percorso precedente mi pare possa aiutarci a dare una particolare configurazione alla figura di Gesù e a rendere un po' più salda la speranza della nostra chiamata, poiché tale figura ci appare ancora presente con la sua forza attraverso la testimonianza apostolica. Resta a questo punto da concludere il nostro percorso mettendo brevemente al centro della nostra attenzione i momenti conclusivi della vita di Gesù dal punto di vista storico. Anche se la lettura precedente ci ha messo sulla strada, essi ci possono offrire ancora qualche spunto per comprendere in quale senso riferirsi a Gesù come parola definitiva della rivelazione di Dio. Intendo ora delineare una lettura di quello che viene solitamente definito come il mistero pasquale di Gesù: la sua morte e la sua risurrezione.

d5.1. La morte di Gesù

d5.1.1. Come interpretare la morte di Gesù?

La prima domanda che ci poniamo relativamente alla morte di Gesù è relativa al fatto che essa costituisce un momento importante nella vita di ogni cristiano e dell'intera comunità cristiana; inoltre, il segno della croce è diventato il segno distintivo del cristianesimo. In particolare, a partire dall'interpretazione della morte in croce di Gesù, possono nascere molti interrogativi sul significato della sua esistenza. Ci troviamo nella stessa situazione del centurione romano presso la croce di Gesù: «Il centurione, che si trovava di fronte a lui, avendolo visto spirare in quel modo, disse: “Davvero quest'uomo era Figlio di Dio”» (*Mc 15,39*; cfr. parr.). Il modo con il quale Gesù muore è significativo per comprendere la sua persona. Non è, quindi, di poco conto tenere presente come Gesù si è accostato alla propria morte e come è morto. L'affermazione della morte reale e storica, infima e deludente ha costituito per ogni secolo un interrogativo particolare. Tuttavia, l'interpretazione più diffusa è quella di leggere quel momento attraverso la categoria del sacrificio. Cosa si vuole significare con tutto questo? Un noto predicatore e pubblicitario del sec. XVI ci aiuta a valutare questa modalità di leggere la morte di Gesù in croce. Ne prendiamo un esempio.

In effetti, non appartiene che a Dio di vendicare le ingiurie: fin tanto che la sua mano non si coinvolge, i peccati non sono puniti che debolmente: a lui solo appartiene di far giustizia, come si conviene, ai peccatori; lui solo ha il braccio abbastanza potente per trattarli secondo il loro merito [...]. Era necessario, dunque, fratelli miei, che egli stesso venisse con tutti i suoi fulmini contro il suo figlio; e poiché egli aveva messo in lui i nostri peccati, egli doveva porvi anche la sua giusta vendetta. L'ha fatto, cristiani, non dubitiamone. [...] Giudicate, signori, fin dove arriva il supplizio; né gli uomini né gli angeli lo possono concepire (*J. BOSSUET, Venerdì Santo 26 marzo 1660*).

Il ragionamento di questo predicatore percorre un sentiero particolare e, a suo modo, arduo. Il punto di partenza del suo ragionamento è la constatazione che il peccato è un'offesa a Dio e che l'umanità ha peccato; essa, quindi, ha in qualche modo ingiuriato Dio, non mantenendo fede alla sua volontà ha rubato qualcosa all'autorità di Dio. Per rimettere le cose al loro giusto posto e per poter fare in modo che Dio veda riconosciuto il proprio diritto di essere Dio, l'ingiuria da lui sofferta attraverso la storia fatta di peccato deve essere vendicata. Lo può fare solo lui, perché l'ira di Dio può essere colmata solamente da Dio: solo Dio può perdonare il peccato. Tuttavia, la possibilità che Dio si vendichi sull'umanità potrebbe essere causa di un'unica cosa: la scomparsa dell'umanità; la potenza vendicatrice di Dio, per ottenere una giustizia infinita, sarebbe una potenza annichilatrice; nessuna persona umana è in grado di sostenere il peso della giustizia di Dio. Nessuna. A meno che Dio non si incarni nell'essere umano e prenda su di sé il peso di tale giustizia. Proprio questo avviene in Gesù: Dio prende su di sé la propria ira, vendicandosi sul proprio Figlio. In tal modo, ristabilisce la

giustizia che prima la storia umana aveva interrotto. Il sacrificio del Figlio di Dio è un sacrificio di vendetta.

È proprio questa modalità di concepire la morte di Gesù sulla croce che dà adito ad una lettura pericolosa e che insinua un forte dubbio: il volto di Dio che appare in questa lettura corrisponde al volto del Dio che Gesù chiamava Padre? F. Nietzsche offre una sua considerazione a riguardo, la cui verità svela il pericolo nascosto in una presentazione semplicistica della morte di Gesù come sacrificio.

Come Dio poteva permettere questa morte? La piccola comunità vi trovò una risposta di una assurdità veramente terribile. Dio dà il suo figlio in sacrificio. Ah, come d'un colpo l'evangelo fu finito. Il sacrificio espiatorio e questo sotto la forma più ripugnante, la più barbara, il sacrificio dell'innocente per gli errori dei peccatori, che spaventoso paganesimo! [...] Il cristianesimo ha preso le parti di tutto ciò che è debole, abietto e malriuscito; della contraddizione contro gli istinti della vita forte ha fatto un ideale; ha guastato persino la ragione delle nature intellettualmente più forti, insegnando a sentire i supremi valori dell'intellettualità come peccaminosi, come fonti di traviamiento, come tentazioni (F. NIETZSCHE, *L'Anticristo*).

Secondo questa lettura, la presentazione su esposta della morte in croce di Gesù come sacrificio va incontro ad una pesante accusa: di fatto, presenterebbe un volto non evangelico di Dio, poiché rende paradigma la morte ingiusta di un innocente. Sarebbe addirittura Dio a perpetrare tale delitto. In tal modo si giustifica l'ingiustizia in quanto tale o, per lo meno, le si dà una scusa plausibile. Secondo F. Nietzsche il risultato è che il cristianesimo non permette all'essere umano di far valere la propria ragione e il proprio diritto, rimandando il tutto ad un aldilà. Quello che colpisce di più in questa critica è l'affermazione che tale modo di presentare la morte di Gesù non è evangelica: se non sbaglio nella lettura, il brano vuole dire che sarebbe invece evangelico presentare la vita del giusto come paradigma adeguato. Esaltare la morte ingiusta del giusto significa invece negare la risurrezione, come stile di vita. Questi due esempi devono, dunque, renderci attenti sulle modalità con le quali noi parliamo del sacrificio di Cristo sulla croce. Proviamo a valutarne le affermazioni storiche.

d5.1.2. Il fatto della morte di Gesù

La maggiore caratteristica della morte in croce di Gesù è che essa fu attuata tramite un supplizio atroce, previsto dal diritto romano solo per i peggiori malfattori contro l'impero e destinato per quanti non erano cittadini romani (*cives*). Tale supplizio implica, quindi, una corretta motivazione del punto di vista politico; non sarebbe stato possibile per un procuratore romano applicare tale forma di supplizio solo per sentito dire. Questa considerazione ci porta a concludere che Ponzio Pilato ha condannato Gesù di Nazareth proprio per una motivazione di natura politica. Durante il percorso che conduce alla condanna di Gesù è, infatti, questa la motivazione addotta da parte dei nemici di Gesù (cfr. *Mc* 15,6-10; *Lc* 23,1-3); Pilato non avrebbe potuto intervenire sulle questioni interne alla religione ed interviene, invece, nel suo campo, sostanzialmente ritenendo Gesù colpevole di lesa maestà.

La prescrizione espressa in *Dt* 21,22-23, per la quale anche chi è condannato a morte ha il diritto di veder sepolto il proprio cadavere, eccetto quanti sono maledetti da Dio e quindi 'appesi', apre anche una seconda lettura della condanna di Gesù. La sua condanna a morte, definita prima di tutti con caratteri politici, comporta anche una condanna dal punto di vista religioso: Gesù in croce diventa allora figura del maledetto da Dio. La sua morte, in tal senso, implica anche una motivazione religiosa; le fonti raccontano la motivazione religiosa della condanna richiamandosi alla categoria della bestemmia (cfr. *Mc* 14,53-64). All'interno del contesto religioso del tempo, dunque, Gesù ha agito e parlato in modo tale che i responsabili religiosi del tempo ne hanno tratto un'offesa verso

Dio. In particolare, le testimonianze legate agli ultimi momenti di Gesù parlano della possibilità che tale motivazione nasca dal fatto che Gesù si sia paragonato a Dio.

Se guardiamo in modo globale ai risultati che abbiamo raggiunto precedentemente ed ora ci domandiamo la loro congruenza – a questo punto non storica, livello che ci pare dimostrato, ma propriamente teologica, almeno ad un livello iniziale – tra quello che Gesù ha detto o ha fatto nella sua vita e questa morte particolare gli interrogativi che ci possiamo porre sono di vario tipo: la morte di Gesù in croce – condannato dal potere politico e religioso del tempo – è stata davvero un fallimento? Il potere politico e religioso del tempo l'ha considerata tale, ma Gesù come si è posto, con il messaggio che portava con sé, di fronte alla propria morte? Ci sono alcuni fatti particolari, testimoniati dai vangeli, che ci aiutano a percepire l'autocoscienza di Gesù di fronte alla propria morte. Vi è *prima di tutto* il fatto, sul quale concordano tutte le nostre testimonianze, che ad un certo punto della propria missione itinerante Gesù ha preso coscienza che il messaggio del regno di Dio poteva non essere accolto ed, anzi, poteva essere rifiutato. In particolare, la notizia dell'arresto di Giovanni Battista deve aver provocato in lui un profondo momento di riflessione, se è vero che, in conseguenza di quel fatto, sembra ritornare sui propri passi (cfr. *Mt* 4,12; *Mc* 1,14). Anzi, la fine del Battista diventa, per lui, paradigmatica del fallimento cui la missione di ogni profeta sembra andare incontro (cfr. *Mt* 11,9; 13,57; 14,5; 21,11; etc.). *In secondo luogo*, occorre prestare attenzione ad alcuni versetti che riportano la considerazione di una violenza che il regno di Dio deve subire (cfr. *Mt* 11,12; 12,29, *Lc* 11,21). Anzi, l'annuncio del regno comporta propriamente una lotta tra la propria logica e una logica contraria (cfr. *Lc* 11,20). Quando *poi* Gesù arriva a scontrarsi apertamente sul campo dell'osservanza del sabato o del culto nel tempio, operando dei gesti profetici forti e di aperta condanna nei confronti della prassi usuale al tempo, tale conflitto diventa reale e le fonti iniziano a registrare una crescente ostilità da parte degli altri; di questa ostilità sembra fossero a conoscenza sia Gesù che gli stessi discepoli (cfr. *Mc* 3,6; 11,18; *Gv* 11,16). *Infine*, nell'imminenza dell'arresto, le fonti riportano che Gesù ha voluto consumare insieme ai propri discepoli una cena, dove esplicitamente egli fa riferimento alla propria morte e ne offre un'interpretazione sacrificale. Il primo senso delle parole, con le quali egli si identifica nel pane spezzato e nel vino versato nelle coppe, rende certamente in modo simbolico l'accettazione della propria sorte come comunione con i propri discepoli. In realtà, tali parole dischiudono un senso ulteriore, con il quale egli definisce il proprio corpo e la propria esistenza nelle categorie della donazione agli altri (cfr. *Mc* 14,24; *Lc* 22,19; *I Cor* 11,24): il pane spezzato e il vino versato possono essere segno del corpo di Gesù perché la sua esistenza è esistenza per gli altri. Il fondamento dell'ultima cena è in coerenza con le altre azioni di Gesù, dove egli non mostra tanto la propria forza miracolosa, ma indica la possibilità di sperimentare il regno di Dio presente.

Il potere politico e il potere religioso non hanno accolto questo ultimo appello, con il quale diventa chiaro che il regno di Dio si può sperimentare solo se ci si stacca dalle logiche del potere umano e ci si affida alla logica di Dio, che in Gesù appare come logica di autodonazione assoluta o, se vogliamo, di comunione. Da questo punto di vista, e in prospettiva chiaramente teologica, la morte di Gesù non è un fallimento del regno di Dio, ma è la dimostrazione del regno di Dio all'opera nel fallimento dell'opera umana: nel fallimento della storia umana, il regno di Dio avviene come pane spezzato o come innocente ucciso.

d5.1.3. Il significato evangelico della morte di Gesù

Brevemente detto, se Gesù è realmente colui che annuncia il regno di Dio da parte di Dio, qui ci troviamo di fronte ad un evento di portata eccezionale, che fa esplodere le categorie storiche, filosofiche e religiose. L'esistenza di Gesù, come storicamente possiamo percepirla e come teologicamente possiamo evocarla attraverso le fonti a nostra disposizione, non coincide con alcun'altra idea possibile. Egli si è voluto mostrare al mondo come colui che annuncia ed opera il regno di Dio, identificandosi con il regno stesso: come dicono i padri della chiesa, Gesù è l'*autobasileia* di Dio, una espressione di difficile traduzione, con la quale si indica che regno di Dio

e Gesù si identificano, in quanto sono la presenza dell'opera di Dio nella storia. Se dunque Gesù è il regno di Dio e la sua immagine, Dio non può più semplicemente essere rappresentato in un'idea di sostanza assoluta e indifferente al mondo, totalmente chiusa alle richieste e alle sofferenze umane. Dio è in Gesù: se l'esistenza di Gesù è autodonazione, se la modalità con la quale egli presenta il regno di Dio è quella della totale donazione agli altri, questo non può più essere pensato come uno stratagemma divino per convincere gli uomini della propria bontà; questo è esattamente il volto di Dio. Dio stesso è autodonazione assoluta; egli è carità (*I Gv* 4,8; cfr. *Gv* 3,35; *Rm* 8,32; *Gal* 1,4). Questa è anche l'immagine e la somiglianza che vive nell'essere umano.

d5.2. La risurrezione di Gesù

d5.2.1. Centralità dell'annuncio della risurrezione

Nello studio delle fonti, ci troviamo di fronte ad un fatto che pare inequivocabile: ad un certo punto esse iniziano a cambiare il centro dell'annuncio; non parlano del regno di Dio, ma iniziano a porre al centro della predicazione, piuttosto, la stessa figura di Gesù Cristo. Sappiamo che la ricerca storica su Gesù ha spiegato questo fatto ricorrendo o alla categoria dell'inganno o alla categoria del mito. In qualche modo, la comunità cristiana ha voluto esplicitare il significato da lei sperimentato frequentando Gesù e lo ha fatto ricorrendo ad una serie di immagini e di concetti presenti nell'ambiente religioso dell'epoca. Se ci domandiamo che cosa ha fatto in modo che la comunità cristiana sia passata da quella che abbiamo chiamato cristologia implicita a quella che si chiama cristologia esplicita, dobbiamo domandarci se le categorie utilizzate siano realmente affidabili. È sufficiente, cioè, spiegare il cambiamento avvenuto in modo così globale dicendo che i discepoli si sarebbero messi d'accordo o si sarebbero essi stessi autoingannati nel dire che tale cambiamento è avvenuto perché, dopo la morte di Gesù, essi hanno sperimentato di nuovo la sua presenza piena di vita ed hanno, quindi, iniziato a parlare dell'evento della risurrezione di Gesù? Oppure tale evento deve, in qualche modo, essere presupposto di fronte alla totalità e all'importanza del cambiamento avvenuto nel modo di parlare e di predicare?

Infatti, un ulteriore dato certo è che la predicazione cristiana registrata nel Secondo Testamento è incentrata sull'esperienza di aver riconosciuto incontrato ancora vivo quel Gesù che avevano visto crocifisso e morto. Su tale base sta o cade la predicazione cristiana: «Se Cristo non è risorto, vuota è allora la nostra predicazione, vuota anche la vostra fede» (*I Cor* 15,14). È, anzi, questo centro a permettere pure la successiva rilettura di tutta la vicenda storica di Gesù: di fronte ad una interpretazione unicamente spiritualistica e gnostica di Gesù risorto, la comunità cristiana si vede chiamata a fare memoria della vita storica di Gesù e di un'esistenza vissuta in un corpo umano. Questa rilettura globale della figura di Gesù permette anche la successiva interpretazione dogmatica che porterà ad esplicitare il messaggio cristiano utilizzando anche le categorie dell'ellenismo greco.

d5.2.2. Negazione del fatto della risurrezione

Per comprendere in modo adeguato l'annuncio della risurrezione, occorre anche tener presente che tale concetto non era stato ancora adeguatamente sviluppato né all'interno dell'ebraismo né all'interno dell'ambiente greco. All'interno del medio giudaismo era accettato dal gruppo dei farisei, che avevano preso spunto dalle riflessioni dell'apocalittica e dalla spiritualità popolare, mentre il gruppo dei sadducei si opponeva all'introduzione di quella che consideravano una novità dottrinale (cfr. *Mt* 22,23). Non deve, quindi, meravigliare che le fonti ci presentino la difficoltà dei discepoli a riconoscere il Risorto e a prendere coscienza del fatto della risurrezione (cfr. *Mc* 16,14): essi fanno, anzi, molta difficoltà a crederci. Eppure, neanche l'ambiente ellenistico era favorevole ad una dottrina del genere, dato che ne era a conoscenza da dottrine simili trasmesse da alcune religioni, ma che dal punto di vista concettuale non ne era stata elaborata alcuna categoria: il rifiuto da parte dell'ellenismo in quanto tale doveva aprire al fallimento della predicazione annessa alla

risurrezione; anche questo è registrato nelle fonti cristiane a nostra disposizione (cfr. *At* 17,32-33). Tanto più che il neoplatonismo e lo gnosticismo in piena diffusione costrinsero successivamente a chiarire che la risurrezione cristiana non riguarda una salvezza dell'anima *dal* corpo, ma esattamente la risurrezione *del* corpo. In questo contesto contrastante, avvenne anche la predicazione della risurrezione nella diaspora (cfr. *At* 23,6).

In modo simile, la teologia liberale, nel suo tentativo di studio del Gesù storico, ha tentato di escludere la testimonianza della risurrezione dalla propria analisi. Uno dei punti in comune di molti di quegli studi è nei casi migliori l'affermazione che la risurrezione non fa parte dell'esistenza storica di Gesù. Nei casi peggiori, come abbiamo già ricordato, si tenta di spiegare l'abbondante presenza di tale predicazione con varie ipotesi:

- ➔ I discepoli, per riprendersi dalla delusione di fronte alla morte del proprio maestro, si sarebbero autoillusi o avrebbero creato da soli la notizia della risurrezione, sottraendo il cadavere dal sepolcro e portando a testimonianza delle loro affermazioni proprio il sepolcro vuoto;
- ➔ I discepoli sarebbero stati vittime loro stessi di un inganno: qualcuno avrebbe sottratto il cadavere dal sepolcro e, per dare conto di questo, i discepoli avrebbero interpretato tale (non)segno come se la risurrezione fosse realmente avvenuta;
- ➔ Gesù, in realtà, non sarebbe realmente morto, ma assisteremmo ad un caso di morte apparente; il fresco del sepolcro, unitamente agli aromi utilizzati nella sepoltura, avrebbero avuto un effetto benefico sul corpo di Gesù, tanto che questi avrebbe ripreso a vivere, mostrandosi successivamente agli apostoli stessi;
- ➔ Lo shock di fronte alla morte di Gesù e alla delusione vissuta per il fallimento della sua predicazione avrebbe agito da collante, nell'immaginazione dei discepoli, che sarebbero stati in grado di creare il mito della risurrezione alla luce delle profezie del Primo Testamento e con il concorrente di idee provenienti da altre religioni;
- ➔ Le apparizioni del Risorto sarebbero delle visioni soggettive, vissute come dei sogni, che l'inconscio creava: i discepoli non si sarebbero accorti della illusorietà di tali esperienze.

d5.2.3. La risurrezione di Gesù nel Secondo Testamento

Queste ipotesi hanno convinto parecchie persone a ritenere che la risurrezione sia, in realtà, una finzione; per lo meno, essa non sarebbe oggettivabile. In effetti, anche il Secondo Testamento è molto cauto nel descrivere il fatto della risurrezione. Esso è, anzi, presupposto più che descritto; la descrizione iconologica avviene semmai più tardi. I testi del Secondo Testamento descrivono invece le conseguenze della risurrezione, in particolare il ritrovamento del sepolcro vuoto e l'incontro con il Risorto. In nessun luogo si trovano ipotesi di cosa sarebbe successo storicamente durante la notte tra il sabato e il primo giorno della settimana, quando qualcuno ha trovato vuoto il sepolcro dove era stato deposto Gesù.

Sono tre le modalità con le quali, invece, i testi cristiani parlano della risurrezione. Vi è, prima di tutto, una forma sintetica che viene riportata in piccole professioni di fede e in inni a carattere liturgico (cfr. *Lc* 24,34; *1 Cor* 15,3; *Fil* 2,5-11). Sono questi testi generalmente molto antichi e molto vicini agli eventi finali la morte di Gesù. La seconda modalità è omiletica, dove assistiamo ad una prima presa di coscienza e a una prima problematizzazione del fatto (cfr. *At* 10,37-43). L'ultima forma, quella narrativa viene prodotta nel racconto del ritrovamento del sepolcro vuoto e delle apparizioni: essa consiste nel collocare l'annuncio della risurrezione all'interno di una cornice narrativa, descritta come visione o come apparizione (cfr. *At* 9,1-5; *Mc* 16,9-14). La molteplicità delle forme di racconto e l'antichità di alcuni di essi mal si raccordano con l'ipotesi che il significato da essi attribuito al fatto di riferimento sia in realtà un'invenzione programmata e sottoindendono che per i discepoli l'esperienza da loro vissuta aveva caratteri oggettivi.

d5.2.4. Il significato della risurrezione di Gesù

Relativamente al significato della risurrezione di Gesù, un primo accenno potrebbe risultare dai diversi linguaggi utilizzati per concettualizzare l'evento. Di fatto, tali linguaggi vengono a corrispondere a due tipologie che si intersecano nei vari generi che riportano questa predicazione. Il primo linguaggio utilizza la categoria della risurrezione e la attualizza ponendo il proprio oggetto nelle categorie del prima e del dopo; un secondo linguaggio utilizza invece la categoria dell'esaltazione e favorendo l'uso locativo: quello che era in basso è in alto.

Una seconda notazione riguarda il significato globale che viene ad assumere all'interno della predicazione cristiana l'annuncio della risurrezione. Tentando un'estrema sintesi, possiamo affermare che, prima di tutto, la risurrezione viene ad essere presentata come risposta divina all'ingiustizia umana che aveva condannato Gesù e come conferma indiretta del suo messaggio e della sua opera. In secondo luogo, essa è conferma che Dio opera nella linea delle proprie promesse come creatore e come redentore, al di là della consistenza umana. In terzo luogo, la risurrezione consente di presentare Gesù vivente all'interno di una nuova modalità di vita nella quale egli è in totale comunione con Dio. La sua corporeità, come quarto punto, non è di ostacolo a tale nuova modalità di esistenza. Infine, la quinta conseguenza è che è proprio la risurrezione ad essere il pegno di quella speranza che costituisce l'agire di ogni credente.

LA FEDE

Cfr. F. ARDUSSO, *Imparare a credere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1992, 23-28.

Cfr. R. FISICHELLA, *La fede come risposta di senso*, 13-40.

Cfr. B. WELTE, *Che cosa è credere*, Morcelliana, Brescia 1983, 11-47.

A. PREMESSE

a1. Prima domanda: una vita senza fede?

Nel presente modulo, la domanda che ci poniamo è relativa all'atto di fede. In modo particolare, ci vogliamo chiedere che cosa indichi esattamente la parola 'credere' e la parola 'fede'. Difatti, essa viene ad assumere vari significati nel nostro linguaggio quotidiano e non tutti solo applicabili al significato che lo stesso termine assume all'interno del pensiero teologico.

Una prima modalità di intendere questo ambito semantico è contenuta in espressioni che spesso utilizziamo: "Credo che domani piova". In realtà, con tale frase mettiamo in campo degli indizi che ci fanno supporre la verità di una determinata affermazione, ma tuttavia quegli indizi non sono certi e l'affermazione appare alquanto dubbia. Solitamente, si intende l'affermazione esplicitandola: "Posso pensare che domani piova, ma non ne sono assolutamente sicuro". In questo caso, 'credere' significa 'non essere sicuro di una cosa'.

In un secondo caso, utilizziamo spesso il campo semantico della fede-fiducia, all'interno di un contesto relazionale e comunicativo. Dovendo decidere tra due persone, siamo portati a dare ragione alla persona che mi ispira più fiducia. In questo caso, il contenuto veritativo dell'eventuale contenzioso appare non da evidenze oggettive, ma da un rapporto fiduciale o da una testimonianza. Le affermazioni contengono, quindi, un eventuale margine di dubbio, che cresce con il crescere dell'inattendibilità del testimone.

Infine, una terza modalità con la quale utilizziamo il verbo credere rientra nelle affermazioni con le quali noi affermiamo che, per esempio, qualche personaggio crede fermamente in alcuni valori, tanto da identificarsi con essi. In questo caso, 'credere' significa una assoluta certezza soggettiva: io credo in qualcosa (o qualcuno). Se ci domandiamo da dove possa nascere tale certezza, potremmo dire che tale certezza nasce o da una esperienza immediata di una realtà, oppure dalla sua dimostrazione razionale, oppure ancora dalla credibilità di un testimone che mi propone di credere qualcosa.

In riferimento alla fede in Dio, quale di questi significati risulta applicabile? In teoria, potrebbero essere applicabili tutti e tre. Tuttavia, il primo significato appare alquanto incongruente con l'affermazione della fede in Dio: non posso dire di credere in Dio, ma di non esserne sicuro. Di fatto, sarebbe un modo per sottolineare l'inconsistenza della credenza in Dio per la mia esistenza. Evidentemente, questo primo significato non rientra nell'uso teologico di tale termine. Il secondo significato, invece, ha più consistenza: infatti, io posso dire di credere in Dio perché mi fido di lui. Questo può accadere, prima di tutto, a partire dall'esperienza personale che io ho fatto di Dio, che mi si mostra come presenza affidabile per sé. A questo livello, però, dovrei avere la correttezza di esplicitare che la mia fede in Dio si basa su alcune esperienze personali, vere quanto si voglia ma difficili da comunicare in un ambito critico. Oppure, io potrei dire di fidarmi di Dio perché qualcuno mi ha mostrato, con la sua vita o con le sue parole, che Dio è affidabile, degno di fiducia. Questo testimone, tuttavia, non può portarmi con prove razionali a credere in Dio, altrimenti non ci potrebbe essere libera fiducia in Dio, ma sarei costretto dall'evidenza delle prove a credere in lui. Semmai, il testimone mi può dare indizi o garanzie utilizzando le quali io possa arrivare a formulare il mio atto di fede in Dio. La razionalità, allora, si sviluppa nella considerazione della congruenza di questi indizi o di queste garanzie. Infine, il terzo significato rimanda ancora o ad un incontro personale con Dio, che sarebbe però ancora da evidenziare criticamente, o ad un ulteriore testimone, la cui credibilità è da valutare.

In realtà, tutti questi significati rimandano ad un significato più originario: si tratta del fatto che per vivere io devo poter sostenere un atto di fiducia. Non c'è vita senza fiducia. Si tratta di una fiducia originaria che mi permette di oltrepassare i vari limiti dell'esistenza e dell'esistente e di poter essere comunque e ovunque fino in fondo me stesso, di potermi mettere in gioco. Se non si avesse questa esperienza originaria, non ci sarebbe possibilità di uscire nemmeno di casa o di alzarsi dal letto. Non è detto che tale esperienza venga esplicitata come tale, ma essa è come la condizione che ci permette di operare nel mondo come soggetti autonomi. Questa fiducia originaria è la fiducia che permette anche le relazioni reciproche e che opera per la costruzione stessa della società. Alla stessa fiducia originaria viene correlata la fede nella divinità nelle varie religioni, che la esplicitano assumendola come disposizione esistenziale del credente.

a2. Seconda domanda: tolleranza o rispetto?

Indubbiamente la modernità è nata attorno anche al principio della tolleranza. Vi abbiamo fatto cenno nel presentare la nascita del giusnaturalismo, il quale tuttavia non ne parla ancora in questi termini. Si tratta della constatazione che i diversi atteggiamenti religiosi possono portare anche a scontri violenti.

Si può obiettare, e l'obiezione è pienamente valida, che in realtà non si scontrano tanto le religioni, quanto piuttosto dei mondi diversi. In senso proprio, tuttavia, viene da chiedersi a quale livello i mondi diversi sono portati a scontrarsi? Basta la religione, cioè, a giustificare il conflitto e la tensione tra mondo islamico e mondo cristiano? tra nord e sud del mondo? Mi pare che la risposta non possa che essere univoca: no, non basta la religione ed, anzi, non è neppure la causa maggiore, se pure mai la religione è stata realmente causa di un conflitto.

Tuttavia, è vero che la religione può essere presa a pretesto per evocare guerre o suscitare conflitti, soprattutto per la sua presa a livello di coscienze e a livello di popolo e per la capacità simbolica di aggregazione e di identificazione. Riferendoci alle nostre prime riflessioni, potremmo dire che la religione diventa fonte di conflitto in una situazione malata.

Detto questo, si può comprendere che il tentativo della modernità è stato anche quello di relativizzare e privatizzare la religione affinché questa non avesse effetto sull'equilibrio globale della società. In questo senso, si è iniziato a parlare di tolleranza, come atteggiamento teso a riconoscere che non ci sia solamente il mio personale modo di vedere, ma ce ne siano anche altri. Il concetto e la pratica della tolleranza, tuttavia, sono in qualche modo venuti a coincidere con quello di sopportazione: "Io tollero l'esistenza dell'altro che è diverso da me" viene a coincidere con "Io sopporto l'esistenza dell'altro che è diverso da me". Se volessimo esprimere tramite un paradosso, potremmo dire: la tolleranza non fonda l'equilibrio sociale a partire da una uguaglianza riconosciuta, ma a partire dalla distanza dall'altro. Per questo, da qualche tempo, si tende a sostituire il concetto di tolleranza con altri termini. In particolare, facciamo riferimento a due termini:

- a) la convivenza, per indicare che non si tratta di sopportare l'altro, ma di realizzare dei percorsi di condivisione di uno stesso ambiente di vita e di uno stesso percorso di vita; in questo caso, appare chiaro che io non posso vivere come se l'altro non ci fosse o nonostante l'altro ci sia; la convivenza, invece, richiede esattamente la presenza dell'altro come la mia.
- b) il rispetto, per indicare che – nonostante le difficoltà che si possono incontrare nel raggiungere questa meta – in realtà alla base della convivenza non sta la distanza, ma una comune base di riferimento; su questa base di riferimento è possibile giungere ad un accordo tramite il dialogo e la condivisione, poiché è possibile esprimersi e confrontarsi sulla verità delle posizioni contrapposte.

Anche per quello che diremo successivamente, la fede cristiana non si accontenta di tollerare la presenza delle religioni altre, ma pretende rispetto e libertà religiosa.

Cfr. F. ARDUSSO, *Imparare a credere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1992, 29-50.

Cfr. R. FISICHELLA, *La fede come risposta di senso*, 64-96.

B. LA FEDE CRISTIANA

Il primo passo che possiamo compiere ora è quello di chiarire quale sia la specificità della fede cristiana come tale, in modo da poterne enucleare le principali caratteristiche. Il cammino che compiamo in questo senso è quello di andare ancora una volta alle fonti cristiane per vedere come esse descrivano l'atteggiamento con il quale chi si pone in ascolto della rivelazione di Dio dà forma a quella fiducia originaria che permette la vita e la ricerca del senso. Valuteremo anche alcuni spunti offerti dalla storia della teologia, in quanto significativi di alcuni chiarimenti.

b1. Il Primo Testamento

b1.1. I termini

Come dovrebbe già risultare chiaro, i testi biblici non costruiscono alcuna teoria astratta. Anche quando operano come scritti sapienziali, più che seguire una logica argomentativa, essi delineano una storia dove i rapporti logici e storici sono di carattere diverso rispetto a quelli elaborati dalla logica 'quotidiana' del possesso e dell'autodifesa. Tanto più per il Primo Testamento, la cui principale lingua non ha termini astratti sui quali poter esercitare il raziocinio: la giustizia è fatta di persone giuste, la bontà di atti buoni, e così via.

Abbiamo già visto che questo tipo di elaborazione della realtà costituisce anche la modalità con la quale le fonti scritte del cristianesimo parlano a proposito della rivelazione di Dio, che appunto non se ne sta in silenzio, ma continua a disturbare la storia perché questa possa costituirsi in modo pieno. In modo simile, viene anche descritto l'atteggiamento di quanti si trovano a confrontarsi con la parola di Dio, cioè con il Dio che li interpella. Come reagiscono?

Sostanzialmente sono vari i termini utilizzati dal Primo Testamento per evidenziare la risposta alla parola di Dio. Ne evidenziamo qui solamente alcuni che possano fare da riferimento.

b1.1.1. Ascoltare (shama')

Dovrebbe risultare abbastanza comprensibile che, a fronte della presentazione biblica di un Dio che si rivela, la risposta che ne viene delineata è quella dell'ascolto: se non si ascolta, non si sente colui che parla. Tanto più che la voce di Dio si fa sentire molto spesso in situazioni dove occorre fare in modo che l'ascolto non sia semplicemente un atto dovuto, ma sia realmente voluto. Paradigmatico, a questo riguardo è il resoconto dell'incontro del focoso e strepitante Elia con il Signore, sul monte Oreb. Il profeta è perseguitato dai regnanti di Israele perché in modo spettacolare ha trucidato circa 500 profeti di Baal, una divinità cananea. A parte lo zelo – che oggi definire eccessivo sarebbe troppo poco – del profeta, si viene a configurare il problema che la casa regnante di Israele era dalla parte di quei profeti e, quindi, inizia un vero e proprio inseguimento di Elia che, sfinito, decide di cedere. Perseguitato per la sua fede monoteista e legata alle tradizioni jahwiste proprio dal popolo che quelle tradizioni considerato eletto, viene sospinto sul monte Oreb, dove non riesce a trovare la risposta alla sua domanda: «Sono pieno di zelo per il Signore, perché Israele lo ha abbandonato e cerca di togliermi la vita». In quel momento, la presenza del Signore si rende voce non in azioni eclatanti o in visioni terrificanti, ma nel silenzio di una brezza leggera. Che lui ode non solo perché ne aveva bisogno, ma perché voleva anche ascoltarla (cfr. *1 Re* 18-19).

L'ascolto da parte dell'israelita è, in realtà, la controparte della parola di Dio. Per questo, in molti contesti assume un significato sempre forte. Ne prendiamo atto, da alcuni esempi. Isaia inizia la sua missione e il suo libro proprio con l'invito ad ascoltare quanto il Signore sta per dire (cfr. *Is* 1,1-3). In qualche modo, l'atteggiamento dell'ascolto è proprio quello che manca in Israele e che fonda la missione del profeta: se non ascolta Israele non riesce a sentire quanto il

profeta dice, ma anche non riesce a comprendere il senso della propria storia e della sua relazione con Dio. Per questo, è importante che Dio parli e per questo Dio sceglie di parlare, perché Israele possa ascoltare la sua voce: è anche il senso della stessa legge. La legge è data ad Israele per la sua identità e la sua storia, perché senza quella parola del Signore nella forma della legge Israele non avrebbe potuto ascoltare. Quindi, il termine ultimo dell'ascolto è proprio quello dell'obbedienza alle parole ascoltate (cfr. *Dt* 4).

b1.1.2. Essere fedele ed essere sicuro ('mn)

Per indicare la reazione alla parola di Dio, una seconda categoria semantica è ricollegabile alla radicale 'mn, cui rimanda il verbo ebraico 'aman*; questo verbo ha un paradigma incompleto e al qal – la forma verbale che solitamente svolge la funzione di esprimere l'azione elementare, fondamentale indicata dalla radice verbale – ha solamente la forma passiva del participio, che prende il caratteristico significato di essere sostenuto, essere supportato, essere posto sopra qualcosa. Meglio attestata, e quindi indicativa del significato usuale del verbo, è la forma nifal, che svolge funzione riflessiva. Tuttavia, già l'assenza di una forma attiva nella forma verbale di base è significativa: si tratta, infatti, di un atto che avviene in risposta ad un altro atto, percepito come esterno a sé; si è in qualche modo sospinti dall'azione di un altro a prendere posizione, si è provocati a prendere posizione. In prima istanza, il verbo indica allora la credibilità in quanto riferita a dei testimoni (cfr. *Gen* 42,20; 45,26).

Il senso della credibilità del testimone risiede nel fatto che egli rimane fedele a se stesso, per esempio non cambiando idea per convenienza o per corruzione: egli rimane fedele e saldo e perciò può assicurare fedeltà e sicurezza. In relazione alla fede in JHWH, questo appare chiaro specialmente nei Salmi, che esplicitano la sicurezza del riferimento alla relazione con Dio in mezzo ai cambiamenti della storia umana. Nel vogliamo leggere solamente uno. Il *Salmo* 19 è una composizione che possiamo dividere in tre parti. La prima parte mette in relazione la solidità dell'esperienza del creato con Dio. Il cielo e la terra diventano nel salmo mediazioni della stabilità di Dio. Personificati, sono cielo e terra che narrano, senza i pregiudizi del linguaggio e delle parole, la gloria di Dio, cioè l'evidenza della trascendenza di Dio rispetto al mondo. Per esemplificare tutto questo, si fissa l'attenzione sul sole, che con esempi anche arditi, viene paragonato ad uno sposo dopo una notte nuziale e all'eroe che marcia vittorioso e tranquillo dopo una vittoria; la regolarità del sole e la sua equanimità ed universalità costituiscono l'esperienza di riferimento, che schiude alla seconda parte del salmo. Questa parte racchiude l'esplicitazione teologica della simbologia utilizzata nella prima parte del salmo. Credo che un'analisi del testo, anche in traduzione mostri facilmente la tecnica del parallelismo (in questo caso sinonimico) con la quale la lingua ebraica molto spesso esplicita la ricchezza della realtà che si vuole esprimere. Qui, si tratta della rivelazione di Dio (come risulta dal campo semantico del linguaggio e della voce utilizzato nella prima parte) che viene definita: legge, testimonianza, precetti, comando, timore, giudizio; questa rivelazione riceve, del resto, alcune ulteriori qualificazioni: perfetta, stabile, retta, limpida, pura, fedele. In qualche modo, la rivelazione del Signore – qui presa nella figura della Legge – assume le caratteristiche del cosmo nella prima parte: quello annunciava senza linguaggio, qui si annuncia tramite parole, ma sostanzialmente la stabilità del cosmo è esperibile anche nella rivelazione, che si mostra affidabile, in quanto sicura. Come riconosce la supplica presente nella terza parte del salmo, il fedele si basa su questa roccia: il percorso del salmo, in questo, modo conduce l'esperienza di fede ad esprimersi ancora una volta come obbedienza di un servo nei confronti di una parola signorile.

Da questa esperienza globale, prende origine anche il terzo significato connesso alla stessa radice verbale, che in realtà è più attestato nelle relazioni personali che in riferimento alla fede religiosa. Nella forma hifil, la forma verbale che in ebraico esprime la modalità causativa, il verbo prende, infatti, il significato di far vale la credibilità di qualcuno, di essere convinto, di

credere. In tale accezione, il predicato verbale può reggere anche il caso diretto (cfr. *Sal* 116,10, anche se la traduzione non riesce a rendere l'originale ebraico, dove viene omesso il Nome). A parte, l'esperienza di Abramo sulla quale torniamo sotto, prendiamo l'esempio da un episodio del libro dell'*Esodo*. Il contesto nel quale ci troviamo descrive una certa confusione in Mosè e nel popolo israelitico successiva alla rivelazione del Nome (cfr. *Es* 3). All'inizio di *Es* 4, Mosè protesta la propria convinzione che il popolo non gli crederà; per tale motivo, si rendono necessari alcuni segni che mostrino l'affidabilità del messaggero e perché gli credano: il bastone trasformato in serpente, la mano divenuta lebbrosa e guarita, le acque del Nilo divenute color sangue. Per venire incontro alla ritrosia di Mosè, viene indicato l'aiuto di Aronne che svolgerà la funzione di portavoce di Mosè. In questo modo, i due si presentano al popolo e riferiscono al rivelazione del Nome. Di fronte alle parole e di fronte ai segni, il popolo crede e, in questo modo, riesce ad ascoltare anche l'annuncio di salvezza che riguarda la visita redentrice del Signore. La preghiera finale, come è stato per *Sal* 19, costituisce l'esplicitazione naturale di questa fede nel Signore: l'*amen* è il sigillo di tutto questo processo di fede.

b1.2. Abramo

Un esempio concreto potrebbe essere costituito dalla figura di Abramo, che risulta significativa delle tre grandi religioni monoteistiche mondiali: ebraismo, cristianesimo ed islam e che è paradigmatica per il cammino di fede del credente del Primo Testamento. Proviamo a leggere qualche passo della sua avventura, così come ci viene raccontata dal testo sacro.

L'inizio del viaggio di Abramo avviene a partire da Ur, nella Mesopotamia nord occidentale (*Gen* 11,31 fa invece riferimento ad Ur dei Caldei, sembra come glossa armonizzatrice); da questa zona il padre di Abramo, Terach, decide di migrare verso la terra di Canaan (i motivi di tale migrazione sono già stati valutati nel terzo modulo). In realtà, si fermerà ad Harran, attualmente nella zona della Turchia meridionale. Abramo, quindi, è di famiglia agricola, si sposta con il proprio clan familiare; i nomi corrispondono ad una cultura di tipo arameo e la religione è ricollegabile al culto del dio Nilgal presente nella zona. Ad un certo punto, questo pastore nomade fa un'esperienza che lo porta a continuare il viaggio interrotto dal padre. Il testo di *Gen* 12,1-3 registra il motivo di tale decisione: Abramo si sente chiamato da Dio. Possiamo dividere il testo che costituisce la vocazione di Abramo in tre parti: nella prima parte troviamo il comando di lasciare la terra, nella seconda parte il conferimento di una benedizione e nella terza parte l'annuncio del valore universale della chiamata di Abramo. Dato il carattere minimo del destinatario del discorso appare chiara la paradossalità delle promesse: eppure Abramo sceglie di seguire quello che sente come un comando e parte (cfr. *Gen* 12,4).

Questa chiamata e la prontezza di Abramo nel rispondervi ricorre spesso durante il racconto biblico della vicenda del patriarca. Nei vari momenti di confronto tra Dio e Abramo, man mano si esplicita il significato della benedizione iniziale, come appare esemplarmente in *Gen* 17,1-5. In questo brano, il cambiamento di nome da Abram (=Dio è esaltato) ad Abraham (=padre di una moltitudine) precisa che la benedizione promessa riguarda sia la persona di Abramo, che la sua discendenza, che le nazioni del mondo. L'alleanza, sintetizzata nella circoncisione, è donata da Dio come atto assolutamente gratuito. Gratuitamente anche Abramo vi risponde.

Nell'episodio delle Querce di Mamre (cfr. *Gen* 18), Abramo riceve la visita di tre persone che lui istantaneamente riconosce come messaggeri di Dio, tanto che ad essi si rivolge con l'appellativo riservato a Dio, il Signore. Questa visita inaspettata durante le prime ore del pomeriggio non trova inoperante Abramo, che è subito disposto a condividere i propri beni con lo straniero e a preparare un pranzo. Di fronte a questa prontezza, il testo registra un forte cambio grammaticale: dal plurale si passa al singolare e i tre stranieri iniziano a parlare alla prima persona: non sono più loro, ma sono lui. Una più precisa analisi del testo mostrerebbe come tutto il capitolo si gioca attorno alla tecnica dell'agnizione, per la quale un personaggio prima nascosto viene man mano riconosciuto e svela la sua presenza attraverso tracce e segni.

Potremmo dire che, in questo caso, Abramo è colui che ha gli occhi aperti per leggere le tracce e i segni della visita di Dio nella sua vita. Questa capacità è anche capacità di accettare ancora una volta il paradosso: lui e sua moglie Sara, nonostante la vecchiaia, avranno quel figlio che era richiesto per la realizzazione della promessa iniziale fatta ad Abramo.

Un ultimo episodio, di una forza eccezionale, mette alla prova la fede di Abramo: lo troviamo narrato in *Gen 22*. Vi si legge che, ad un certo punto, viene chiesto ad Abramo di sacrificare con un olocausto (un sacrificio attraverso il quale veniva consumata interamente la vittima con il fuoco) proprio il segno della promessa e della benedizione: il figlio Isacco. La difficoltà della situazione, resa chiara dal tentativo silenzioso di Abramo di rimandare fino alla poco prima della partenza la preparazione della legna necessaria e dal pesante silenzio che avvolge il viaggio, è chiarita già all'inizio del racconto: Dio mette alla prova Abramo. È importante notare che non si tratta affatto di una prova di bravura e non si tratta nemmeno di una specie di prova di iniziazione: è semmai la prova che una relazione regge persino di fronte alla tentazione suprema. Dio, infatti, con la sua parola sta negando la sua parola e Abramo si affida alla parola di Dio contemplando il suo silenzio. Giunti al luogo previsto, lasciati i servi e l'asino, il testo sottolinea con forza ancora maggiore la tragedia che si sta evolvendo: la legna è caricata su Isacco, la vittima designata; per due volte si dice che Abramo ed Isacco camminano insieme (Isacco si fida di Abramo); Isacco chiama il padre per chiedere dove sia l'agnello da sacrificare. Alla domanda del figlio, Abramo offre la stessa risposta che ha dato a Dio all'inizio del capitolo: «Eccomi!». E il terzo eccomi risuona nella terza parte della scena, dove il racconto giunge al proprio culmine. Con linee veloci viene narrata la scena e la tensione di Abramo nel fare l'altare, preparare la legna, legare Isacco e prendere il coltello. A quel punto la scena si apre e il sacrificio viene interdetto, tra l'altro, fondando in questo modo anche la proibizione del sacrificio di vittime umane. La prova della fede è avvenuta nell'affidamento oscuro a Dio.

b1.3. In sintesi

Gettando uno sguardo generale su quanto detto sinora, si può già cogliere la complessità con la quale il testo biblico descrive l'atteggiamento di quanti si sentono interpellati dalla parola di Dio e ad essa tentano di rispondere: non si tratta di un atteggiamento che possa coinvolgere solamente una parte o una sfera della propria esistenza, ma la fede – così chiamiamo tale risposta – è un cambiamento globale e onnicomprensivo, che indica l'atteggiamento di chi si fida di Dio. Questa fiducia è da paragonare con la fiducia con la quale ci si apre all'amicizia e all'amore o, anche, all'esperienza estetica di un'opera d'arte e, quindi, non corrisponde esattamente alla conclusione di un ragionamento logico. Tuttavia, è una fiducia che ha una sua ragione – e non si mostra insensata o puramente sentimentale – in quanto si basa sulla fedeltà di Dio a se stesso e alle sue parole. Per questo, in vari passi l'atteggiamento di fede in Dio è riconosciuto come la base stabile per l'esistenza del credente; esso ne costituisce, anzi, capacità di futuro.

Un'ulteriore ed ultima annotazione riguarda l'aspetto conoscitivo dell'atto di fede. Se la fede è atto di abbandono in qualcuno, essa ha un suo contenuto particolare? Se guardiamo a come avviene la tradizione della fede nel Primo Testamento, essa si fonda sulla capacità di memoria. Nelle prescrizioni relative al rito pasquale, per esempio, alla domanda sul significato di quanto si sta celebrando durante la cena festiva della Pasqua, *Dt* prescrive di dare una risposta complessa, che sintetizza e racchiude praticamente la storia della salvezza imperniata sull'evento della liberazione dall'Egitto (cfr. *Dt* 6,20ss.). La memoria della propria storia di fede e di quanto in essa vissuto e contenuto è il contenuto della fede del Primo Testamento; la fede è capacità di riconoscere quanto Dio compie nella storia e di saperne fare memoria. Per questo, essa ha anche un aspetto relativo alla conoscenza, perché fidarsi di qualcuno non ha senso se non all'interno di una relazione della quale sia possibile avere conoscenza e celebrazione. In questo senso, la fede ha anche un aspetto eminentemente pratico-celebrativo.

b2. Il Secondo Testamento

Relativamente al Secondo Testamento siamo facilitati dallo spostamento di accento che in esso avviene: se, infatti, il Primo Testamento era centrato sulla parola di Dio soprattutto come promessa e come comando, il Secondo Testamento è centrato sulla rivelazione definitiva in Gesù Cristo. Questo comporta anche che vi sia una maggiore accentuazione dell'adesione di fede in lui; l'incontro con il mondo greco, inoltre, favorisce anche una maggiore precisione linguistica. Il risultato è che viene sottolineato maggiormente l'aspetto conoscitivo della fede. Vogliamo di seguito, se pure brevemente, prima di tutto analizzare in generale il significato della fede del Secondo Testamento e, in secondo luogo, applicare tale significato sia alla figura di Gesù che alla figura dei discepoli di Gesù.

b2.1. Pistis

b2.1.1. Fiducia in Dio rivelato in Gesù Cristo

Sono sostanzialmente due i termini con i quali si descrive l'atteggiamento di fede nel Secondo Testamento: il primo termine è legato al verbo greco *pèithomai*, che significa propriamente "essere convinto, lasciarsi convincere", il secondo – correlativo al nostro utilizzo del verbo credere – è il verbo *pistèuo* (dal quale deriva *pistis*, fede). Il secondo termine diviene man mano il termine tecnico anche per la teologia per significare l'atto di fede e fonda, tutto sommato, l'utilizzo moderno dei termini corrispondenti, almeno nelle lingue neolatine.

I due termini continuano sostanzialmente a portare avanti il significato che l'atto di fede ha nel Primo Testamento: si tratta di fidarsi di Dio più che di se stessi e di lasciar condurre a lui la storia e la propria esistenza. Come si è già detto, e come risulta comprensibile alla luce dello studio della rivelazione, nel Secondo Testamento la fiducia in Dio avviene tramite l'esperienza della fiducia in Gesù Cristo, in modo particolare tramite la fiducia accordata all'annuncio del suo vangelo di salvezza: credere significa accettare la presenza del regno di Dio nella propria esistenza. Certamente vi sono differenze tra i vari autori e un certo sviluppo nel concetto di fede già all'interno del Secondo Testamento. Esemplarmente, Paolo sottolinea maggiormente la fiducia nella stabilità della relazione che il cristiano ha con Dio in Gesù Cristo: fede è la vita nuova del cristiano resa possibile da Gesù Cristo tramite una nuova relazione con Dio (cfr. *Gal 2,20*). Prendendo parte a questa nuova relazione con Dio, il credente vive il superamento della storia umana. I vangeli, invece, sottolineano come la relazione di fede in Gesù Cristo implichi la fiducia nell'opera di Dio che si sperimenta nell'incontro con Gesù Cristo. La potenza dello Spirito che agisce nell'umanità di Gesù è chiamata perché ciascuno possa aderire alla modalità di vita di Gesù e alla sua fiducia in Dio, imitandolo e prendendolo ad esempio: per questo, la preghiera può arrivare al proprio naturale fine (cfr. *Mc 11,24*). La lettera agli ebrei, infine, sottolinea l'esemplarità dell'atteggiamento di fede per poter presentarsi di fronte a Dio: senza la fede non si riesce ad avere gli occhi giusti e gli orecchi giusti per accostarsi a Dio (cfr. *Eb 11,1*).

b2.1.2. Adesione all'annuncio della risurrezione

La complessità dell'annuncio evangelico in Gesù Cristo e la centralità che nel Secondo Testamento assume l'evento della risurrezione e il *kerygma* che da esso ne nasce fa compiere alla fede neotestamentaria un salto relativo non solo rispetto ai contenuti di fede, ma nell'atteggiamento globale: fede è accettare l'annuncio della risurrezione di Gesù. Lo vediamo da moltissime testimonianze.

Quando Paolo vuole compendiare alla comunità di Corinto il nucleo della propria predicazione, ricorre ad una formula tradizionale: «Vi proclamo poi, fratelli, il vangelo che vi ho annunciato e che voi avete ricevuto, nel quale restate saldi e dal quale siete salvati, se lo mantenete come ve l'ho annunciato. A meno che non abbiate creduto invano!» (*1 Cor 15,1-2*). Come illustrano i

versetti successivi, questo vangelo corrisponde all'annuncio della risurrezione di Gesù Cristo dai morti. Questo vangelo, già tradizionale all'interno della comunità cristiana, è da trasmettere tale e quale, pena il pericolo di sviare dalla fede.

Questa fede nel Risorto, che significa accoglienza dell'annuncio della sua risurrezione, significa anche affidamento alla stessa persona di Gesù, come mostrano tanti racconti di miracolo della tradizione sinottica: la fede, nella maggior parte dei casi prerequisito perché il miracolo avvenga, è diretta alla persona di Gesù. Solamente credendo che Gesù può operare il miracolo, si ha la possibilità di sperimentarlo (cfr. *Mt* 9,27-29). In qualche modo, senza l'adesione di fede, almeno incipiente, nella persona di Gesù, il miracolo sarebbe un segno senza ulteriore possibilità di essere interpretato, un segno inutile, che mira al niente.

Se questo nuovo contenuto della fede mette al centro la figura di Gesù, diventa importante anche quanto Gesù non solo ha fatto, ma ha anche detto; in particolare, assume rilevanza la possibilità che Gesù stesso abbia dato testimonianza su se stesso e sulla propria identità (cfr. *Gv* 3,11-12).

b2.1.3. La dimensione conoscitiva, operativa ed ecclesiale

Che struttura ha la fede neotestamentaria? In linea con tutta la tradizione biblica, ha una struttura complessa, che riassumiamo in tre ambiti: quello conoscitivo, quello operativo e quello ecclesiale.

L'accento è sicuramente posto sulla necessità che il credente conosca la verità della propria fede e vi aderisca con tutta la propria esistenza. Si tratta di una verità che si dà a credere attraverso gli occhi della fede. Questo aspetto diventa sempre più preponderante man mano ci si avvicina alla fine del secolo I. Di fatto, il morire dei testimoni oculari, la necessità di affidare ad altri il nucleo centrale dell'annuncio cristiano, lo sviluppo di alcune interpretazioni non adeguate di esso fanno in modo che si formi l'idea di un deposito di verità da custodire nei confronti dei cambiamenti e nei confronti di quelli che vengono percepiti come nemici del cristianesimo. Questo deposito è affidato a tutta la chiesa, anche se il servizio della custodia richiede l'organizzazione di una funzione ecclesiale ad esso relativa e, in tal modo, i vescovi verranno designati ad osservare e ad essere i supervisori (*episkopos*) della fedeltà delle comunità cristiane a tale primitivo nucleo di fede (cfr. *1 Tm* 6,20-21). In tal senso, ne viene sottolineata in modo primario la dimensione conoscitiva, poiché sempre più difendere la fede o conservare la fede viene ad identificarsi con la difesa e la custodia di formulazioni e proposizioni date.

Tuttavia, non si deve scordare che il Nuovo Testamento mantiene un equilibrio con gli ulteriori aspetti dell'atto di fede. In particolare, viene ad essere ugualmente sottolineato il legame che la fede ha con la vita e l'esistenza del credente, che nelle sue scelte opera a partire dall'atteggiamento di fede. Questo significa, soprattutto, che l'ortodossia (il retto credere) è per lo meno parallelo all'ortoprassi (il retto agire), che trova il proprio culmine nel centro distintivo della fede cristiana: l'amore di Dio manifestato come grazia in Gesù Cristo. Se tale è il centro, si comprende perché il correlato della fede è la carità: le due non possono essere separate in una visione cristiana dell'atto di fede. Di più: la fede e la carità, in quanto si basano sulla promessa di Dio realizzata in Gesù, richiedono che si vada oltre le possibilità del presente per aprirsi al futuro di Dio, nell'atteggiamento della speranza, come chiamata a trasformare il mondo nel regno di Dio (cfr. *Col* 1,4-5).

Infine, si rende necessaria anche l'annotazione che tale fede (in realtà, tale complesso di atteggiamenti, che in armonia con la terminologia tradizionale chiamiamo virtù teologali), benché sia un atto personale, in realtà avviene all'interno di una comunità. Prima di tutto, perché è la comunità che comunica la fede. Questo atto della comunicazione ecclesiale della fede, visibile in modo particolare nel momento dell'iniziazione, è da vivere non come una imposizione tradizionale del passato, ma come una possibilità di sperimentare nella propria esistenza la gratuita 'esteriore' della chiamata da parte di Dio e la necessità che non sia il singolo a strutturare la propria fede (cfr. *Rom* 10,14-15). In secondo luogo, la fede risulta avere

una caratteristica ecclesiale perché non solo proviene dalla comunità credente, ma ad essa tende nella missione e nel ministero che ciascun membro della chiesa prende su di sé nel momento di rispondere alla chiamata che viene da Dio.

b2.2. La fede di Gesù

Per la sua importanza relativamente a questo argomento, per le caratteristiche particolari della sua risposta e per introdurci nel senso di questo paragrafo, partiamo dall'analisi della questione ad esso riservata da Tommaso d'Aquino all'interno della *Summa Theologiae*. In seguito, sviluppiamo alcune considerazioni generali.

b2.2.1. Tommaso d'Aquino

Cfr. O.H. PESCH, *Tommaso d'Aquino, Queriniana, Brescia 1994.*

Dopo aver delineato brevemente alcune caratteristiche della fede, come emerge dal Nuovo Testamento precisiamo meglio come questo atteggiamento sia proprio prima di Gesù e poi dei suoi discepoli. Affrontiamo tale questione a partire da un campione della teologia occidentale, sia per iniziare a fare alcune considerazioni sulla materia, sia per imparare a leggere qualche articolo della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino. Egli affronta la nostra questione in *STh* III, q. 7, a. 2, all'interno della sua cristologia. Si tratta, quindi, di un accostamento di tipo dogmatico alla problematica. Lo schema della *Summa* segue sostanzialmente quello che doveva essere l'insegnamento in aula: ad una data domanda, si propongono delle autorità a favore e delle autorità contro. In seguito, l'autore espone il proprio pensiero e risponde alle obiezioni contrarie.

La nostra domanda è se Cristo abbia avuto fede in Dio. A sostegno di una soluzione positiva a tale domanda vengono portate tre affermazioni che nascono dalla riflessione razionale sul dato di fede. *La prima considerazione* riguarda la capacità morale di Gesù Cristo. Poiché, cioè, è certo che Gesù ha avuto delle virtù moralmente notevoli, si deve supporre che abbia avuto anche la virtù della fede, in quanto questa è una virtù molto importante per la vita morale stessa. In realtà, a ben guardare, questa prima obiezione regge e non regge; in particolare, i presupposti di tale obiezione che sarebbero da discutere sono che a) da una parte, ogni virtù è unita alle altre e che b) la fede è da considerare una virtù talmente rilevante da essere co-implicata nelle altre (magari in modo non riflesso, implicito). Al di là di questo, tuttavia, permane la provocazione: nella considerazione che Gesù abbia avuto umanamente ogni perfezione, anche morale, deve aver avuto anche la fede che è una virtù molto più importante. *La seconda considerazione* riguarda il fatto che Gesù è stato non solo maestro (insegnamento), ma soprattutto testimone (azioni) di quello che voleva insegnare. Dato che è il modello della fede cristiana e ce ne ha mostrato la vita, significa che anche lui viveva una vita di fede. In realtà, le citazioni bibliche presenti all'interno di questa considerazione ci mostrano la modalità con la quale la teologia medievale utilizzava la Scrittura, ovvero prendendo un versetto qualsiasi e interpretandolo alla luce di un altro versetto; questa operazione è resa metodologicamente possibile a partire dalla considerazione dell'unità di ispirazione del canone biblico: avendo un unico autore, la Bibbia offre un unico insegnamento. L'esegesi moderna è, invece, solitamente più cauta in questi accostamenti, poiché il concetto di *auctor* – riferito al testo biblico – è stato nel frattempo precisato. Tuttavia, la considerazione mantiene una sua forza propria, soprattutto nel riferimento all'esemplarità e all'originarietà della fede cristiana in Gesù Cristo. Infine, *la terza considerazione* riguarda la perfezione antropologica dell'atto di fede. In questo caso, un versetto biblico viene interpretato attraverso la *Glossa ordinaria*, un commento lineare alla S. Scrittura, elaborato all'inizio del sec. XII da Anselmo di Laon, ma utilizzato probabilmente da Tommaso attraverso la *Magna Glossatura* di Pietro Lombardo. Anche questa modalità di utilizzare e commentare il testo biblico è caratteristica: in sé, il testo biblico si riferisce alla giustificazione dei credenti per mezzo del vangelo; tale giustificazione è legata alla fede (introducendo una

citazione da *Ab* 2,4 che non corrisponde, in realtà, ad alcuno dei testimoni testuali in nostro possesso). Il senso dell'affermazione di Paolo è che il vangelo rende giusti di fronte a Dio in quanto lo si accoglie nell'atteggiamento di fede. Dicendo questo, però, Paolo aggiunge un'espressione di difficile interpretazione: "da fede a fede". Attualmente vi sono due diverse interpretazioni di questa affermazione: o a) si intende che la fede è un cammino, un passaggio da una fede iniziale ad una fede sempre più perfetta (come dire: "di passo in passo" relativamente ad un percorso per raggiungere una meta), oppure b) si intende che il vangelo passa "attraverso la fede" dei testimoni "in vista della fede" dei credenti. Comunque sia, proprio l'oscurità del testo ha fatto in modo la *Glossa* dovesse offrirne una sua interpretazione, considerata da Tommaso importante, e tesa a dichiarare che la fede è un cammino in perfezione e che, anzi, essa non è fatta solo di parole o di idee, ma intende la realtà (in questo, concordando con una famosa ulteriore affermazione di Tommaso, secondo la quale l'atto di fede intende non un enunciato, ma la realtà da esso significata [cfr. *STh* II-II, q. 1, a. 2, ad 2um]). Questa perfezione sarebbe stata anche in Cristo.

A queste tre considerazioni (*sed contra*), Tommaso contrappone un fatto: se la fede è fondamento delle cose che non vediamo o non sappiamo, allora Gesù Cristo non può avere fede, in quanto conosce tutto. La successiva spiegazione personale di Tommaso (*respondeo*) sviluppa il suo pensiero, rimandando alla definizione della fede da lui preparata in *STh* II-II, q. 4, a. 1, resp.: la fede è un abito della mente, con il quale inizia in noi la vita eterna, poiché permette che l'intelletto dia il suo assenso a realtà che non si vedono. Su tale definizione torneremo più sotto. Qui preme sottolineare il senso che acquisisce il verbo 'vedere': le cose viste, sostanzialmente, qui vengono ad identificarsi con le realtà cui l'intelletto assente anche senza la fede, cioè in virtù di un'evidenza razionale; poiché le realtà di fede non sono la conclusione di un ragionamento operato dall'intelletto, la fede aiuta l'intelletto a compiere un atto che altrimenti non sarebbe possibile. Insomma, 'vedere' equivale qui a 'comprendere', con un forte accento intellettuale. Dal punto di vista di un'argomentazione di fede, non esiste alcun dubbio sul fatto che Gesù Cristo non solo conoscesse la verità, ma comprendesse se stesso e la volontà di Dio su di lui come cammino di salvezza. In questo senso, se la fede è dare un assenso ad un qualcosa che non si comprende, Gesù Cristo non poteva aver fede.

In questo modo, viene preparata la strada per la risposta alle obiezioni iniziali. *Alla prima considerazione*, Tommaso evidenzia un problema; le virtù morali hanno la possibilità di trovare la propria perfezione nell'atto e nella materia che loro competono: la generosità in atti generosi, la temperanza in atti di equilibrio, ecc. ecc. La fede, di per sé, benché riguardi una materia molto importante, in realtà essa indica più una mancanza: se ho fede, infatti, significa che io ancora non possiedo Dio. Proprio questa mancanza è ciò che permette di affermare che Gesù non ha avuto fede. *Alla seconda considerazione*, Tommaso oppone che, in realtà, ciò che rende importante, dal punto di vista evangelico, l'atto di fede è l'obbedienza a Dio. Nell'atto di fede questo avviene solitamente perché si obbedisce alla parola di Dio non vedendo la verità intrinseca di quanto essa dice; Gesù Cristo, invece, ha obbedito totalmente a Dio, fino alla morte. In qualche modo, esemplarmente, egli ha vissuto in prima persona quanto richiesto dall'atto di fede, ovvero il completo abbandono a Dio. Infine, per quanto riguarda *la terza considerazione* Tommaso precisa che, in realtà, la stessa *Glossa* nello stesso passo precisa che, in modo proprio, la fede è l'atto per il quale si crede ciò che non si vede; invece, quando si parla di fede in relazione alle realtà o alla forma lo si fa in modo improprio, utilizzando una similitudine. Per esempio, si può aver fede nella realtà delle cose in quanto, in modo simile alla fede, si presta attenzione al permanere della loro sostanza. Se, quindi, Gesù ha avuto fede in questo senso, non si tratta della fede teologale.

Cfr. G. O'COLLINS, *Cristologia*, Queriniana, Brescia 1997, 248-265.

b2.2.2. Ulteriori considerazioni

Al di là di tutto e nonostante la chiara risposta finale, di fronte alla sottile analisi tommasiana si resta in una situazione ambigua: da una parte, vi si afferma chiaramente che Gesù non può aver avuto fede, perché conoscendo direttamente Dio gli manca il presupposto per un atto di fede; d'altra parte, si lascia aperta la strada per affermare che, in un certo senso, almeno l'umanità di Gesù può aver avuto fede: per esempio, nel senso della fiducia originaria nella permanenza del creato. Queste considerazioni ci spingono allora a rileggere alcuni momenti del Secondo Testamento, ove sia possibile vedere se Gesù abbia potuto avere fede in Dio. Naturalmente è estremamente difficile rispondere alla domanda se Gesù credesse o cosa credesse Gesù; i testi neotestamentari, infatti, non si azzardano a ricostruire la sua psicologia interiore. Tuttavia, alcuni suoi atteggiamenti, registrati dalle nostre fonti, potrebbero essere per lo meno significativi di quello che stiamo cercando di analizzare. Lo facciamo per brevi tesi.

Prima tesi: Gesù annunciava la presenza del regno di Dio.

Egli ha speso la propria esistenza a servizio di una particolare idea, quella della vicinanza/presenza del regno di Dio. Il suo ministero e la sua missione furono appunto indirizzati a mostrare la realtà di questa idea: che il regno di Dio è vicino. Mentre è chiaro che il messaggio di Gesù era proprio questo, sono pochi i testi che riportano una conoscenza interiore e diretta di Gesù a questo riguardo; esemplarmente possiamo prendere *Lc* 10,18: «Vedevo Satana cadere dal cielo come una folgore», un versetto di difficile collocazione storica, in quanto è riportato solo da *Lc* e ha solo un debole parallelo nei detti dove Gesù interpreta la predicazione del regno di Dio come vittoria su Satana e come suo spodestamento (cfr. *Gv* 12,31). Eppure, da una parte esso è accostabile ad un altro detto di Gesù, ben più solido dal punto di vista dell'analisi storico-critica, cioè il detto di *Lc* 11,20; le diversità tra i due detti (uno si riferisce a Satana, l'altro a Beelzebub; uno si riferisce ad un'opera di Gesù, l'altro all'opera dei discepoli) sono tuttavia compendiate dal riferimento all'unica opera esorcistica. Dall'altra, è degno di nota che la lotta tra il regno di Dio e il regno di Satana avviene, sia nel caso degli esorcismi gesuani che nel caso degli esorcismi dei discepoli, attraverso la mediazione di qualcuno: gli esorcismi di Gesù sono il segno della sconfitta di Satana, così come lo sono gli esorcismi dei discepoli. La visione di Gesù sembra, in questo modo, non discostarsi dalla stessa esperienza di esorcismo come sperimentata dagli apostoli. La differenza è che Gesù opera in nome proprio, i discepoli in nome di Gesù (cfr. *Lc* 10,17). Insomma, con un linguaggio apocalittico, egli esprime l'idea che il regno di Dio è la sconfitta di Satana, come si può constatare negli esorcismi: vedere l'esorcismo è vedere la sconfitta di Satana. La predicazione gesuana della presenza del regno di Dio sembra essersi basata più sulla fede nella potenza di Dio che nella conoscenza di essa.

Seconda tesi: Gesù ha insegnato vivere nella fede.

In effetti, Gesù richiede ai propri discepoli un atteggiamento di fede e, molto spesso, lo richiede anche come presupposto per operare i miracoli. La fede è anche necessaria per comprendere le stesse parabole, che di fatto devono essere a volte spiegate direttamente da Gesù, perché nemmeno i discepoli riescono a coglierne il senso. In *Lc* 17,6, viene riportata una simile richiesta di fede: «Se aveste fede quanto un granello di senape, potreste dire a questo gelso: 'Sradicati e vai a piantarti nel mare', ed esso vi obbedirebbe». Come in altri brani (cfr. *Mc* 9,23). In *Mt* 8,26, inoltre, il racconto contrappone dei discepoli impauriti dalla tempesta a un Gesù che è capace di essere completamente padrone della situazione; la motivazione che lui porta della paura dei discepoli è che essi hanno poca fede. Al contrario, sembra suggerire il racconto, lui non ha paura, perché ha fede. Ma in generale l'insegnamento riportato è così forte e colorito da implicare il coinvolgimento di colui che ne parla: può richiedere la fede in Dio perché lui stesso ne sta sperimentando la forza.

Terza tesi: Gesù ha avuto una intensa vita di preghiera.

Gli episodi evangelici (e non: cfr. *Eb* 5,7) che narrano l'abitudine di Gesù di ritirarsi in disparte rispetto alla folla, per riposarsi ma soprattutto per pregare, sono moltissimi e in luogo generalmente riservati, un luogo deserto, in montagna, nell'uliveto, e con uno stile di preghiera

che sembra andare dalla supplica alla lode (cfr. *Mc* 1,35; 6,46; 14,12-42; *Mt* 11,25; *Lc* 3,21, etc.). Del resto, sarebbe stato pure difficile per una comunità cristiana che stava delineando la figura di Gesù come Figlio di Dio inventarne un atteggiamento di preghiera: a chi Gesù rivolge la sua preghiera se lui stesso è Dio? Naturalmente, possiamo ricorrere alla risposta classica ed ovvia: egli prega colui che lui chiama Padre. Questo risposta, tuttavia, non toglie l'ulteriore domanda sul senso di una tale preghiera, che in realtà pare ovvio fosse molto più vicina ad una forte esperienza mistica che non alla visione beatifica. Tra l'altro, questa considerazione ci dà modo di aprirne una ulteriore: non si trova mai Gesù che accomuna la sua figliolanza nei confronti del Padre rispetto a quella dei discepoli (cfr. esemplarmente, *Gv* 20,17; sebbene di tradizione postpasquale, esplicita un atteggiamento che sembra essere stato già presente prima della risurrezione). La preghiera di Gesù si svolge anche con parole, come attesta anche la sua profonda conoscenza delle Scritture ebraiche. Tale conoscenza la dovette apprendere, anche se *Lc* 2,41-50 ci riporta la tradizione di una sua eccezionale capacità di penetrare nel significato del testo sacro. Eppure anche questo episodio sottolinea come Gesù «ascoltava e interrogava» i maestri del tempio e termina precisando che Gesù «cresceva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e davanti agli uomini» (*Lc* 2,52). Insomma, gli episodi di preghiera di Gesù testimoniano di una vita condotta in modo anche esplicito nell'abbandono alla presenza di Dio.

Quarta tesi: Gesù ha sofferto per mantenere le proprie convinzioni.

La fiducia nella presenza di Dio nella propria storia appare ancora più evidente se si passano in rassegna gli episodi evangelici nei quali viene più o meno esplicitamente affermato che Gesù si trova in difficoltà a comprendere cosa stia succedendo e ancora più laddove egli viene sottoposto alla tentazione di non obbedire più al Padre. O si ritiene che tali episodi siano da considerare come racconti elaborati per l'edificazione del popolo di Dio, oppure si deve concordare che vi sono stati episodi nei quali Gesù ha affrontato in modo doloroso il percorso della tentazione della fede. Non so come chiamare altrimenti l'atteggiamento di chi si affida a Dio con un'obbedienza suprema, nonostante questo provochi isolamento, dolore e morte.

Quinta tesi: Gesù ha creduto in Dio creatore e nella mediazione della religione ebraica.

Più difficile è certamente elaborare il contenuto della fede di Gesù. In realtà, possiamo almeno elaborare un tentativo di risposta, tenendo conto che a) i testi ci mostrano che Gesù riconosceva in modo esplicito l'azione di Dio nel cosmo (cfr. *Mt* 5,25-34); b) i testi ci mostrano un Gesù che rifletteva sulle Scritture ebraiche e le conosceva molto bene, interpretandole in modo corretto (cfr. *Mc* 10,7-9); c) i testi nei quali ci viene presentata la religione stessa di Gesù (cfr. *Lc* 4,16); d) egli aveva fede nella mediazione costituita dalla propria persona: «Chi vede me, vede il Padre» (cfr. *Gv* 12,45).

Tali considerazioni generali e qui solo brevemente accennate, ci consentono di affermare che l'umanità di Gesù ha avuto un proprio cammino di fede, secondo modalità sue proprie, ma certamente con alcune caratteristiche che continuano la presentazione della risposta di fede già presente nel Primo Testamento. Questo non ci dice ancora niente relativamente alla questione della visione beatifica di Gesù; tale questione viene giustamente affrontata in prospettiva dogmatica e può essere comunque risolta tenendo in conto della complessità del dato cristologico presente nel simbolo di Nicea-Costantinopoli. Per esempio, nel senso che comunque – pur attribuendo alla divinità di Gesù una piena visione beatifica – l'umanità di Gesù ne ha potuto percepire solamente un riflesso, data la finitudine che comunque caratterizza l'esistenza umana e pur tenendo presente la grazia dell'incarnazione.

b2.3. La fede dei discepoli

Il punto precedente ci ha concesso di valutare come, proprio in Gesù, si possa delineare già un cammino di fede che, in qualche modo, può essere paragonabile alla presentazione del cammino di fede di Abramo nel Primo Testamento. La questione successiva riguarda la domanda se la

fede di Gesù sia paragonabile o in qualche collegamento con la risposta di fede dei discepoli: si tratta, cioè, di un'esperienza unica e propria di Gesù, oppure tale esperienza ha potuto essere condivisa da coloro che hanno incontrato Gesù e, in modo globale, dai seguaci di Gesù? Non potendo dedicare alla risposta a questa domanda moltissimo tempo, ci accontentiamo qui di una prima analisi sommaria.

I discepoli di Gesù sono coloro che si mettono alla sequela di Gesù.

Gesù non ha pensato la propria missione in isolamento totale dal resto di Israele, ma ha voluto fare discepoli, che lo hanno seguito nel suo ministero itinerante. Di quanto lo seguivano possiamo al momento dire quanto segue:

- Vi erano vari modi di partecipare al ministero itinerante di Gesù: ad una cerchia ristretta (i Dodici, chiamati anche apostoli), si aggiungeva una cerchia più ampia (i discepoli veri e propri); tra le persone che hanno avuto una relazione abbastanza stabile con Gesù, vengono pure annoverate alcune donne, probabilmente con il compito di seguire la comunità apostolica nelle sue esigenze. A queste persone, nei vari luoghi dove Gesù arrivava, si accomunavano via via personaggi locali. Tuttavia, siamo a conoscenza anche di personaggi pubblici che, pur aderendo alla dottrina di Gesù, non ne facevano formalmente parte.
- Il numero degli Apostoli è caratteristico di una ulteriore scelta che con tutta probabilità è da ascrivere allo stesso Gesù, ovvero la scelta di fare riferimento alle tradizionali 12 tribù di Israele, la cui restaurazione era il presupposto per l'avvento del regno di Dio.
- L'adesione al ministero itinerante di Gesù avviene a partire da una chiamata che il Maestro rivolge e che implica una particolare missione all'interno della comunità attorno a Gesù. Possiamo, in questo modo, distinguere tra la chiamata rivolta agli Apostoli e la chiamata rivolta agli altri.
- L'atteggiamento di coloro che si possono chiamare discepoli di Gesù è un atteggiamento di sequela: in modo simile ad Abramo sono chiamati ad abbandonare la propria posizione e a mettersi, anche letteralmente, al seguito di Gesù, imitandone lo stile di vita e le scelte di fondo.

Cfr. M. GRONCHI – J. ILUNGA MUYA, *Gesù di Nazaret*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi), 128-133.

I discepoli di Gesù imparano da Gesù una nuova relazione con Dio.

Cosa ha insegnato Gesù ai propri discepoli? L'acquisizione maggiore che noi abbiamo a proposito dell'insegnamento di Gesù è sicuramente il riferimento alle parabole, attraverso le quali Gesù descrive il significato e la presenza del regno di Dio nella storia umana. Tuttavia, c'è una tradizione particolare, che viene a coincidere con alcune affermazioni che troviamo presenti nei vangeli in particolare nella redazione di Matteo, ma anche in quella di Marco, di Luca e di Giovanni. In alcuni versetti, infatti, Gesù, parlando di Dio, vi si riferisce chiamandolo: "padre vostro" (cfr. *Mt* 6—7; 10,20.29; 18,14.35; 23,9; *Mc* 11,25; *Lc* 6,36; 11,13; 12,30.32; *Gv* 20,17; cfr. per converso anche *Gv* 8). Questa designazione era sicuramente usuale all'interno del mediogiudaismo e con essa si voleva generalmente fare riferimento sia alla paternità universale di Dio (il suo essere creatore del cosmo) sia la paternità storica legata all'elezione di Israele. Anche l'appellativo più raro perché più familiare, 'abi (padre mio), era presente nella tradizione ebraica (cfr. *Sal* 89,27; *Sir* 51,10); tuttavia, il fatto che la successiva comunità cristiana abbiano di fatto evitato di utilizzarlo pur riportandolo sulle labbra di Gesù ci permette di affermare che esso facesse parte dell'eredità ebraica del Nazareno. Cosa ha inteso Gesù con tale modo di descrivere la relazione con Dio, da lui evidentemente sperimentata all'interno della sua preghiera, è quello che vogliamo ora brevemente delineare.

- Il nome che Gesù insegna essere quello con il quale riferirsi a Dio è quello di padre ('abbà); con esso non si designa una familiarità che annullerebbe la trascendenza di Dio rispetto alla creatura, ma la relazione fatta nello stesso tempo di adesione e di affetto, una relazione così stretta che è capace di resistere anche nel momento della tentazione, come ci mostra

l'esplicitazione contenuta all'interno della preghiera del Padre nostro (cfr. *Mc* 4,13; cfr. anche *Rm* 8,15; *Gal* 4,6)

- Il fatto di nominare Dio con il nome di Padre viene riferito a quella caratteristica di Dio che viene solitamente ricondotta alla misericordia o alla provvidenza; anzi, tale caratteristica di Dio viene ad essere anche la caratteristica dei figli di Dio che in questo devono essere come il loro padre (cfr. *Lc* 6,36; *Mt* 7,11 e par.)
- Ancora di più, è la relazione filiale di Gesù con il Padre che permette di dare un contenuto ancora più specifico all'esperienza cristiana della paternità di Dio, perché la relazione con il Padre nei cieli viene ad essere connotata dal volto del Figlio, come ci si è mostrato nell'evento pasquale

I discepoli di Gesù ricevono lo Spirito di Gesù che è lo Spirito del Padre.

Vi è un aspetto della figura, anche storica, di Gesù che sinora non abbiamo avuto modo di sottolineare, anche perché effettivamente l'efficacia di tale aspetto appare poi chiara solamente alla luce della finale esperienza della risurrezione. Si tratta del rapporto tra Gesù e lo spirito di Dio. In particolare, questo aspetto sarebbe da approfondire ulteriormente, anche in vista del successivo sviluppo dogmatico esplicitato nel dogma trinitario, che recita la triunità delle Persone divine. Nel Primo Testamento, in modo parallelo anche ad altre esperienze religiose, coloro che si presentano come portavoce di Dio o come suoi rappresentanti vengono contrassegnati tramite una speciale investitura divina, che viene globalmente a coincidere con il dono dello spirito di Dio: un profeta può parlare a nome di Dio perché ispirato (cfr. *Gen* 41,38), un re può governare a nome di Dio perché consacrato attraverso l'unzione che significa il dono dello spirito di Dio (cfr. *Is* 11,2). Possiamo dire sinteticamente che la *ruah JHWH*, nel Primo Testamento, è una delle figure sintetiche per parlare direttamente di Dio, tanto che si una delle modalità con le quali si annuncia il regno Dio è la capacità di ciascuno di partecipare di questo spirito divino (cfr. *Gl* 3,1-5). Relativamente a tali riflessioni, cosa aggiunge la testimonianza del Secondo Testamento relativamente a Gesù e ai suoi discepoli?

- Gesù vive attraverso lo Spirito di Dio: il Risorto soffia lo Spirito sui discepoli (cfr. *Gv* 20,22), emette lo spirito nel momento della morte (cfr. *Gv* 19,30; *Lc* 23,46; *Mc* 15,37; *Mt* 27,50), opera tramite la potenza dello Spirito (cfr. *Lc* 11,20), viene rigenerato nello Spirito al momento del battesimo (cfr. *Mc* 1,10 e parr.); queste esperienze aprono la riflessione cristiana ad accorgersi della presenza dello Spirito nel momento del concepimento di Gesù (cfr. *Lc* 1,35) e, ancora oltre, ad identificare Gesù con lo Spirito (cfr. *2 Cor* 3,17).
- I discepoli ricevono lo stesso potere di Gesù, poiché vivono del suo stesso spirito, che li abilita ad operare come opera Gesù: essi possono in questo modo compiere quegli esorcismi che significano la fine del male (cfr. *Lc* 10,17-22; *At* 3,1-10), riescono a conoscere la verità tutta intera (cfr. *Gv* 16,12-15), si mettono in quell'atteggiamento di obbedienza e di preghiera che è stato quello di Gesù (cfr. *At* 2,42-47; 4,23-30; *Rm* 8), riescono a compiere un atto di fede in Gesù aprendosi in tal modo alla salvezza

I discepoli di Gesù credono in Gesù.

Proprio questo ultimo punto costituisce una caratteristica importante della risposta che viene richiesta a chi incontra Gesù nel Secondo Testamento. Di fronte a Gesù occorre prendere posizione e non si può restare semplicemente indifferenti: o si sta con lui o non si sta con lui (cfr. *Mt* 12,30 e par.). Gesù stesso richiede con insistenza questa risposta dai suoi interlocutori, tanto da rifiutarsi di compiere opere o di predicare in assenza di tale presupposto (cfr. *Mt* 13,58 e par.).

- Sotto certi aspetti, la fede che Gesù richiede ai suoi interlocutori corrisponde alla fede richiesta a qualsiasi altro ebreo: in modo simile all'atteggiamento di Abramo, i veri 'figli di Abramo' sono quelli che si affidano alla potenza di Dio che supera i limiti della storia umana (cfr. *Lc* 13,16; *Mt* 3,9 e par.), nella consapevolezza che egli è il creatore e il redentore

di quella storia (cfr. *Eb* 11,6; *Mt* 6,25-28). La stessa cifra del 'regno di Dio' richiede una simile risposta ed è proprio l'atteggiamento della fede a permettere che Dio agisca nella propria storia (cfr. *Mc* 9,24; 11,22-23; *Lc* 9,59-62).

- Ad un livello più approfondito, tuttavia, emerge la consapevolezza che tale fede in Dio è mediata talmente dalla fede in Gesù, che egli stesso diventa oggetto di fede. Abbiamo già fatto riferimento ai racconti di chiamata, dove appare chiaro cosa questo comporti a livello di scelta individuale di mettersi alla sequela di Gesù (cfr. *Mt* 9,9). In realtà, sembra che Gesù stesso abbia descritto i propri discepoli come «piccoli che credono in me» (cfr. *Mt* 18,6 e par.).
- Questo spostamento avviene in modo ancora più chiaro dopo la Pasqua, a seguito dell'esperienza della risurrezione di Gesù e con quello che viene descritto con il rinnovato dono dello Spirito Santo: al contenuto della fede prepasquale viene aggiunto esplicitamente un chiaro riferimento cristologico, annettendo alla fede in Gesù Cristo alla stessa esperienza di salvezza (cfr. *Gv* 11; 14,10 e *passim* in *Gv*; *At* 16,31)

C. LA STORIA DEL CRISTIANESIMO

Il problema di fondo, quindi, come si è visto con i tentativi precedenti, è quello del rapporto tra la grazia di Dio e la libertà umana nella loro relazione reciproca con la mediazione ecclesiale e l'atto sacramentale del battesimo; i fattori in gioco sono, quindi, quattro: la grazia gratuitamente donata, l'esperienza ecclesiale, il battesimo sacramentale e l'istanza antropologica. I due lati dell'esperienza cristiana si ritrovano, infatti, nello stesso atto di fede, condiviso dalla chiesa nel momento del battesimo. Finché pensiamo la fede teoricamente (*actus fidei*), possiamo distinguere un intervento divino – che dona la grazia di credere – e un intervento umano – che acconsente con la sua volontà e la sua ragione a credere: i due momenti trovano espressione sacramentale nel battesimo; nel porre invece lo sguardo al momento concreto con il quale qualcuno affida la propria volontà e la propria ragione alla grazia che lo chiama (*actus credentis*) diventa difficile sottilizzare il momento nel quale interviene Dio e il momento nel quale opera l'essere umano e se questi momenti coincidano o meno con l'atto sacramentale del battesimo. Su questo punto vi sono stati almeno due momenti di approfondimento nella storia della teologia e della dottrina cristiana. Prendiamo il documento finale di riferimento anteponendo ad esso i fatti che ne hanno determinato la redazione.

Cfr. P. SEQUERI, *L'idea della fede*, 17-23.

c1. La polemica agostiniana con i donatisti e i pelagiani

Il senso della disputa viene dalla discussione sul battesimo da parte degli eretici: da una parte, quanti ritenevano che si accede alla grazia solo tramite la comunione ecclesiale non ammettevano la validità del battesimo degli eretici; dall'altra, la tradizione romana riteneva che il sacramento in quanto tale non fosse garantito dalla comunione ecclesiale, ma dalla grazia trinitaria che in esso opera. Simile distinzione si delinea durante la crisi donatista.

Secondo i donatisti, un ministro indegno, in quanto staccato dalla grazia e quindi fuori della chiesa, non poteva amministrare un sacramento valido. A tale riguardo, Agostino propone prima di tutto la distinzione tra il *signum* e *res*; il *signum*, in quanto tale, fa riferimento all'ordine ecclesiale ed è quindi comunque valido; per diventare operoso (*res*), tuttavia, occorre che esso sia accompagnato dalla disposizione a lasciare agire la grazia. Il *sacramentum* è quindi comunque valido, ma può fermarsi al solo *signum* oppure raggiungere la *res*, a seconda del cammino personale.

Un ulteriore fatto è riferibile alla dottrina pelagiana, per lo meno nella forma volgata con la quale generalmente la si conosce: in realtà, gli studi della seconda metà del secolo scorso hanno mostrato che la dottrina di Pelagio non coincide perfettamente con la dottrina pelagiana

condannata dal magistero. Restando alla presentazione polemica di questa, essa sostiene sostanzialmente che l'essere umano ha in sé la possibilità di volere il bene: quindi, la volontà umana è il primo momento che permette la fede e l'accesso alla salvezza. A questo riguardo, Agostino, ancora una volta ripropone il primato della grazia; in questo contesto, egli sottolinea anche come la pienezza della caritas non può trovarsi fuori dalla comunione ecclesiale; utilizzando una sua distinzione, la *communio sacramentorum* è necessaria ma non sufficiente per la salvezza, per attingere la quale occorre raggiungere la *communio sanctorum*. Questa, tuttavia, è possibile solamente a partire dalla prima.

La polemica pelagiana continuò nella prima metà del sec. v, quando un gruppo di monaci attorno alla figura di Cassiano e di Fausto di Riez si espresse in una modalità che in seguito venne definita semipelagiana; la particolarità di questa dottrina (sempre che corrisponda a quella storicamente difesa da Cassiano e gli altri) è la ricerca di un momento nella nascita della fede che l'essere umano potrebbe compiere in modo autonomo: se la fede è dono di Dio (su questo le prese di posizione di Agostino erano state accolte), l'essere umano ha da parte sua il primo desiderio di credere (*initium fidei, pius credulitatis affectus*). Direttamente a questa dottrina si rivolgono le condanne del concilio di Orange.

c2. Il concilio di Orange

Se qualcuno dice che come la crescita, così anche l'inizio della fede e della stessa inclinazione a credere, con la quale noi crediamo in colui che giustifica l'empio e perveniamo alla rigenerazione del sacro battesimo, è in noi non per il dono della grazia, cioè per ispirazione dello Spirito Santo che corregge la nostra volontà dall'incredulità alla fede, dall'empietà alla pietà, ma per natura, di dimostra avversario degli insegnamento apostolici, giacché il beato Paolo dice: "Confidiamo che colui che ha iniziato in voi l'opera buona, la porti a compimento fino al giorno di Gesù Cristo" (cfr. Fil 1,6); e ancora: "A voi è stato dato quanto a Cristo non solo di credere in lui, ma anche di soffrire per lui" (cfr. Fil 1,29); e: "Per grazia siete stati salvati mediante la fede, e questo non viene da voi: è infatti dono di Dio" (cfr. Ef 2,8). Coloro infatti che dicono che la fede con la quale crediamo in Dio, è naturale, stabiliscono che quanti sono estranei alla chiesa di Cristo, in certo senso, siano tutti credenti (DH 375).

L'insegnamento del concilio di Orange può essere sinteticamente caratterizzato in questo modo:

1. nella linea agostiniana, si formula una dottrina della grazia a partire dalla dottrina del peccato: la grazia è concessa per colmare la colpa, poiché il peccatum originale ha trasformato in peggio tutto l'essere umano e tutti gli esseri umani (cann. 1-2, DH 371-372);
2. nessuna ricerca umana e nessuna preghiera umana può fare uscire da questo peggioramento: solo mediante la comunicazione dello Spirito la volontà viene spronata a purificarsi (DH 373-378);
3. successivamente a questa presa di posizione vengono citati vari testi agostiniani, tratti dall'*Indiculus* di Prospero di Aquitania (cfr. cann. 3-24, DH 379-395; in dubbio il can. 25).
4. tuttavia, l'essere umano è predestinato al bene, per la volontà salvifica universale di Dio: sia per quanti sono vissuti prima di Gesù Cristo sia per tutti gli esseri umani (aggiunta di Cesario di Arles, cfr. DH 396): «Insomma, la grazia ci conduce a salvezza per sua amorevole iniziativa: e quando questo si manifesta – battesimo o non battesimo – è la grazia battesimale, la grazia di Cristo, cioè l'amore di Dio, che si manifesta come preveniente e operante» (Sequeri, 21)

Sequeri identifica in due momenti il significato globale del successivo cammino storico della riflessione a riguardo di questa problematica:

- da una parte, la fede viene legata sempre più al sacramento del battesimo come incorporazione alla chiesa, che viene a coincidere in modo unico con la mediazione della grazia: nel caso di una cultura e una società chiaramente e unilateralmente cristiane questo è un dato ovvio, come in tale contesto rimane un dato ovvio l'identificazione del battesimo con il dono della grazia, ma il caso serio della fede rimane un atto diverso rispetto all'adesione sociologica alla chiesa e alla recezione del battesimo;
- dall'altra, si inizia a riflettere analiticamente sull'atto di fede, scomponendolo in vari fattori e in vari momenti da attribuire ai vari protagonisti (analysis fidei): ma l'affermazione la preminenza della grazia di Dio nell'atto di fede (actus fidei) non significa negare l'apporto umano nello stesso atto (actus credentis), con il pericolo di cadere nel predestinazionismo o nel soprannaturalismo (cfr. Baio, il giansenismo e le condanne a lui relative).

In altre parole, l'istanza di impronta agostiniana tesa a sottolineare la provenienza della grazia rispetto ad ogni atto umano è difesa in quanto essa sola riesce a mantenere l'apertura universale dell'offerta di grazia; qui si basa l'affidabilità della grazia che a sua volta rende possibile la risposta di fede. Si opera così una specie di chiasma nel quale vengono a confluire tutti i fattori presenti in questa discussione:

Prevenienza della grazia	Piano della grazia	Affidabilità della grazia
vs		vs
Universalità dell'offerta	Piano della storia	Risposta di fede

c3. Il protestantesimo

Lo spunto storico per la visione delle confessioni protestanti è ampiamente conosciuto: la particolare situazione politica, religiosa e sociale del rinascimento vedeva, infatti, contrapporsi una ecclesialità romana incline alla mondanità e una ricerca spirituale ed evangelica profondamente radicate nella popolazione. In occasione della raccolta straordinaria di fondi, tesi a sostenere le costruzioni delle cattedrali romane, la maldestra predicazione delle indulgenze ad opera del domenicano Johann Tetzel fa nascere l'impressione – o, meglio, la rafforza corroborata dal rimando alla bolla pontificia di indizione delle stesse – che le indulgenze non fossero propriamente opera gratuita di Dio, ma fossero acquisibili tramite somme in denaro e anche senza un preciso riferimento alla propria conversione spirituale. Di fronte a questo stile palesemente contrario al vangelo, il monaco agostiniano e professore di teologia Martin Luther decide di prendere posizione pubblica, ampliando il discorso non semplicemente alla prassi delle indulgenze, ma mettendo in questione anche la possibilità che la chiesa gestisca la remissione non solo della colpa, ma anche delle pene connesse. Con tutto questo, tuttavia, quello scritto di Lutero apre già al significativo sviluppo che in seguito troverà ampio riscontro grazie all'utilizzo della stampa, di recente invenzione (Lutero pubblica la prima traduzione tedesca della Bibbia, approntandola a partire dai testi greci ed ebraici, grazie anche ai contemporanei ritrovamenti di tipo bibliografico).

Della fase successiva e matura del pensiero di Lutero basti in questa sede ricordare semplicemente due momenti:

- a) La dottrina della giustificazione. Trovandosi a commentare la lettera ai romani, Lutero si ferma di fronte al versetto 17 del primo capitolo della lettera paolina. In esso, con una citazione tratta dal profeta Abacuc, si dice che nel vangelo si rivela la giustizia di Dio, grazie alla fede, poiché il giusto vivrà di fede. La questione sulla quale si ferma è quale tipo di giustizia viene acquisita tramite la fede. Se è la giustizia che viene dalle opere essa non può essere acquisita dalla fede, ma nell'intuizione luterana essa è unicamente un dono di Dio che

dichiara giusto il peccatore, che a questo punto rimane peccatore ma è chiamato a porre la propria fiducia unicamente in Dio. Si tratta quindi di una giustizia di tipo dichiarativo o forense, che non trasforma la natura umana, ma la dichiara semplicemente giusta guardando ai meriti di Cristo. La fede, quindi, salva in quanto è una apertura fiduciale a Dio che mi dona la propria giustizia.

- b) La distinzione tra *theologia crucis* e *theologia gloriae*. In questo caso si tratta di una ulteriore elaborazione della precedente riflessione: se l'essere umano rimane peccatore anche dopo la dichiarazione di giustizia da parte di Dio, è perché il peccato lo ha debilitato completamente (*totus et totaliter*), senza possibilità di ulteriori considerazioni. La natura umana, quindi, da sola non può raggiungere la verità di Dio e nemmeno potrebbe conoscerla con i suoi soli sforzi. Questi sono solamente dei tentativi destinati al fallimento, benché procurino gloria nella vita presente. La teologia, invece, deve basarsi unicamente sullo scandalo della croce. Vengono, quindi, potenzialmente o del tutto abolite le possibilità della teologia di svilupparsi come pensiero razionale.

Questa impostazione relativamente originale all'interno del pensiero cristiano viene ad essere presa come base per la successiva riflessione confessionale. Per esempio, nella Confessio Augustana, la professione di fede elaborata da uno dei primi seguaci di Lutero ed esplicitata alla dieta di Augusta nel 1530 dalle nazionalità che avevano aderito alla riforma di Lutero, tra le varie affermazioni si sostiene che: «E insegnano anche che dalla caduta di Adamo tutti gli esseri umani generati in via naturale nascono in stato di peccato, il che significa privi di timore di Dio, privi di fiducia in Lui e pieni di concupiscenza; e che questo malanno o peccato originale è realmente peccato che persino ora condanna e porta morte eterna su coloro che non sono rinati attraverso il battesimo e lo Spirito Santo» (articolo 2; la confutazione romana chiarisce cosa non va in questo articolo: il peccato originale, che tocca tutte le persone umane fin dal concepimento, non è colpevole fino a che non lo si mette in atto o non lo si sceglie come modalità di vita); «Ed altresì insegnano che l'uomo non può venire giustificato dinnanzi a Dio per la sua propria forza, merito od opera, ma viene gratuitamente giustificato per grazia dell'amore di Dio attraverso la fede, quando l'uomo creda di essere accolto nel favore di Dio e che i suoi peccati vengano perdonati per grazia di Cristo che, morendo, ha compiuto espiazione dei nostri peccati» (articolo 4; anche in questo caso la confutazione romana chiarisce che l'affermazione della gratuità della misericordia di Dio e del suo perdono non posso essere affermate contro la capacità umana di compiere il bene o di fare penitenza).

c4. Il cattolicesimo

Per quanto il concilio di Trento fosse stato anche pensato come concilio di riconciliazione, la sua tarda convocazione e la mancata partecipazione delle nazionalità che si erano schierate con la riforma protestante, fa del concilio di Trento il primo concilio celebrato da una chiesa di Roma che viene concepita come distinta rispetto al resto delle chiese e delle comunità cristiane. L'intento effettivo perseguito dal concilio tridentino è duplice: da una parte, attuare e chiedere a Roma l'attuazione di una riforma troppo spesso rimandata; dall'altra, precisare le posizioni dottrinali, anche in considerazione delle prese di posizione del luteranesimo che si andava configurando, in prospettiva universale, cioè mantenendo un equilibrio tra gli estremi che indicasse come fosse possibile constatare la collaborazione tra agire di Dio e agire umano nella storia. Senza che possiamo fare un'analisi completa del concetto di fede al concilio di Trento, possiamo almeno sottolineare che il esso afferma:

- a) Che la giustizia conferita nel battesimo non è una giustizia dichiarativa, ma ontologica, capace cioè di togliere il peccato originale, anche se permane uno stato di debolezza, chiamato concupiscenza; la concupiscenza, tuttavia, non può essere imputata come peccato finché non si aderisce ad essa: «Se qualcuno nega che per la grazia del Signore nostro Gesù Cristo, conferita nel battesimo, sia tolta la macchia del peccato originale, o se sostiene che

- tutto quello che è vero e proprio peccato non viene tolto, ma solo cancellato o non imputato, sia anatema» (*Decr. sul peccato originale*, can. 5; *DH 1515*).
- b) Che lo stato di peccato originale tocca tutto l'essere umano: «tutto l'Adamo per quel peccato di prevaricazione fu mutato in peggio sia nell'anima che nel corpo» (*Decr. sul peccato originale*, can 1; *DH 1511*); tuttavia, nello stato di peccato originale, «il libero arbitrio non era affatto estinto, ma solo attenuato e inclinato al male» (*Decr. sulla giustificazione*, cap. 1; *DH 1521*).
- c) Che la giustificazione opera una reale santificazione dell'essere umano, poiché viene reso figlio di Dio: «A questa disposizione o preparazione segue la stessa giustificazione, che non è una semplice remissione dei peccati, ma anche santificazione e rinnovamento dell'uomo interiore, mediante la libera accettazione della grazia e dei doni che l'accompagnano» (*Decr. sulla giustificazione*, cap. 7; *DH 1528*).
- d) Che il cristiano non è tale solo per una decisione estemporanea in vista dell'accettazione della grazia di Dio, ma che la vita cristiana è un cammino continuo di preparazione, accettazione e sviluppo del seme della grazia, posto in noi nel battesimo (cfr. tutto il *Decreto sulla giustificazione*; *DH 1520-1583*).

La problematica sottesa alla riflessione luterana e alla presa di posizione del concilio di Trento diventa in modo stabile riferimento delle varie confessioni nate a partire da quel periodo; conseguentemente, e con accentuazioni a volte se non sempre unilaterali, la lotta confessionale fa in modo di distinguere, da una parte, gli evangelici che vengono identificati con coloro che professano la fede come atto di fiducia soggettivo (*fides fiducialis*), dall'altra la chiesa cattolica che professa una fede di tipo testimoniale o oggettiva. In realtà, se questa contrapposizione fa bene ai singoli bisogni di identità essa non rende in modo adeguato né la posizione della Riforma né la posizione cattolica. Di fatto, recentemente si è arrivati, a riguardo della dottrina della giustificazione ad una confluenza ecumenica, nella *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, firmata il 31 ottobre 1999 dalla Federazione luterana mondiale e, sebbene con alcune precisazioni da parte della Congregazione per la dottrina della fede, dal Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei cristiani. Di fatto, sebbene si debbano mettere in atto alcune ulteriori considerazioni, per questa sede possiamo dire che su questo punto particolare non esistono più conflitti dottrinali insormontabili.

c5. La separazione tra fede e ragione

Contemporaneamente, e per motivi che abbiamo già avuto modo di vedere, la cultura europea sviluppa un modo di pensare nel quale la sfera della ragione e la sfera della fede vengono ad essere contrapposte a livello epistemologico, assiologico ed antropologico.

Per quanto riguarda la ragione, a livello epistemologico le viene riconosciuta una assoluta competenza nel campo che le compete, ovvero nel campo della sfera naturale; a livello assiologico, la ragione è chiamata a prescindere da qualsiasi giudizio di valore nel suo operato; a livello antropologico, pian piano essa viene ad essere considerata la più alta, se non l'unica facoltà veramente umana.

Per quanto riguarda la fede, a livello epistemologico viene a prendere preminenza l'argomento di autorità, in quanto testimonianza del mondo 'altro'; a livello assiologico, il dato di fede viene ad assumere un carattere assoluto tanto da rendere impossibile qualsiasi momento di questionamento; a livello antropologico, la fede viene ad essere letta come la facoltà intellettuale dell'essere umano che gli permette di conoscere il dato di fede.

L'apologetica teologica, che come disciplina particolare, nasce appunto in questo periodo, tenta una mediazione all'interno di questa contrapposizione, utilizzando il concetto di rivelazione. Essendo la rivelazione vissuta come un ponte tra la sfera mondana e la sfera divina, essa costituisce per i primi trattati di apologetica un concetto utile a superare la barriera tra fede e

ragione. In questo modo, il trattato viene a costruire un percorso che parte da dati puramente razionali ed arriva per gradini successivi alla vera e propria vita di fede.

Il primo passo è costituito dalla dimostrazione dei preamboli della fede, operata per via puramente razionale (per analisi a priori o a posteriori); in secondo luogo, si dimostra il fatto della rivelazione, ovvero si dimostra che è ragionevole accettare che ci siano testimonianze particolari del divino nella storia, ove prende particolare forza l'argomento del miracolo e del legato profetico (Gesù sarebbe il più grande di questi legati, anzi il legato divino). Giunti a questo punto si potrebbe passare all'analisi del vero e proprio contenuto di fede ed infine a vivere in modo reale e quotidiano la fede nella propria esistenza. Naturalmente per questi ultimi due passi è richiesto anche l'intervento divino che mantenga la libertà e la gratuità dell'atto di fede.

c6. Concilio Vaticano I e concilio Vaticano II

Verso la fine della modernità, invece, la chiesa cattolica si è sentita chiamata a precisare un ulteriore aspetto della propria comprensione di fede, ovvero la relazione tra fede e ragione. Il motivo di fondo di tale presa di posizione è ravvisabile nella cultura del tempo, diffusamente aperta ad un concetto di fede sempre più relegata nella sfera irrazionale e ad un concetto di ragione sempre più identificato con l'utilizzo del metodo scientifico. Questo ambito culturale sottolinea una forte distanza tra l'esperienza della fede e quella della ragione, evidenziando l'evidente pericolo di estraniare i due mondi e delineare la figura o di un credente in sé diviso o di un essere umano che possa fare a meno di Dio. Da questo punto di vista, la presa di posizione di *Dei Filius* a riguardo è abbastanza netta, poiché riafferma con forza quanto già faceva parte della tradizione teologica europea, ovvero la possibilità di conciliare tra loro fede e ragione, in un unico nesso con il riferimento a Dio, che è fonte dell'unica verità:

- a) Prima di tutto, si afferma il carattere soprannaturale della fede; ciò viene ad essere evidente nella domanda sul fondamento della fede, che non è l'intrinseca verità delle cose percepite dalla luce naturale della ragione, ma è la stessa autorità di Dio; questo atto di affidamento a Dio è un atto soprannaturale in quanto è ispirato da Dio ed avviene comunque con l'aiuto della grazia, anche perché le verità rivelate non coincidono con le verità naturali su Dio e sulla morale (cfr. *DF*, cap. 3; *DH* 3008; cfr. anche can. 2 del cap. 3; *DH* 3032).
- b) Questo atto di affidamento alla verità rivelata da Dio, tuttavia, non è irrazionale (e nemmeno arazionale, ma ciò viene ad essere sottolineato solo successivamente con la polemica antimodernista), ma vi è conformità tra fede e ragione, in quanto: 1) vi sono prove esteriori della rivelazione; b) tra queste prove esteriori, si trova anche l'indicazione di testimoni privilegiati; c) c'è un contenuto di fede al quale si deve credere e che deve essere inteso dalla ragione.

La prospettiva di *Dei Filius* rientra, quindi, nella tradizione cattolica di una ragione che riflette sul contenuto di fede e di una fede che indaga le ragioni dei propri contenuti. Tuttavia, il riferimento al concetto di rivelazione del documento, l'esplicitazione che la fede (anche se il la relazione sul testo parla più correttamente di concetto di fede) è delineato in collegamento con le verità da conoscere, l'annotazione dell'effetto salvifico della fede anche non in connessione con la carità, la resa dei testimoni di fede e della stessa figura di Gesù Cristo come in un certo senso esterni alla fede: tutto questo crea l'impressione che il concetto di fede in esso delineato non abbia quella completezza che ha avuto, per esempio, nel concilio di Trento. Su queste linee deboli si muove, infatti, anche la successiva riflessione teologica, che in vario modo trova un suo risultato nel concilio Vaticano II.

Tale concilio non ha, di fatto, voluto prendere posizione sul concetto di fede in quanto tale: non esiste, infatti, un documento che voglia proporre una simile riflessione. Quello che abbiamo in modo esplicito sono due paragrafi di *Dei Verbum* che tuttavia presentano delle sottolineature particolari. Prima di tutto, la risposta di fede viene inserita all'interno della stessa descrizione

della storia della rivelazione, in quanto momento nel quale l'essere umano ne entra a fare parte. In secondo luogo, avviene un ribaltamento importante: mentre in *Dei Filius* prima vengono esplicitati i contenuti di fede e poi si parla di questa, in *Dei Verbum* prima di tutto si sottolinea il legame personale con Dio che viene a crearsi tramite la risposta di fede e in questo spazio viene ad essere presentato il contenuto della fede. A questo insegnamento formale, tuttavia, è da aggiungere l'ulteriore atteggiamento generale del concilio a riguardo dell'atto di fede, come viene descritto in ulteriori documenti: *Lumen Gentium*, *Gaudium et spes*, *Dignitatis humanae* e *Nostra aetate*.

c7. Fides et ratio

Cfr. P. SEQUERI, *L'idea della fede*, 187-209.

D. LE DUE ALI

La proposta di Sequeri è quella di passare oltre la distinzione tra fede e ragione. O, meglio, di considerare superato il paradigma della modernità che vedeva appunto fede e ragione come contrapposte. La sua affermazione iniziale è sostanzialmente che la ragione moderna è nata a partire da un contesto di fede e che in seguito ha smarrito questa radice, in modo che essa è oramai sterile. Non potendo qui ripercorrere il molteplici passaggi da lui svolti, mi permetto di segnalare solamente alcune linee di sviluppo. La sua proposta è quella di superare tale dualità nell'affermazione sintetica della coscienza credente, da lui posta alla base di ogni ulteriore cammino.

d1. La fiducia nel senso dell'essere

La prima linea di sviluppo riguarda la considerazione che la coscienza credente è la base dell'esistenza, poiché è la coscienza il 'luogo' dove ci si apre al senso della propria esistenza. Il costitutivo base dell'esistenza, dunque, è appunto un'esperienza di affidamento. In un secondo momento, tale esperienza di affidamento trova una esplicita riflessione, sia in senso teorico che in senso pratico. La ragione, dunque, nel senso stretto del termine, viene ad essere un fenomeno derivato di riflessività sul reale, precisamente sul quel reale che è costituito appunto dalla coscienza credente.

Il momento fondante è quindi l'attestazione del senso. Questa attestazione è un'esperienza totalmente gratuita, sia perché la coscienza credente non la costruisce ma la ritrova (anzi, è la coscienza credente che viene ad essere costituita proprio dall'esperienza del senso), sia perché in ogni momento si sperimenta che la attualità dell'esperienza non giustifica quella prima attestazione. Non c'è una res che mi dica come mai l'essere ha da essere e la giustizia ha da valere, eppure – anche nel modo della negazione – questa attestazione (che l'essere sia come ha da essere e che la giustizia debba valere) mi 'occupa'.

d2. Il cammino verso la fede cristologica

Un ulteriore possibilità di pensare in modo allargato le categorie di Sequeri può essere aperta nel cammino dischiuso dalla filosofia della religione di B. Welte, per il quale si veda: Che cosa è credere.

LA TRASMISSIONE DELLA RIVELAZIONE

C1. Premesse

La lettura di un racconto è la possibilità di entrare nel racconto stesso, in qualche modo di prendere parte alla storia degli effetti che da quel racconto prende avvio. Da questo punto di vista, non sorprende che le prime modalità con le quali si presenta la risposta cristiana alla domanda di salvezza siano tutte riconducibili alla forma del racconto che fa memoria.

Si è visto come la domanda iniziale relativa alla salvezza riceva una sua particolare risposta nell'evento di Gesù Cristo come rivelazione di Dio e si è accennato come ne nasca il racconto, per esempio, dei vangeli; si è visto anche in quali figure coloro che si riconoscono legati a quell'evento si sono via via presentati e hanno via via pensato di rendere percepibile quel racconto; ma tali figure ci si sono presentate ancora sotto la forma di un racconto o, al più, se vogliamo precisare, di metanarrazione.

Il prossimo passo è quello di analizzare la figura dei racconti che costituiscono la risposta cristiana alla questione della salvezza, per modulare la possibilità di individuare gli strumenti con i quali la tradizione cristiana ha portato avanti storicamente la proposta cristiana.

c1.1. Lo spunto biblico: la trasmissione del vangelo

L'analisi (breve) di alcuni testi biblici tratti dal Nuovo Testamento può far emergere la consapevolezza del primo cristianesimo di avere un patrimonio che doveva/poteva essere trasmesso alle generazioni successive.

c1.1.1. Dalla prima lettera ai Corinzi

Vi proclamo poi, fratelli, il vangelo (*euanghelion*) che vi ho annunciato (*euanghelizomai*) e che voi avete ricevuto (*paralambano*), nel quale restate saldi e dal quale siete salvati, se lo mantenete come ve l'ho annunciato (*euanghelizomai*). A meno che non abbiate creduto invano! A voi infatti ho trasmesso (*paradidomi*), anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto (*paralambano*), cioè, che Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture e che fu sepolto e che è risorto il terzo giorno secondo le Scritture e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici (*1 Cor 15,1-5*).

La prima lettera ai corinzi sta parlando dell'annuncio della risurrezione dei morti, annuncio che in prospettiva cristiana prende forma nella risurrezione dai morti di Gesù Cristo: se Gesù Cristo non è risorto dai morti (come alcuni pensavano di poter sostenere), allora l'annuncio cristiano non serve a niente. Prima di analizzare il tema della risurrezione in quanto tale, tuttavia Paolo si ricollega alla propria opera di evangelizzazione e richiama un insegnamento da lui trasmesso anche come formula mnemonica.

La seconda annotazione, comunque, è relativa ad un vangelo da annunciare e da ricevere. Tale vangelo è verbalmente identificato con quello che Marco fa annunciare direttamente a Gesù (cfr. Mc 1,14-15). Tuttavia, se ne guardiamo i contenuti è evidente che Gesù non può aver detto quanto riporta Paolo. In realtà, quindi, non si tratta tanto della trasmissione di un contenuto verbale, anche se è evidente che è compreso anche il contenuto verbale, ma prima di tutto di un annuncio evangelico, quello stesso annuncio evangelico che ha spinto Gesù Cristo ad affrontare in un determinato modo la propria esistenza. Si tratta del fatto che il racconto di un determinato annuncio avvenuto nella storia diventa annuncio evangelico di salvezza.

Di fatto, quello che costituisce come tale l'annuncio di Paolo è che egli si colloca all'interno di una catena di trasmissione da chi riceve (*paralambano*) a chi trasmette (*paradidomi*), una catena che si ricollega addirittura all'evento di Gesù Cristo. Non per niente, poco prima, Paolo utilizza una modalità simile per annunciare la morte del Signore e la sua risurrezione, questa volta in un contesto sacramentale e non più catechetico.

Io, infatti, ho ricevuto (*paralambano*) dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso (*paradidomi*): il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito (*paradidomi*), prese (*lambano*) del pane e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: “Questo è il mio corpo...”. Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: “Questo calice è la nuova alleanza...”. Ogni volta infatti che mangiate questo pane e bevete al calice, voi annunciate (*katanghello*) la morte del Signore, finché egli venga (*I Cor 11,23-26*).

c1.1.2. Dagli Atti degli apostoli

La composizione del libro degli Atti degli apostoli, ascritta generalmente a quel Luca identificato con il redattore del terzo vangelo sinottico e collaboratore di Paolo, è di natura varia. Esempiarmente, vi sono racconti in terza persona che vengono continuati con resoconti in prima persona.

Attraversarono quindi la Frigia e la regione della Galazia, poiché lo Spirito Santo aveva impedito loro di proclamare la Parola nella provincia di Asia. Giunti verso la Misia, cercavano di passare in Bitinia, ma lo Spirito di Gesù non lo permise loro; così, lasciata da parte la Misia, scesero a Troade. Durante la notte apparve a Paolo una visione: era un macedone che lo supplicava: “Vieni in Macedonia e aiutaci!”. Dopo che ebbe questa visione, subito cercammo di partire per la Macedonia, ritenendo che Dio ci avesse chiamati ad annunciare loro il vangelo. Salpati da Troade, facemmo vela direttamente verso la Samotraccia... (*At 16,6-11*).

Al di là del contenuto del brano che descrive il passaggio verso l'Europa dei viaggi missionari, si tratta di Paolo, che insieme a Timoteo sta evangelizzando e si sente chiamato a superare i confini nei quali fino ad allora l'annuncio cristiano era stato costretto. Possiamo pensare il passaggio dal “loro” al “noi” come frutto di resoconti che Paolo stesso o Timoteo hanno fatto in prima persona o come brani di un diario tenuto da Luca e che Luca riporta come tali all'interno del suo libro.

Si tratta, quindi, almeno tendenzialmente, di una attestazione di attendibilità storica del redattore del libro stesso: non manomettere le fonti che aveva ricevuto o che aveva avuto la possibilità di consultare o di cui lui stesso era stato testimone. In secondo luogo, a dire il vero, si tratta anche di una indicazione più teologica: il “noi” è indicativo che è tutta la comunità che partecipa dell'opera di evangelizzazione, tramite la funzione apostolica.

Comunque sia, all'interno del suo racconto, Luca posiziona anche dei sommari (1,14; 2,41; 2,42-47; 4,4; 4,32-35; 5,11-16; 6,1; 6,7; 9,31; 11,21.24; 12,24; 14,1; 16,5; 19,20; 28,30-31) che descrivono il progressivo sviluppo geografico e numerico dell'adesione al messaggio cristiano. Strettamente parlando non occorre percepire questi sommari come una descrizione positiva di quello che realmente accadeva nelle comunità cristiane; anzi, essi sono sostanzialmente il racconto ideale o tipico della comunità cristiana. Proprio per questo, ovvero proprio perché Luca in tali sommari tenta di andare al di là o di restare al di qua delle dispute proprie del suo tempo, essi testimoniano una particolare modalità di percezione della comunità cristiana stessa.

Erano perseveranti nell'insegnamento (*didaché*) degli apostoli e nella comunione (*koinonia*), nello spezzare il pane e nelle preghiere. Un senso di timore era in tutti, e prodigi e segni

avvenivano per opera degli apostoli. Tutti i credenti stavano insieme e avevano ogni cosa in comune [...]. Ogni giorno erano perseveranti insieme nel tempio e, spezzando il pane nelle case, prendevano cibo con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo il favore di tutto il popolo (At 2,42-47).

Tale resoconto ci presenta una comunità che si raccoglie certamente attorno ad un annuncio; tuttavia, tale annuncio non è fatto solo di parole e di insegnamento (anche se questo chiaramente si fa presente), ma è fatto di comunione di vita, di condivisione dei beni e di comune partecipazione alla preghiera liturgica (spezzare il pane indica l'eucaristia).

c1.1.3. Dalla Prima lettera di Giovanni

Cfr. S. DIANICH, *La chiesa, mistero di comunione*, Marietti, Genova 1985, 46-57.

Secondo S. Dianich, il punto di partenza per comprendere l'evento chiesa è pienamente descritto dall'inizio della prima lettera di Giovanni, dove la comunione ecclesiale viene descritta sia come fatto interpersonale che come fatto di comunione con le Persone della Trinità.

Quello che era da principio, quello che noi abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che contemplammo e che le nostre mani toccarono del Verbo della vita – la vita infatti si manifestò, noi l'abbiamo veduta e di ciò diamo testimonianza e vi annunciamo (*apanghELLO*) la vita eterna, che era presso il Padre e che si manifestò a noi –, quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo (*apanghELLO*) anche a voi, perché anche voi siate in comunione (*koinonia*) con noi. E la nostra comunione (*koinonia*) è con il Padre e con il Figlio suo, Gesù Cristo. Queste cose vi scriviamo, perché la nostra gioia sia piena (1 Gv 1,1-4).

Questo brano racchiude in sé molte prospettive. Prima di tutto esso è annuncio di un avvenimento storico-oggettivo, descritto in prospettiva totalmente concreta, se non addirittura evenemenziale (udire, vedere, contemplare, toccare). Questo annuncio, per quanto sia oggettivizzato tanto da essere resto scrittura, mette in moto un evento di comunione, per il quale io mi sposto dal mio centro ed entro in relazione con altri da me. In questo modo, si crea un evento interpersonale, si crea l'esperienza di un "noi" ecclesiale che rimanda al "noi" della vita trinitaria (noi abbiamo visto... noi annunciamo... noi scriviamo... a voi...).

È chiaro che la triade in tal modo rintracciata (l'annuncio oggettivo, la comunione creata dall'annuncio, le relazioni interpersonali messe in atto da tale comunione) non è ancora la tradizione come tale; la tradizione è fatta semmai di strumenti che supportano tale annuncio e che, da S. Dianich, sono ritrovati nella Sacra Scrittura per l'oggettivo, nei sacramenti per la comunione, nei ministeri per l'aspetto interpersonale.

c1.2. La pretesa di universalità del messaggio originario

Da quanto sinora detto, le testimonianze cristiane riportate (ma bisognerebbe in questo senso riprendere anche l'insegnamento anche di altri scritti del primo secolo, per esempio di *Didaché*) riportano che il messaggio di Gesù sul regno di Dio è stato percepito con una valenza assoluta; in termini più formali, possiamo si arriva a dire che il messaggio cristiano ha pretesa di universalità:

- o sia in senso veritativo, o con un'espressione che prenderà spazio nella scolastica: *actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem* (STh II-II, q. 1, a. 2, ad 2): l'atto di fede è diretto non alla parola o ad una formula, ma al significato della parola e della formula; di fatto, se per fede si intendesse semplicemente l'acconsentimento

razionale ad un'espressione data, non si capirebbe cosa distingue tale atto dalla costruzione di un qualsiasi altro concetto; in quanto tale, tuttavia, il significato inteso dall'atto di fede corrisponde comunque all'universalità del concetto ed è afferrabile da tutti

- o sia in senso soteriologico (*Mt 28,19-20*): tutti i popoli sono invitati a partecipare alla comunione intesa dall'atto di fede, in quanto questa comunione indica la salvezza 'da Dio all'umanità' resa storia in Gesù Cristo

La necessità di una trasmissione fedele di tale messaggio nasce proprio dalla stessa pretesa di universalità; in questa prospettiva la *memoria Jesu*, fare memoria di quanto Gesù Cristo ha detto e fatto, diventa il simbolo dell'elezione divina e non semplice sguardo verso il passato come tale: io ricevo/faccio memoria dell'annuncio della possibilità di spazi e tempi di salvezza offerti da Gesù e in questo annuncio apro la possibilità di spazi e tempi di salvezza oggi, al mio oggi e all'oggi di quanti incontro. In parole forse meno precise, ma più coinvolgenti: entrando in prima persona nel racconto dell'evento di Gesù divento parte della storia degli effetti di quel racconto, compreso l'effetto dell'esperienza della salvezza...

Cfr. K. RAHNER – J. RATZINGER, *Rivelazione e tradizione*, Morcelliana, Brescia, 11-25

Riflessioni simili, anche se con una maggiore complessità di linguaggio e di concetti, ritroviamo in una riflessione di K. Rahner delineata sul finire del concilio Vaticano II.

La teologia e il cristianesimo di fine 1800 e inizio 1900 erano combattuti da un quesito, nato da varie motivazioni. Sostanzialmente il quesito era questo: la fede è dovuta ad un evento esterno che mi convince della sua positività (e in questo la fede si dimostra un atto ragionevole) o nasce da un sentimento interiore che mi spinge ad aderire ad un messaggio buono (e in questo la fede si dimostra un atto libero)?

Con vari accenti, la teologia cattolica è sempre riuscita a tenere uniti i due aspetti: la fede nasce sia da una testimonianza storica (esterna, che mi espropria e mi decentra) sia da una testimonianza interiore (interna, che mi motiva e mi assicura). Dato che questo equilibrio non era molto chiaro da parte di tutti nelle discussioni ad inizio 1900 e durante lo stesso secolo, Rahner vuole evidenziarne l'efficacia, tuttavia utilizzando le categorie del tomismo trascendentale, e chiaramente negando le opposte affermazioni o troppo immanentistiche o troppo estrinseciste.

La sua proposta è articolata e dovrebbe essere inserita in tutto lo sviluppo del suo pensiero. Tuttavia, mi sembra che possiamo seguire alcune delle sue affermazioni in un modo proficuo.

- a) Vi è un'offerta di grazia (esistenziale soprannaturale) che è implicitamente (aprioricamente) rivolta a tutti gli uomini e a tutte le donne. Essa diventa offerta esplicita (aposteriorica) in coloro che si affidano ad essa. Tale offerta è il primo portato delle testimonianze della fede cristiana, poiché esse ci assicurano che è volontà di Dio salvare ogni uomo e ogni donna; nessuno è pregiudizialmente fuori dalla proposta di salvezza che viene da Dio e questi raggiunge tutti e ciascuno con la propria volontà di salvezza.
- b) In tale prospettiva, la rivelazione fa parte dell'orizzonte trascendentale umano (e possiamo per queste considerazioni lasciare da parte la questione se lo costituisca). Dio, infatti, non è una causa tra le altre cause 'mondane', ma è la causa fondante le altre cause (oppure, con altre parole, l'offerta di salvezza fondante le altre offerte di salvezza). Ovvero è l'orizzonte sempre ulteriore che mi permette di concepire qualsiasi altro orizzonte e che dà senso a ciascun orizzonte. In tal modo, per Rahner si afferma anche che la rivelazione è coestensiva a tutta la storia umana.
- c) Solamente in Gesù Cristo è rivelata anche la possibilità di realizzare tale offerta di grazia, in quanto in Gesù Cristo (e a questo punto si possono inserire le varie ricerche

positive, ‘mondane’) si mostra l’assoluta unità tra l’autocomunicazione di Dio, la sua mediazione storica, l’accettazione umana e il definitivo apparire storico di Dio. Se, infatti, la risposta alla questione della salvezza arriva ad un livello solamente ‘mondano’, essa non aggiunge niente all’esperienza di ogni giorno; se arriva ad un livello solamente ‘non mondano’, essa non dice niente (non è significativa) per l’esperienza di ogni giorno: per essere possibilità reale della salvezza, deve essere nello stesso tempo ‘mondana’ e ‘non mondana’ e solo l’attestazione di salvezza presente in Gesù Cristo è tale.

- d) Il riferimento normativo a Gesù Cristo e alla tradizione ecclesiale non è, quindi, imposto semplicemente dall’esterno (da una tradizione intesa in modo legalistico o da una ragione che il più delle volte anche se vince non riesce comunque a convincere), né nasce semplicemente dal sentimento interiore (dall’esperienza estetica della bellezza della predicazione gesuana o della liturgia ecclesiale, dal senso di appartenenza ad una determinata tradizione, ecc.). Il riferimento normativo a Gesù Cristo e alla tradizione ecclesiale corrisponde (*k^e negdo*), invece, alla realtà divina e alla realtà umana. La rivelazione, quindi, si realizza nella risposta di fede.

C’è piena rivelazione soltanto là dove, oltre alle affermazioni materiali che la testimoniano, è divenuta operante nella forma della fede anche la sua intima realtà. Di conseguenza appartiene, fino a un certo punto, alla rivelazione anche il soggetto ricevente, senza del quale essa non esiste. Non si può mettere in tasca la rivelazione, come si può portare con sé un libro. Essa è realtà vivente, che esige l’accoglienza di un uomo vivo come luogo della sua presenza (J. RATZINGER, *Rivelazione e tradizione*, 37).

In altre parole, e in modo riassuntivo, quindi, la chiesa si presenta prima di tutto, essenzialmente, come fenomeno di tradizione di un messaggio di salvezza. Il contenuto di tale tradizione è appunto definito come il vangelo; la definizione della chiesa come tradizione evangelica è un nostro primo punto di arrivo. Di seguito, quindi, analizziamo i due termini della questione: prima di tutto, vogliamo chiarire meglio cosa indichiamo con il vangelo che è da trasmettere; in secondo luogo, quale possa essere la sua modalità di trasmissione.

c2. Precisazioni sul concetto di vangelo

c2.1. Sul concetto di vangelo

Anche il concetto e la parola ‘vangelo’ ha avuto una propria storia, attraverso la quale si è costituito il significato con il quale lo si utilizza. Senza entrare in particolari studi, le fonti cristiane attestano il sicuro riferimento all’annuncio gesuano di una buona notizia: “Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo” (*Mc* 1,15b). Tale buona notizia, che con tutta evidenza ha come suo contenuto la presenza del regno di Dio, costituisce un contenuto particolare e assume una sua forma particolare nella storia.

Da questo punto di vista, anche quando la predicazione si scosta verbalmente dall’annuncio del Regno e comprende l’annuncio della missione di Gesù, come nella predicazione di Pietro (cfr. *At* 5,30-32) essa può comprendersi ugualmente come il vangelo; di fatto, è proprio questa seconda accezione che caratterizza la nascita di un genere letterario, che appunto si distingue per il riferimento all’insegnamento e al racconto della vita di Gesù. Del resto, in questo senso riferimento si muove anche il vangelo annunziato da Paolo (*I Cor* 15,1).

Non sorprende, quindi, che da una parte nei documenti magisteriali si faccia riferimento ad un vangelo affidato Chiesa nella sua forma orale e nella sua forma scritta (cfr. *DS* 1501; *DV* 2-4). Con esso non ci si riferisce ad alcun insegnamento esoterico e nascosto, contrapponendolo al vangelo che ha preso la forma scritta. Si tratta di un unico vangelo che presenta l’unica forma storica di un

annuncio che prende le mosse da Gesù Cristo e che prende nei vangeli canonici la propria forma letteraria.

c2.2. Il vangelo come fonte della vita e dell'identità ecclesiale

Alcuni brani biblici ci possono mostrare come il Nuovo Testamento interpreti l'unione tra l'annuncio del vangelo e la vita della chiesa: quando viene annunciato il vangelo nasce la chiesa, così che la vita della chiesa, l'esistenza della chiesa in qualche modo si identifica con l'annuncio del vangelo e la difesa della sua purezza. In particolare, possiamo ricordare i brani nei quali Paolo identifica la propria predicazione come parola di Dio (*1 Ts 2*: Paolo annuncia il vangelo di Dio; la parola della predicazione è parola di Dio) o dove egli ricorda che il fondamento della Chiesa è l'annuncio di Gesù Cristo (*1 Cor 3*). Che l'apostolo sia il testimone oculare o che venga inteso come colui che ha una particolare funzione in ambito ecclesiale, la relazione tra annuncio e nascita della chiesa non viene meno.

Non sorprende, quindi, che la Chiesa sia considerata tale, solo se corrisponde alla testimonianza degli apostoli che hanno annunciato il vangelo; discostarsi da tale insegnamento significa non essere più chiesa, escludere la possibilità di una comunione con quanti hanno portato avanti tale annuncio di salvezza. In questo, la fede nella testimonianza degli apostoli è espressione dell'obbedienza alla parola di Dio; se la fede è accettazione di Gesù Signore, la manifestazione di tale accettazione è l'accettazione del messaggio apostolico.

La Chiesa primitiva ha percepito che poteva mantenere puro il vangelo richiamandosi al *depositum fidei* (*Ecclesiae primitivae forma*), con due linee di sviluppo:

- la *regula fidei*, pensata come “canone di verità” all'interno delle varie comunità, e alla quale si può riconnettere la nascita dei simboli di fede (il *kerygma* contiene brevi formule; esse vengono meglio strutturate nella predicazione episcopale e in vista della professione di fede nel battesimo: in tal modo si esplicita nelle varie comunità cristiane il significato dell'economia trinitaria della salvezza, che corrisponde all'annuncio biblico)
- la Scrittura come simbolo concreto della testimonianza ecclesiale (la si presenta come strumento per il confronto con l'evento fondante; il contesto di riferimento è, quindi, la chiesa; la redazione avviene in modo graduale nella storia: almeno relativamente al Nuovo Testamento, dal *kerygma* iniziale si passa ad una sua strutturazione ‘storica’ o narrata, fino a comprendere la stessa ulteriore riflessione della chiesa apostolica)

Così l'esperienza di fede della generazione apostolica si cristallizza negli scritti canonici, calandovi, depositati una volta per sempre, gli strati essenziali del suo ricordo di Cristo e della sua vitalità: il suo sostanziale annuncio, la sua memoria di storia vissuta, la sua riflessione teologica (DIANICH, 68).

- il *depositum fidei* allora viene costituito non come una raccolta di informazioni che gli apostoli hanno trasmesso alla chiesa successiva come un segreto da mantenere in parallelo alla S. Scrittura, ma è la stessa vita della Chiesa: “in un certo senso, la Chiesa incarna in se stessa la norma della fede, in quanto è la viva continuazione della Chiesa apostolica” (DIANICH, 66)

Cfr. Á. GONZÁLEZ NÚÑEZ, cit., 257-396.

c2.3. Alcuni concetti per la comprensione della S. Scrittura

Apostolicità

- i fatti e i detti di Gesù sono legati ad uno spazio e ad un tempo preciso: possono rimanere fissati se legati a testimoni che trasmettono quanto hanno udito e visto (testimoni = apostoli)

- vi sono vari modi con i quali la tradizione cristiana comprende chi è apostolo: per esempio, secondo Luca apostolo è colui che fa parte di un collegio determinato di dodici persone, in modo corrispondente al piano di Dio (*At* 10,39-41), in modo che essi sono il segno del regno di Dio; per Paolo apostolo è colui che ha visto il Risorto e ne ha ricevuto una missione e di conseguenza partecipa alla costruzione della chiesa
- su tale linea, “apostolico” è uno scritto che mostra la predicazione apostolica primitiva (non si guarda, quindi, tanto all’autenticità dello scritto, quanto il suo essere trasparente alla testimonianza apostolica)

Canonicità

- nei primi secoli, canone era la *regula fidei* e di fatto ci si rifaceva a questa per determinare la comunione tra le varie comunità, anche nel confronto tra i vari vescovi; in un secondo tempo, la terminologia si estese anche alla lista dei libri, anche se alcuni di essi rimasero controversi (deuterocanonici: *Tb, Gdt, 1-2 Mac, Bar, Sir, Sap, Eb, Gc, 2 Pt, 2-3 Gv, Gd, Ap*)
- del resto, fino a tardi non vi era alcun canone biblico, ovvero nessuna lista dei libri che facevano parte della Bibbia; per quanto riguarda il canone ebraico, esso trova fissazione solo alla fine del II sec. d.C.; per quanto riguarda NT, il suo canone è stato fissato in maniera definitiva solo al concilio di Trento
- l’atto di riconoscere il canone dei libri normativi è il modo riflesso con il quale la Chiesa prende coscienza di se stessa mediante il riconoscimento esplicito dell’ispirazione dei libri

Ispirazione e interpretazione

- l’ispirazione profetica, caratteristica dell’autointerpretazione della Sacra Scrittura, si distingue dall’ispirazione mantica, poiché quest’ultima è concepita come una forza divina che sopravanza totalmente le capacità umane, tanto che l’ispirato è in questo caso espropriato di se stesso; il profeta, invece, mantiene ad un grado rafforzato la propria coscienza e le proprie conoscenze, rendendole un mezzo tramite il quale esprimere la rivelazione divina
- sulla scorta di questa concezione di ispirazione, il cammino della teologia parla anche di ispirazione dei testi sacri: si tratta di ispirazione come carisma alla scrittura (*DV* 9: la Sacra Scrittura è Parola di Dio, in quanto scritta per ispirazione dello Spirito Santo)
- generalmente la modalità di comprendere l’interpretazione della Scrittura nella chiesa si pone in continuità con la dottrina dell’ispirazione:
 - l’unità dei due testamenti (l’uno promessa, l’altro adempimento) nasce dalla consapevolezza che Dio è l’unico autore di entrambi (appunto perché ispirati da lui entrambi),
 - i sensi della Scrittura nella loro varia strutturazione trovano unità attorno all’unica origine e all’unico fine,
 - la gerarchia delle verità permette di affrontare la lettura del testo sacro non semplicemente come un manuale fondamentali

stico, ma come momento di confronto per la propria crescita personale, spirituale e religiosa

Il contenuto di verità nella Scrittura

- la Scrittura è stata da sempre portata come testimone della verità di affermazioni e, in modo autocosciente, la chiesa ha sempre proclamato che in essa è contenuta la verità (Tommaso d'Aquino: “*Unde prophetiae non potest subesse falsum*” cfr. *STh* II-II, q. 171, a. 6, resp.)
- la connessione tra Scrittura e contenuto di verità avviene in collegamento con la dottrina dell'ispirazione che ha la stessa estensione della rivelazione
- *DV* 11: esprimendo il valore veritativo della Scrittura, si sottolinea la finalità salvifica del piano di salvezza di Dio; cfr. *2 Tm* 3,16-17

C3. La tradizione

c3.1. Plurivalenza del termine

Da qualche tempo, in particolare per quanto riguarda la riflessione della teologia cattolica dal dopo concilio, assistiamo anche in area cattolica ad uno sforzo di ricomprensione della terminologia relativa alla tradizione.

Da una parte, vi è chi sottolinea *il principio di continuità nei principi*, connesso con il fenomeno della tradizione; da questo punto di vista, la tradizione costituisce quell'insieme di già fatti o di già detti che, in quanto tale, conserva l'identità di una particolare società o cultura. Dall'altra, vi è chi sottolinea *il principio di continuità nella vita*, anch'esso collegato con il fenomeno della tradizione; da questo punto di vista, la tradizione costituisce la condivisione di un particolare *ethos* presente in una particolare società o cultura.

Cfr. Y. M.-J. Congar, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1993

Con l'aiuto di alcune riflessioni di Y. Congar vogliamo prima di tutto esplicitare i possibili livelli di significazione del termine 'tradizione', così come sono venuti ad essere valorizzati durante il cammino della teologia cristiana.

Tradizione in senso formale e lato

- Lo spunto per comprendere questo livello di significazione si riallaccia all'uso della parola *tradere* nel diritto latino, dove viene ad indicare il fatto di attuare una transazione da un offerente/cedente ad un ricevente/compratore
- Da questo punto di vista totalmente formale, la tradizione può costituire “il principio stesso di tutta l'economia della salvezza” (CONGAR, 22); si tratta, quindi, da questo punto di vista, della tradizione di una totalità di esperienza
- Tale modalità di concettualizzare la tradizione può, quindi, essere ritenuto parte della logica cristiana

Tradizione in senso formale e ristretto

- La trasmissione di una realtà concreta (un libro, un anello, un qualsiasi altro oggetto) può avvenire anche senza uno scambio interpersonale, anche indipendentemente dall'atto vivo di trasmissione
- La trasmissione del senso di una dottrina o di un oggetto, lo spirito di una particolare pratica può avvenire solo nell'atto vivo della trasmissione

- Da questo punto di vista, la tradizione si distingue dalle sue forme oggettuali di trasmissione; anche in questo caso, il termine di tradizione può entrare a far parte della concettualità cristiana, in quanto è indubbia l'esistenza di una tradizione formale che trasmette il significato dei singoli riti, dei singoli libri e delle singole credenze del mondo cristiano

Tradizione non scritta

- Secondo questa accezione del termine, la tradizione in quanto non scritta, e nello stesso istante in cui trasmette dottrine scritte, vi aggiunge un proprio particolare apporto, in quanto costituisce il mondo di vita nel quale nascono e si inseriscono i singoli scritti (anche nella letteratura cosiddetta profana)
- Il cristianesimo primitivo si percepiva in questo senso e veniva trasmesso in questo modo, appunto come predicazione del vangelo; la Scrittura stessa, sia nel primo come nel secondo testamento, nasce all'interno di questa modalità di trasmissione
- La tradizione non scritta è fatta di: parola (predicazione), esempio vivo (comunione): *At 2,42-47*; e *2 Cor 3,3*; per esempio, l'eucaristia, la redenzione, i ministeri

La tradizione non scritta è trasmissione vitale del cristianesimo che in tal modo viene posseduto e tenuto in totalità e come totalità, al di là di quanto uno ne può comprendere e formulare, ed anche al di là di quanto uno ne può giustificare facendo uso esterno di tipo storico-critico (cfr. CONGAR, 36).

La tradizione è come fonte 'materiale' a sé stante

- In questo caso la tradizione conterrebbe degli insegnamenti relativi ad alcune verità che non sono materialmente contenuti nella S. Scrittura
- Tale questione ha avuto una notevole influenza sulla teologia cattolica nella sua distinzione dalla teologia nata dalla Riforma; per tale motivo conviene approfondirla meglio dal punto di vista storico

c3.2. Il principio cattolico della tradizione

Il concilio di Trento

Cfr. K. RAHNER – J. RATZINGER, *Rivelazione e tradizione*, 53-73

La questione iniziando dalla provocazione della Riforma: il principio del *sola Scriptura*, contrapposto alle tradizioni, è delineato dalla teologia della Riforma a partire dalla doppia considerazione, da una parte, dell'assoluta trascendenza ed indisponibilità divine e, dall'altra, della performatività ed efficacia della parola di Dio fatta carne e storia; naturalmente questo si aggiunge anche a considerazioni di carattere storico legate alla particolare forma della chiesa occidentale in epoca rinascimentale.

I padri del concilio di Trento vogliono riaffermare la possibilità del ricorso alla tradizione veramente ecclesiale. Il prologo del decreto *De libris sacris et de traditionibus recipiendis*, solitamente citato all'interno di tale discussione, nasce tendenzialmente in funzione di risposta alla proposta dei pensatori della Riforma e, tuttavia, riesce a mantenersi equilibrato; la possibile doppia interpretazione del paragrafo sul vangelo salvifico (che può essere trasmesso *partim* dalla Scrittura *partim* dalla tradizione orale o *et et*) lascia tuttavia adito alla riflessione teologica successiva una lettura parziale.

Il sacrosanto concilio Tridentino ecumenico e generale (...) ha sempre ben presente di dover conservare nella chiesa (...) la stessa purezza del vangelo (...). E poiché il sinodo sa che questa verità e normativa è contenuta e nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte che, raccolte dagli apostoli dalla bocca dello stesso Cristo, o dagli stessi apostoli, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, trasmesse

quasi di mano in mano, sono giunte fino a noi (...) con uguale pietà e venerazione accoglie e venera tutti i libri (...) e così pure le tradizioni stesse (DH 1501).

In realtà, lo studio di Ratzinger suggerisce che all'interno di tale paragrafo siano venuti a confluire in modo "tre diverse concezioni teologiche che si trovano riunite insieme (...), ma che non furono armonizzate tra loro, bensì furono semplicemente più o meno giustapposte" (RAHNER – RATZINGER, 68).

La prima posizione, riferita al card. Cervini, offre una lettura *pneumatologica* della tradizione: poiché lo Spirito Santo continua ad agire nella chiesa, continuando oggi la storia della salvezza, la tradizione è resa presente non tanto nei suoi testimoni, ma nella vita cristiana vera e propria; in altre parole, la rivelazione (*vangelo*) è resa presente nell'oggi (*tradere*) grazie alla vita della chiesa.

La seconda posizione, riferita al teologo Seripando, che scrisse un trattato sulla tradizione ad uso dei padri di Trento, offre una lettura *cerimoniale* della tradizione: nella chiesa si sono accolte e conservate (*tradere*) consuetudini antiche che contribuiscono a mantenere vivo il messaggio del *vangelo*.

La terza posizione, riferita al gesuita Claude Lejay, procuratore del cardinale di Augsburg, dà una lettura *dogmatica* della tradizione: la trasmissione della purezza del vangelo non avviene solamente nel campo delle consuetudini ecclesiali (*mores*), ma riguarda anche il campo del contenuto di fede (*fides*).

Alcune annotazioni ulteriori

Cfr. K. RAHNER – J. RATZINGER, *Rivelazione e tradizione*, 53-73

Cfr. Y. M.-J. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, 52

Sono interessanti alcune annotazioni ulteriori, che riescono a chiarire il senso con il quale il cristianesimo si accosta alla tematica della tradizione e al confronto tra la regola scritta della propria esistenza e quella non scritta.

Una prima affermazione da sottolineare è che la stessa S. Scrittura non si presenta come regola esclusiva di fede (anche perché non vuole essere un racconto totalizzante, come appare in vari brani biblici, non ultimo Gv 21,25). Tanto più che, in tutte le confessioni cristiane, il concetto di rivelazione (o di parola di Dio) è più ampio di quello di S. Scrittura.

Anche lo stesso canone, non significa sottomettere ogni ulteriore tradizione alla tradizione scritta (secondo una proposta di O. Culmann); di fatto, né prima né dopo Trento non si è cessato di celebrare e vivere il vangelo anche in modalità non direttamente testimoniate dalla S. Scrittura.

Comunque sia, quando poi si enumerano materialmente le tradizioni esse o sono punti comunque relativi a realtà principali presenti nella Scrittura, oppure si tratta di applicazioni pratiche e non semplicemente di dottrina (e su questo il concilio di Trento avrebbe da insegnare). Su alcune questioni sono esistite varie tradizioni apostoliche, anche se in una tradizione apostolica può risultare difficile determinare criticamente cosa sia veramente apostolico, senza che vi sia collegamento con la Scrittura, tanto che nessun dogma sinora proclamato manca di basi scritturistiche.

Il concilio Vaticano II

Il concilio Vaticano II ha permesso l'aggregazione di varie tendenze all'interno della chiesa romana, da quelle più progressiste a quelle più reazionarie ed ha costituito un inedito punto di arrivo/partenza sia per la teologia, che per la gerarchia ecclesiale, che per il contributo al pensiero odierno.

Per tale motivo, di seguito voglio delineare sommariamente il cammino che ha portato alla scrittura di DV 8-9, perché sono convinto sia della loro valenza attuale, per la chiesa e per il mondo stesso, come anche della necessità di riaccostarsi ai testi del concilio imparando una metodologia adeguata.

La preparazione al concilio prende le mosse da una consultazione mondiale di tutti i vescovi; a partire da (alcuni) spunti offerti da tale consultazione si elaborano in sede centrale i primi schemi che però vengono inviati ai padri solamente nel luglio del 1962.

Sono (almeno) due gli schemi ufficiali che precedono immediatamente la stesura di *Dei Verbum*

- il *De fontibus revelationis*, teso a sottolineare la presenza di due fonti della riflessione cristiana (scrittura e tradizione)
- il *De deposito*, teso a sottolineare l'importanza di una riflessione razionale sul dato di fede

Tali schemi vengono sottoposti a dura critica durante la discussione nel novembre 1962; per tale motivo, Giovanni XXIII ne dispone il ritiro e il rifacimento. Prima una commissione mista e poi la stessa commissione teologica elaborano quattro redazioni del nuovo schema *de revelatione*, appunto lo schema che porta alla fine l'incipit di *Dei verbum*.

Dei vari passaggi (vedere la sinossi) possiamo sottolineare quanto segue:

- sulla spinta di una provocazione di *Humani generis* (cfr. DH 3886), *De fontibus* afferma che la scrittura e la tradizione sono due fonti distinte nelle quali è contenuta l'integrità della rivelazione, pensata come insieme di verità da credere (cfr. linea A); in tale prospettiva la tradizione costituisce un di più quantitativo rispetto alla scrittura;
- la prima redazione di *Dei verbum (textus prior)* esplicitamente rifiuta di entrare nel merito della questione dei rapporti tra tradizione e scrittura, affermando entrambi come scaturiti dall'unica origine che è la rivelazione divina, ora presentata come incontro con una persona vivente (cfr. linea O);
- la seconda redazione di *Dei verbum (textus emendatus)* si caratterizza per l'introduzione di un numero intero che presenta la tradizione in se stessa (cfr. linee B e seguenti);
- la terza redazione di *Dei verbum (textus denuo emendatus)* nei numeri qui presi in esame introduce dei miglioramenti stilistici e di esplicitazione, come la migliore distinzione tra l'opera degli apostoli e quella dei vescovi (cfr. linea O);
- la redazione finale (*textus receptus*) si caratterizza per due aggiunte volute da Paolo VI e accolte dalla commissione speciale incaricata dell'analisi dei modi: il riferimento al carisma sicuro di verità visibile nel ministero episcopale (cfr. linea F) e l'esplicitazione del fatto che la scrittura non è da prendere in senso fondamentalistico (cfr. linea P).

Il risultato raggiunto all'interno di questa equilibrata redazione è certamente interlocutorio e tuttavia assume il carattere di una forte presa di posizione. La tradizione e la scrittura non sono il fondamento né la radice (le fonti) della rivelazione; la rivelazione è, invece, fondata in Dio stesso che si rivela e non un insieme di verità che possono essere scoperte in modo archeologico; per questo, la rivelazione è nella storia come un evento (di senso?) che la cambia in continuazione e non come un evento che è sottomesso alla storia.

Piuttosto la tradizione e la scrittura ci permettono di fare oggi esperienza di tale continua rivelazione che Dio è nella nostra storia. Per quanto vogliamo esplicitare meglio i loro rapporti (e il *textus receptus* in effetti riapre la possibilità di una risposta), tale questione non risulta la questione necessaria per la vita della chiesa come proposta di salvezza. La questione necessaria è quale senso viene a noi dalla storia e la decisione da prendere di fronte a tale questione è se noi ci vogliamo ad una storia di salvezza o ad una storia di dannazione e di condanna; evidentemente tale è e resta il quesito di fondo della storia biblica. Per questo, la trasmissione del deposito evangelico non può essere semplicemente compresa come una trasmissione 'materiale' (di soli contenuti verbali o cerimoniali), ma resta comunque una trasmissione 'reale' (di quella particolare realtà che è l'esperienza di salvezza che avviene nell'incontro con Gesù Cristo). È, quindi, la prospettiva pneumatologia ad essere pienamente riconosciuta nel testo conciliare. A dispetto di quanti volevano costruire un testo conciliare dogmatico, che, per esempio, limitasse la funzione esegetica della teologia, il concilio ha voluto sottolineare il permanere della parola di Dio nella sua chiesa, pienamente in accordo con i precedenti concili, in particolare con il concilio di Trento.

La funzione storica di *DV* a riguardo di questa problematica è stata quella di riportare l'accento da alcune questioni teologiche alla questione di fondo del rapporto della storia con la sua salvezza, quella cioè di lasciare da parte le disquisizioni teologiche se si mostrano inutili per l'annuncio della purezza del vangelo. "La Scrittura è l'espressione di quella mediazione indispensabile tra Cristo e il mondo, che è la testimonianza apostolica" (DIANICH 69): l'unico soggetto da interpellare è la testimonianza apostolica e non qualche altra autorità.

Il soggetto della tradizione

La domanda sottesa alla precedente considerazione potrebbe essere formulata anche chiedendosi: chi è il portatore della tradizione? quali sono i criteri che caratterizzano un tale soggetto?

Una *prima distinzione* a riguardo è relativa al momento riguardo al quale si pone tale domanda: infatti, riferito al periodo della creazione del deposito, che è stato un momento nello stesso tempo di consegna e di trasmissione, un tempo di rivelazione, gli attori sono stati, ognuno a loro modo, i profeti, Gesù e gli apostoli; nel momento successivo della trasmissione di tale deposito, ovvero in un momento che è di pura trasmissione e di attualizzazione gli attori coincidono con i testimoni, ovvero con la chiesa nella sua totalità; tuttavia, i due momenti trovano una loro identità nella finalità comune della missione, dell'annuncio della salvezza

La predicazione della chiesa è dovunque la medesima e resta uguale a se stessa, fondata [...] sulla testimonianza [...] attraverso tutta l'economia divina [...]. Poiché là dov'è la chiesa, vi è anche lo Spirito di Dio; e dove è lo Spirito di Dio, là è la chiesa e tutta la sua grazia (IRENEO, *AH III*, 24,1).

Una *seconda* indicazione potrebbe venire dalla lettura di *DV 10*: in tale numero, la tradizione affida il deposito rivelato non ad una sola parte della chiesa, ma a tutta la chiesa (*tutto il popolo santo, unito ai suoi pastori*). Tutti i cristiani, quindi, sono interpellati nella testimonianza e nell'annuncio della salvezza che risplende nel vangelo. La citazione di *At 2* offre una indicazione delle modalità (insegnamento, comunione, frazione del pane) con le quali questa testimonianza può essere portata avanti, esplicitandole come *ritenere, praticare e professare la fede trasmessa*. Certamente la funzione di interpretazione *autentica* della parola di Dio è riservata al magistero, che tuttavia esprime una funzione di servizio a tutta la comunione ecclesiale e non una funzione di potere rispetto ad essa.