

Agiografia, biografia, protologia

di Sergio Lanza

«Queste cose furono scritte molto tempo fa, ma non si è invecchiata la forza delle Scritture (*ton grammaton dynamis*), anzi urge e si rafforza giorno per giorno ...»

GREGORIO NISSENO, *De his qui baptismum differunt*, PG 46, col. 417

INTRODUZIONE

La possibilità di comunicare si compie – ordinariamente e originariamente – attraverso la parola. E anzitutto, benché non esclusivamente, la parola parlata. Si narra di Federico II di Svevia, ch'egli affidasse due neonati in perfetta salute alle cure premurose di una balia: non facesse mancare loro nulla; solo doveva guardarsi attentamente dal rivolgere loro anche una parola soltanto. Voleva sapere in quale lingua i due bimbi avrebbero da se stessi parlato, senza l'ausilio della lingua materna: avrebbe scoperto così la lingua originaria dell'umanità. Ma i bambini deperirono rapidamente, e morirono. Non si dà esperienza delle cose e del mondo a prescindere dal linguaggio. La possibilità stessa di identificazione e di sviluppo della identità personale è imprescindibilmente legata alla comunicazione interpersonale. La parola – intesa qui non restrittivamente, ma certo diffusamente, come fonema – ha dunque carattere originario e costitutivo. La rivelazione biblica lo attesta in maniera verticale nei due misteri principali della fede cristiana, la Trinità e l'incarnazione del Verbo. Non sorprende quindi che qui si colga la struttura più profonda dell'esistenza, nel suo legame fontale e costitutivo con Dio creatore. La dispersione linguistica, l'ambiguità e il tranello del dire, la prevaricazione e il sopruso verbale, il conflitto e l'incomunicabilità sono i segni emergenti della negatività che colpisce a morte – nella sequenzialità stessa del suo codice genetico – la condizione umana. È Babele, l'esito della presunzione prometeica che recide il legame originario, l'opera del diavolo, «menzognero e padre della menzogna» (Gv 8,44).

Si pubblica qui il testo della relazione presentata dall'autore nell'ambito del convegno «Lettore e lettura della Bibbia», organizzato a Trento dal Centro per le Scienze Religiose nei giorni 26-27 maggio 1999.

L'elaborazione del discorso teologico prende figura e struttura adeguate nella reciproca inclusione di comunicazione e interazione: l'una rinvia all'altra ed è da essa condizionata. La struttura triangolare che la linguistica facilmente individua (noi parliamo di qualcosa, cerchiamo qualcosa – «fragen nach» –, ci intendiamo su qualcosa) deve essere integrata in riferimento a tre principali fattori contestuali: parola, evento, comunità. O, in prospettiva più comprensiva, ragione, storia e vita.¹

Il linguaggio non è separabile dalla vita: solo qui le espressioni verbali trovano luogo significativo, qui si rapporta a loro intenzione e solo qui possono essere correttamente intese.

Il linguaggio è costitutivamente legato alla comunità: esprime e costruisce la vita della comunità. L'appartenenza linguistica è uno dei fattori principali di definizione di un popolo e della sua concreta possibilità di co-esistere:

«... la stessa comprensione del linguaggio non s'instaura per suo conto, per mera analisi linguistica, ma in un complesso di condizioni più ampie, che investono l'intero campo delle precomprensioni e dei dati ermeneutici».

Questo intreccio di rapide considerazioni mette immediatamente sotto istanza critica larga parte dello svolgimento del pensiero contemporaneo, segnato – a nostro avviso – da una marcata (e patologica) ipertrofia linguistica. Numerose e sempre più specializzate discipline affrontano, sotto angolature diverse, il fenomeno linguistico: linguistica, sociologia, psicologia, letteratura, teologia ... Non più soltanto, quindi, l'antica retorica, nè la più recente linguistica.²

Appare chiaro come le diverse possibilità e modalità d'uso del linguaggio non siano mai riducibili a un ambito meramente strumentale, separabile e, in qualche modo, innocente nei confronti delle realtà profonde agitate nelle problematiche delle discipline non tecniche. La corretta prospezione della problematica vede quindi la necessaria intersezione dei vettori dei diversi campi disciplinari nel crocevia delle scienze umane: un passaggio obbligato: così la teologia non può costruirsi nel suo arco completo se non in correlazione multidisciplinare (e in lavoro metadisciplinare).

La rilevanza del linguaggio – qui generalmente inteso come linguaggio verbale, e non nel senso più ampio di manifestazione comunicativa generica – non è certo un esito esclusivo della modernità. Tuttavia, è solo a partire dall'Illuminismo che esso focalizza il sapere filosofico: la lingua non è più intesa solo come forma comunicativa delle relazioni interpersonali, quale

¹ Cfr. I. MANCINI, *Teologia Ideologia Utopia*, Brescia 1974, p. 215: «La generazione del senso teologico prende alimento da tutti e tre questi cespiti: ragione, storia e vita».

² Cfr. P. RICOEUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, trad. it., Milano 1966, p. 15: «... nello studio del linguaggio si incrociano le indagini di Wittgenstein, la filosofia linguistica inglese, la fenomenologia derivata da Husserl, le ricerche di Heidegger, i lavori della scuola di Bultmann e delle altre scuole di esegesi neotestamentaria, la letteratura di storia comparata delle religioni e antropologia sul mito, il rito e la credenza – e infine la psicoanalisi».

sedimento storico di tali rapporti oggettivabile separatamente, ma viene compresa come intima struttura di essi: il pensiero non è producibile (e non soltanto dicibile) se non in una forma linguistica determinata; il mondo è reso aperto, raggiungibile, coglibile e fruibile nella lingua, e non altrimenti; non la realtà precede il linguaggio, ma il linguaggio è forma originaria della realtà.

Senza negare la fecondità di questa fondamentale acquisizione del pensiero moderno sotto il profilo sia antropologico sia teologico, si deve tuttavia riconoscere che essa è esposta al grave rischio di una radicalizzazione totalizzante. La coestensione del linguaggio alla realtà tende a irrigidirsi nella identificazione della realtà con il linguaggio. La filosofia del linguaggio finisce così per sostituirsi alla metafisica, quando parla della lingua come forma esaustiva del reale, precludendosi la domanda ultimativa di senso. Lo strappo ontologico che la filosofia critica kantiana storicamente e di fatto (altro è sapere quanto il maestro di Königsberg volesse o ritenesse giusto tale strappo) propizia è il retroterra di questa estenuazione metafisica: le leggi del conoscere non sono più considerate come *leges entis*, ma come *leges mentis*. Ben presto, la realtà è assorbita nel pensiero: e le leggi della mente possono tornare a figurare come leggi dell'essere; a patto, però, di abdicare definitivamente alla possibilità di una metafisica dell'essere. Per declinare, invece, nel miraggio di una «metafisica» dello spirito immanente, in cui l'unica realtà percepibile – e quindi pensabile – è proprio il linguaggio. Siamo di fronte a una forma di neo-nominalismo inquietante, in quanto del nominalismo tardomedievale non conserva più il quadro di riferimento trascendente, che in qualche modo ne costituiva il riscatto ontologico.

Un rischio per certo verso simile registra la parola della fede (omelia, catechesi, teologia) quando si cristallizza in astrazione verbale del fatto cristiano: ad aver valore, allora, non è la viva realtà della fede cristiana, l'evento salvifico, il Dio unitrino che opera (deficit teo-logico), né la persona da educare nella fede perchè in essa si compia la salvezza come pienezza della vita (deficit antropologico),³ ma la formula verbale nella sua materialità (cosa molto diversa dalla oggettività della fede e della sua comunicazione). Parola costretta in tal modo dentro una ingessatura formulistica che la mortifica (ben diversa è la questione della pertinenza teologica e dell'utilità pedagogica delle formule e del loro apprendimento, anche mnemonico).

Pur senza scadere in un apofatismo sospetto (sia esperienziale: «testimonianza, non parole!»; sia misticheggiante: «preghiera, non teologia!»), si ricorderà opportunamente a questo proposito:

– che il limite tocca la parola, come ogni altra realtà creata; e ancor più sensibilmente, in quanto è proprio del linguaggio essere posto nel cuore della comprensione e comunicazione della realtà;⁴

³ I due deficit sono correlativi e co-esistenti: l'uno richiama e integra l'altro.

⁴ Cfr. Ortega y Gasset, cit. in W. SCHNEIDER, *Wörter machen Leute. Magie und Macht der Sprache*, München 1976, p. 344: «Il destino di essere indicibile unisce ciò che è più alto a ciò che è più umile: né Dio né il colore di questo foglio possono essere descritti a parole».

– che, d’altro canto, una fede che non sa dire se stessa, una testimonianza che non sa (e non sa dire) le proprie ragioni finisce per smarrirsi in toto e in radice ogni capacità comunicativa e persuasiva.

Tra la presunzione della parola posseduta ed esibita quasi oggetto diretto della fede e la reticenza di una proposta sbiadita nell’ondeggiare di una endemica incertezza sta la consapevolezza della Verità ricevuta e sempre nuovamente cercata.

Ancora. Il linguaggio non si identifica con l’evidenza empirica della lingua: linguaggio è più della somma delle parole, è «casa dell’essere» (da qui la ricerca del retroterra, della lingua originaria dell’uomo). È su questo terreno che si pone, anzitutto e appropriatamente, l’interesse della filosofia per il fatto linguistico, la nascita della filosofia del linguaggio. Si tratta perciò di una problematica di carattere antropologico, che tocca la realtà dell’essere uomo alla massima profondità: questioni che si dilatano nell’ambito proprio della metafisica e della teologia, fino alla soglia della domanda sul senso e sul valore dell’esistenza umana. Per questo la teologia non può non interessarsi al linguaggio. Si inserisce qui l’attenzione che, sotto diverso – e a volte quasi contrastante – profilo viene a registrarsi nel tempo recente: Buber, Levinas, Gadamer, Habermas. La valenza metafisica, espulsa (anche se non necessariamente negata, anzi a volte spasmodicamente ricercata) dalla riflessione postilluministica, rientra in forma nuova, e non meno rilevante: sembra quasi che la svolta antropologica abbia definito un quadro di riferimento noetico in cui l’essere non è più contemplabile nell’orizzonte del creato, ma diventa udibile nella profondità interpersonale del vissuto.

Questa tesi suppone quella (Herder, Gadamer, Habermas) che l’uomo sia costitutivamente un essere dialogico. Nel linguaggio è pertanto incisa un’idea normativa: il colloquio, il dialogo, la comunicazione libera da dominio. Di più: l’apertura costitutiva alla illuminazione della verità.⁵

Dentro questo orizzonte, il nostro assunto si limita a considerare tre aspetti, non marginali peraltro, già posti – ma solo parzialmente e rapidamente – in osservazione.⁶

⁵ Cfr. J. LADRIERE, *L’articulation du sens, Discours scientifique et parole de la foi*, Paris 1984, I, p. III: «La ‘filosofia linguistica’ può condurre, in talune delle sue varianti, a una reale e progressiva eliminazione del questionamento filosofico, per far posto a una sorta di semantica dei contesti d’uso. Ma può anche ispirare una reinterpretazione dell’idea stessa di riflessione, dato che il passaggio attraverso l’analisi del linguaggio non è l’oblio della soggettività cosciente ma può diventare al contrario il mezzo effettivo di un cammino capace di consentire all’esistenza riflettente [*existence réfléchissante*] di risentirsi [*se ressaisir*] a partire dalle proprie espressioni. Così, tentare di imparare la fede nelle forme di linguaggio che essa si dà, non significa ridurla al semplice funzionamento di un sistema di regole particolare, è piuttosto darsi la possibilità di scoprire, nell’oggettività di un dispositivo produttore di senso, la traccia della struttura costitutiva di una esperienza». Queste considerazioni mostrano, da un lato il parallelismo tra il questionamento in ambito di teologia dogmatica e in ambito di teologia pastorale (da cui il disagio e lo smarrimento in ambito di azione pastorale); dall’altro la possibilità di guadagnare posizioni costruttive non necessariamente ponendosi fuori da quell’orizzonte culturale, ma lavorando e trasformandolo dal di dentro (esemplare la tradizione teotestamentaria giovannea).

⁶ P. GIBERT, *La Bible, un récit*, in «Bulletin d’information biblique» 23-24 (1985), pp. 5-10, segnala tre funzioni specifiche della narritività nella Bibbia: 1. la funzione di anamnesi: il lettore è istruito da una storia; 2. Il racconto è datore di senso per l’esistenza del lettore; 3. La dimensione temporale del racconto rimanda alla singularità, alla contingenza della rivelazione. Si tratta probabilmente

I. AGIOGRAFIA

1. *La Scrittura nel dinamismo della comunicazione*

Il testo biblico è frutto di un dinamismo di comunicazione. In esso si intrecciano le dimensioni dell'evento nella sua risonanza personale e comunitaria: la decifrazione del suo significato si pone come orizzonte pre-comprendente dell'esistenza (in senso storico e prolettico) e come norma del vissuto collettivo. Ciò si evidenzia sincronicamente e diacronicamente.

In estrema sintesi (*tempus fugit ...*): l'aspetto sincronico (ispirazione), pone in evidenza:

– sul piano personale: l'esperienza interiore del soggetto:

«... Perciò il dio toglie loro la mente e adopera come suoi servi, i poeti e i profeti divini, affinché noi, udendoli, sappiamo che non sono questi che rivelano cose tanto preziose, non avendo in funzione la mente, ma è il dio stesso che ci parla per mezzo di loro».⁷

– Sul piano comunitario: il vissuto della comunità come luogo teologico della ispirazione (ispirazione come azione dentro la storia e l'esperienza religiosa di un popolo (Rahner, Pannenberg); la recezione della comunità credente nella fede professata e vissuta.

L'aspetto diacronico segnala:

i processi di formazione e fissazione del testo (canone);
la tradizione viva e mai soltanto ripetitiva:

«dunque, lo Spirito che respiriamo perchè riempie la Chiesa di Dio, riecheggia con la Parola di Dio. È in piena sintonia con la Parola ispirata e tutte le volte che risuona Egli aggiunge le sue note armoniche. La tradizione è la risonanza arricchita della Scrittura nell'ambiente della Chiesa».⁸

Su questi aspetti il riferimento obbligato è al pensiero monumentale e granitico di K. Barth. Il fuoco della sua reazione allo stemperamento postiluministico e borghese della Parola, nonostante le marcature estremistiche, rappresenta un salutare antidoto contro il rischio sempre incombente di edulcorazione e dilavatura agiografica.

a. La Scrittura tende alla proclamazione e alla testimonianza per la sua natura di parola di Dio:

di una ripresa di G. GENETTE, *Figures III*, Paris 1972, pp. 67-224 che a sua volta riprende la *distinctione*, posta in precedenza da G. Müller, tra tempo della storia e tempo del racconto, tra l'*erzählte Zeit* e l'*Erzählzeit*; a. il tempo dell'enunciazione, che è il luogo storico del narratore; b. il tempo dell'enunciato, tempo narrativo in senso proprio, frutto della ricostruzione narrativa del tempo della storia; c. il vissuto temporale considerato dal racconto, che corrisponde al tempo lineare della storia.

⁷ PLATONE, *Dialogo con Ione*, 534d.

⁸ L. ALONSO-SCHÖKEL, *Spirito e Parola: il dinamismo della parola ispirata nel mondo cultico. Appunti per la discussione sul tema: Parola, Spirito e culto*, in R. CECOLIN (ed), *Dall'esegesi all'ermeneutica attraverso la celebrazione*, Padova 1991, pp. 21-27, p. 25.

«Quando nell'autunno del 1922 fondammo *Zwischen den Zeiten*, Friederich Gogarten, Eduard Thurneysen ed io, con Georg Merz come redattore, pensavamo di essere abbastanza d'accordo su ciò che volevamo: in contrasto con la teologia positivo-liberale o liberale-positiva del neoprottestantesimo dell'inizio del secolo, con quel Dio umanizzato che noi pensavamo di aver riconosciuto come il suo santuario, volevamo una teologia della parola di Dio, come essa si era imposta poco per volta a noi giovani pastori, quasi richiesta dalla Bibbia, e come noi la trovavamo praticata in modo esemplare dai Riformatori. (Il nome di 'teologia dialettica' ci è stato applicato sempre nello stesso anno da qualche lettore)».⁹

È la nota posizione barthiana che si riflette conseguentemente sulla sua concezione del lavoro teologico. L'obbligo della testimonianza non è sentito immediatamente come coerenza, per così dire, applicativa (dal testo alla vita, secondo una formula per molti versi discutibile), ma nella sua crucialità originariamente teo-logica.¹⁰ Su questa linea appare perfetta la consonanza con Bultmann:

«L'oggetto della teologia è Dio, e l'accusa contro la teologia liberale è di non aver trattato di Dio, ma dell'uomo. Dio significa la radicale negazione e il superamento dell'uomo; la teologia, che ha Dio per oggetto, può quindi avere come contenuto solo il *logos tou staurou*; ma questo è uno *skandalon* per gli uomini».¹¹

Non è tuttavia in alcun modo condivisibile la risoluzione della teologia nell'annuncio. Ciò provoca due conseguenze gravissime, che estenuano di fatto l'efficacia della Parola: la elisione dell'organismo sacramentale e la distrazione sull'impegno storico.¹² La stessa forma della proclamazione, tipica del kerygma, esige – anche sotto il ristretto profilo linguistico – il passaggio dall'ambito della semantica a quello della pragmatica. Una insistita e quasi dogmatica latitanza di questo aspetto conduce alla irrilevanza del messaggio e alla autodeterminazione della prassi.

⁹ K. BARTH, *Commiato da «Zwischen der Zeiten»*, in J. MOLTSMANN (ed), *Le origini della teologia dialettica*, trad. it, Brescia 1976, p. 372.

¹⁰ Oltre alla celebre conferenza *Das Wort Gottes und die Aufgabe der Theologie* (ottobre 1922 a Elgerburg per l'assemblea dei «Freunde der christlichen Welt», poi in «Christliche Welt», 36 [1922], pp. 858-873 e in *Anfänge der dialektischen Theologie*, I, München, 1996, p. 199): «Il teologo si trova nella condizione straordinaria di dover parlare di quello che non può essere detto; il suo punto di appoggio è il punto sul quale non ci si può appoggiare» (cit. in J. MOLTSMANN, *Vorwort*, p. XIII. - Manc 81; cfr. inoltre K. BARTH, *La parola di Dio come compito della teologia* (1922), in J. MOLTSMANN (ed), *Le origini della teologia dialettica*, p. 238. «Come teologi dobbiamo parlare di Dio, ma noi siamo uomini e come tali non possiamo parlare di Dio. Dobbiamo essere coscienti di entrambe le condizioni, del nostro dovere e del nostro non potere, e proprio per questo rendere onore a Dio». Ancora: «Noi dobbiamo come teologi parlare di Dio. Siamo però uomini e come tali non possiamo parlare di Dio. Dobbiamo sapere entrambe le cose, il nostro dovere e il nostro non potere, e proprio per questo dare onore a Dio» (n. 70: *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, in *Anfänge der dialektischen Theologie*, I, München, 1996, p. 199); p. 93: «la parola di Dio è il compito tanto necessario quanto impossibile della teologia».

¹¹ R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen 1933, p. 2.

¹² Cfr. la critica di E. PRZYWARA, *Problematik der Gegenwart*, in «Stimmen der Zeit», 1938, pp. 105 ss.: «Situazione attualistica e piuttosto solipsistica, come notava lo Przywara, presente anche nella teoria della rivelazione, quale viene data nei Prolegomeni della Dogmatik» (Barth ha discusso questa critica in *Dogm. II* più volte).

b. La Scrittura tende alla proclamazione e alla testimonianza per la sua natura di parola per l'uomo. La Scrittura tende alla proclamazione per il suo carattere marcatamente performativo (aspetto direttamente pastorale). Anche Barth ne è 'biograficamente' consapevole:

«Indipendentemente dalla mia formazione teologica, sono stato spinto, sempre più fortemente, attraverso ogni genere di circostanze, ad occuparmi del problema pastorale per eccellenza, quello della predicazione. Cercavo ... di aprirmi un mio sentiero fra i problemi della vita umana e il contenuto della Bibbia. Pastore, dovevo parlare ad uomini alle prese con le contraddizioni inaudite della vita, e parlar loro del messaggio non meno inaudito della Bibbia, di questa Bibbia che si pone come un nuovo enigma di fronte alle contraddizioni della vita».¹³

Non si tratta della logica dell'adattamento, sempre rinunciataria e spesso compromissoria; nè di quella della attualizzazione, che qualifica de facto la Parola di arretratezza e, invece di coglierne la perenne attualità nella varietà delle forme e dei contesti, pretende di attribuirgliela attraverso sospette operazioni di *lifting*; e neppure della applicazione deduttivamente intesa, come se nella Parola fossero già presenti tutte le questioni e tutte le soluzioni in forma pronta per l'uso. In questo senso, la logica barthiana coglie il problema, ma fallisce la soluzione.

c. La Scrittura tende alla proclamazione e alla testimonianza per il suo intrinseco legame con l'evento. Questo aspetto completa il precedente. Quando la Bibbia è intesa non solo come resoconto, nè come rapporto, ma come testimonianza, viene superato il 'largo sudicio fossato' che è posto tra i tempi. Non in forza di una qualsiasi *Wirkungsgeschichte*, ma per la forza di quell'evento, che dentro la sua unicità (Eb 13,8) esprime una inusitata capacità di presente: il *sensus plenior* come *Wirkungsgeschichte* non prevedibile nè solo umanamente realizzabile: Is 7,14.¹⁴

E, insieme, una irrinunciabile istanza critica. L'evento Cristo non è un tranquillo accadimento, nè la 'storia sacra' una storia dentro la storia, o accanto alla storia, ma la illuminazione e la messa in questione – e la salvezza – della storia degli uomini. Da non intendere secondo la già criticata restrizione della teologia dialettica, con la sua tendenziale risoluzione dell'evento nella parola, che conduce alla fine alla tragica irrilevanza dell'evento stesso, come appare chiaramente in R. Bultmann:

¹³ K. BARTH, *Not und Verhaissung der christlichen Verkündigung*, in «Zwischen der Zeiten», 1 (1922), pp. 1-25 (è il primo articolo della rivista), poi in K. BARTH, *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1924, p. 101.

¹⁴ Ciò non significa contrapporre (come tende a fare J. BLEICHER, *L'ermeneutica contemporanea*, trad. it., Bologna 1986, p. 13: «L'intento che si propone la comprensione di un testo ... non può più essere la ri-cognizione oggettiva del significato inteso dall'autore, ma consiste nel fare emergere una conoscenza dotata di rilevanza pratica in cui viene trasformato il soggetto stesso, poiché diviene consapevole di nuove possibilità di esistenza e della propria responsabilità per il futuro») quanto deve essere, invece, correlato e integrato.

«Occorre che il momento semantico – quello del senso oggettivo – preceda il momento esistenziale – quello della decisione personale –, in un'ermeneutica desiderosa di rendere giustizia ad un tempo all'oggettività del senso e alla storicità della decisione personale».¹⁵

Piuttosto secondo una più avveduta correlazione, dove le differenze (e quali differenze!) non diventano contrapposizioni.¹⁶

L'evento non viene assorbito dalla Parola, ma dalla sua ipostatizzazione. Ciò avviene nella cosificazione della ispirazione verbale, forma di biblicismo caratteristico soprattutto della teologia protestante, dove fondamento della fede non è più il Cristo predicato, ma l'infallibile parola biblica in quanto tale. Ma anche nelle forme di accentuazione ipertrofica della parola liturgica, più frequente in ambito cattolico.¹⁷ Il luogo liturgico è senz'altro rilevante e in qualche modo emergente (canonicità), ma non certo esclusivo soprattutto non separabile dal vissuto che la comunità sperimenta. Anche la liturgia rischia l'anacronismo.

Il testo è portatore di un senso e testimone di un evento: non si può che dissentire radicalmente dalla evanescenza di un indebolimento smarrito e scettico.¹⁸ Apprezzabile e significativa, al contrario, l'apertura di chi, pur provenendo da contesti culturali lontani dalla sensibilità teologica, mantiene l'afflato della ricerca e sente la nostalgia di un riferimento, di un orizzonte, di una apertura che non potremmo non definire metafisica.¹⁹

È la logica della analogia, capace di afferrare il dinamismo interno della realtà e cogliere l'apparenza empirica come evidenza di un ordine intelligibile, che apre la comprensione e guida l'azione.

Questo andare oltre l'accadimento non è esente da rischi. Si mostra qui tutta la fragilità della parola.

¹⁵ P. RICOEUR, *Préface* a R. BULTMANN, *Jésus*, Paris 1968, p. 25.

¹⁶ Ha le sue ragioni Tillich, quando afferma: «Ci sono nella religione e nella cultura fenomeni dotati di forza simbolica, i quali, pur non stando in minor misura sotto la negazione, pur tuttavia rendono possibile nella loro considerazione e correlazione una metafisica della storia, una simbolica e paradossale storia della salvezza (*Heilsgeschichte*). Questa è la profondità, e, dove essa diventa cosciente, la profondità della cultura e della religione. Questo senso-profondità (*Tiefe-Sinn*) non deve essere considerato oggettivamente, immediatamente, ma in senso paradossale, con la fede nell'unità del sì e del no» (P. TILlich, *Kritisches und positives Paradox*, in «Theologische Blätter», 2 [1923], ora in *Anfänge*, p. 171).

¹⁷ Cfr. per esempio A.M. TRIACCA, *La parola celebrata. Teologia della 'celebrazione della parola'*, in R. CECOLIN (ed), *Dall'esegesi all'ermeneutica*, pp. 27-54: «la assemblea liturgica è il luogo primigenio, l'evento originale ed originante a cui la PdD (vetero e neotestamentaria) è indirizzata» (p. 36); «... solo quando avviene la *celebratio fidei* si realizzano le valenze insite nella PdD» (p. 39).

¹⁸ Cfr. per esempio J. DERRIDA, *L'Écriture et la Différence*, Paris 1966, p. 149: «... l'abbandono dichiarato di ogni riferimento a un centro, a un soggetto, a una referenza privilegiata, a un'origine, a una archia assoluta».

¹⁹ Penso soprattutto a M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente Altro*, trad. it., Brescia 1972, pp. 74 s. Egli vede come irrinunciabile l'orizzonte teologico per costruire una teoria critica della società. Rifacendosi all'esperienza ebraica dell'impronunciabilità e non raffigurabilità di Dio, egli prosegue dicendo che «in nessun modo qui teologia significa scienza del divino, o magari scienza di Dio. Teologia significa qui la coscienza che il mondo è fenomeno, che non è la verità assoluta, la quale solo è la realtà ultima. La teologia è – devo esprimermi con molta cautela – la speranza che, nonostante questa ingiustizia, che caratterizza il mondo, non possa avvenire che l'ingiustizia possa essere l'ultima parola».

La parola è esposta alla cosificazione: quando le parole perdono le loro idee ... Ma le parole non sono cose, non si classificano numericamente ... E, tuttavia, permane una forte tentazione di positivismo linguistico, soprattutto nella parola 'scientifica': la parola non scientifica appartiene al mondo esoterico, o poetico (in senso debole) o di svago; non alla sostanza seria della vita;²⁰ cui reagisce, rovesciando la deformazione, un equivoco ritorno del mito come nostalgia e aura romantica, compensativa ma non interpretativa e progettativa della realtà.

La parola è esposta al fraintendimento: c'è chi pensa che il naso serva a reggere gli occhiali ... È tutta la difficoltà del comunicare.

La parola è esposta alla ambiguità: la relazione giocata soltanto sulla parola è continuamente attraversata da dinamiche conscie e inconscie che la insidiano.²¹

La parola è sottoposta alla vanità. La fenomenologia dell'esistenza come progetto riguarda la sua costituzione formale, ed è quindi metodologicamente corretta se e quando mantiene la consapevolezza di questo suo carattere. Ciò che caratterizza buona parte della coscienza dell'Occidente contemporaneo (il cosiddetto post-moderno) è invece l'identificazione della struttura formale con l'uomo storico, cioè l'affermazione che l'esistenza è soltanto progetto, dunque autoprogetto senz'altro fondamento che se stessa.²² Questo nasce dalla crisi del veritativo per l'ombra diffusa che le attuali dottrine del linguaggio gettano sul recupero dei significati (o giochi linguistici senza intenzionalità di senso, o strutture prassiche che hanno nell'efficienza della macchina strutturale l'unico criterio di valorizzazione). Il sapere teologico diventa allora una costruzione tra le altre, senza riferimento veritativo, capace solo (eventualmente) di prassi, esposte al giudizio insindacabile della efficacia storica.

La parola è esposta alla manipolazione (magari benintenzionata: attualizzazione!). Ha ragione, invece, Pannenberg, quando richiama:

«Oggetto della predica quindi non è per sé il contenuto storico di un testo biblico bensì il tema dogmatico cui esso si riferisce. Questo tema però è visto sempre nella figura presente, nel linguaggio e nella mentalità della coscienza contemporanea. Non si pone perciò il famoso problema di come passare 'dal testo alla predica', cioè alla situazione

²⁰ Cfr. C. TAYLOR, *The Malaise of Modernity*, 1991, trad. it. *Il disagio della modernità*, Roma - Bari 1999; J. LADRIERE, *L'articulation du sens*, I, Paris 1984, p. 12.

²¹ Cfr. T. DE SAUSSURE, *Narration et Psychanalyse*, in P. BÜHLER - J.-F. HABERMACHER (edd), *La narration. Quand le récit devient communication*, Genève 1988, p. 179: «In psicanalisi dove, più che altrove, la relazione si vive quasi esclusivamente mediante la parola, questa è intesa continuamente come ambigua; non perché l'analista sospetti la malafede, ma piuttosto perché egli prende sul serio il linguaggio: linguaggio come luogo dove si intrecciano la logica del coscìo (contenuto manifesto) e la logica dell'inconscìo (contenuto latente)».

²² Cfr. A. RIZZI, *La lettura «liturgica» tra il testo e l'esistenza*, in R. CECOLIN (ed), *Dall'esegesi all'ermeneutica*, p. 228: «Quest'esistenza che delinea figure di senso è, in se stessa, insensata; questa progettualità che disegna la mappa di circolazione delle motivazioni è, in se stessa, immotivata: puro esserci di fronte e dentro il puro esserci del mondo. In realtà, non conosciamo nessun gruppo umano, prima dell'Occidente contemporaneo, che abbia vissuto e si sia compreso in questo orizzonte di insensatezza».

presente dell'uditore. Questo problema diventa pressante soltanto là dove, tra l'esegesi storica e l'applicazione attuale del testo, non ha avuto luogo la riflessione teologico-sistemica, che ha a che fare per natura con la questione della figura attualmente in vigore della tradizione cristiana». ²³

La parola è esposta alla estraneità e all'insignificanza:

«Il linguaggio cristiano familiare su Dio e la sua salvezza, sulla missione del suo Figlio, sulla sua incarnazione, la sua morte vicaria e la sua resurrezione, ci sfugge. Molti avvertono il pericolo che con questo linguaggio ci sfugga anche il contenuto. Troppo a lungo il pensiero cristiano si è ritenuto isolato dal cosiddetto mondo. Il linguaggio cristiano venne conservato in una riserva, in un cantuccio riparato dai venti, mentre il mondo si trasformava. Per questo le elevate parole della tradizione cristiana, anzitutto la parola 'Dio', appaiono come senza forza a molti di noi». ²⁴

La parola è esposta all'ipertrofia. La parola è esposta al prepotere del sapere positivo:

«Tutto quello che non corrisponde all'ordine dei fatti del mondo sarebbe un discorso privo di valore come il chiedersi quale sia il peso medio degli abitanti di Vienna il cui numero di telefono termina con 3». ²⁵

La lettura (interpretazione) del testo esige la proclamazione, ma questa si avvita su se stessa se non tocca – nello spessore concreto delle azioni e relazioni – la biografia e la protologia. L'interpretazione non è mai l'apprendimento neutrale di qualcosa di dato. Quando l'esegesi dei testi fa appello al 'dato immediato', in realtà qualifica come dato la convinzione dell'interprete, trasformandola in ideologia. È necessario portare tale precomprensione a livello di consapevolezza critica e autocritica, attraverso un autochiarimento del soggetto interprete.

Nell'azione, inoltre, l'uomo conosce il suo legame con il mondo non solo riflettendolo, ma stabilendolo. Comprendere significa interpretare, come interpretare significa progettare, significa far capo ad una possibilità di svolgimento che non è semplice registrazione di dati precostituiti, ma svolgimento di possibilità esistenzialmente offerte in questa capacità comprensiva. Il legame tra comprendere e progettare è dunque intrinseco e in qualche modo costitutivo. Non tuttavia in isolamento solipsistico, ma dentro una rete contestuale produttiva:

«... [il circolo] caratterizza la comprensione come un'interazione del movimento della trasmissione storica e del movimento dell'interprete. L'anticipazione di senso che guida la nostra comprensione di un testo non è un atto della soggettività, ma si determina in base alla comunanza che ci lega alla tradizione. Questa comunanza, però, nel nostro rapporto con la tradizione è in continuo atto di farsi. Non è semplicemente un presupposto già sempre dato; siamo noi che la istituamo in quanto comprendiamo, in quanto

²³ W. PANNENBERG, *Presenza di Dio*, Brescia 1974, pp. 9 s.

²⁴ *Ibidem*, p. 77.

²⁵ R. CARNAP, *La science et la métaphisique devant l'analyse du langage*, Paris 1934, pp. 10 s.

partecipiamo attivamente al sussistere e allo svolgersi della tradizione e in tal modo portiamo noi stessi avanti».²⁶

Così intesa, l'agiografia combatte la rimozione e l'amnesia.

2. *Dimensione dottrinale come valenza comunicativa*

Il campo semantico legato a «dottrina» non gode certo di vasta rappresentanza nella catechetica contemporanea. A molti, esso appare ancora corrugato dalle sedimentazioni che una prassi catechistica (secolare, ma non sempre esemplare) vi ha incrostato. E, tuttavia, non si dà catechesi che non sia – *quoad essentiam* – enunciazione, esposizione e argomentazione della dottrina della fede. Cioè della verità salvifica. Questa dimensione costitutiva non esautora il senso critico della ricerca e della verifica. Lo esalta, anzi, non restringendolo sul terreno della verifica sperimentale, ma slanciandolo alla massima apertura possibile per l'indagine della ragione e la capacità della comprensione umana. Collocato nella giusta prospettiva (testimoniale, educativa, rispettosa della libertà personale), il dottrinale non ha nulla a che spartire con l'indottrinamento, l'obbedienza della fede con la sudditanza intellettuale. È quanto cerchiamo di esporre con qualche maggiore ampiezza, cogliendo la relazione catechesi e dottrina nella sua originalità e fecondità (così come nella irriducibilità dei due poli). Lo facciamo mettendo in evidenza, anzitutto, la valenza catechistica che accoglie e segna di sé il dottrinale, per poi sottolineare come la dottrina specifichi e connoti il catechistico. Il tutto, naturalmente, sotto il profilo strettamente linguistico.

In quanto fatto educativo, la formazione della personalità cristiana si pone nel quadro esplicito di un linguaggio non solo teorico-informativo. Il modello dell'informazione differisce da quello della comunicazione intersoggettiva,²⁷ sul piano della intenzionalità (recezione critica), della reciprocità (scambio: la comunicazione non 'termina' al destinatario) e della effettività (cioè che la comunicazione sia effettivamente comunicazione: parlarsi non è sempre nè immediatamente comunicare; da non confondere con l'efficacia pragmatica: il linguaggio catechetico stabilisce una relazione non di efficienza, ma di fecondità; in consonanza con l'organismo sacramentale). Parimenti, la catechesi dottrinale non esautora nessuno dei tre livelli tassonomici del linguaggio comunicativo (scambio, intesa, ricerca del consenso). Anzi, li intende e li valorizza teologicamente, dalla testimonianza al dialogo, nella libertà.²⁸

Come la liturgia celebra, e non solo rappresenta e commemora, così la catechesi non si limita a presentare e approfondire la fede cristiana nella

²⁶ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. it., Milano 1987, p. 343.

²⁷ Cfr. J. VAN DER VEN, *Entwurf einer empirischen Theologie*, Kampen - Weinheim 1990, pp. 57-69.

²⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Missio*, n. 42 (testimonianza), nn. 55-57 (dialogo), n. 7 (libertà).

sua oggettività contenutistica, ma è volta alla conversione e alla fede personale. Per questo, alla verità dell'atto catechistico non basta l'ortodossia della dottrina, ma è necessaria l'autenticità dei processi comunicativi ed educativi, fino alla verifica del loro esito.²⁹ Nella catechesi, la dottrina è nutrimento vivo della fede. Sostiene e sostanzia, cioè, l'atto di fede, sia nel suo aspetto di consapevole adesione intellettuale, sia nel suo aspetto di lettura-progettazione-verifica responsabile dell'esistenza nel suo concreto svolgersi. Nel quadro della educazione cristiana, la catechesi ha come compito specifico quello di rendere le verità della fede mentalità e stile di vita.³⁰ Una conoscenza, perciò, che – senza prendere sbrigative quanto fallaci scorciatoie, ma percorrendo la via faticosa dell'apprendimento e dello studio – si fa progressivamente sapienza.

La dottrina, dunque, essenziale e caratterizzante, non basta tuttavia alla catechesi. Non perché ad essa debba venir aggiunto qualcosa, ma perché essa deve essere comunicata e ricevuta, nella catechesi, secondo le modalità proprie dell'itinerario formativo del credente (itinerario catecumenale).

L'agiografia è la linfa interiore di un linguaggio dottrinale inteso come linguaggio critico e tradizionale. La responsabilità della testimonianza cristiana, oltre che l'esigenza di una fede responsabile (capace cioè di rispondere alla chiamata di Dio e alle domande degli uomini, agli interrogativi della vita, 1Pt 3,15) impone la compiutezza dottrinale. Essa si ottiene non solo attraverso l'organicità e sistematicità dei contenuti, ma, particolarmente, mediante un linguaggio idoneo a esprimere la verità cristiana qui e ora. Il carattere dottrinale della catechesi si ottiene in quest'opera difficile e necessaria di inculturazione. Essa in alcun modo può venir scambiata con la facilitazione didattica (che pure ha un suo compito importante). Svolge, piuttosto, il ruolo di Filippo sulla via di Gaza; o, più esemplarmente, quello del Maestro che «cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a Lui» (Lc 24,27). La figura dottrinale del linguaggio catechistico è, dunque, sostanzialmente ermeneutica.

Ciò significa che la sua capacità di profezia (di inculturazione) è strettamente connessa al suo carattere tradizionale. Azione ecclesiale, la catechesi è strutturalmente atto di tradizione. Ove quanto sopra espresso a proposito dei valori comunicativi trova nutrimento e sorgente (e per nulla inceppatura e pesantezza) dalla frequentazione dei testimoni del passato.³¹ Ciò deve essere, oggi, fortemente rivalutato. Si pensi al fatto che il significato di una parola non è comprensibile se non in riferimento alle trasformazioni del suo antico significato. Lo sradicamento linguistico – non meno che lo

²⁹ È questo uno degli aspetti per cui più sensibilmente la catechesi si distingue dall'insegnamento scolastico della religione (e non, certo, per la minore attenzione ai contenuti o per una maggiore vaga esperienzialità).

³⁰ Cfr. Cei, *Il Rinnovamento della catechesi*, Roma 1976, nn. 36-38; 52-55.

³¹ Si veda la struttura pedagogica che, fin dal catecumenato antico, colloca la trasmissione della fede in un rapporto vivo e creativo, *traditio-redditio*; cfr. UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE, *Itinerario per la vita cristiana. Linee e contenuti del progetto catechistico italiano*, Torino 1984, pp. 23-27.

sradicamento della fede – produce gravi problemi, che minano i processi comunicativi.

La valenza «tradizionale» della catechesi ha una, dunque, una specifica dimensione linguistica, non ripetitiva, ma euristica: la capacità di cogliere il sedimento e la semina della storia dentro la parola trasmessa.

II. BIOGRAFIA

L'accentuazione della soggettività nel contesto culturale attuale rende debole e incerta l'identità. Il nostro è tempo di identità debole e difficile. Quali parole? Quali relazioni?

La semplice adesione al rivestimento verbale, alla parola come suono (anche: a un corpus dottrinale inteso non nella sua significazione, ma nella sua reificazione simbolica) produce appartenenza acritica (fanatica-emozionale) – non coscienza di identità. Ciò non significa, certo, che essa non sia necessaria. Dice, piuttosto, che «Nel campo dello spirito bisogna che i pensieri di un uomo siano la casa in cui egli abita. Altrimenti sono guai».³²

1. *Identità come biografia*

La parola della fede come interpellazione è volta al ri-stabilimento della identità personale: l'identità cristiana è orizzonte di rivenimento e realizzazione della identità personale: Dio chiama per nome (GS 22).

Solo una parola forte è creatrice identità, quando incontra una libertà autentica. Una parola forte non è una parola chiusa, autoritaria, dispotica. La parola della fede non consegna una identità cristiana prefabbricata e standardizzata, ma i riferimenti che consentono di costruirla e i criteri che permettono di identificarla (ad es. 1Gv 4,20). L'identità si definisce nel suo profilo teologico cristiano come processo: «il Vangelo è datore di identità, piuttosto che di consegne etiche».³³ Quindi identità comunicativa in senso dialogico e narrativo.³⁴

La struttura dialogica è costitutiva del linguaggio. La parola ha la sua sorgente nel dialogo intratrinitario. In essa, quindi, la dimensione dialogica non è accessoria o facoltativa, ma originaria e costitutiva. È nella comunicazione dialogica che ogni verità si realizza; solo in essa io sono me stesso, non mi limito a esistere, ma rendo piena la mia vita. La parola dice il tu che chiama alla vita; la parola dice il noi che convoca la chiesa. Due aspetti in

³² S. KIERKEGAARD, *Diario*, 3 (1840-1847), trad. it., Brescia 1980, p. 185.

³³ D. MARGUERAT, *Raconter Dieu. L'évangile comme narration historique*, in P. BÜHLER - J.-F. HABERMACHER (edd), *La narration. Quand la récit devient communication*, Genève 1988, p. 90.

³⁴ Cfr. H. WEDER, *Zum Problem einer 'christlichen Exegese'*, in «New Testament studies», 27 (1980-1981), pp. 64-82 (73): «La significatività fondamentale della storia è imparare chi siamo e chi gli altri sono. La narrazione di storie rende presente l'identità passata».

reciprocità inscindibile. Ma la nudità (Genesi 3,7) rende timorosa e incerta la risposta al tu originario; la prevaricazione e la diversità (Caino, Babele) genera il conflitto e la dispersione. Idolatria prevaricatrice e risucchio mistificante insidiano l'originario comunicativo.

La ricostruzione della capacità dialogale avviene anzitutto nell'ascolto. A ciò educa la frequentazione della parola biblica, particolarmente nella sua lettura liturgica (meno esposta alla catturazione soggettivizzante). «Ascolta Israele ...» (Dt 6,4). E il primo ascolto non è, come ci aspetteremmo, immediatamente una norma di vita, un comandamento. La prima indicazione tassativa è: «Il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo ...». Come nel decalogo, tutto è possibile (e solamente è possibile) a partire dal riconoscimento del primato assoluto di Dio. La teologia si fa pedagogia: l'ascolto è tale solo quando l'altro è riconosciuto nella sua alterità, nella sua «trascendenza», quando è accolto in una autentica, ancorché incipiente, fraternità. Ciò comporta il superamento della paura dell'altro, del diverso. Impone di rispettare i tempi e i momenti (il dialogo ha possibilità di riuscita solo quando si dice la parola giusta al momento giusto). La parola non è veicolo o involucro; è accadimento interpersonale, evento. In essa si costruisce (o si distrugge) la comunità degli uomini. In quali parole si fa presente il vangelo, in quali parole accade la salvezza? Non certo in quelle monologiche della prevaricazione e della strumentalizzazione. In quelle, piuttosto, in cui la dialogicità originaria è pienamente rispettata e resa autentica dalla testimonianza forte e convinta, che si impone solo per la forza della sua verità e veridicità.

Ma l'ascolto, pur sostanziato di una solida e rispettosa testimonianza, non basta. Ciò è vero sempre; ma soprattutto nella società contemporanea, dove la vita sociale è diventata più complessa e opaca: frammentazione, nostalgia del dialogo, di unità, reciprocità, riconciliazione.

La forza comunicatrice della parola avviene soltanto quando, uscendo da se stessa, essa è capace di farsi carne. Quando si fa partecipe fino al dono totale di sé. È in questo perdersi senza limiti (che non ha nulla a che vedere con i tatticismi e gli irenismi, ma è frutto di autentica disponibilità alla voce dello Spirito) che la verità si fa luce. Figura e forma perfetta della comunicazione ecclesiale è l'eucarestia.

Il dialogo è soltanto un caso d'uso del linguaggio, uno tra i tanti, dove non uno solo, ma due o più parlano dello stesso argomento; o è l'essenza originaria stessa del linguaggio? E. Benveniste aveva compreso bene il senso globale del linguaggio come «dialogo» quando affermava che un soggetto non saprebbe prendere la parola senza presupporre un interlocutore come un tu, capace a sua volta di prendere la parola.³⁵

Parole significative si hanno soltanto quando esse sono poste non solo in una corretta struttura grammatico-sintattica, ma quando è rispettata, per così

³⁵ Cfr. E. BENVENISTE, *Le langage de l'expérience humaine*, in «Diogène», 51 (1965), pp. 3-13.

dire, la loro sintassi genetica, quando cioè sono pronunciate in dialogo. Al contrario di quanto alcuni sembrano temere (dialogo = incertezza e rischio per la fede), il dialogo manifesta l'autentica aspirazione e nostalgia per l'unità; contro, però, l'uniformità monolitica del sistema, così come contro la tendenza alla disintegrazione degli assetti sociali. Il dialogo comporta il superamento della pretesa di omogeneizzazione previa: non è *sic et simpliciter* parlare all'interno di una stessa lingua, ma trovare e generare relazioni vitali significative «tra» le diverse lingue, comunità e mondi linguistici. In questo senso, il dialogo si caratterizza anche nei confronti della discussione, che lascia intatta ed estranea l'alterità dei diversi mondi linguistici.³⁶

La parola della fede si riconosce in questo quadro. Esso corrisponde ai suoi riferimenti fontali, a quella fisionomia propria della fede cristiana, così come essa appare, complessivamente, nella sua configurazione trinitaria e, più direttamente, nella tipicità della Rivelazione (struttura dialogica costitutiva³⁷). E si addice appropriatamente al suo specifico ecclesiale: la conoscenza della fede, infatti, appare non frutto di isolata ricerca individuale, ma lenta acquisizione entro un itinerario di fede comune e, insieme – e ancor prima – dono ricevuto³⁸ (dialogo ecclesiale come figura quasi-sacramentale del dialogo di Rivelazione: struttura della *traditio-redditio*!). Questa struttura originaria dice anche, a mio parere, l'appartenenza della dimensione simbolica e narrativa al cuore stesso della struttura del linguaggio ecclesiale: il simbolo appartiene all'essenza stessa dell'essere uomo. Lo si è non senza ragione definito un *Urwort des Menschen*.

Si pone qui una decisiva questione critica: come può essere considerata essenzialmente comunicativa la Parola unica e definitiva, la verità totale? Potrebbe esserlo – secondo alcuni – metodologicamente (leggasi tatticamente) non strutturalmente e *quoad essentiam*. A questa obiezione si risponde pianamente che la «pedagogia di Dio» messa in atto nell'arco della storia della salvezza e attestata dalla Rivelazione (con l'incarnazione come vertice e intima legge costitutiva) prevede il dialogo non come tattica, ma, piuttosto, come via obbligata.³⁹ Certo, le leggi della comunicazione non potranno essere troppo acriticamente trasferite dalla ricerca delle scienze del linguaggio all'ambito propriamente teologico. Si dovrà procedere (metodo

³⁶ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO. CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Dialogo e annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo, nel XXV della Nostra Aetate*, 19 maggio 1991.

³⁷ Cfr. H. ZIRKER, *Sprachformen des Glaubens*, in P. EICHER, (ed), *Neues Handbuch der theologischer Grundbegriffe*, 4, München 1985, pp. 138-148, in particolare p. 145: «Nel mondo biblico la forma linguistica fondamentale della fede è l'interpellazione [*Anrede*] ... L'interpellazione esige risposta».

³⁸ Che si tratti di dono, anzitutto, è inscritto nella origine stessa della vita cristiana, nella rigenerazione battesimale: «Questo bagno del battesimo – scrive Giustino nell'Apologia – è chiamato 'illuminazione' perché coloro che ricevono questa conoscenza ne sono illuminati».

³⁹ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO. CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Dialogo e annuncio*, p. 38: «La ragione fondamentale dell'impegno della chiesa nel dialogo non è meramente di natura antropologica, ma principalmente teologica. Dio, in un dialogo che dura attraverso i tempi, ha offerto e continua a offrire la salvezza all'umanità. Per essere fedele all'iniziativa divina, la chiesa deve quindi entrare in un dialogo di salvezza con tutti».

teologico-pastorale) in maniera transdisciplinare, in modo che, incarnandosi, l'assoluto rimanga tale, ma diventi in qualche modo comunicativo (non comunicabile come dato, però: la comunicazione dell'Assoluto non può essere fatta da altri; ma avviene nella parola – e nella carità – degli uomini: parola e carità non sono tramiti, canali, nastri trasportatori, ma luoghi in cui la comunicazione dell'Assoluto avviene). È la dimensione mariana del linguaggio teologico: Maria non è il «contenitore» del Verbo; in lei e da lei Egli si fa carne.

Come la parola (detta), l'identità si pone nello spazio della reciprocità relazionale. La sua verità esiste, si costruisce e si manifesta nella relazione.⁴⁰ Un processo dinamico: è discorso, idea mai totalmente afferrabile dal concetto, che ne esprime una figura momentanea, catturandola, ma si pone significativamente solo nella frase. Fuori di essa, la sua apparente precisione è svuotamento e illusione. Solo nella biografia l'identità si ritrova. Costruita biograficamente, l'identità è riconoscibile e definibile oggettivamente, e in alcun modo consegnata alla ambiguità dell'attimo fuggente: la sua riduzione concettuale consente di non consegnarla alla evanescenza.

Il linguaggio della rivelazione non si limita ad enunciati. Stabilisce una relazione tra persone: Dio si rivolge all'uomo con gesti e parole, anzi esponendosi, per così dire, di persona; l'uomo è interpellato e può rispondere solo con una autoimplicazione personale radicale.

La valenza comunicativa capace di biografia non si riduce al solo linguaggio di parola. In questo senso, il suo «linguaggio contestuale» è dato dal gruppo ecclesiale, che, convocato dalla Parola, ne approfondisce l'ascolto e ne argomenta le ragioni, sotto la guida di un testimone autorevole, compagno di viaggio e maestro. La strutturazione e la figura che tale gruppo ecclesiale assume, i rapporti che in esso si stabiliscono, le possibilità comunicative o le inceppature, la capacità di produrre comunione e di estromettere il plagio (e le forme intermedie dell'uno e dell'altro, tendendo alla prima e respingendo il secondo) sono i fattori salienti che determinano sia la configurazione linguistica, sia la relazione esistenziale. È necessaria la più attenta considerazione di questi elementi, troppo disattesi. Non è il testo a essere sovrano – come voleva una certa linguistica strutturale – ma il con-testo nella complessità dei processi pragmatici che in esso sono presenti.

Nessuna valorizzazione del linguaggio di parola potrà avere esito positivo se il linguaggio della figura psicosociale insito nel modello praticato non è altrettanto coerentemente sorvegliato sotto il profilo della fede. L'ortodossia

⁴⁰ C. VON EMERICH, *Lebensvollzug in Kommunikation und Interaktion*, in P. HÜNERMANN - R. SCHÄFFLER (edd), *Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie. Ein Philosophisch-theologisches Gespräch*, Freiburg i.Br. 1987, p. 15: «... auch inneres Wirken, das im geistig-personalen Leben Innerlichkeit und Eigenständigkeit des Bei-sich-Seins erreicht, bleibt angewiesen auf Anderes: Es kann sich selbst nur vollziehen im Anderen und durch das Andere. Das bleibt die Grundstruktur auch des menschlichen Wirkens als geistig-personaler Selbstverwirklichung. Nur im Erkennen von Anderem weiß ich um mich selbst; Selbstbewußtsein vollzieht sich im Gegenstandsbewußtsein». J.G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, in *Gesammelte Werke*, III, p. 39: «Der Mensch wird nur unter Menschen ein Mensch ... sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein».

non è solo questione di parole, ma anche di prassi (o, se si preferisce, è indissolubilmente connessa con l'ortoprassi⁴¹). Non siamo posti solo in una comunità linguistica, ma anche in una comunità di vita e di azione. Comunicazione e interazione si rimandano costantemente e si coappartengono necessariamente. Di esse si nutre il profilo della identità personale di ciascuno e di ogni comunità.

L'attenzione agli studi linguistici si è troppo spesso ristretta a una ripresa semplificata del classico schema: emittente – messaggio – destinatario. Di indubbia utilità didattica, ma anche, nella sua schematicità scolastica, meccanico, e, per così dire, pietrificato; in ogni caso insufficiente. Giustamente questa impostazione è stata di recente sottoposta a critica esemplare.⁴² Il superamento di una visione meccanica e oggettuale della comunicazione mette in evidenza gli aspetti sia prassico-intersoggettivi sia ermeneutico-critici della comunicazione. Le principali istanze critiche allo schema di Jakobson (e, *a fortiori*, alla sua utilizzazione riduttiva nella catechesi) si possono ricondurre ad alcuni punti di sintesi. Tale impostazione:

- riduce la comunicazione a un semplice trasferimento di informazioni, come se si desse in maniera oggettuale e univoca il messaggio e la sua verità;

- non tiene conto che il linguaggio è un intreccio di fattori dinamici, e non si dà, propriamente, il livello informativo puro; anche se esiste, è ovvio, il livello informativo correttamente inteso (e quindi sempre in qualche modo connesso con le altre dimensioni);

- non considera a sufficienza che un messaggio non presenta mai i caratteri di una totale e intemporale univocità: presupposti, sottintesi, distinzione tra enunciato e enunciazione (l'atto di enunciare ha influsso, nelle modalità del suo porsi, sul messaggio medesimo); nè che il linguaggio non è pura rappresentazione del mondo, ma fattore agente della sua trasformazione;

- considera la comunicazione come processo a senso unico; non tiene conto della plasticità dei codici e dimentica che il canale comunicativo non è sottratto alle interferenze ambientali, ma ne porta abbondantemente il segno (come afferma Mac Luhan: il mezzo, il canale, è esso stesso messaggio⁴³).

La teoria dell'atto linguistico offre contributi di primaria importanza alla delineazione corretta e consapevole del linguaggio catechistico. L'identificazione della valenza performativa, del carattere illocutorio e della risonanza

⁴¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi tradendae* (d'ora in poi *CT*), n. 22.

⁴² Cfr. A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, pp. 25-43. Dopo aver esposto brevemente la tesi di R. Jakobson (che ai tre fattori sopra citati aggiunge opportunamente: contesto – contatto – codice), il catecheta di Lovanio raccoglie le sue istanze critiche attorno a tre poli: la plurivocità del messaggio, la reciprocità di ogni atto di comunicazione, la plasticità e molteplicità dei codici. Con annotazioni che – soprattutto il secondo polo – riguardano molto da vicino il nostro assunto.

⁴³ Anche la tesi di Mc Luhan non può essere accolta senza riserve. Vale come provocazione, ma, al vaglio critico, esige di venir saggiamente ridimensionata: essa infatti, al fine di valorizzare il mezzo che lo comunica, finisce per mortificare il contenuto del messaggio. Per una interpretazione incoativa, cfr. P. TRUPIA, *Semantica della comunicazione*, Milano 1992 (soprattutto il cap. 1.).

perlocutoria mettono in evidenza dimensioni della comunicazione ancor troppo poco osservate e sorvegliate nella catechesi. Fattasi attenta a queste acquisizioni, la catechesi scopre le dinamiche profonde della propria realtà di fatto linguistico. Si fa avvertita e sensibile, soprattutto, a cogliere il *feedback* delle proprie proposizioni e proposte. Comprende che alla attestazione della fede non basta a una testimonianza qualsiasi, per quanto convinta e coerente. Si richiede, piuttosto, la capacità di vagliare l'incidenza fattiva (a livello interiore, anzitutto) dell'atto di parola. Linguaggio sorvegliato e competente, allora, non solo perché capace di esprimere la fede con formulazioni ortodosse, ma in quanto atto a istituire una efficace (dal punto di vista della educazione nella fede, naturalmente!) reciprocità interlocutoria (pedagogia della *traditi-/redditio*).

E, tuttavia, nonostante il suo innegabile contributo, questa recente acquisizione linguistica non sfugge totalmente alle critiche mosse sopra alla impostazione classica. Essa dimentica, in particolare, il ruolo attivo del destinatario e la portata condizionante dei fattori di contesto nella costruzione medesima del linguaggio (inteso qui, come sempre nella nostra esposizione, non solo come rivestimento, ma come intrinsecamente connesso alla produzione stessa del pensiero-messaggio).⁴⁴

Sul primo aspetto (ruolo non meramente recettivo del destinatario) è particolarmente istruttiva la lezione che proviene dalla ricerca della scuola di Paolo Alto; sul secondo (intersezione dei fattori sociorelazionali) si presenta particolarmente interessante il pensiero di J. Habermas,⁴⁵ ultimo epigono della scuola di Francoforte. L'analisi habermasiana mette in luce, anzitutto, il rapporto tra conoscenza e interesse. Non tanto nel senso, di immediata valenza didattica, che nessuna acquisizione di sapere si verifica al di fuori da un interesse reale (il che ribadisce la tematica, di primaria importanza, della significatività del messaggio trasmesso: non in sé, ma in quanto trasmesso!). La configurazione concettuale e linguistica di ogni nostro sapere è intimamente connessa con gli interessi che realmente sostanziano le nostre azioni. Così, per esempio, un determinato interesse di rafforzamento dell'autorità civile condurrà facilmente a delineare in modo autoritario l'immagine di Dio ... La parola è messa in guardia dallo scadimento del linguaggio strumentale, e chiamata a configurarsi secondo le forme emancipative dell'agire comunicativo. Ciò sottopone a vaglio critico, per così dire, contenutistico la teoria dell'atto linguistico. Non si tratta solo di individuare articolazioni strutturali del fenomeno linguistico, ma di cogliere la portata e la legittimità

⁴⁴ Del tutto centrata l'osservazione di F. JACQUES, *Différence et subjectivité*, Paris 1982, p. 363: «Oggi la relazione interlocutiva è la grande assente dal modello dominante della comunicazione, da Jakobson a Grice».

⁴⁵ Sia detto subito, a scanso di equivoci, che – oltre la già annotata cautela teologica (e contro ogni senso di sudditanza o di colonialismo noetico) – non sposiamo in alcun modo il pensiero habermasiano nel suo impianto complessivo e – *sit venia verbis* – per così dire, metafisico. Non misconosciamo, tuttavia il valore intrinseco e la portata «ecumenica» di una ricerca che, oltre ad aver definitivamente affrancato la Scuola di Francoforte dal peso dell'eredità marxista (e ben prima della caduta dei muri) si segnala per il rigore scientifico e si raccomanda per l'afflato umanistico.

dell'uso dell'una o dell'altra forma in relazione ai rapporti interpersonali e sociali che si vengono configurando.⁴⁶ E, soprattutto, di smascherare le forme di linguaggio latentemente strategico, ove cioè la forza di convincimento non percorre la via dell'intesa e nemmeno quella della evidente pressione dall'esterno, ma quella più subdola e insidiosa della pressione psicologica e del ricatto. Il catechista è persona che deve essere coltivata nella individuazione e attrezzata nella estirpazione di tali deformazioni che producono – tipicamente – il fenomeno non così raro dei praticanti non-credenti (o, per converso, la ripulsa violenta di alcuni non-più-praticanti).

Relazione intersoggettiva e apertura veritativa. Una evangelizzazione che perde il proprio linguaggio, infatti, perde irrimediabilmente se stessa.⁴⁷ E perde ogni capacità formativa. La ricerca della verità non è restrizione, ma vitalità della intelligenza e progettualità dell'esistenza. Questo risvolto antropologico è riconosciuto dallo stesso Barth:

«... l'uomo come uomo chiede a gran voce Dio, non una verità, ma la verità, non qualcosa di buono, ma il bene, non delle risposte, ma la risposta, che è immediatamente una con la domanda ... Non reclama soluzioni, ma redenzione [Nicht nach Lösungen schreit er, sondern nach Erlösung]».⁴⁸

Che ne trae monito immediato per il lavoro teologico.⁴⁹ La questione di senso non può non sfociare sulla questione della verità.

Questa originaria propensione-invocazione veritativa non si traduce in decurtazione della ricerca e creatività intellettuale, né si serve con l'imposizione e la coercizione:

«Tutte le forme dell'attività missionaria sono contrassegnate dalla consapevolezza di promuovere la libertà dell'uomo annunciando a lui Gesù Cristo ... D'altra parte, la Chiesa si rivolge all'uomo nel pieno rispetto della sua libertà: la missione non coarta la libertà, ma piuttosto la favorisce. La Chiesa propone, non impone nulla: rispetta le persone e le culture, e si ferma davanti al sacrario della coscienza».⁵⁰

⁴⁶ Habermas è categorico nel porre in alternativa linguaggio strategico e linguaggio comunicativo: «Visti nella prospettiva dei partecipanti, i due meccanismi, dell'intesa mirante a motivare il convincimento e dell'influenza che induce ad un certo comportamento, si escludono necessariamente. Le azioni linguistiche non possono essere eseguite con il doppio intento di conseguire con il destinatario l'accordo su qualcosa, e al tempo stesso di produrre qualcosa in lui»; J. HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico*, Roma - Bari 1991, p. 66.

⁴⁷ Ciò vale per la catechesi come per ogni altro discorso su Dio: «Chi vuol parlare di Dio deve conoscere che cosa il linguaggio sia e comporti»; A. GRÖZINGER, *Die Sprache des Menschen. Ein Handbuch. Grundrisse für Theologinnen und Theologen*, München 1991, p. 13.

⁴⁸ K. BARTH, *Das Wort Gottes*, pp. 201-202.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 204: «Una facoltà teologica, con il compito di dire ciò che gli altri, *rebus sic stantibus*, non possono dire, o possono dire solo in modo che non li si sente, di dirlo almeno come segnale di allarme ... : tutto questo ha un senso. Infatti il sapere sul fenomeno religioso è tanto indispensabile allo storico, allo psicologo, al filosofo, quanto tutti questi ricercatori sono nella condizione di acquistare e coltivare questo sapere da soli e senza assistenza teologica ... Se realmente questa dovesse essere la nostra opinione, che la teologia si debba dissolvere in scienza della religione, allora in ogni caso avremmo perduto il diritto di esistenza nell'università».

⁵⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, p. 39.

Veritativa non è la parola che spegne la domanda, «...una tensione nuova che non dà luogo al parlare di Dio ma alla creazione di quello spazio particolare dove è possibile che Dio parli».⁵¹

L'istanza veritativa non appesantisce lo slancio della evangelizzazione. Al contrario, essa ne assume con pienezza il servizio.⁵² E, tuttavia, non materializza la verità. Non per declinazione pedagogica, ma per rispetto alla verità cristiana e alla dinamica profonda dell'*actus fidei*, di cui la catechesi è espressione, ad un tempo, e servizio.

Per questo si preoccupa, prima di comunicare verità, di accendere e mantenere viva la passione per la verità. Ciò soprattutto nel nostro tempo, così diffusamente incerto e rinunciatario di fronte alla ricerca della verità, alla sua stessa possibilità e significatività.⁵³

L'istanza veritativa non è soddisfatta dal pronunciamento formalmente e verbalmente ineccepibile delle verità della fede. Ciò basta, forse, al linguaggio del catechismo, non certo della catechesi. La centratura veritativa della catechesi è personale: Cristo, verità dell'uomo:

«L'oggetto essenziale e primordiale della catechesi è – per usare un'espressione cara a san Paolo, come pure alla teologia contemporanea – il 'mistero del Cristo'. Catechizzare è, in un certo modo, condurre qualcuno a scrutare questo mistero in tutte le sue dimensioni ... È dunque svelare nella persona di Cristo l'intero disegno eterno di Dio, che in essa si compie ... In questo senso, 'lo scopo definitivo della catechesi' è di mettere qualcuno non solo in contatto, ma in comunione, in intimità con Gesù Cristo: egli solo può condurre all'amore del Padre nello Spirito e può farci partecipare alla vita della Santa Trinità».⁵⁴

È certo, però, che le proposizioni della catechesi hanno anche una precisa dimensione constatativa, che la necessaria prospezione ermeneutica (e la correlativa difficile questione del criterio di verità)⁵⁵ non può in alcun modo attenuare.

Lo spessore esistenziale e la valenza biografica del dottrinale non è frutto di un rafforzamento strategico: è il dottrinale stesso che deve apparire esistenziale, per la sua stessa forza significativa. Ciò risponde al carattere proprio della Rivelazione cristiana, il cui linguaggio non è solo di tipo

⁵¹ I. MANCINI, *Teologia*, p. 99.

⁵² Rito Battesimo dei Bambini: «Questa è la nostra fede ... e noi ci gloriamo di professarla ...».

⁵³ Cfr. C. RUINI, *Chiesa in Italia oggi e catechesi degli adulti: una sfida e un compito prioritario per gli anni '90*, in UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE, *Adulti e catechesi nella comunità. Orientamenti per la catechesi degli adulti*, 2, Torino 1991, p. 25: «(La questione della fede nella nostra epoca) non è solo una questione di contenuti, pure essenziali alla catechesi e alla evangelizzazione, ma anche e prima ancora del motivo della fede ... In altre parole, il problema riguarda, prima che il contenuto della fede, l'atto del credere, quella che in termini tradizionali si chiama 'fides qua creditur' (la fede *con* la quale si crede) prima ancora della 'fides quae creditur' (la fede *che* si crede). Si tratta, in altri termini, di aprire l'orizzonte umano alla Rivelazione. Questa è l'istanza decisiva, di fronte a cui la Chiesa si trova da molto tempo e non solo in Italia»; cfr. inoltre S. LANZA, *Oltre la modernità*, una sfida per la pastorale, in *La nube e il fuoco*, Roma 1995, pp. 290 ss.

⁵⁴ GIOVANNI PAOLO II, *CT* n. 5.

⁵⁵ Cfr. su questo J. LADRIERE, *L'articulation du sens*, I, pp. 230-241.

constatativo.⁵⁶ La valenza esistenziale, quindi, non si aggiunge a quella dottrinale dall'esterno, per via di faticosa attualizzazione, ma è data dalla sua forza intrinseca e perenne. Ha senz'altro ragione Fossion quando ribadisce che il linguaggio dottrinale non vive se non in una rete di rapporti che qualificano l'azione ecclesiale⁵⁷ (anche se la sua partizione dei linguaggi non sembra del tutto appropriata: narrativo non è solo il linguaggio biblico, ma, come si è visto, perlomeno in qualche misura, anche altra tipologia linguistica propria della fede cristiana, e certamente quella liturgica e testimoniale). Ma non possiamo seguirlo quando vede nella sottolineatura del dottrinale propria di *Catechesi Tradendae* un «arretramento pedagogico».⁵⁸

Il dottrinale cristiano ha, in quanto dottrinale e cristiano, valenza esistenziale:⁵⁹ inscindibilmente linguaggio di senso e di verità. E deve avere, in quanto dottrinale cristiano, valenza pedagogica: l'insegnamento, infatti, (*et quidem* l'insegnamento della dottrina cristiana) non può non tendere alla competenza biografica: la capacità, cioè, di essere in grado, lungo tutto l'arco dell'esistenza, di guadagnare nuove prospettive, di formulare e correggere valutazioni, di modificare comportamenti.

Si tratta dunque di un linguaggio non solo espositivo, ma eminentemente critico. La formazione al (del) senso critico è essenziale per l'adesione di fede, l'esperienza di fede, la maturazione della fede. Non secondo la partizione che ascrive l'aspetto affermativo-espositivo alla tradizione e quello critico alla modernità: la frequentazione della tradizione educa il senso critico! Come è evidente negli scritti, soprattutto controversistici, di cui è ricca la letteratura patristica. La parola critica è essenziale all'enunciazione e alla recezione della fede. Non senza cautele, tuttavia. Anche la critica può essere accolta acriticamente, come informazione obiettiva (e non come opinione stimolante) o, addirittura, come un dogma (senza riflessione, aneddoticamente, come un'evidenza tra le altre). L'educazione progressiva a una discussione critica dei linguaggi di chiesa è fruttuosa, perfino indispensabile.

⁵⁶ Cfr. *ibidem*, p. 98: «Il linguaggio della rivelazione non è linguaggio semplicemente enunciativo», in cui si danno informazioni su un certo ambito della realtà; è un linguaggio autoimplicativo; *ibidem*, p. 228: «Il linguaggio della fede ha dunque carattere autoimplicativo, e ciò da un duplice punto di vista: da una parte, sotto il profilo dell'atto, dall'altra sotto quello dei contenuti. Riprendendo da parte sua le affermazioni della fede, il credente compie un atto che lo concerne direttamente e modifica il suo essere. E, d'altra parte, queste stesse affermazioni, diventando operative (in virtù di tale ripresa), traducono in realtà effettiva ciò che esse dicono; esse riguardano, nel loro contenuto medesimo, le operazioni di cui sono strumenti».

⁵⁷ A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ*, p. 191: «il linguaggio dottrinale si esplicita a partire dalla fede narrata (linguaggio biblico), celebrata (linguaggio liturgico) e vissuta (linguaggio della testimonianza)».

⁵⁸ *Ibidem*, p. 194: «... in rapporto all'avanzamento che la catechesi kerygmatica rappresenta sul piano pedagogico, CT ci sembra essere in arretramento».

⁵⁹ Cfr. X. THEVENOT, *L'etica dell'atto catechistico. Etica e funzione del linguaggio in catechesi*, in *La morale in catechesi. Problematiche e prospettive*, Milano 1991, pp. 89 s.: il moltiplicarsi dei titoli cristologici dice che «quando l'alterità di Dio si rivela in una natura umana identica alla nostra, essa appare inclassificabile, non la si può ridurre a un solo significante. Per essere 'afferrata' richiede non un approccio puramente concettuale, che si mostra sempre parzialmente riduttivo dell'alterità personale, ma un approccio etico che si lascia afferrare da essa e accetta di camminare nell'incertezza dell'avvenire ('venite e vedrete' Gv 1,35)».

Si tocca qui il legame intrinseco tra fede ed esperienza: non si può parlare di fede ed esperienza come di due realtà separabili (come fede e ragione, del resto). Senza esperienza (senza ragione) non c'è fede. La fede avviene dentro l'esperienza; ma anche la trascende e la critica: non per soppiantarla, ma perché trovi alfine se stessa. Di conseguenza, il linguaggio catechistico è esistenziale non tanto perché parla di esperienze, ma perché rende possibili esperienze, perché, più intensamente, è capace di essere esso stesso esperienza forte: non si deve confondere l'esperienziale con il quotidiano, né contenutisticamente, né linguisticamente.⁶⁰

Questo carattere di esistenza si fa presente in vari aspetti del linguaggio più sopra messi in luce. Telegraficamente:

– come *traditio*. Un linguaggio attuale sa che il presente è legato alla storia e solo nel loro legame storico le parole hanno senso; un vero rinnovamento linguistico si opera solo quando è resa possibile l'immersione nella storia, e si è fatto vitale il legame con la tradizione.

– Come narrazione. La dimensione biografica della testimonianza cristiana si traduce in risposta di fede e nel carattere progressivamente autobiografico del linguaggio della catechesi; e ciò non solo e non tanto nelle cosiddette esperienze di vita, ma nella comprensione e nell'annuncio della dottrina.⁶¹

– Come verità. Falsa alternativa esistenziale-kerygmatica: la testimonianza ha carattere perlocutorio; se non si indirizza all'ascoltatore viene automaticamente distrutta;⁶² il veritativo non rende monolitico, ma plastico il linguaggio della fede.

Nella sua concentrazione riservata e quasi gelosa sul soggetto, la biografia non dice ripiegamento e involuzione, se non nelle sue forme patologiche, ma riferimento costitutivo – sorgivo e teleologico – alla comunità. La testimonianza – quella atematica e non verbale del vissuto, ma necessariamente ed esplicitamente quella esibita del parola che confessa – costruisce la biografia. Relazione tra comunità e biografia.

La parola non può essere sottratta al dinamismo della comunicazione, al vincolo della contestualità: fuori di esso, le manca l'aria, l'ambiente vitale; soffoca e muore. Una parola riservata e quasi esoterica – magari nella modulazione romantica delle piccole comunità vive, chiese libere, al di sopra della cui struttura i fedeli veramente pii appartengono all'unica invisibile chiesa – contraddice la prospettiva biblico-cristiana.

Il destinatario, si è detto sopra, non è mero recettore passivo. Come il lettore deve essere considerato quale fattore non secondario di produzione

⁶⁰ Cfr. G. OTTO, *Handlungsfelder. Der praktischen Theologie*, München 1988, p. 273: «La tesi che il linguaggio quotidiano debba essere il linguaggio della fede e della predicazione deve essere sempre respinta».

⁶¹ Cfr. J. LADRIERE, *L'articulation du sens*, p. 102.

⁶² Cfr. P. HÜNERMANN, *Lebensvollzüge der Kirche. Reflexionen zu einer Theologie des Wortes und der Sakramente*, in P. HÜNERMANN - R. SCHÄFFLER (edd), *Theorie der Sprachhandlungen*, pp. 43-44.

del testo, così il destinatario del discorso: non solo ascoltatore, ma vero interlocutore.⁶³ La storia letteraria di un testo è impensabile senza la presenza agente dei suoi destinatari. Ciò che il predicatore dice, per esempio, è comprensibile solo come «discorso di interpellazione [*Anrede*], che esige risposta da parte dell'ascoltatore, è comprensibile soltanto sullo sfondo di un mondo esperienziale condiviso dal predicatore e dall'ascoltatore».⁶⁴

Il linguaggio della fede è caratterizzato, proprio in quanto linguaggio, da questa comunicazione interattiva. Ma, in quanto linguaggio di fede coglie la dimensione profonda della presenza e dell'opera dello Spirito. Il dato antropologico non ne viene così emarginato o sfumato, ma colto al diapason della sua valenza di creatività contenutistica e di tessitura comunitaria: nella catechesi il «testo» nasce non solo 'per la', ma, contemporaneamente e non meno validamente, 'dalla' comunicazione della fede.

Ciò dice, ancora una volta, che la predicazione si trova impreparata a dire le parole della fede se non si è fatta capace di pensarle in riferimento puntuale ai propri interlocutori. Non si tratta di «semplice» adattamento: così esposto al rischio della forzatura (quando non della deformazione) e all'esito della inefficacia persuasiva. Si tratta, al contrario, di una vera e propria inculturazione della fede. Anche il testo più autorevole è opera di inculturazione⁶⁵ (anzi, è tanto più «riuscito» quanto più è inculturato). E, reciprocamente, esso pone in atto un dinamismo di inculturazione:⁶⁶ in tale capacità esso mostra come la fede sappia superare il limite insito nella storicità di ogni realizzazione umana, permeando ogni cultura senza restare prigioniera di nessuna. La catechesi è banco di prova pastoralmente rilevante di questa capacità vitale della fede (compito e tensione «linguistica» che essa condivide con la liturgia).

⁶³ Così scriveva già nella prima metà del nostro secolo H.R. Jaub: «L'esistenza storica dell'opera letteraria è impensabile senza la partecipazione attiva dei suoi destinatari ... Il carattere storico [*Geschichtlichkeit*] e comunicativo della letteratura presuppone un rapporto dialogico e processuale [*Prozeßhaft*] tra opera, pubblico ...»; cit. in R. WARNING (ed), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, München 1979, p. 127.

⁶⁴ H. LUTHER, *Predigt als Handlung*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 80 (1983), p. 223.

⁶⁵ Cfr. J. RATZINGER, *Catechismo e inculturazione*, relazione all'VIII sessione plenaria del Consiglio internazionale per la catechesi, in «Il Regno documenti», 37 (1992), 4, p. 588: «Il *Catechismo della chiesa cattolica* non solo richiede necessariamente l'inculturazione ... ma è anche già di per se stesso, un tentativo di inculturare la fede oggi, di offrire alla chiesa e al mondo d'oggi una impostazione positiva e serena, completa e sintetica della verità cristiana, nel solco soprattutto del concilio Vaticano II».

⁶⁶ Cfr. *ibidem*, 3, p. 587: «... si comprende come l'unicità del *Catechismo della chiesa cattolica* non solo non vanifichi, ma nemmeno diminuisca o mortifichi l'importanza e il ruolo dei catechismi locali, nazionali e diocesani. Anzi, oserei dire che tra le due realtà vi è una certa relazione di 'vicendevole inclusione': il *Catechismo della chiesa cattolica* come ha potuto usufruire del ricchissimo e variegato patrimonio catechistico precedente e contemporaneo, ricercando costantemente con esso un rapporto di continuità feconda, così può a sua volta stimolare, arricchire tale patrimonio, suscitando e guidando la preparazione di nuovi catechismi locali, come pure aiutando la revisione di quelli già esistenti ... La conoscenza rinnovata e approfondita della dottrina cattolica, mediata dal *Catechismo*, è la condizione fondamentale del lavoro conseguente di inculturazione, dell'impegno insostituibile di inserire, tradurre vitalmente e incarnare i contenuti nel rispettivo contesto ecclesiale e culturale».

È evidente, perciò, quanto sia decurtata la capacità educativa, quando essa non possa connettersi organicamente a una rete di relazioni e attivazioni pastorali che concorrono al medesimo obiettivo formativo. Come sia confinata nell'astrattezza, come perda di spessore il suo messaggio, come entri in conflitto (a volte) con l'esperienza ecclesiale vissuta. E come sia arrischiato sovraccaricare la sola catechesi di tali ulteriori incombenze: sia per la difficoltà obiettiva di competenza e di tempo da parte del malcapitato catechista; sia per l'opportunità – in tal caso disattesa – di attivare un più ampio ventaglio partecipativo di operatori pastorali (corresponsabilità, carismi ...); sia per il rischio, non ipotetico, che la catechesi, pressata da tante incombenze, dimentichi il proprio indispensabile e specifico apporto alla maturazione ed educazione.

Appare quindi urgente, anzitutto, che tale prospettiva di organica correlazione tra le diverse funzioni educative e le molteplici realtà pastorali si ponga come criterio operativo generatore:

«È necessario che la catechesi si attui in stretta collaborazione con le altre attività pastorali ... Si tenga inoltre presente che questa coordinazione è necessaria fin dall'inizio, vale a dire fin da quando viene studiato e impostato il piano di azione pastorale».⁶⁷

Ma, se di questo piano non è nemmeno avvertita l'esigenza? Se la sua formulazione si limita a ripetere generiche considerazioni ed esortazioni? Se l'ambito della solidarietà fraterna è delegato a volonterosi volontari o a strutture obsolete (anche se certamente benemerite)? Se la liturgia non è *fons et culmen* di tutta la vita cristiana?

Interrogativi impietosi cui corrispondono altrettante imprescindibili esigenze di formazione della personalità cristiana. La mancanza di contesto attivo tocca anche i meccanismi più elementari dell'apprendimento, blocca i processi di adesione convinta, è incapace di costruire atteggiamenti saldamente radicati. Quanto ai comportamenti, la cosa è ovvia. Interrogativi, che mettono a nudo l'esigenza di una conversione culturale. Ben più di una semplice amplificazione organizzativa di spazi e opportunità formative. Articolazione, invece, di progetti formativi organici, dentro una comunità viva e partecipe, accogliente ed esigente. Cioè capace di testimonianza e di discernimento: apertissima nel dialogo, ferma nella propria identità. Capace di differenziare gli itinerari educativi, superando la massificazione imperante. Capace del diniego sofferto, che non esclude ma educa senza svilire ...

Un interlocutore autentico non sa soltanto dire cose essenziali-sostanziose, ma risvegliare nell'altro interesse: la relazione non si restringe dentro il perimetro dell'attimo fuggente, ma tende alla progettualità. Una relazione senza futuro è la corruzione (prostituzione!) dell'intersoggettività. Sia in senso interpersonale che pragmatico. Un rapporto di sfruttamento, dove inesorabilmente una delle due polarità relazionali viene strumentalizzata e soppressa.

⁶⁷ SACRA CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio catechistico generale*, Torino 1971.

In tal modo si rispetta profondamente e si forma efficacemente quell'enigma pratico⁶⁸ che è l'uomo. E il mistero di Dio, nella sua verità di trascendenza e di incarnazione. La biografia preserva l'idea di Dio dall'essere senza tempo e senza storia.

2. Valenza narrativa

Il linguaggio cristiano non è solo genericamente religioso. In esso il riferimento non è l'idea di Dio ma «le grandi opere di Dio». L'aspetto narrativo, tuttavia, si aggiunge a quello simbolico, ma non vi si giustappone. Al contrario, vi si connette intrinsecamente: il simbolo si fa evento, ma anche, reciprocamente, l'evento si fa simbolo. In quanto evento, è coglibile solo narrativamente; in quanto evento del divino è dicibile solo simbolicamente. Per questo il vertice della narrazione (e non solo da un punto di vista strettamente biblico e cristiano) è dato dal racconto simbolico, vero e proprio evento linguistico: la parabola. Ricoeur obietta giustamente a Bultmann che il suo rifiuto della interpretazione oggettiva del mito non s'accompagna ad una sufficiente critica del linguaggio mitologico e della sua possibilità di *donner à penser*, di esprimere un pensiero non oggettivante; le categorie esistenziali o personalistiche (incontro, appello, interpellazione) non sono, a priori, più innocenti che il linguaggio oggettivante. Molto potrebbe dire in proposito una critica dell'ideologia.

Non è possibile attardarsi qui a ricostruire il sorgere e il diffondersi dell'interesse per il narrativo a cominciare dall'ambito teologico. L'atto di nascita della teologia narrativa è solitamente indicato negli articoli di Metz e Weinrich apparsi nel 1973 sul n. 5 della rivista «Concilium» (numero monografico, dedicato alla crisi del linguaggio religioso). Non senza ragione. È infatti a partire da questi due interventi che il tema acquista risonanza diffusa. Tuttavia, non si devono dimenticare i fattori che hanno propiziato e, in qualche modo, reso possibile tale nascita. Negli anni immediatamente precedenti troviamo nomi prestigiosi come quelli di E. Schillebeeckx, J. Moltmann, D. Sölle.⁶⁹ Ma anche, già diversi anni prima, in sede propria-

⁶⁸ Cfr. J. LADRIERE, *L'articulation du sens*, I, p. 158: «Dire che l'uomo è enigma pratico è dire che è chiamato a scoprire progressivamente il suo proprio volto attraverso i suoi atti. Ciò significa che è chiamato ametersi continuamente alla prova. Sempre situato, egli deve sempre conquistarsi sulla situazione».

⁶⁹ E. SCHILLEBEECKX, *Crisi del linguaggio di fede quale problema ermeneutico*, trad. it., Brescia 1978, pp. 828-845, in particolare pp. 837 s.: «Dei due campi l'uno (quello dei fatti, della storia, ecc.) deve infatti possedere sufficienti *pointers* (indizi), affinché quanto nel cosiddetto 'altro campo' viene enunciato in linguaggio di fede abbia per l'uomo un senso razionale e intelligibile, nonostante il 'resto' indicibile ivi contenuto. È proprio questo resto (sovrappiù) che deve spingere i credenti ad usare nel loro discorso di fede parabole e racconti, in altre parole alla restaurazione dell'*elemento narrativo* nel linguaggio di fede»; J. MOLTSMANN, *Umkehr zur Zukunft*, München - Hamburg 1970, p. 146: «Alla domanda 'chi è Dio realmente?' (Tucholsky) si deve senz'altro narrare la storia dell'uomo di Nazaret, proprio come Gesù non ha dato nessuna definizione del regno di Dio, ma ha raccontato parabole»; D. SÖLLE, *Das Recht ein anderer zu werden. Theologische Texte*, Berlin 1971, pp. 89 s.: «Ho già detto ... che mi sento veramente sempre più affascinata dal giudaismo, che, in riferimento a Dio, non solo non usa formule e nemmeno definizioni [*Vokabel*] del tipo 'Dio è amore' ecc., ma piuttosto narra storie ... in una maggiore apertura,

mente esegetica, quello di E. Käsemann, nella relazione – destinata ad avere risonanza mondiale – tenuta nel 1953 (e pubblicata l'anno seguente)⁷⁰ al tradizionale raduno degli «Anziani di Marburg», gli antichi discepoli di R. Bultmann, con una aperta – anche se indubbiamente sofferta – presa di distanza nei confronti della posizione di radicale attimismo individualistico del celebre maestro.⁷¹ Ma, ancor prima, su questa via si era decisamente incamminata la monumentale, vigorosissima costruzione barthiana della *Kirchliche Dogmatik*.⁷²

Metz torna più volte sull'argomento,⁷³ ma vi ritroviamo, anche, tra gli altri, i nomi di Schillebeeckx,⁷⁴ Jüngel,⁷⁵ G. Lohfink,⁷⁶ Zahrnt,⁷⁷ Wachinger,⁷⁸ Halbfas,⁷⁹ Boff.⁸⁰ Un primo tentativo di bilancio è fornito dall'agile volumetto di Bernd Wacker,⁸¹ *Teologia narrativa*, marcatamente critico. Lo stesso Wacker aggiorna la sua ricognizione con un denso articolo del 1983,⁸² mentre alcuni anni più tardi la tematica è ripresa da una miscellanea delle *Quaestiones Disputatae*⁸³ e da una pubblicazione, anch'essa a più

quella che è data quando si parla di Dio in questo modo; nel narrare storie in cui Dio si fa presente [*erschaint*] (testo pronunciato a Berlino, in una conferenza pubblica nel 1969).

⁷⁰ E. KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 51 (1954), pp. 125-153.

⁷¹ Su questo mi permetto rimandare a S. LANZA, *La Cristologia di Gesù*, Napoli 1983.

⁷² Il grande Maestro di Basilea così scrive nel 1948: «Chi e che cosa sia Gesù Cristo lo si può, appunto, solo narrare, e non può essere contemplato né descritto come un sistema»; *Kirchliche Dogmatik* (d'ora in poi *KD*), II/2, 206; nel 1953 ribadisce: «La riconciliazione è storia. Chi vuol conoscerla, deve conoscerla come tale. Chi vuol parlarne, deve narrarla come storia» (*KD* IV/1, 171); e l'anno seguente, scrivendo a G.C. Berkouwer: «Tutta la sistematica, che certo è presente e si impone anche nelle mie pagine, vuole però essere ... solo una spiegazione la più puntuale possibile della portata di questo 'nome' (Gesù Cristo) ... e perciò stesso la narrazione di una storia, narrazione che procede per singoli momenti» (lettera inedita del 30 dicembre 1954, resa nota da E. BUSCH, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und Autobiografischen Texten*, München 1975, p. 395).

⁷³ Da J.P. METZ, *La fede, nella storia e nella società*, trad. it., Brescia 1978, dove sono raccolti i primi, fondamentali saggi, ai cenni presenti nel recente *Prospettive antropologiche e teologiche della secolarizzazione*, in S. SORRENTINO (ed), *Teologia e secolarizzazione*, Napoli 1991, pp. 27-45.

⁷⁴ E. SCHILLEBEECKX, *Intelligenza della fede*, trad. it., Roma 1975; dello stesso autore, *Gesù, la storia di un vivente*, trad. it., Brescia 1976.

⁷⁵ E. JÜNGEL, *Verità metaforica*, in P. RICOEUR - E. JÜNGEL, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, trad. it., Brescia 1979, pp. 109-180; E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo*, trad. it., Brescia 1982, in particolare pp. 390-430.

⁷⁶ G. LOHFINK, *Erzählung als Theologie*, in «Stimmen der Zeit», 192 (1974), pp. 521-532.

⁷⁷ H. ZAHRT, *Alle prese con Dio*, trad. it., Brescia 1969; H. ZAHRT, *Religiöse Aspekte gegenwärtiger Welt- und Lebenserfahrung. Reflexionen über die Notwendigkeit einer neuen Erfahrungstheologie*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 71 (1974), pp. 94-122.

⁷⁸ L. WACHINGER, *Erinnern und Erzählen. Reden von Gott aus Erfahrung*, München 1974.

⁷⁹ H. HALBFAS, *Erfahrung und Sprache. Plädoyer für eine narrative Unterrichtskultur*, in H. HALBFAS, *Umgang und Erziehung*, Stuttgart 1975, pp. 170-187.

⁸⁰ L. BOFF, *I sacramenti della vita*, Roma 1979 (Boff è ricordato tra gli autori di area europea, perché il suo pensiero, per questo come per altri aspetti, a tale matrice si riconduce).

⁸¹ B. WACKER, *Teologia narrativa*, trad. it., Brescia 1981 (München 1977, con titolo interrogativo: *Narrative Theologie?*), editoriale di C. MOLARI, *Natura e ragioni di una teologia narrativa*.

⁸² B. WACKER, *Zehn Jahre «Narrative Theologie» – Versuch einer Bilanz*, in W. SANDERS - K. WEGENAST (edd), *Erzählen für Kinder - Erzählen von Gott*, Stuttgart 1983, pp. 13-32 (il paragrafo conclusivo rimane in forma interrogativa: «Narrative Theologie?»).

⁸³ R. ZERFASS, *Erzählter Glaube – Erzählende Kirche*, Freiburg i.Br. 1988.

mani, dell'*Institut de recherches herméneutiques et systématiques* della facoltà teologica dell'Università di Neuchatel.⁸⁴ L'interesse per il narrativo si estende rapidamente agli altri ambiti del sapere teologico (ermeneutico,⁸⁵ narratologico,⁸⁶ morale,⁸⁷ pastorale,⁸⁸ in particolare nella catechesi).⁸⁹

A questa larga risonanza, a questa diffusione ampia e partecipata (con tonalità vivaci e a volte perfino entusiaste) fa riscontro un ventaglio non meno articolato e aperto di problematizzazioni. Sembra ad alcuni, sul piano più ampio e generale della cultura, che si tratti di un recupero nostalgico di una realtà irrimediabilmente perduta, aliena dal tessuto culturale del mondo contemporaneo. Ad altri, poi, sul versante specificamente teologico, il ricorso al narrativo sembra prestare il fianco a più d'una obiezione, e doversi perciò respingere, in quanto foriero di rischiosi scivolamenti.⁹⁰

Nonostante queste obiezioni e istanze critiche, ritengo non abusiva, anzi, istruttiva la messa a tema della narrazione, in ordine alla riflessione e alla comunicazione della fede cristiana. Certo, non mancano adesioni acritiche a mode transitorie; e la narrazione può, a volte, rappresentare il comodo alibi con cui si tenta goffamente di sopperire alla fragilità della forza logico-argomentativa; può risentire, addirittura, di una larvata – e inesorabilmente larvale – acquiescenza allo smarrimento a-metafisico che segna di sé il nostro tempo. Ma vede anche realizzazioni di indubbio spessore; e, più fondamentalmente, porta il segno (altrimenti facilmente smarrito) del radicamento storico della fede cristiana.

⁸⁴ P. BÜHLER - J.-F. HABERMACHER (edd), *La narration*.

⁸⁵ J. BARR, *Semantica del linguaggio biblico*, trad. it., Bologna 1968 (ed. orig. London 1961); J. BARR, *Story and History in Biblical Theology*, in «The Journal of Religion», 16 (1976), pp. 1-17.

⁸⁶ Cfr. F. RIVA, *L'esegesi narrativa: dimensioni ermeneutiche*, in «Rivista Biblica», 37 (1989), pp. 129-160; G. RAVASI, «Ciò che abbiamo udito ... lo narreremo» (*Sal 78, 3-4*). *Narrazione ed esegesi*, *ibidem*, pp. 347-350; V. MANNUCCI, *Vangeli e narrazione*, in «La Rivista del Clero Italiano», 71 (1990), pp. 596-605; R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, Brescia 1990 (New York 1981); J.N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del vangelo di Luca*, trad. it., Brescia 1991 (ed. orig. Paris 1989); J.L. SKA, *Narrativa ed esegesi biblica*, in «La Civiltà Cattolica», 219-230 (1991), pp. 3387-3388; J. ALETTI, *L'approccio narrativo applicato alla Bibbia: stato della questione e proposte*, in «Rivista Biblica», 39 (1991), pp. 257-276.

⁸⁷ Cfr. D. MIETH, *Narrative Ethik*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 22 (1975), pp. 297-328; D. MIETH, *Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik*, Mainz 1976; A. MCINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame - Indiana 1984.

⁸⁸ Il riflesso è soprattutto in ambito catechetico: cfr. G. BAUDLER, *Einführung in symbolisch-erzählende Theologie*, Paderborn 1982; G. BAUDLER, *Wahrer Gott als wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narrativen Christologie*, München 1977; H.B KAUFMANN - H. LUDWIG-STEUP - H.Th. WREGE (edd), *Elementarerzählen. Zwischen Überlieferung und Erfahrung*, Ibbenbüren 1985; *Conte et Catéchèse. Conte, Catéchèse*, numero monografico di «Lumen Vitae», 37 (1982), n. 4; ed. it. di G. CRAVOTTA (ed), *Catechesi narrativa*, Napoli 1985; S. LANZA, *La narrazione in catechesi*, Roma 1985; in ambito teologico pastorale si segnala la ricerca teoretica di A. GRÖZINGER, *Erzählen und Handeln. Studien zu einer trinitarischen Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1989; e il recentissimo notevole contributo di R. TONELLI - L.A. GALLO - M. POLLO, *Narrare per aiutare a vivere. Narrazione e pastorale giovanile*, Torino 1992, frutto di una più che decennale ricerca e sperimentazione.

⁸⁹ Cfr. S. LANZA, *La narrazione in catechesi*.

⁹⁰ Cfr. in questo stesso volume lo studio *Teologia speculativa e teologia narrativa*.

La narrazione, struttura costitutiva della fede cristiana. Qualità narrativa non dice anzitutto presenza moltiplicata e massiva di racconti; è piuttosto un linguaggio che prende sul serio la storicità della rivelazione biblica e degli eventi salvifici che la originano e la costituiscono. Narrazione, cioè, non solo come pre-messa allo sviluppo logico-speculativo-comunicativo, ma come fattore imprescindibile per la strutturazione medesima della riflessione e comunicazione di fede ad ogni livello e forma (di argomentazione, di motivazione e di dottrina, non meno che di racconto). Una dimensione conferisce al linguaggio la propria originalità cristiana, superando ristretti didatticismi nozionistici, senza peraltro correre troppo in fretta all'impiego utile delle forme letterarie del narrare.

È specifico della rivelazione biblico-cristiana il radicamento negli eventi della storia⁹¹ (legge o principio di incarnazione).⁹² Tale radicamento non si risolve unicamente nel dare relazione di tali eventi, ma tocca più intimamente la parola della fede nelle sue espressioni più significative, anche quando queste non appartengono, formalmente, ai generi letterari narrativi.⁹³

Non è possibile professare la fede cristiana se non sostanziandone narrativamente la stessa forma linguistica. Non è possibile, ad esempio, una dossologia, che non faccia riferimento, anzi, che non abbia il suo stesso inizio linguistico e la sua atmosfera vitale negli eventi salvifici. E l'eucaristia, sintesi e figura totale della realtà cristiana, congiunge e intreccia – senza confonderli – tutti questi aspetti.

Queste rapide indicazioni comportano una precisa infrastruttura teologica. I concetti di rivelazione⁹⁴ e di ispirazione⁹⁵ ne sono marcatamente segnati. La storia, allora, non è semplicemente il contenitore – come neppure l'equivalente⁹⁶ – della rivelazione e della salvezza: ne diventa l'ambiente vitale, il luogo euristico; di più, la sostanza stessa (intesa nella sua globalità come storia dell'amore trinitario prima ancora che come intreccio degli accadimenti nel tempo e nello spazio). La comprensione storica (nella storia e dalla storia) e dialogica (interpersonale) della rivelazione comporta il superamento della concezione linguistico-oggettivistica della Parola di Dio (fondamentalismo) e il discernimento critico tra la Parola e le sue forme storico-letterarie: implica, per converso, la figura ermeneutica come riferi-

⁹¹ Cfr. Enciclica *Dei Verbum*, n. 2.

⁹² Su questo si veda M. BORDONI, *Incarnazione*, in G. BARBAGLIO - S. DIANICH, *Nuovo Dizionario di Teologia*, Alba 1977, pp. 621-643; cfr. anche il mio *Il principio di incarnazione* in S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale*, I: *La teologia dell'azione ecclesiale*, Brescia 1989, pp. 222-235.

⁹³ È quindi decisamente affermativa la risposta all'interrogativo preliminare e cruciale posto da R. ZERFASS, *Vorwort*, in R. ZERFASS (ed), *Erzählter Glaube – erzählende Kirche*, Freiburg i.Br. 1988, p. 10: «È il narrativo una forma facoltativa della fede cristiana (a mo' di 'imballaggio') o appartiene (e se sì, come e perché) alla sua 'essenza?». Con, evidentemente, l'onere della prova.

⁹⁴ R. LATOURELLE, *Teologia della rivelazione*, Assisi 1967.

⁹⁵ Cfr. K. RAHNER, *L'ispirazione della Scrittura*, in *Discussione sulla Bibbia*, Brescia 1966, pp. 15-31; L.A. SCHÖKEL, *La Palabra inspirada*, Barcelona 1969.

⁹⁶ Deve essere sottoposta a critica la tesi suggestiva ma radicale di W. Pannenberg, nei saggi presentati in W. PANNENBERG (ed), *Rivelazione come storia*, Bologna 1969: *Introduzione* (pp. 37-58); *Tesi dogmatiche sulla dottrina della rivelazione* (pp. 161-198); Appendice alla II. edizione (pp. 221-245).

mento noetico adeguato.⁹⁷ Nella elaborazione teologica recente, ciò viene modulato secondo diverse prospettive e sensibilità:

– linea antropologico-esistenziale. La struttura narrativa è coestensiva alla natura costitutivamente esperienziale e testimoniale delle fede cristiana.⁹⁸ In questa corrispondenza (continuità creazione - redenzione) trova motivazione pertinente la configurazione narrativa di un linguaggio catechistico che si vuole portatore di verità efficace per la vicenda umana;

– linea antropologico-politica. È la nota tesi di J.B. Metz. Una teologia pensata in costitutivo rapporto con la prassi non può esimersi, senza perdere se stessa, dal farsi annuncio, di esplicita valenza sociocritica, della memoria sovversiva della passione di Cristo, non meno che della forza propulsiva della speranza suscitata dal risorto.⁹⁹ Ancorata così esistenzialmente e prassiamente, la catechesi non può restringersi nella categoria del dottrinale; deve narrare (le esperienze e le memorie si raccontano);¹⁰⁰

– linea teo-logica. È quella sviluppata con profondità e rigore da E. Jünger, a partire dall'esperienza fondamentale e fondante della fede cristiana: Gesù Cristo rivelazione storica del Dio vivente, nel mistero (croce - amore). Questa radice e struttura essenziale della fede indica la via linguistica adeguata alla sua comprensione e comunicazione. Ciò è confermato, del resto dalla prassi di Gesù, narratore-rivelatore di Dio;¹⁰¹

– linea della teologia come storia. È la proposta, suggestiva, di B. Forte. In essa è prospettata l'opzione per una teologia (e una catechesi) autenticamente storica: essa si apre su due vie, necessarie e complementari, la narrazione e l'analogia: così soltanto l'*analogia entis* trova verità e compimento nella *analogia fidei*.¹⁰² Su questo impianto, le parole della fede trovano forma naturale in un linguaggio di profezia, che è ad un tempo metaforico

⁹⁷ Cfr. H.J. POTTMEYER, *Norme, criteri e strutture della tradizione*, in W. KERN - H.J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd), *Corso di Teologia fondamentale*, 4: *Trattato di gnoseologia teologica*, Brescia 1990, pp. 165 s.

⁹⁸ Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen*, Freiburg i.Br. 1980 (2), p. 31: «Chi fa un'esperienza, diventa per ciò stesso testimone. Ha un messaggio. Racconta ciò che ha sperimentato. Questa narrazione apre agli altri una nuova possibilità di vita, mette in moto qualcosa. L'autorità dell'esperienza diventa operativa nella narrazione stessa».

⁹⁹ Cfr. J.B. METZ, *La teologia politica in discussione*, in J.B. METZ, *Dibattito sulla teologia politica*, Brescia 1974, p. 225: «La fede cristiana viene qui intesa come quel comportamento nel quale l'uomo si ricorda delle promesse ricevute e delle speranze da esse suscitate e si lega, in maniera che è determinante per la sua esistenza, a questi ricordi».

¹⁰⁰ Manca a tutt'oggi, nella elaborazione del pensiero di Metz, la promessa esplorazione della specificità e valenza teologica del narrare (in modo argomentato!). Per una valutazione complessiva del pensiero di Metz, cfr. C. RUINI, *Il vangelo nella nostra storia*, Roma 1989, in particolare pp. 175-203.

¹⁰¹ Oltre ai già citati lavori di E. JÜNGER si tenga presente, E. JÜNGER, *Paolo e Gesù. Alle origini della cristologia*, trad. it., Brescia 1978, in particolare il cap. 3: «Tratti fondamentali dell'annuncio di Gesù», pp. 90-312.

¹⁰² Cfr. *ibidem*, pp. 188 s.: «L'analogia ha perciò bisogno del racconto: è la testimonianza della storia fontale che le offre il necessario e sempre sovversivo termine di confronto per l'intelligenza delle cose presenti. Ma anche il racconto ha bisogno dell'analogia: essa fornisce la chiave di interpretazione ontologica, senza la quale la narrazione rischierebbe di non rispettare la giusta distanza fra Dio e il mondo e di confondere i piani necessari alla comprensione piena degli eventi salvifici ... La ragione teologica come ragione storica terrà allora insieme narritività e analogia: è così che si farà profezia, racconto sensato e intelligenza fondata ...» (p. 189). La posizione di Forte, ben prospettata nei riferimenti

e simbolico, autoimplicativo e descrittivo, ecclesiale, dossologico-liturgico e evocativo-poetico;¹⁰³

– linea cristologica. Si deve ad E. Arens, in particolare, il merito di aver ricondotto a unità e radicato sotto il profilo linguistico il vasto materiale messo a disposizione dalla ricca produzione esegetica novecentesca intorno alle parabole di Gesù. La sua ricerca¹⁰⁴ sfocia in una conclusione solidamente motivata, che l'autore stesso sintetizza come segue:

«In questi brevi racconti ... si cristallizza la teologia di Gesù. Nella sua correlazione alla situazione, agli interlocutori, alla realtà essa stabilisce il punto di orientamento e il criterio della teologia cristiana. Le compete cioè di diritto carattere paradigmatico per qualsiasi discorso cristiano su Dio».¹⁰⁵

In ogni caso, l'espressione, ricorrente in teologia narrativa, della comunità cristiana come comunità narrativa non è uno slogan. È una esigenza vitale. Riflettendo, per esempio, sulla qualità e la pertinenza della catechesi degli adulti e del suo linguaggio, non si può non giungere alla conclusione che il linguaggio di una catechesi di cristiani adulti è quello nel quale essi sanno riprendere il filo ininterrotto della *traditio fidei*, articolandolo nel proprio linguaggio di vita. Quanto la narrazione contribuisca a tutto ciò, e quanto vi resti, per così dire, impigliata, non ha bisogno di essere dimostrato.¹⁰⁶ La presenza di una appropriata e robusta struttura narrativa, infine, ha forte valenza di immunizzazione. Dal rischio del positivismo teologico, anzitutto; quello cioè di una teologia falsamente autoemancipativa, pelagiana e gnostica. Non che la narrazione produca tutto ciò automaticamente. Anch'essa è esposta alla tentazione, è può irrigidirsi o insuperbirsi.¹⁰⁷ È piuttosto l'interazione tra le diverse forme del teologare che mantiene la riflessione di

generali, ricade tuttavia, nelle determinazioni concrete, nel classico schema per cui la narratio attinge all'evento e l'analogia alla riflessione. Non è ben chiaro, invece, in qual modo e a quale livello (riflessivo e linguistico) la ragione teologica «tenga insieme» (e non solo in successione) narratività e analogia.

¹⁰³ Cfr. *ibidem*, pp. 189-193.

¹⁰⁴ Cfr. E. ARENS, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktiongeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Göttingen 1980 (2); E. ARENS, *Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*, Düsseldorf 1982; sulla stessa linea, W. HARNISCH, *Die Gleichniserzählungen Jesu*, Göttingen 1985, in particolare pp. 158-167.

¹⁰⁵ E. ARENS, «Wer kann die großen Taten des Herrn erzählen?» (*Ps 106,2*). *Die Erzählstruktur christlichen Glaubens in systematischer Perspektive*, in R. ZERFASS, (ed), *Erzählter Glaube – erzählende Kirche*, p. 14; E. ARENS, *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, Freiburg - Basel - Wien 1992.

¹⁰⁶ Si veda, per esempio, l'esemplare trattazione di H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium paschale*, in J. FEINER - M. LOHRER (edd), *Mysterium Salutis*, VI: *L'evento Cristo*, Brescia 1971, pp. 171-412.

¹⁰⁷ Cfr. P. RICOEUR, *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica*, in P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. it., Milano 1972, pp. 315 s. L'autore si riferisce al rapporto tra discorso filosofico e la simbolica, ma quanto egli dice si applica perfettamente anche al narrativo. Egli individua, in tale rapporto, il rischio di due contraffazioni: «Da una parte può ridursi a un semplice legame allegorico ... il senso filosofico esce vittorioso dal suo involucro immaginativo ... (il quale) non era considerato altro che un abito, che una volta caduto diventa inutile ... Al contrario la mia convinzione è che bisogna pensare non dietro i simboli (le narrazioni), ma a partire dai simboli, secondo i simboli e che la loro sostanza è indistruttibile ... D'altra parte ci insidia il pericolo di ripetere il simbolo in un mimo della razionalità, cioè di razionalizzare i simboli (le narrazioni) come tali, e così bloccarli sul piano immaginativo, dove nascono e si dispiegano. Questa tentazione di una 'mitologia dogmatica' è quella della gnosi».

fede sul giusto sentiero (da un punto di vista umano, ovviamente; la fede sa bene che tutto ciò, attraverso le vie note e ignote, è principalmente opera dello Spirito). Dal rischio moralistico-strumentale, poi, che ingessa la verità o la cattura a servizio della propria parte. Viene così garantita l'autentica tradizione della fede, nella pienezza della Parola e del Sacramento.

Come comunicazione performativa implicita (libertà: di non capire – di non corrispondere), la narrazione sostanzia la libertà rispettosa della comunicazione interpersonale. Ciò non riconduce in alcun modo, però, alla pretesa innocenza narrativa (Weinrich) delle prime comunità cristiana.¹⁰⁸

La biografia apre sulla protologia. La dossologia esprime la connotazione protologica dell'anamnesi. È memoria pericolosa. E creativa. Perché è sostenuta da un dinamismo che la proietta all'incontro: con gli altri; con l'Altro: esistenza umana come progettualità (dimensione storico culturale), sottratta alla ripetizione deterministica del mondo animale, per definizione non-biografico, né protologico.

III. PROTOLOGIA

1. *Progettualità come protologia?*

La progettualità pastorale non si colloca immediatamente nell'ambito delle tecnologie esperte. È, anzitutto, un modo determinato di porsi davanti alle prospettive che guidano l'agire cristiano-ecclesiale e lo orientano. Correre troppo presto alla programmazione spicciola non è indizio di concretezza, ma di superficialità. Non attiene alla protologia, ma alla tecnologia. Progettare l'azione ecclesiale è, invece, prima di tutto questione di fede. Essa vive di quella fede che è autentica povertà di spirito, dove l'ascolto dello Spirito – che parla nell'intreccio tra l'eredità di una fede creduta e vissuta, e la temperie di una situazione condivisa e compresa – dischiude l'orizzonte operativo idoneo alla testimonianza della fede e alla crescita della vita cristiana.

a. *Lo sguardo oggettivante.* Lo sguardo consapevole verso il futuro è caratterizzato, a volte, da una marcata tinta di utopia, che gli conferisce suggestione e attrattiva: maschere perfette (o quasi) di una oggettivazione non innocente. Possiamo cristallizzare due forme:

– utopia tradizionalista (o conservatrice).¹⁰⁹ In questa prospettiva, il futuro trova la sua norma nel passato, cui deve rifarsi come a modello impre-

¹⁰⁸ Cfr. J.F. HABERMACHER, *Promesses et Limites d'une «Théologie Narrative»*, in P. BÜHLER - J.F. HABERMACHER (edd), *La narration*, p. 62: «L'insistenza sulla 'innocenza narrativa' del cristianesimo primitivo passa sotto silenzio l'interesse sostenuto della tradizione biblica per l'essere-venuto effettivo di Gesù Cristo. Il rifiuto delle narrazioni apocriefe considerate come una minaccia per la verità cristologica ne è un segno».

¹⁰⁹ Si tratta, in realtà, di una terminologia che ha carattere valutativo (così anche, in seguito, progressista): esprime cioè il punto di vista (parziale e discutibile) della modernità, che loda il progresso e censura la conservazione.

scindibile. Si tratta però, non del passato storico-fattuale degli accadimenti, ma di una sua trasfigurazione mediante retroproiezione selettiva: tale passato, in realtà, non è mai esistito, e serve a rivestire di autorità indiscutibile le esigenze di determinate società o classi sociali, con forte pretesa di universalità e perennità. Nulla di nuovo è atteso sotto questo sole: cristallizzando una età dell'oro intangibile, sfugge alla critica e a ogni possibilità di modificazione.

– Utopia futurista (o progressista). Qui, al contrario, tutto cambia e deve cambiare; il senso della vita, la sua direzione, i suoi riferimenti non sono già dati, ma devono essere continuamente e liberamente creati. Il passato ha valenza di ispirazione, ma solo in alcuni suoi segmenti privilegiati, come quelli dell'antistoria, rimossa dall'orizzonte borghese, e ora recuperata come professi istruttiva del futuro auspicabile, che la forza rivoluzionaria del popolo (o delle masse) è in grado di propiziare e raggiungere. Anche questa forma di utopia visionaria è dogmatica.

In realtà, ambedue le forme determinano il futuro desiderato con forte pretesa di oggettività. Ha ragione E. Skillebeeckx, quando afferma:

«Tanto l'utopia puramente conservatrice che quella progressista del 'grande rifiuto' sono 'ideologie', una falsa coscienza, una coscienza quindi che ha spezzato il suo rapporto con i dati reali della nostra storia umana. L'uomo non è creatore del futuro, né possiede un senso già dato di esso. Egli è una libertà situata e tematica ...».¹¹⁰

In ambedue le forme, l'utopia rappresenta una forma secolarizzata – benché senz'altro non razionalistica – del messianismo biblico.

b. *Lo sguardo pragmatico*. L'utopia ha pretesa di capacità ermeneutica e critica, e quindi orientativa delle valutazioni e delle decisioni. Ad essa si contrappongono oggi più diffusamente le pretese della futurologia scientifica o razionale: il futuro può essere previsto, calcolato, pianificato. In tre rapide articolazioni possibili:

– modello positivistic (decisionistico): è il potere politico a decidere sugli obiettivi da perseguire e sui mezzi da utilizzare. Ciò trova legittimazione quando le democrazie razionalizzano questo modello attraverso il voto e la dialettica parlamentare. Ma il crescente disagio del cittadino e medio e l'allontanamento delle istituzioni dello Stato e delle forze politiche dal mondo della vita della gente confermano il carattere in definitiva tutt'altro che partecipativo di tale impostazione;

– modello tecnocratico: l'*intelligenza* tecnico-scientifica indica obiettivi e mezzi, che i politici ratificano e mandano a esecuzione. Anche questa impostazione nasconde dietro una pretesa efficienza la propria indole di potere. Indicato un fine, la scienza è in grado di stabilire se e come esso sia tecnicamente realizzabile, e a quale prezzo (sia economico che umano): è la

¹¹⁰ E. SKILLEBEECKX, *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, trad. it., Brescia 1980, p. 775.

computerizzazione del progetto. Ma in questo caso viene messa tra parentesi proprio la discussione in ordine alla scelta del fine;

– modello comunicativo (Habermas): intende perseguire, attraverso la correlazione critica degli apporti e lo scambio dialettico in vista dell'intesa, un obiettivo di autentica emancipazione della società. Rimane, di fatto, a livello di intenzione, poiché i parametri che dovrebbero segnare il funzionamento (la comunicazione come scambio intersoggettivo della ragione emancipatrice) hanno carattere evocativo, ma per nulla procedurale ed effettivo.

Questi modelli del liberalismo moderno occidentale – non meno del tramontato modello marxista – respingono l'apporto etico: la valutazione di coscienza è confinata nel privato.¹¹¹

c. *Lo sguardo di fede*. Teologicamente, futuro è sempre ciò che viene agli uomini: non si può interpretare il futuro in modo esclusivamente teleologico, tecnologico, evolutivo ...

La prospettiva che si apre all'avvento come costitutivo del futuro dell'uomo non è una deformazione utopistica della fede cristiana, ma un dato caratteristico della Rivelazione, che propizia una riflessione autentica sul futuro. In questo senso, il futuro non è può essere anticipato né predeterminato: non per contrapposizione al prometeismo futurologico della modernità, né per adesione al disilluso ripiegamento della cosiddetta postmodernità. Ma secondo una prospettiva di fede escatologica che ritiene di illuminare anche la comprensione umana razionale del futuro: il futuro è sempre diverso dalle ipotesi 'scientifiche'¹¹² della futurologia (imponderabili ...), né si può sostenere che la storia si muova seconda le linee di un'evoluzione logica. Ma neppure che appartenga al campo della mera fatalità.

Il progetto è gestione consapevole e responsabile del tempo, inteso come dimensione della vita pensata. La sua figura concreta dipende non solo dalla abilità di elaborazione acquisita, ma, più in radice, dalla visione del tempo e della storia. Così, la mentalità contemporanea tende, per paradosso, a moltiplicare i progetti funzionali, mentre si mostra aliena da progetti di carattere globale e prospettico, capaci di dare senso compiuto e dislocazione sensata ai singoli progetti mirati. Il pensiero debole non ammette progetti a lunga gittata, né progetti di senso globale.

L'elaborazione progettuale non viene accolta senza riserve in sede teologica, a meno che si pieghi alla rigidità deduttivistica. È interessante notare, invece, come già Tommaso d'Aquino ricordi che non tutto ciò che è bene in sé (teoricamente) è senz'altro da consigliare o decidere; per questo l'Aquinate ascrive la capacità decisionale alla virtù della prudenza, intesa come arte di

¹¹¹ Cfr. K.O. APEL, *Zum Problem einer rationaler Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft*, in M. RIEDEL, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg 1974, II, pp. 22-32.

¹¹² È sempre incombente il rischio di far passare per scientifica una visione che esprime di fatto (più o meno consciamente) la tendenza a prostrarre le situazioni di favore o privilegio presenti.

decidere il giusto e il bene in una determinata situazione. Egli annota, inoltre, che la decisione non è semplicemente la conclusione di un processo logico-deduttivo, ma una presa di posizione all'interno della complessità e ambiguità della contingenza storica. Ciò non attenua, come un malinteso deduttivismo vorrebbe, la caratura teologica della decisione, né la cosifica, per così dire, secondo la prospettiva del strumentale o calcolatore, ma coniuga in essa la concretezza situazionale con la trascendenza, che la orienta e l'attrae, secondo l'indicazione agostiniana: «*Prudentia est amor bene discernens ea quibus adiuvatur ad tendendum ad Deum ab his quibus impediti potest*».

Così la progettualità attiva sia la capacità di investigazione (qui intesa, per la verità, più come raccolta di pareri e consigli, che non come istruzione della questione), sia di valutazione (*ratio speculativa*), sia di decisione (*ratio practica*). Sorta e in qualche modo inquietata da sollecitazioni concrete, la decisione rende a sua volta concreta la progettualità e, per così dire, la placa («per hoc quod sedatur anxietas dubitationis in eis precedens»).

2. *Forme e linguaggi della protologia cristiana*

La protologia conserva al linguaggio bibico-cristiano il suo realismo. La storicizzazione senza visione prolettica cattura il linguaggio teologico e lo asservisce a risonanze non illegittime, ma del tutto parziali. Un esempio, con le parole di Italo Mancini:

«... la stessa espressione di popolo di Dio se non viene accentuatamente intesa in senso prolettico rischia di menare scandalo e di naufragare, perché di fatto questo popolo di Dio sarebbe poi quello delle lotte razziali, dei campi di concentramento (è stato un fenomeno dentro la cristianità), dell'impotenza collettiva di amore e via dicendo».¹¹³

L'esegesi neotestamentaria ha messo in chiaro risalto il fatto che la tradizione evangelica integra il miracolo all'attesa apocalittica.¹¹⁴ Caso unico nella storia delle religioni: l'attesa apocalittica della salvezza universale insieme con la realizzazione presente di tale salvezza nelle azioni miracolose di guarigione. Come nota acutamente Daniel Marguerat:

«La comunicazione del racconto di miracolo, anche dopo la sua recezione nel vangelo, non si estenua in una finalità agiografica o storiografica. Neppure si orienta a dettare una scelta etica. È una comprensione nuova di sé e della realtà [biografia] che il racconto di miracolo porta al linguaggio, dove le fatalità che pesano sull'esistenza umana sono denunciate da Cristo e private del loro potere di alienazione. Il racconto fonda e attesta storicamente l'irruzione di un mondo nuovo [protologia], cioè l'evento di uno sguardo nuovo sul reale».¹¹⁵

¹¹³ I. MANCINI, *Teologia, Ideologia, Utopia*, Brescia 1974, p. 53.

¹¹⁴ Cfr. su questo lo studio magistrale di G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloh 1974.

¹¹⁵ D. MARGUERAT, *Raconter Dieu, L'évangile comme narration historique*, in P. BÜHLER - J.F. HABERMACHER (edd), *La narration*, p. 92.

La preghiera esprime la tensione futurologica della parola e, contemporaneamente e proprio in forza di tale dimensione escatologica¹¹⁶ la sua radicazione sociale. La preghiera non è un surrogato dell'impegno attivo. La preghiera non trattiene dall'azione solidale: al contrario, essa chiarisce le finalità e orienta l'azione. Una religione in cui la preghiera è ripiegamento e sublimazione cammina in senso opposto alla spiritualità cristiana.¹¹⁷

Teologia sociale come protologia. La Chiesa non è staccata dal mondo, ma è posta in costitutiva connessione con il regno di Dio, la signoria di Cristo nel mondo. È il senso cristiano del tempo e della storia; è il significato autentico del giubileo.¹¹⁸ Il tempo escatologico non segna la fine cronologica della storia, ma il suo significato e la sua direzione: la fede non è assorbita dalla biografia, ma connota la biografia in forza della protologia. L'escatologia cristiana non è pensabile al di fuori del mondo e della storia, anche se per nulla ad essi si riduce. È il novum del tempo e della storia; il suo riscatto, la sua verità.

Il simbolo (metafora) come luogo linguistico adeguato per l'abitazione di Dio. Benché la problematica inerente la specificità del linguaggio religioso sia agitata da numerosi problemi e abitata da molteplicità di soluzioni,¹¹⁹ si può senz'altro affermare che la simbolicità rappresenta la dimensione qualificante e, in qualche modo, essenziale, del linguaggio religioso. Il superamento (almeno verbale e dichiarato) della svalutazione ed emarginazione (folklorizzazione ecc.) del simbolico è dato di facile e larga constatazione. Si riscontra addirittura, in numerosi autori, un rovesciamento, una certa emarginazione o sotto-valutazione del razionale, concettuale, discorsivo.¹²⁰

¹¹⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, p. 15.

¹¹⁷ Cfr. W. PANNENBERG, *Presenza di Dio*, p. 61: «Al riguardo è molto giusto dire che una religione che vive a sé, ruotando attorno a se stessa, lontana dai doveri della vita, è una cosa che ha poca importanza per noi. Una comunità preoccupata solo dei bisogni religiosi ci appare superflua. Se fosse tale la comunità cristiana non sarebbe altro che un peso in più per gli uomini, – e in gran parte le assemblee cristiane, i servizi religiosi cristiani, continuano ancora oggi ad essere visti in questo modo».

¹¹⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi di mercoledì 22 aprile 1998*: «Il cammino verso il Giubileo, mentre richiama la prima venuta storica di Cristo, ci invita anche a guardare avanti nell'attesa della sua seconda venuta alla fine dei tempi. Questa prospettiva escatologica, che indica la tensione fondamentale dell'esistenza cristiana verso le ultime realtà, è un continuo appello alla speranza ed insieme all'impegno nella Chiesa e nel mondo. Non dobbiamo dimenticare che l'éschaton, cioè l'evento finale, cristianamente inteso non è solo un traguardo posto nel futuro, ma una realtà già iniziata con la venuta storica di Cristo ... La sua passione, la sua morte e la sua resurrezione costituiscono l'avvenimento supremo della storia dell'umanità. Questa è entrata ormai nella sua ultima fase, facendo, per così dire, un salto di qualità. Si apre per il tempo l'orizzonte di un nuovo rapporto con Dio, caratterizzato dalla grande offerta della salvezza in Cristo».

¹¹⁹ La determinazione del linguaggio religioso non si dà per via solamente empirica: F. WENDEL NIEHL, *Sprache/Hermeneutik*, in G. BITTER - G. MILLER, *Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, München 1986, pp. 450-459.

¹²⁰ Si leggono dunque con una certa frequenza affermazioni come: «metafora e simbolo non forzano il linguaggio, ne rinvergono la forza originaria ...»; A. HALDER, *Sprachhandlungen und ihre geprägte Gestalt*, in *Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie*, Freiburg i.B. 1987, pp. 54-74. «È deplorabile che per rifuggire da un'interpretazione 'simbolista' negativa, ci si privi

Di fatto, però, si registrano due ordini di difficoltà:

– il ritorno al simbolico appare spesso giocato su registri di chiara intonazione nostalgica, con quell'atmosfera da recupero museale, e da esposizione d'arte moderna, che tutti visitano ammirati, senza, in realtà, capirci nulla, senza trovarvi consonanza alcuna con il proprio vissuto, quotidiano o profondo. Un ritorno quantitativo, perciò, ma frammentario e disarticolato, non la ri-creazione di universi simbolici abitabili e abitati: in realtà il nostro mondo rimane irretito in un linguaggio di tipo descrittivo:¹²¹ è il reciproco del dominio delle scienze della natura e della razionalità strumentale;¹²²

– la mentalità pragmatica e strumentale finisce per fagocitare anche la valenza polisemica: da simbolo a idolo. In conseguenza di quanto qui sopra accennato, cioè, avviene «una sorta di omologazione del significato del simbolo a quello del segno».¹²³ Il simbolo perde la sua polivalenza e si riduce da metafora ad allegoria rigida, dominabile quindi e concettualizzabile. Quando il simbolo non è più una freccia, un indicatore, un ponte, ma usurpa il posto della realtà cui dovrebbe orientare, diventa idolo muto. Sottoposto a manipolazione razionalizzatrice, il simbolo perde la propria identità e valenza. Si fa immediatamente chiaro, così, come la struttura simbolica del linguaggio catechistico non sia data dalla presenza più o meno abbondante (e tantomeno dalla voga didattico-esplicativa) di elementi simbolici.

La dialogicità originaria del linguaggio conduce alla sua simbolicità, dove l'altro è riconosciuto nella sua alterità. Dal punto di vista cristiano la pertinenza teologica del linguaggio simbolico è fondata sulla Rivelazione e, ultimamente, sulla dottrina della creazione e dell'incarnazione (*analogia entis*): non è semplice strategia linguistica per afferrare, in qualche modo, un oggetto-non-oggetto. Il simbolo precede la costruzione semantica esplicita e apre alla trascendenza:

deliberatamente di una parte essenziale della dottrina eucaristica degli antichi»; H. DE LUBAC, cit. in J. LAGARDE - E. EPHETA, *Catechesi patristica e pedagogia moderna*, Bologna 1990, pp. 55 s. «Intraducibilità e irriducibilità della metafisica»; A. GRÖZINGER, *Die Sprache des Menschen*, pp. 111 ss.

¹²¹ Cfr. C.M. MARTINI, «*Effatà, Apriti*», Milano 1990, p. 95: «Oggi sembra esserci, nella mentalità comune occidentale, trascuranza per i linguaggi simbolici e poetici a vantaggio di una comunicazione esatta, rigorosa, controllata. Al conoscere, si dice, deve presiedere la scienza; arte e religione, invece, esprimono sentimenti, stati d'animo. Il linguaggio serio sembra dunque quello dell'obiettività e del rigore. La verità e l'oggettività si raggiungerebbero solo mediante discorsi controllati ed esatti, mentre i discorsi dell'esperienza religiosa, come quelli dei diversi vissuti umani, sarebbero al più espressioni di stati d'animo, di emozioni»; Cfr. J. LAGARDE - E. EPHETA, *Catechesi patristica*, p. 21: «Oggi giorno lo spirito umano è invaso da una parola aneddotica. Diventati uomini positivi, ci diciamo concreti. Siamo ben installati alla superficie delle cose e le parole che enunciamo sono spesso senza profondità: descriviamo la realtà. Il nostro è un parlare tecnico e le nostre chiacchiere sono oggettive. Amanti della precisione ... Nei primi secoli ... la fede era confessante. Il verbo umano acquistava un riferimento divino, un senso d'esistenza. La parola diceva sempre la terra, ma senza escludere il cielo. La catechesi la faceva essere 'segno'. La parola simbolica dice insieme Dio e l'uomo».

¹²² Cfr. C.M. MARTINI, «*Effatà, Apriti*», p. 28: «... quella 'razionalità strumentale', tipica dell'epoca moderna, che identifica il 'sapere' con il 'potere' e che diviene 'volontà di potenza' promuovendo un imperialismo della soggettività da cui può sgorgare ogni sorta di strumentalizzazione e di cattura dell'altro ... come una volontà di potenza tende a ispirare rapporti non di scambio ma di dominio a partire dal modo stesso di guardare alla natura e al creato».

¹²³ R. TONELLI - L.A. GALLO - M. POLLO, *Narrare per aiutare a vivere*, p. 107.

«L'opacità del simbolo sta ad attestare la sua resistenza nei confronti di qualsiasi riduzione ad una strategia del discorso tanto ben controllata come è quella della 'scrittura' poetica. Un simbolo è sempre di più di una metafora 'letteraria'. Direi che il simbolo è una metafora 'legata' grazie al suo radicarsi in un terreno prelinguistico identificabile per mezzo di discipline non retoriche. La dispersione di tali discipline sta ad esprimere la diversità dei modi di costituzione preverbale propri del simbolismo».¹²⁴

Così, la *traditio fidei* non avviene per mera corrispondenza schematica tra passato e presente, ma, a livello di corrispondenza simbolica. La correlazione, intesa come reciproco critico intreccio di tradizione della fede e esperienza di vita, non mette in contatto enunciati di formule didascaliche con le domande dell'uomo contemporaneo (schema domanda-risposta), ma mette in rapporto la storia biblica di liberazione e di salvezza condensata in simbolo e figura con i simboli e le figure della vita contemporanea (dalla tradizione alla vita), o cerca di interpretare le figure di senso e di vita presenti alla luce di quei tipi e simboli tramandati (dalla vita alla tradizione). Il simbolo è la figura linguistica della correlazione.

La particolare consonanza del linguaggio simbolico con il compito formativo della personalità si coglie anche a livello dei contenuti. Con la sua peculiare struttura, il simbolo impedisce che la conoscenza della fede si tramuti in razionalizzazione della medesima, svuotando il mistero e producendo una contraffazione deforme dell'atto di fede (ancorché mascherata da sicurezza a tutta prova). Nel linguaggio simbolico (e, sia pur con modalità diverse, narrativo, come apparrà in seguito) il senso non è a disposizione in forma oggettuale, cosificata, ma «si costituisce nel processo medesimo di formazione del senso».¹²⁵ Ciò rende profonda e interiore la convinzione che noi suoniamo sempre l'incompiuta sinfonia della gloria di Dio; ed è sempre solo prova generale. Ciò riveste grande importanza per l'educazione della fede.¹²⁶ E non è, purtroppo, di immediata realizzazione. Il linguaggio simbolico esige profondità e pazienza. Non sopporta l'atteggiamento dei possessori soddisfatti e «arrivati», non dispensa false sicurezze, che cercano la figura spuria della oggettività totalitaria e riducono il simbolico al silenzio.

Per questo, è necessaria «una educazione progressiva della parola simbolica».¹²⁷ Tutto ciò non va da sé, né si realizza magicamente al solo moltiplicarsi dell'attenzione, più che altro esteriore, al mondo del simbolico: «Parlare

¹²⁴ P. RICOEUR, *Poetica e simbolica*, in B. LAURET - F. REFOULÈ, *Iniziazione alla pratica della teologia*, I. Introduzione, trad. it., Brescia 1986, p. 52.

¹²⁵ G. OTTO, *Handlungsfelder*, p. 265.

¹²⁶ C.M. MARTINI, «*Effatà, Apriti*», p. 98: «Perché il linguaggio simbolico è sommatamente rispettoso della 'differenza' e della 'distanza'. Esso non ci mette in presa diretta con un mondo di oggetti. A differenza del trattamento 'scientifico' della realtà, che è appunto volto a comprendere il suo oggetto, il linguaggio simbolico non è totalmente ostensivo, dimostrativo di un mondo di oggetti, di utensili perfettamente dominati dalla nostra intelligenza ... ci impedisce di stabilire, con colui al quale ci rivolgiamo, un rapporto di tipo oggettivo, come qualcosa da afferrare e possedere. Pur comunicandosi, Dio non sta nell'ambito delle evidenze immediate ... Il linguaggio simbolico, mentre dice Dio, al tempo stesso lo nasconde, impedendo che la sua trascendenza finisca prigioniera dei nostri concetti».

¹²⁷ J. LAGARDE - E. EPHETA, *Catechesi patristica*, p. 189.

di segni non cambia nulla, quando la parola si riduce alla cosa». ¹²⁸ Ecco un compito ancora largamente inevaso. In forma del tutto schematica e a titolo meramente indicativo, possono essere tracciati alcuni spunti indicativi:

– l'educazione al simbolico esige il passaggio dalla concezione strumentale a quella attiva del linguaggio; la rottura con la logica del pensiero strumentale (peccato: desiderio di restare attaccati all'evidenza, alle certezze tranquillizzanti, alla potenza del mondo ...);

– si educa al simbolico quando se ne propizia l'esperienza;

– ciò comporta l'integrazione del linguaggio descrittivo e il superamento della comprensione aneddotica del testo biblico. Il linguaggio descrittivo ferma l'oggetto al suo uso concreto, non lo colloca in un orizzonte, tanto meno gli consente di diventare evocazione dell'Altro. ¹²⁹ Il suo superamento è possibile se, fin dalla prima infanzia, vengono rispettate e non coartate le domande del bambino. Se esse, cioè, vengono prese in tutta la loro serietà e profondità, e corrisposte su quel piano sostanzialmente simbolico (e quindi aperto al di là del reale) che è proprio della spontaneità infantile. In alcun modo tale approccio deve essere considerato come inferiore perché pre-logico. L'educazione al simbolico non è una semplice pre-disposizione strumentale, una sorta di dotazione di attrezzi linguistici, ma una vera e propria propedeutica interiore: essa apre al e, in qualche modo, già «contiene» il trascendente. Lo rileva, con la competenza che gli è propria, P. Ricoeur:

«Ne *La Metafora viva* ho tentato di parlare non solo di senso metaforico, ma di referenza metaforica, per dire questo potere proprio dell'enunciato metaforico di ri-configurare una realtà inaccessibile alla descrizione diretta. Ho suggerito di fare del 'vedere come ...', nel quale si raccoglie il potere della metafora, il rivelatore di un 'essere come ...', al livello ontologico più radicale. Il Regno dei cieli è simile ... È il cuore stesso del reale che viene raggiunto analogicamente da quella che ho chiamato la referenza sdoppiata propria del linguaggio poetico». ¹³⁰

La dimensione simbolica non conduce alla estenuazione o evanescenza veritativa, secondo una mascheratura estetizzante che cela sembianze deformi:

«Una teologia, proprio nell'interesse della sua pretesa di verità, aperta alla riflessione critica sulle tradizioni bibliche, nel contesto dell'esperienza del mondo moderno, non si limiterà a riproporre la struttura della precomprensione mitica come verità autoritativa da far valere nel mondo contemporaneo. Il tentativo di ricorrere a certe categorie moderne, che presentano, almeno apparentemente, una analoga struttura, al fine di favorire una modernizzazione che lascia le cose come stanno – e non solo per la loro sostanza, anche rispetto alla forma in cui siamo abituati ad intenderle –, quasi si confonde con una teologia di stampo apologetico. Ma una modernizzazione tanto superficiale non serve di certo alla verità». ¹³¹

¹²⁸ *Ibidem*, p. 80.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 63: «Il dramma attuale è quello delle persone e degli operatori della catechesi formati dal catechismo del secolo XVII, con i suoi concetti aristotelici, il suo metodo ripetitivo, una memoria congelata, fondata su uno scritto inerte, anziché in cuori di carne in cui agisce lo Spirito».

¹³⁰ P. RICOEUR, *Poetica e simbolica*, p. 62 (i puntini di sospensione sono nel testo).

¹³¹ W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, trad. it., Brescia 1987, p. 445.

Per evitare che alla mortificazione di un certo deduzionismo dottrinaristico, che la teologia ha cercato di superare nei decenni scorsi, segua un'ipertrofia semantica verbosa e fumosa, povera nei contenuti e incerta nei messaggi.

Anche se il rischio è reale. Come reale è il rischio che una suadente mascheratura simbolizzante conduca a forme estetizzanti di emigrazione della teologia dalla prassi. La fede cristiana non è solo una parola interiore per la coscienza. Essa mette in atto, nella realtà del vissuto e connota indissolubilmente contenuti e prospettive di efficacia prassiologica. A tal punto, che l'attività dell'uomo nella sua apparente restrizione quotidiana è fatta capace di progettualità e di futuro: non solo nella intenzione (illusione?) del 'da farsi', ma nella consistenza della prospettiva escatologica (Cfr. GS 39).

La forza pragmatica delle Scritture, prolessi del regno e anticipo di risurrezione. È ben nota al pensiero cristiano antico:

«La novità di vita si verifica quando noi abbiamo depresso 'l'uomo vecchio con le sue azioni' e abbiamo indossato il 'nuovo che è stato creato secondo Dio' e che 'si rinnova nella conoscenza' di Dio 'secondo l'immagine di colui che lo creò'. Non pensare infatti che il rinnovamento della vita, che si dice avvenuto una volta sola, sia sufficiente; ma continuamente ogni giorno bisogna fare nuova, se così si può dire, la stessa novità ... Come infatti l'uomo vecchio continua ad invecchiare e di giorno in giorno si fa più senescente, così anche quello nuovo continua a rinnovarsi e non c'è mai un tempo in cui il suo rinnovamento non si accresca. Osserva ... coloro che avanzano nella fede e risplendono ogni giorno per le virtù: come essi aggiungano sempre alle opere buone opere migliori e con le azioni rette cerchino di procurarsi quelle ancor più rette; come si vadano arricchendo in intelligenza, in scienza, in sapienza e come quelle cose che prima sembravano meno facili da capire, dopo le scoprono evidenti e chiare. E certo si deve ammettere che un uomo simile si rinnova quotidianamente per mezzo di queste cose».¹³²

La difficoltà, che la teologia soffre fino alla rimozione del problema, a dare spiegazione soddisfacente del nesso tra la costruzione del mondo e l'avvento del regno di Dio, tra la speranza umana e la speranza cristiana non cancella la solidità di tale intuizione di fede. È in questo senso che vale la considerazione propria della teologia orientale che «la parola di Dio non perviene alla Chiesa semplicemente dal passato come libro e canone stabilito, ma principalmente, come realtà escatologica del regno, dal trono di Dio».¹³³

Ciò tocca l'esistenza cristiana nella sua dimensione spirituale (la fiducia e fedeltà – alleanza – necessarie alla comunicazione trattengono una dimensione prolettica che mostra come il sincronico e sin-patetico non possa vivere se non in riferimento al futuro escatologico), dogmatica (la suggestiva affermazione tomista secondo cui l'articolo di fede è «*perceptio divinae*

¹³² ORIGENE, *Commentarii in Ep. ad Romanos*, 1.V, c. 8, PG XIV, coll. 1041-1042.

¹³³ J.D. ZIZIOULAS, *Apostolic Continuity and Orthodox Theology. Towards a Synthesis of two Perspectives*, in «St. Vladimir's theological quarterly», 2 (1975), p. 93.

veritatis tendens in ipsam», III Sent. d.25 q.1 q(a)1 ogg4; STh II II q.1 a.6); etica (l'atto linguistico si pone nel punto di intersezione tra la specularità della conoscenza teoretica e l'urgenza della vita del soggetto). Per cui alla fine «*Deum tamquam ignotum cognoscimus*»: il silenzio come vertice della comunicazione.

IV. CONCLUSIONI

La parola mantiene dunque una valenza di grande efficacia. Per dirla con Confucio, «chi vuole modificare la realtà che lo circonda, deve anzitutto cominciare dal linguaggio». La parola, tuttavia, non si pone pacificamente in positività creatrice; ma, portatrice – come si è visto – di ambiguità lacerata, declina in esiti distruttivi e nefasti. Si irrigidisce nei gerghi impenetrabili (politichese, burocratese, sindacaleso ...); si ammanta della toga dei dotti (medichese, avvocatese ... teologhese?). Delimita territori 'sacri' cui solo ai sacerdoti del sapere è consentito l'accesso. Resa strumento di manipolazione, di indottrinamento, di plagio, la parola si ribalta nel suo contrario. Si svuota di verità e diventa veicolo di menzogna.

Nella idolatria della parola, la comunicazione avviene non a livello verbale, ma esattamente contro di esso. Per via di suggestione quasi sacrale, volta a produrre sudditanza e adesione inconsapevole e succube. La linea di confine tra la sacralità verticale del riferimento originario al divino generatrice di unità e di vita, e la sacralizzazione spaziale che discrimina e impedisce l'accesso al divino stabilendo un limite invalicabile davanti al recinto sacro (*profanum*) è tutt'altro che agevole. Non manca tuttavia la possibilità di individuare alcuni indicatori di sicura utilità. Mancanza di informazione e di confronto, assenso acritico, accettazione passiva della stratificazione sociale, spiritualità evanescente e individualistica, atteggiamento giudicatorio e condannatorio ... ecco alcuni dei segni monitori, cui si deve prestare seria attenzione.

Ancor più grande il tradimento di chi rende la parola suono vuoto e mistificato, strumento di catturazione e di plagio, sofisma subdolo e astuto. Piegando giovani generazioni e fragili interiorità a illusioni spesso calate in un'aura di spirituale e soprannaturale; come è dato constatare, purtroppo, in inquietanti fenomeni che vanno diffondendosi ai nostri giorni.

In questo caso, la parola raggiunge certamente efficacia di comunicazione e produce sequela, ma a prezzo del più totale sovvertimento dei valori della persona e della vita. Il tu originario della creazione e dell'alleanza libera e liberatrice è stravolto in un sorta di vampirismo spirituale in cui il sangue del pensiero e della libera risposta dialogica è risucchiato in un processo di totale spersonalizzazione. La forza interpellante della parola, la sua capacità di illuminazione, la sua energia che sollecita la risposta e il rinnovamento profondo; tutti questi registri originari e salvifici sono giocati in una mistificazione negativa ribaltata.

La parola porta così i segni di una ambiguità che la espone al fallimento radicale. Presumere che essa sia strumento neutrale e, per così dire, retoricamente plasmabile e a servizio di una verità posseduta con lucidità razionale infrangibile è mera illusione. L'attivazione positiva del comunicare non è esposta alla precarietà solo a causa dello spaesamento di questa nostra epoca, e non si recupera in un vagheggiato ritorno a una mitica età dell'oro, a un passato nostalgicamente trasfigurato. Tantomeno è solo questione di competenza tecnica e tecnologica. Essa rimane – oggi come ieri – anzitutto questione di conversione e riscatto dell'uomo: questione antropologica (salvifica). La trasparenza e l'efficacia originaria della parola creatrice, cui tale conversione tende, non è tuttavia raggiungibile se non attraverso l'impasto aggrovigliato e magmatico dell'esistenza concreta, nel suo intersecarsi di pensieri e strumenti, di incontri mediati dall'abilità retorica e tecnica. Il primato antropologico-salvifico è sul piano dei valori, non della cronologia; non si realizza, cioè, se non congiuntamente alla individuazione corretta e alla attuazione sapiente degli itinerari su cui l'identità personale progressivamente si figura.

La parola crea quando ritrova il Verbo.