

III PARTE

LA TEOLOGIA E LA PRASSI DI PACE

7. Capitolo

Comprensione e interpretazione teologica

7.1. Premesse

Una prima premessa riguarda quelle tre dimensioni fondamentali della scienza già considerate, seppure solo come dimensioni, piuttosto che come discipline del sapere, ma che comunque rimandano oggi a scienze vere e proprie. Sono l'analitica¹, l'ermeneutica², la pragmatica³. In maniera più generale e come orientamenti complessivi esse si ritrovano nella teologia, almeno per due motivi:

a) nella suddivisione di alcune branche del sapere teologico si può dire che ci sono delle corrispondenze, sicché

- all'analitica corrisponde la dogmatica;
- all'ermeneutica corrisponde l'esegesi;
- alla pragmatica corrisponde la pastorale;

b) In ogni singola branca della teologia si ritrovano contemporaneamente anche le altre dimensioni. Con ciò si vuole affermare che nell'analitica non si esclude, per esempio, l'ermeneutica e la pragmatica; nella dogmatica non si può fare a meno dell'esegesi come nella pastorale non si può fare a meno della dogmatica.

Inoltre, l'ermeneutica deve essere situata nel contesto del linguaggio, il quale è da considerare, a sua volta, nel processo della comunicazione. Se non ci fosse la comunicazione, non sarebbe possibile considerare la scienza, perché non sarebbe possibile trasmetterla, mancando gli strumenti per la sua codificazione e decodificazione. Infatti, anche la scienza ha bisogno di un linguaggio, che deve essere comprensibile per poter essere trasmesso. Inoltre, riprendendo quei caratteri che noi abbiamo considerato precipui della teologia, quali la soggettività, la dialogicità, la storicità e la socialità, noteremo come essi richiedano per loro natura un sistema comunicativo ed un linguaggio. Senza comunicazione non sarebbero possibili l'intersoggettività e il dialogo, e nemmeno la socialità e la storicità. Vediamo più da vicino questo snodo, fondamentale per ogni

¹ Senza addentrarci in un campo non nostro, rimandiamo per un aggiornamento rapido e tuttavia non superficiale, sulla cosiddetta filosofia analitica e sui suoi addentellati con la ricerca filosofica in generale a F. D'AGOSTINI, *Analitici e continentali*. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni, Cortina, Milano 1997; oppure al più redente: ID., *Nel chiuso di una stanza con la testa in vacanza*. Dieci lezioni sulla filosofia contemporanea, Carrocci, Roma 2005. Per un'introduzione più specifica e su un versante normalmente distante da posizioni relativizzanti cf. PEREZ DE LABORDA MIGUEL, *Introduzione alla filosofia analitica*, Edusc, Roma 2007.

² Per un'introduzione più generale all'ermeneutica in campo filosofico cf. M. JUNG, *L'ermeneutica*, Bologna, Il Mulino, 2002 e F. BIANCO, *Introduzione all'ermeneutica*, Laterza, Bari 1998.

³ Riportando la pragmatica al contesto del linguaggio, dove essa ha trovato maggiore fortuna, per uno sguardo d'insieme cf. C. BAZZANELLA, *Linguistica e pragmatica del linguaggio*, Roma-Bari, Editori Laterza 2005.

scienza, ma che trova in teologia una sua specificità per la natura ecclesiale del sapere teologico.

7.2. Comunicazione ed ecclesialità

7.2.1. Il linguaggio della fede

Possiamo partire da un assunto incontestabile: non c'è ecclesialità senza comunicazione. La comunicazione si verifica nel sistema che unisce rivelazione, chiesa e teologia in tanti campi, i cui principali sono stati riassunti tra questi: la trasmissione della fede del passato, la celebrazione liturgica e il linguaggio in genere. Proponiamo perciò tre aspetti della comunicazione ecclesiale: il *linguaggio della fede*; *l'appello al passato come fondazione del presente*; *l'attualizzazione*.

È necessario che noi esprimiamo la fede in segni interpretativi. L'insieme di questi segni e il complesso delle norme e dei criteri, che sono alla base della loro codificazione e decodificazione, costituiscono il linguaggio. Solitamente il linguaggio si definisce: «un sistema di segni verbali o simbolici, e di regole per il loro uso, implicitamente o esplicitamente formulate»⁴. Si parla di linguaggio e non di lingua, perché si tratta di realtà differenti. Dobbiamo andare oltre la lingua perché, definendo questa come «sistema di segni verbali», cadremmo in un'aporia, o più esattamente in una *petitio principii*. Infatti, per definire la lingua adopereremmo la stessa lingua, che è ciò che vogliamo definire. Ricorriamo perciò al "linguaggio" che è qualcosa di più vasto che la semplice "lingua". È infatti un fenomeno complessivo, generale e oggettivante, da comprendere all'interno della comunicazione stessa. Possiamo qui accettare la distinzione che il De Saussure fa tra linguaggio e lingua. Secondo quest'autore il linguaggio è una facoltà comune a tutti gli uomini, per poter comunicare, a prescindere dalla lingua che essi adoperano e dai singoli sistemi di linguaggio.

Inoltre occorre considerare il fatto che ci sono segni e gesti che non vengono espressi verbalmente e che possono essere considerati linguaggio, perché veicoli o strumenti di comunicazione. Pertanto ci sembra adeguata la definizione del linguaggio nel suo insieme come sistema comprendente sia i segni verbali o simbolici per comunicare sia il complesso delle regole per il loro uso. La lingua, dal suo canto, emerge come la manifestazione storica del linguaggio ed è quindi considerata un'espressione limitata e particolare del complesso universo della comunicazione.

Il linguaggio è essenziale anche per la fede, perché questa è di natura tanto storica quanto ecclesiale. La natura umana, intersoggettiva, coinvolta nella fede, non può fare a meno del linguaggio, essendo questo la forma attraverso cui l'uomo si esprime, si storicizza. C'è pertanto una varietà di segni codificati e decifrabili come mezzi espressivi della fede, che ne costituiscono il linguaggio: sono i simboli, considerati o come professione di fede (per esempio: il simbolo *Niceno-costantinopolitano*), oppure come segni espressivi di una realtà in essi contenuta e significata (per esempio, il *cero pasquale*). La liturgia nel suo insieme si può considerare un mezzo espressivo all'interno del linguaggio della fede. In questo contesto non è esagerato affermare che la vita comunitaria della

⁴ Z. ALSZEGHY-M. FLICK, cit., p. 42.

chiesa è un "evento linguistico" ⁵, se per linguaggio di fede intendiamo il sistema di segni attraverso i quali la fede è trasmessa, comunicata e confessata.

Esaminiamo alcune caratteristiche della struttura del linguaggio. Si può dire che nel linguaggio umano ci sono alcuni stadi dei quali, per ciò che a noi maggiormente interessa, è possibile recepirne almeno tre. Un primo stadio è quello *espressivo*, un secondo è quello *creativo*, un terzo è quello *constatativo*.

Parlando, adoperiamo la prima, la seconda, la terza persona, senza prestare attenzione a alle forme verbali, le quali, però, a ben considerare le cose, manifestano ambiti diversi di espressione. In generale si può dire che quando adoperiamo la prima persona, per lo più esprimiamo un sentimento, uno stato d'animo, comunicando così qualcosa della nostra soggettività. Si può affermare, alquanto schematicamente, che nella forma più semplice lo stadio espressivo affiora nella prima persona.

Il dato fenomenologico che appare dall'uso della prima persona è la manifestazione di una ricchezza interiore, la narrazione di un'esperienza o anche la dichiarazione di una lacuna e di un limite. E tuttavia si tratta di "realtà" personali che sono comunicate ad altri. Tale comunicazione può essere anche consegnata ad uno scritto (poesia, lettere, considerazioni, ecc.), perché, anche se nel momento in cui ha luogo l'espressione scritta non è fisicamente presente alcun destinatario, esistono dei destinatari ideali. Anche se costoro non esistessero nemmeno come persone concrete alle quali effettivamente si pensa, c'è comunque un'oggettivazione dell'io in un tu: infatti, proiettandosi all'esterno, proprio l'io che si esprime assume le caratteristiche di un'altra persona che "recepisce" quella comunicazione. Solitamente, quindi, in questo primo stadio del linguaggio c'è in definitiva un "partner", reale o ideale, come una realtà intersoggettiva che giustifica questa forma espressiva.

Il secondo stadio, quello creativo, è più complesso. Qui la parola non esprime semplicemente ciò che viene dal proprio mondo interiore, per essere trasmesso ad altri, ma crea una situazione nuova. La forma semplice è la seconda persona, che sovente è un imperativo. Si può anche adoperare ancora la prima persona, e, ciononostante, l'effetto conseguente può imprimere, e di solito imprime, una svolta alla vita. Si pensi, per esempio, alla comunicazione, anche solo a livello interpersonale, di una decisione già presa, ma che riguarda anche l'altro, a una dichiarazione di affetto che lo coinvolge o di addio che improvvisamente - come si dice - lo distrugge. Appartiene allo stesso genere una formula assolutoria, di condanna da parte di un giudice, la manifestazione del consenso matrimoniale, ecc. Le parole in sé possono essere di tutti i giorni, eppure in quel momento diventano vero e proprio pronunciamento: hanno qualcosa che trasforma la vita di una persona. Il dato fenomenologico è una efficacia creatrice; le forme più tipiche a questo riguardo sono la sentenza, la dichiarazione, l'oracolo, l'appello e persino, la supplica, almeno quella alla quale non è dato di resistere.

Il terzo stadio del linguaggio è quello della constatazione. Si dovrebbe chiamare *constatativo*, ma si trova anche in una sua variante linguistica come *costatativo*. In esso si constata delle situazioni per evidenziarle, "farle presenti". Di per sé nella forma più lineare non si creano nuove situazioni, né si esprime qualcosa di proprio. Nella forma più

⁵ *Ivi*.

semplice si adopera la terza persona. Il dato fenomenologico è la trasmissione di informazioni, di "dati scientifici", di nozioni. La forma privilegiata è la prosa, il racconto, il saggio.

Nella Sacra Scrittura troviamo tutti e tre gli stadi considerati, anche se ha una particolare significanza lo stadio creativo. Nel linguaggio della chiesa, poi, i segni che noi adoperiamo e l'intero linguaggio non eliminano questi vari livelli, ma anzi potenziano gli aspetti esistenziali, evocativi, comunitari che sono impliciti in essi. Alszeghy e Flick scrivono a questo proposito:

«Il discorso religioso deve presentare il mistero, cioè il dono soprannaturale concreto»⁶.

Il che significa che il linguaggio religioso è "espressivo" perché, anche se non esprime i sentimenti propri personali, esprime una ricchezza, una interiorità oltre il segno, ivi contenuta. Il mistero come dono soprannaturale è infatti concreto e passa attraverso l'esperienza umana. È dentro la realtà umana ed è espresso attraverso i segni dell'uomo. I due autori proseguono:

«Trattandosi di una realtà totalmente differente dagli oggetti dell'esperienza sensibile, essa può essere espressa solamente in concetti analogici».

Tutto ciò vale per tutta la ricca simbologia della chiesa, cominciando con i sacramenti e finendo con i simboli più semplici. È chiaro, ad esempio, che l'infusione dell'acqua non è solo un segno, ma è un segno efficace della grazia, detto così perché realmente effettua quanto significa. A livello di significazione, c'è tuttavia un'analogia: l'acqua purifica, l'acqua rigenera, l'acqua è il principio della vita, così l'acqua del battesimo purifica, rigenera, fa rinascere ad una nuova vita, anche se la sola analogia è insufficiente. Per questa ragione Alszeghy e Flick concludono:

«Poiché si tratta di una realtà (e non di un concetto astratto) non ci si può accontentare di un'analogia di concetti, ma bisogna trovare un'analogia delle realtà stesse: bisognerà perciò servirsi di simboli, cioè di immagini che nella struttura delle loro analogie non solo spiegano, ma in qualche modo fanno intuire attraverso la rappresentazione concreta il dono che trascende l'esperienza»

I simboli liturgici sono allora tali da provocare un'intuizione di quella realtà profonda che essi significano, espressa e da esprimere nel modo più adeguato possibile. Così, per esempio, il vino dell'Eucaristia, allude, per il colore, al sangue, il vino versato ed il pane spezzato alludono al sacrificio della vita stessa di Cristo.

7.2.2. L'appello al passato come fondazione del presente

Una seconda considerazione riguarda il linguaggio come mediazione tra presente e passato. Il linguaggio è postulato anche da questa prospettiva ecclesiale di carattere storico, dovendo la chiesa richiamarsi al passato per fondare il proprio presente. Per la chiesa è una questione essenziale: questa esiste se si può riferire ad un passato, non solo perché va alla ricerca della sua fondazione da parte di Cristo, ma perché per la sua stessa natura deve riferirsi alla Scrittura e alla tradizione. Sono due elementi che vengono dal passato e fondano la sua esistenza di chiesa, definiscono la sua fisionomia e condizionano

⁶ *Ivi*, 49. Nella stessa pagina sono reperibili anche le citazioni seguenti qui commentate.

la sua fedeltà a Dio. Nella Scrittura e nella Tradizione, infatti, si esprime una norma fondante per la chiesa. Esse costituiscono un sistema normativo per tutti i secoli, il quale è di gran lunga superiore alle norme di diritto positivo che la chiesa si dà di volta in volta. Il diritto canonico, anche quello più recente, di fronte alla Scrittura impallidisce, perché è dalla Sacra Scrittura che il diritto viene giustificato, la Sacra Scrittura è norma normante e non viceversa. Così è della Tradizione che, riferendosi al passato, costituisce un unico ambito, al cui interno la Scrittura è stata recepita, registrata, si è cristallizzata ed è stata interpretata.

7.2.3. Comunicazione con il passato ed attualizzazione

La terza considerazione riguarda il rapporto con il passato e la sua attualizzazione. Quando ci riferiamo al passato, non compiamo atti puramente celebrativi. Parliamo invece di "attualizzazione teologica" perché le origini, alle quali ci riferiamo, non hanno soltanto un valore normativo per il presente, né la nostra è pura applicazione di parametri del passato a situazioni nuove. Piuttosto, realmente riviviamo nell'oggi quanto appartiene alla stessa struttura della nostra confessione di fede. È questa la caratteristica particolare della liturgia, la quale non è rievocazione, ma attualizzazione. Si rende pertanto necessario non solo il riferimento al passato, ma anche un rivivere nell'attualità dell'oggi la stessa confessione di fede, *l'omologia* come adesione al Cristo sempre vivente nella chiesa e nella storia. L'attualizzazione presuppone la conoscenza delle espressioni di fede del passato e la loro corretta interpretazione.

Le tre considerazioni precedenti ci portano alla conclusione che il passato ed il presente sono realtà da confrontare e da mettere in comunicazione dinamica e creatrice tra loro. È questo il problema ermeneutico. Il che si esprime anche con la frase seguente:

L'ermeneutica è la risposta scientifica ed ecclesiale complessiva al problema della comunicazione tra linguaggio e confessione di fede nel passato e linguaggio e confessione di fede nel presente.

7.3. L'ermeneutica e i suoi maggiori rappresentanti

7.3.1. Chiarimenti sul concetto di "ermeneutica"

Volendo fare alcuni cenni storici sul concetto, riscontriamo innanzitutto la difficoltà e la complessità di tale operazione. Le nozioni più importanti le possiamo desumere dalle pagine di *Epistemologia e teologia* di Pannenberg⁷.

L'espressione dell'arte ermeneutica si incontra per la prima volta nell'*Epinomis* pseudo-platonico ed ha il significato di una interpretazione della tradizione religiosa, che si distingue dalla mantica, che è arte divinatoria. Pannenberg dice che non è del tutto chiara la relazione esistente tra la parola ermeneutica ed Hermes, il dio ambasciatore, intermediario tra la volontà degli dei e gli uomini. Platone, nello *Ione*, chiama i poeti "interpreti degli dei", mentre i rapsodi, che non sono i poeti ma i divulgatori della poesia, sono "gli interpreti dell'interprete". Lo scritto di Aristotele *Sull'ermeneutica* tratta della

⁷ Cf. W. PANNENBERG, *Epistemologia e teologia*, Queriniana, Brescia 1975, pp. 150-212.

dottrina della proposizione, anche se il titolo sembra alludere ad una ricerca dell'espressione linguistica.

Dopo Aristotele, la riflessione greca sulle regole ermeneutiche della retorica antica e della filosofia stoica, è recepita dalla esegesi cristiana che opera una interpretazione letterale e allegorica in primo luogo dei fatti dell'AT e poi del Nuovo. Il termine ermeneutica divenne poi di uso corrente nell'ambito della riflessione sulle regole dell'interpretazione, per cui si arrivò a distinguere un'ermeneutica sacra e un'ermeneutica profana. Ad opera di un certo *Flacius* nel 1567 l'ermeneutica si affermò come disciplina distinta dalle altre.

Dopo il Concilio tridentino, si elaborarono delle regole di interpretazione universalmente valide, che dovevano salvaguardare la dottrina da ogni possibile errore. Contro il luteranesimo e le sue interpretazioni in campo biblico, la chiesa cercò di fissare criteri e principi che garantissero un'interpretazione non soggettiva.

Tuttavia, occorre dire che la storia moderna dell'ermeneutica comincia con un protestante: Schleiermacher, il quale scrisse un libro su di essa, sicché per la prima volta l'ermeneutica, trattata sistematicamente, fece il suo ingresso in teologia. Se questo vale dal punto di vista della riflessione sull'interpretazione, occorre ribadire che la chiesa ha sempre praticato l'ermeneutica, pur non essendoci ancora uno strumentario sistematico adeguato per spiegare cosa essa fosse. Essendo custode ed interprete della Sacra Scrittura, ha dovuto fissare di volta in volta i significati autentici di quelle espressioni che di per sé non erano chiare, e praticare l'interpretazione.

Ma tornando alla riflessione sul concetto di ermeneutica nel pensiero contemporaneo, bisogna tracciare una prima grande distinzione, tra l'ermeneutica come metodo e l'ermeneutica come visione generale del mondo (*Weltanschauung*).

Come metodo, l'ermeneutica indica l'utilizzazione di tecniche atte a contestualizzare quanto più fedelmente possibile gli scritti del passato, per meglio comprenderne il significato. Con i mezzi che la critica storica, la critica letteraria, le informazioni contestuali dei personaggi contemporanei ai fatti a cui ci riferiamo, ci offrono, noi riusciamo a situare lo scritto, il fatto nel suo contesto originario, quindi a capire cosa significhi. È il metodo ermeneutico, ma non è ancora l'ermeneutica come visione del mondo.

L'ermeneutica, nell'accezione filosofica, come *Weltanschauung*, va oltre il semplice metodo esegetico. Vediamone l'origine e gli sviluppi.

7.3.2. Gli autori precedenti a Bultmann

Può essere considerato iniziatore dell'Ermeneutica come visione filosofica, F. Schleiermacher, il quale non solo ha scritto il libro particolarmente significativo dal titolo *Hermeneutik*, ma ha anche cercato il presupposto basilare dell'interpretazione nella stessa realtà, considerata punto d'incontro tra finito ed infinito. Schleiermacher si muove in un ambito romantico, e vuole reagire all'illuminismo che aveva in pratica classificato la teologia come forma di sub-cultura. La religione era infatti per l'illuminismo, frutto di ignoranza, superstizione, oscurantismo. Giacché ritenuto contrario alla ragione, il fenomeno religioso era bollato come una tappa preistorica nello sviluppo del pensiero

moderno. Non si poteva parlare più di religione perché fenomeno non dimostrabile razionalmente e attentato alla ragione stessa. Schleiermacher si pose seriamente il problema di come poter parlare della religione agli uomini del suo tempo, in termini non solo più comprensibili di quanto avessero fatto altri teologi, ma in categorie accettabili e incontestabili. Già nel 1799 pubblicò i *Discorsi ai dotti* (Sulla Religione), con un intento da una parte apologetico, ma dall'altra innovativo rispetto ai teologi del passato, anche protestanti, perché voleva evitare di parlare di Dio sia in termini metafisici, che moralistici. Restava una via ardua, nella quale si avventurò Schleiermacher, a metà strada tra l'intuizione poetica e la riflessione filosofica, una sorta di sintesi organica tra le due cose. Egli pone a fondamento della religione il sentimento, che non è un'emozione improvvisa, ma l'intuito attraverso il quale l'uomo attinge l'infinito. L'uomo costituisce un crocevia tra il finito che egli sente di essere e l'infinito che avverte di attingere. L'intuizione dell'infinito è quanto egli chiama *Gefühl*, che significa sentimento come avvertenza. Più che una percezione è l'intuizione profonda non data dalla ragione, e tuttavia non contro la ragione, se si pensa che appartiene alla struttura dell'uomo come la ragione. Queste riflessioni costituiscono la base per la riflessione dell'ermeneutica. Il mezzo di cui noi disponiamo per poter attingere i fatti del passato è il rapporto costante e continuo con l'infinito colto nel sentimento. L'infinito, infatti, si è espresso anche nel passato, dove possiamo coglierlo attraverso il sentimento. Schleiermacher afferma che i fatti del passato sono sotto l'influsso dello stesso infinito, perché anche nel passato esso si è manifestato. Diremmo nel nostro linguaggio che nell'uomo esiste la capacità di sintonizzarsi con l'infinito, e quindi anche la capacità di sintonizzarsi con i fatti del passato. Grazie a questa capacità, l'uomo può operare l'ermeneutica. Non si tratta solo di un metodo scientifico, ma di una particolare visione del mondo e dell'uomo.

Le riflessioni di Schleiermacher vengono ad essere continuate da un altro grande autore, che tanta parte ha nello sviluppo della storia contemporanea: W. Dilthey.

Dilthey vorrebbe operare in campo storico quanto Kant ha fatto in sede filosofica. Anch'egli si trova dinanzi ad un panorama alquanto complesso, anzi, contraddittorio dal punto di vista dell'interpretazione dei fatti storici, così come Kant si trovava dinanzi alla contraddittorietà di filosofie contrapposte. Kant si era posto il problema di una *critica della Ragion pura* e della *Ragion pratica*, Dilthey si pone il problema di una *Critica della ragion storica*. Il problema è nuovamente un principio architettonico fondamentale, che nessuno può contestare: quello della verità storica, l'obiettivo arditissimo di Dilthey. L'autore ricorre all'analisi della realtà, così come Kant ricorreva all'analisi dei concetti. I tipi fondamentali della realtà sono le *cose* e lo *spirito*. Sono realtà distinte. Con le scienze naturali si attingono le cose attraverso il principio di *causalità*, mentre con l'esplorazione delle scienze dello spirito si attinge ciò che lo *spirito* ha espresso precedentemente nella vita. Lo spirito, infatti, si esprime di volta in volta nella vita, lasciando le sedimentazioni, le forme espressive nelle opere del passato. È oggi lo stesso spirito ad essere capace di rielaborare e di spiegare ciò che è avvenuto precedentemente. Ciò che appartiene allo spirito e alle manifestazioni dello spirito, nel suo continuo movimento è la comprensione, il comprendere, che è atto esclusivo dell'intelligenza umana. L'ermeneutica, in questo contesto di Dilthey, non è altro che «l'arte del capire le espressioni della vita, fissate per iscritto»: le manifestazioni dell'arte, della cultura, del pensiero.

Un altro autore che riprende a livello sistematico queste considerazioni è Martin Heidegger, il quale radicalizza l'intuizione di Dilthey, sostenendo l'immanenza del conoscere alla vita stessa. Chi comprende, secondo l'accezione di Dilthey, non è uno spettatore che sta oltre il proscenio della vita, ma è coinvolto in essa e deve compiere una doppia operazione: recitare la propria parte e comprendere la parte altrui. A livello sistematico, bisogna ammettere che la vita stessa è comprensione di sé, la vita dello spirito è auto-comprensione, perché lo spirito non solo si manifesta, ma comprende anche se stesso. Ma chi comprende, dice Heidegger, è l'uomo, per cui si può affermare che la comprensione è il fondamento dell'esistenza umana.

Essere uomo significa comprendere se stessi, mentre comprendere se stessi significa comprendere la possibilità che l'uomo ha di essere e di esprimersi. Significa comprendere che si è in rapporto con ciò che non è ancora avvenuto. Significa comprendere e progettare secondo le proprie possibilità. *Che cosa è allora capire?* Capire è l'intelligenza vissuta delle proprie possibilità esistenziali. Comprensione, esistenza e vita formano un tutt'uno e non è possibile separare uno di questi elementi, perché l'elisione di uno di essi farebbe cadere anche gli altri. In sintesi, si potrebbe dire che c'è una reciproca compenetrazione tra *essere*, *capire* e *agire*. Essere, però, è inteso come esistenza, è l'essere dell'uomo; il capire è inteso come comprensione, la comprensione di se stessi, mentre l'agire è inteso come progettualità, come anticipazione della propria coscienza e realizzazione dei propri progetti.

Tutto questo è possibile perché l'uomo ha una sua temporalità, vive la sua vita non solo nello spazio, ma nel tempo ed in esso esplica le sue potenzialità, alcune delle quali cadono, altre vengono ad essere realizzate. In forza di questa dimensione temporale che l'uomo ha, l'essere umano comprende mentre agisce e mentre è, perché vive nel tempo.

7.3.3. L'ermeneutica di R. Bultmann

7.3.3.1. Interpretazione ed esistenza

R. Bultmann continua la riflessione di Heidegger, applicandola allo studio della teologia e della Scrittura. A Bultmann interessa comprendere l'esistenza a partire dalla prospettiva di Dio, il che esulava dagli obiettivi che si proponeva Heidegger. Bultmann vede la sovranità della Parola di Dio sulla stessa esistenza umana. La Parola di Dio crea e realizza delle situazioni particolari nell'uomo. La comprensione dell'esistenza ha luogo alla luce della Parola di Dio. Bultmann accetta l'analisi storica della natura umana che faceva Heidegger, per cui già nel 1927 scriveva:

«Noi riteniamo di poter cogliere in maniera più esatta la natura dell'uomo, definendo tale natura come storica»⁸.

Il passo è notevole, se si pensa che la filosofia aveva considerato fino ad allora la natura come essenza, realtà immutabile, alla quale si aggiunge la storicità, come elemento accidentale. E proseguiva:

«Attribuendo all'essere umano il carattere di storicità noi intendiamo un tal essere come un poter-essere».

⁸ Citato in: F. BIANCO, *Distruzione e riconquista del mito*, Roma 1961.

Anche qui la rivoluzione è copernicana, perché *l'essenza* non è più ciò che è sempre stato e ciò che sempre sarà, ma può essere modificata. La caratteristica più propria dell'essere umano, l'essenza, è quella di un *essere come un poter-essere*; l'essere umano è dinamico, non è ancora definito, ma si definisce nel suo vivere, attraverso il tempo. Bultmann conclude

«Ciò significa che l'essere dell'uomo non è a disposizione di quest'ultimo, poiché è sempre in gioco nelle concrete situazioni di vita e si realizza attraverso scelte nelle quali l'uomo non sceglie qualcosa per sé, ma sceglie se stesso come possibilità».

Secondo l'autore, la vera scelta che l'uomo compie, quella autentica, è la scelta di poter essere, perché inizialmente egli non è ciò che deve essere: ciò che è si manifesterà lungo il cammino, qui si realizzerà il suo poter essere. La citazione è tratta da una conferenza che Bultmann ha tenuto nel 1927, lo stesso anno in cui Heidegger pubblicava il suo *Essere e tempo*. È anche da ricordare che Heidegger in quegli anni partecipava ad un seminario di studio tenuto da Bultmann sul Vangelo di Giovanni.

Nel libro *Nuovo Testamento e mitologia*⁹, scriveva successivamente:

«L'essere umano è radicalmente diverso dall'essere della natura percepito nella contemplazione oggettivante. Noi siamo soliti indicare oggi tale essere specificamente umano col termine "esistenza". Tale termine indica, in questo caso, non il mero essere presente, come accade quando diciamo che anche le piante e gli animali "esistono", ma la maniera specifica di essere dell'uomo».

Commentando, si può affermare che l'obiezione di chi dice che ogni cosa è perché ogni cosa esiste, rappresenta un'obiezione che qui non ha valore. Infatti, quando si parla dell'uomo, il suo essere è qualitativamente diverso da quello degli animali e delle cose. Non vale dire che siamo di nuovo sul piano dell'essere, mediandolo da Aristotele, poiché quell'essere è il puro fatto dell'esistere in generale, cioè il *darsi* di una cosa.

L'essere che qui intendiamo ha un carattere particolare che è attribuibile solo all'uomo, perché solo questi è un essere che si definisce nel suo comprendersi e nell'evolversi: nella sua temporalità. Il termine esistenza indica non il mero essere presente, ma la maniera specifica di essere dell'uomo. Al punto che:

«L'esistenza è caratterizzata da un'apertura al futuro, da una libertà che si realizza ogni volta di nuovo. La realtà dell'uomo storico non è perciò qualcosa di concluso, come la realtà dell'animale che è sempre ciò che è in qualsiasi momento. La realtà dell'uomo è la sua storia: essa, cioè, sta sempre al di là della sua persona, così che si può affermare con ragione che l'essere per il futuro costituisce la realtà ultima dell'uomo»¹⁰.

Dalla particolare concezione storica che Bultmann ha dell'uomo deriva la sua dottrina sull'interpretazione, la sua concezione ermeneutica. L'autore è convinto che l'interpretazione presupponga sempre e comunque un rapporto vitale tra il soggetto interpretante e le cose espresse direttamente o indirettamente nel testo¹¹. Per intenderci, diremo che posso comprendere un testo di matematica solo se essa mi è familiare, ma anche che posso comprendere veramente un romanzo, solo se mi sento in sintonia con i sentimenti e le situazioni esistenziali ivi evocati, come ad esempio l'amore, il fallimento, la

⁹ R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e mitologia*, Queriniana, Brescia 1970.

¹⁰ Ivi, pp. 239-40.

¹¹ R. BULTMANN, *Credere e comprendere*, Queriniana, Brescia 1977, pp. 572 ss.

nostalgia ecc. Già Dilthey aveva posto come condizione della comprensione lo stesso fondamento comune della natura umana. A ciò è da aggiungere, secondo Bultmann, che la comprensione può avvenire solo se l'interprete e l'autore vivono nel medesimo mondo storico nel quale l'essere umano si realizza. Questo a sua volta presuppone non solo una comune ambientazione nella rivisitazione di luoghi e circostanze, ma anche - e soprattutto - una problematica esistenziale comune, un sentirsi e riconoscersi nella gioia e nella lotta, nella sofferenza e nell'ansia dell'altro.

7.3.3.2. Capire partecipando

Alla domanda: cosa comprendo esattamente in ciò che trovo scritto nei documenti del passato? si può rispondere, con Bultmann, che comprendo le stesse mie possibilità, il mio essere per il futuro, la mia storicità. Il mio è un *capire partecipe*, un sentirmi coinvolto e un comprendere me stesso nella vicenda dell'altro. Riprendendo e approfondendo l'intuizione aristotelica del timore e della compassione come conseguenze della tragedia, la compartecipazione non è solo immedesimazione, ma scoprire possibilità inedite e insospettate attraverso l'altro e la sua storia. In questa relazione vitale tra l'interprete e il testo si scopre inoltre la fundamentalità della relazione. *Si tratta di una relazione che si realizza attraverso due possibilità di fondo: l'amore oppure il rifiuto*. La relazione costituisce, con queste due possibilità fondamentali, la struttura portante della nostra storicità non solo con gli altri, ma con Dio stesso. La nostra relazionalità può essere accolta o rifiutata: da questo atteggiamento fondamentale dipende la nostra risposta a Dio che sta davanti a noi come offerta di relazionalità, nel momento in cui è offerta della sua alterità.

In questa linea va considerata l'interpretazione del Nuovo Testamento. Qui viene espressa la possibilità radicale di esistenza di Gesù di Nazareth, ma, al contempo, va espressa e come tale va compresa, la possibilità di esistenza dell'uomo davanti a Dio. In Gesù vediamo l'uomo che più di ogni altro ha saputo vivere il rapporto con il Padre in un atteggiamento di amore. Egli è l'uomo che più di ogni altro ha compreso e vissuto le sue possibilità. A nostra volta, entriamo in sintonia con lui quando in lui scopriamo la nostra possibilità di risposta a Dio. Nella storia di Gesù leggiamo la nostra storia; l'intero Nuovo Testamento, che tale storia contiene, diventa per noi invito e modalità di vivere, appello verso le nostre supreme possibilità. Tale carattere appellativo lo ritroviamo, possiamo aggiungere, non solo nell'insegnamento, ma anche nell'esempio di Gesù. In quella sequela, che abbiamo considerato prassi e confessione di fede, non ci è additato un metodo tra gli altri per vivere autenticamente, ma è dischiusa l'unica via possibile per essere ciò che realmente siamo: uomini aperti all'Altro, esistenza che si inverte nel futuro.

7.3.3.3. Il "circolo ermeneutico"

Bultmann teorizza la comprensione di sé nella storia dell'altro, che fa da sfondo al carattere appellativo del Nuovo Testamento con la dottrina del *circolo ermeneutico*. Con quest'espressione si evidenziano i due momenti costitutivi del comprendere, *come capire se stesso nell'altro*. Sono la *connaturalità* e la *distanza*. Il primo momento, da intendere come primo non cronologicamente, ma come tendenza e movimento generale, è l'assimilazione dell'altro. Ci avviciniamo al testo portando un insieme di elementi comuni a quel testo e a ciò che ad esso soggiace. Se ciò non avvenisse, non sarebbe possibile nemmeno iniziare la

lettura. Per intenderci, potremmo dire, con un esempio, è del tutto inutile voler decifrare una preghiera espressa in caratteri cuneiformi, quando si ignora completamente il significato dei segni. Ed in positivo: sono in grado di capire i problemi di un essere umano, in qualsiasi situazione si trovi, solo vedendo in lui la mia umanità e in me la sua umanità. Nell'identificazione, nella comune problematicità, nella comune partecipazione - almeno come atteggiamento dello spirito, nella *sim-patia* (come comune sentire) si realizza il primo momento ermeneutico detto anche di *pre-comprensione* (*Vor-verständnis*): un comprendere in precedenza, per intuizione e per anticipazione, per comunanza di interessi e di sensibilità, ma anche per una previa acquisizione di dati che abilitino alla decodificazione di ogni eventuale documento. La *pre-comprensione* indica quindi la capacità dell'interprete di sentire insieme con l'autore, di *con-sentire* in modo *esistentivo* (così come viene tradotto l'aggettivo tedesco *existential*). In altre parole: nel testo ritrovo la mia possibilità più vera come appello che direttamente mi viene rivolto. Il secondo momento dell'interpretazione, e quindi del "circolo ermeneutico", è costituito dalla *distanza*, cioè dall'atteggiamento con cui prendo coscienza del valore universale del testo o lo recepisco in modo critico. L'interpretazione diventa così *esistenziale* (*existentiell*): riguarda quell'oggetto e l'uomo in genere. Nella distanza inoltre riesco a giudicare l'adeguatezza del messaggio alle immagini. Le domande poste al testo diventano anche domande che il testo pone a me, la pre-comprensione arriva ad essere comprensione.

Nel caso del Nuovo Testamento posso discernere, grazie a questo momento l'appello della Parola di Dio, nonostante le più svariate forme nelle quali esso mi viene rivolto. Essendo stato scritto duemila anni fa, il Nuovo Testamento contiene visioni cosmologiche, condizionamenti culturali e modalità espressive oggi superati. Diventa pertanto necessaria - secondo Bultmann - un'altra operazione critica: la *demitologizzazione* (*Entmitologiesierung*), detta anche *demitizzazione*. Questa avviene nella riflessione teologica, che è tutta tesa a sceverare ciò che appartiene al nucleo del messaggio e ciò che invece ne costituisce, per così dire, l'involucro espressivo, il rivestimento mitico, la forma culturale. Si tratta di una riflessione che cerca di cogliere l'essenziale (l'esistenziale) al di là dell'effimero, l'immutabile al di là di ogni cambiamento storico.

7.3.4. La radicalizzazione dell'ermeneutica bultmanniana

La radicalizzazione avviene nel momento in cui alcuni autori, partendo dalle premesse del maestro, sostengono che tutta la teologia altro non è che operazione interpretativa. Ricorderemo tra questi G. Ebeling ed E. Fuchs. Il primo parte dal presupposto che le parole stesse con le quali il testo si esprime e quelle con le quali trasmettiamo il suo messaggio hanno bisogno di una fondazione ulteriore che garantisca la loro veridicità. Tale fondamento non può venire dall'uomo, perché avrebbe bisogno di altre parole, che, a loro volta presuppongono una loro veridicità. Può venire solo da Dio, l'unico che dia senso alle parole umane. L'opera di G. Ebeling esamina perciò la relazione tra Parola e Dio¹².

G. Ebeling afferma che l'intera realtà riceve senso solo dalla Parola di Dio. Parlando, Egli crea la sua veridicità. Il peccato è la falsità dell'uomo, la caduta di tale veridicità. La Parola di Dio è vera, sicura, fedele; quella umana è falsa, incerta, fallace. La Parola di Dio crea, purifica ed eleva; quella umana degrada, distrugge, provoca il male. La redenzione

¹² G. EBELING, *Wort und Gott*, Tübingen 1966.

altro non è se non il successivo inveramento di una parola che era diventata falsa, la restituzione alla parola umana della sua originaria veridicità. È opera di Dio e avviene in Gesù Cristo, Parola del Padre, Parola veritiera, la stessa Verità. Cristo è il sì detto a Dio ed è il sì detto da Dio alla nostra umanità. Il testo storico dove Cristo continua a proferire la sua è la Sacra Scrittura. Questa ha bisogno di essere spiegata e di essere applicata. L'*explicatio* (spiegazione) è l'interpretazione scientifica; l'*applicatio* (l'attualizzazione) è la predicazione.

La visione alquanto esaustiva dell'ermeneutica di Ebeling, colorata da accentuazioni negative sulla condizione umana, è esasperata da E. Fuchs. L'autore vuol salvaguardare il primato e il valore assoluto della soggettività di Dio, fino al punto di negare la correttezza del rapporto ermeneutico. Solitamente si afferma: noi interpretiamo la Parola di Dio. Fuchs sostiene l'insensatezza di tale espressione. Non siamo noi a poter interpretare la Parola di Dio, perché questa non può essere oggetto, ma, essendo Parola di Dio, resta comunque soggetto che dà il senso all'uomo e non solo alle sue parole, come diceva Ebeling. L'uomo è sostanzialmente linguaggio, la cui radice rimane il sì pronunciato a Dio. Quest'ultima idea mal si accorda con la premessa già posta e solleva una sorta di contraddizione: se è la Parola di Dio a conferire senso e valore alla stessa esistenza, come si può parlare ora del valore del sì dato dall'uomo come risposta d'amore alla proposta di Dio? Nella visione di Fuchs non si può a rigore parlare di proposta, perché questa presuppone una soggettività anche nel *partner* al quale la proposta è rivolta. A noi sembra che se non si ammette la soggettività dell'uomo, innalzato da Dio alla dignità di essere suo *partner*, non solo ogni alleanza diventa impensabile, ma resta privo di senso qualsiasi carattere appellativo della stessa Parola, idea alla quale la corrente ermeneutica non intende tuttavia rinunciare¹³.

7.4. La comunicazione ecclesiale tra epoche diverse

Dopo aver presentato, sebbene a grandi linee, il concetto e la storia dell'ermeneutica nei suoi rappresentanti più noti, vogliamo ritornare ora al problema che maggiormente ci interessa in questo capitolo: il linguaggio e la sua comunicazione ecclesiale. Chiarita l'ecclesialità come uno dei caratteri costitutivi della teologia, si pone il problema di un'ecclesialità non solo orizzontale, per così dire sincronica, ma anche verticale, nel senso diacronico. La comunione ecclesiale non riguarda solo lo spazio e le differenti forme che pur nella diversità devono contribuire all'unità dell'atto di fede. Riguarda anche il tempo e le differenti forme storiche, attraverso le quali tale atto di fede si è espresso. Non è in gioco solo un problema di fedeltà alla "tradizione", tema da affrontare in modo sistematico nel trattato della rivelazione. È in gioco la possibilità stessa, il fondamento del rapporto tra atto di fede nel passato ed atto di fede nel presente. Passato e presente non sono solo in continuità di contenuti di fede. Sono in continuità teologica, di attualizzazione e di comunione. L'atto di fede nel passato e l'atto di fede nel presente costituiscono un atto ecclesiale, che ha nella comunione dei Santi la sua concrezione dogmatica, la quale ha, a sua volta, una notevole rilevanza in sede di fondazione scientifica della stessa teologia. Una teologia che abbia per suo oggetto il mistero dell'uomo scoperto nel mistero di Dio e a noi rivelato nel tempo e attraverso la sua Parola, non può evitare di affrontare tutti i problemi relativi al "travaso", alla trasmissione di questa Parola e al linguaggio che di essa

¹³ E. FUCHS, *Hermeneutik*, Bad Cannstadt 1963.

è il tramite, si badi, non solo letterario, ma ecclesiale. Sono problemi complessi, la cui trattazione meriterebbe un'opera a parte. Per ciò che ci riguarda, possiamo qui affermare che la comunicazione tra passato e presente è possibile ed è reale per la natura stessa della Parola di Dio e per la natura della chiesa. L'una e l'altra possono varcare la soglia del tempo e dello spazio perché hanno un carattere meta-storico che li contraddistingue. Ma sono altresì realtà che, pur non esaurendosi nella storia, sono realmente e profondamente incarnate e radicate in questa. Non si tratta di una storia astratta, ma concreta, fatta di singole esistenze, che *oggi e qui* sono raggiunte da una Parola sempre attuale, la cui forza salvifica non invecchia mai, essendo per sua definizione non obliterabile.

Si tratta tuttavia di una storia, in cui sono coinvolti uomini che parlano un linguaggio umano e che sono recettivi e capaci di comunione secondo modalità tipicamente umane. L'ermeneutica ci consente di cogliere il punto d'innesto tra recettività e recezione nel passato e recettività e recezione nel presente. Per ciò che riguarda la *recettività* bisognerà ammettere che essa è fondata su quella misteriosità dell'uomo che è insieme apertura e ricchezza illimitata. Se un uomo è uomo perché creato così da Dio e voluto così dalla Parola, si arriva alla conclusione, che fintantoché vorrà essere uomo, resterà in ascolto di quella Parola che tale lo costituisce e come tale lo mantiene, cioè uomo. Bultmann e gli altri, sebbene possano essere accusati di unilateralità e di impostazione protestante-liberale (a motivo della demitizzazione e della visione pessimistica dell'essere umano) hanno però il merito di aver evidenziato che il senso dell'uomo e del suo esistere non è disgiunto né separabile da quel senso che la Parola di Dio conferisce a tale esistere. Non ci sono due storicità: quella dell'uomo secondo la natura e quella dell'uomo secondo Dio, per il semplice motivo che l'uomo è secondo la sua natura storica immediatamente e direttamente toccato e costituito nella sua natura dalla Parola di Dio. Quella Parola che ha creato e crea l'esistenza è la stessa che dà senso all'esistenza. L'uomo di ogni tempo e di ogni latitudine si riceve, si accoglie e si inverte davanti a Dio e in forza della sua Parola che sorregge lo stesso tessuto del suo essere. L'essere dell'uomo è sicuramente secondo il suo esistere, ma questo esistere è determinato dal Dio che lo conserva, non solo nella fattualità di una presenza e di un'attualità particolare, ma nella consistenza e nello spessore della conoscenza ed accoglienza dello stesso atto dell'esistere.

Ha ragione Bultmann quando dice che l'uomo si definisce dalle sue possibilità. Il suo poter essere è riempito da un contenuto che sembra appagare in pieno la sua possibilità più propria: quella dell'essere chiamato e salvato da Dio. Indubbiamente non si può dedurre Cristo e la sua storia da questa possibilità. Cristo non è il frutto di una illimitata possibilità: l'essere figlio di Dio. La figliolanza divina è per quanti non si accontentano dell'interpretazione liberale (minimalista) non indicazione e segnale di una illimitata possibilità di essere; è realtà toccante la Trinità beata. E tuttavia bisogna dire che se tale figliolanza divina si realizza in un uomo, ciò non è in contrasto, anzi è in perfetta continuità logica e storica con la definizione dell'esistenza come di una suprema possibilità di essere. Si può ben dire che nel Cristo realmente esistito ritroviamo le radici del nostro esistere.

8. Capitolo

L'interpretazione e la prassi di pace

8.1. Premessa

L'ermeneutica appartiene ormai alla teologia e questa non può prescindere. La fedeltà della Chiesa alle sue origini e tutti i problemi di comunicazione che essa solleva, danno all'ermeneutica un ruolo non secondario nella trasmissione e nella confessione della fede. La stessa comunione della fede, pur nella diversità delle tante modalità espressive delle comunità locali di oggi o lontane da noi nel tempo (problema dell'*inculturazione*), esige l'ermeneutica. L'interpretazione non è arbitrarietà, ma è comunicazione, perché comunione, *nonostante*, anzi *attraverso*, queste diversità.

Riteniamo ormai passati i tempi in cui l'ermeneutica era guardata in teologia con estremo sospetto, perché considerata una sorta di moda scientifica relativizzante e dissolvitrice. Il largo uso che ne fanno le scienze bibliche, le scienze storiche, la storia del dogma e le altre discipline teologiche, conferma la sua recezione da parte della chiesa come determinante per la teologia¹⁴.

L'acquisizione di questa dimensione della scienza è un dato scontato e nessuno la mette più seriamente in discussione. Si delimitano semmai gli ambiti e l'estensione di essa, sottolineandone più il valore di «teoria delle grandi regole interpretative», ma sostanzialmente si conviene con chi scrive:

«Il compito ermeneutico [...] inteso [...] come teologia, si specifica come compito linguistico, poiché descrive il passaggio dalla parola rivelata alla parola predicata; come tale esso è un tradurre da una lingua ad un'altra, da una cultura ad un'altra, alla cui base sta la storicità dell'uomo¹⁵»

Ma è proprio questa configurazione che è venuta assumendo l'ermeneutica, che ci fa riaprire il discorso della prassi di pace. L'operazione ermeneutica non è infatti una semplice traslitterazione. Abbiamo visto che obbedisce a criteri più generali e non può prescindere da una visione complessiva sia della storia che dell'uomo, e in definitiva, di Dio. *Interpretare* è non solo *comprendere*, ma anche *abitare*, e, per questa ragione, è *trasformare*. Anche semplicemente come compito linguistico, l'interpretazione si pone nel mondo della intersoggettività e della comunicazione. Poggia però su una base, che non è criticamente messa in discussione, quella della concezione complessiva dell'agire. Qui si innesta il nostro discorso. Ci domandiamo: a quale concezione di prassi obbedisce l'ermeneutica? Quale interazione sottende il suo compito linguistico? A quale principio ubbidisce la relazionalità, base fondamentale dell'ermeneutica, dalla quale tutto il resto dipende?

¹⁴Non solo la terminologia, ma anche il metodo ermeneutico, pur con tutte le dovute cautele, è ormai tranquillamente accettato anche dal magistero cattolico. Cf. il documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1993, che dedica il II capitolo alle Questioni di ermeneutica, mentre dedica il I ai Metodi e approcci per l'interpretazione, il III alle Dimensioni caratteristiche dell'interpretazione cattolica, e il IV all'Interpretazione della bibbia nella vita della chiesa.

¹⁵ I. MANCINI, «Ermeneutica», in: *Nuovo Dizionario di Teologia*, cit., 370-382, cf. anche la vasta bibliografia ivi riportata.

Vogliamo cercare di rispondere a questi interrogativi tenendoli presenti nei punti seguenti: l'interpretazione e l'interagire, l'ermeneutica solidale, e la pace come «discriminante ermeneutica» fondamentale.

8.2. Interpretare è interagire

Il circolo ermeneutico, di cui si è già parlato, dimostra una volta di più che chi interpreta interagisce. Si tratta di un'interazione che subentra tra il testo e il lettore-interprete e, tramite il testo, tra il lettore e l'autore dal quale quel testo proviene. È un processo dinamico che coinvolge il lettore, visto che non può modificare direttamente l'autore. Eppure si potrebbe anche affermare che in questo dinamismo che si instaura tra la soggettività che interpreta e il messaggio interpretato, è come se lo stesso messaggio manifestasse aspetti sempre nuovi, pieghe recondite, angoli non ancora esplorati.

Un mondo comune si affaccia oltre il testo, quello di una «storicità» che lascia ancora vivere le possibilità esistentive presenti sia nell'autore che nell'interprete. L'interazione, come fatto interumano fondamentale, è dunque innegabile, anche se ha una modalità tutta sua, dovuta alla natura del testo. Così che anche se l'autore è molto lontano nel tempo ed è ormai morto, ciò che egli ha intuito, capito e pensato, ciò per cui ha sofferto e sperato, rivive nella lettura dell'oggi e parla all'interprete, e tramite lui, all'uomo di oggi.

Viene in mente quanto asserito da W. Benjamin sul superamento del «*kontinuum*» del tempo, miracolo che l'interpretazione storica può effettivamente compiere. Il passato realmente palpita e parla superando il tempo, perché ciò che è veramente umano non muore mai del tutto.

Sono questi i motivi che ci inducono a parlare dell'interpretazione come di una reale ed effettiva interrelazione, che, in questo modo, fa sì che il soggetto che interpreta si apra a ciò che supera la sua soggettività. '

2.2.1. L'interpretazione come un dischiudersi al nuovo

La novità va ben capita, per evitare equivoci, che anziché facilitarci il cammino, lo bloccherebbero in partenza. Il nuovo al quale l'interpretazione ci apre è di natura particolare. È imparentato con il circolo ermeneutico e quindi non è così radicalmente, assolutamente nuovo, da essere fuori della sintonia del soggetto, eppure è al contempo nuovo, perché non è prodotto né dal soggetto, né dalle sue effettive, esclusive, condizioni di partenza.

Tuttavia, l'ermeneutica costituisce una fondamentale esperienza di interrelazionalità, con tutto ciò che ne consegue e che abbiamo già analizzato nella prima parte del libro. Nel caso poi si tratti, come nel nostro caso, di ermeneutica teologica, questa è da inquadrare nel contesto della dialogalità, della storicità e della socialità, che a noi sono apparse come intersoggettività, prassi salvifica ed ecclesialità.

Il dischiudersi al nuovo è, in definitiva, un aprirsi del soggetto oltre se stesso, è un "transcendere", un andare al di là di se stesso, ma non per fuggirne, ma per cogliere ciò che lo sorregge nella sua profondità. È bene ricordare il pensiero di Agostino a proposito della

verità, la quale non è da cercare al di fuori di sé ma nella stessa interiore profondità dell'uomo, perché essa ha lì la sua dimora.

La storicità, sulla quale si regge l'ermeneutica, fa sì che il dischiudersi al nuovo sia contemporaneamente atto di conoscenza e atto con il quale lo stesso soggetto si riconosce in quanto viene a esperire al di fuori di sé. Il nuovo costituisce la trascendenza, eppure il soggetto la scopre come trascendenza con la quale è imparentato, che riesce a parlargli con le parole ed i pensieri che da solo non avrebbe mai formulato.

2.2.2. L'atto ermeneutico come atto di «metanoia»

Il nuovo ha delle ripercussioni particolari sul soggetto. Non lo lascia mai così come era prima, ma cambia le sue conoscenze e il suo atteggiamento esistenziale¹⁶. La storicità che mi dischiude al nuovo mi dischiude anche a quelle possibilità, che pur essendo già riposte in me, solo adesso mi appaiono come esplicito appello a cambiare qualcosa. Nel testo scopro le mie possibilità più autentiche, che avevo presentito, ma che non mi erano tematicamente presenti. Scopro i miei limiti e la possibilità di superarne almeno alcuni.

Sono queste considerazioni che ci consentono di parlare di *ermeneutica come atto di metanoia*, cioè come atto di conversione, nel senso etimologico del termine. La conversione è infatti un convergere e un divergere nello stesso tempo. È un separarsi per ritrovare se stesso. È un convergere con l'altro per superare le attuazioni esistenziali che mi allontanavano da me e dall'altro. La metanoia come *meta-nous* è un andare oltre il proprio sé, oltre la propria mente, il proprio cuore, per ritrovare la parte più autentica del proprio cuore. Si tratta di un atto di coraggio, perché significa un fondamentale atto di fiducia in ciò che sta al di là di me stesso. Significa un aprirmi a ciò che è oltre il mio io con accoglienza e con rispetto, accettando il giudizio e l'appello di ciò che è oltre la mia ultima sponda. La conversione è accettare che il mio io non può essere l'orizzonte esaustivo del mio essere, ma che io sono parte del tutto e che solo adesso capisco il mio orizzonte, perché ho guardato più lontano di esso.

L'atto ermeneutico ha allora nella sua struttura l'apertura alla metanoia, di per sé la esige quando risponde alla sua peculiarità di attività metasoggettiva fondata su una storicità non immanentistica, ma rischiarata dalla trascendenza. Con ciò non si vuol dire che esso riesca sempre come tale, né che l'ermeneuta sia l'uomo più convertito sol perché la fenomenologia dell'ermeneutica esige la "metanoia". Piuttosto si vuole qui richiamare l'attenzione su quelle premesse, date sempre per scontate, ma sulle quali non si è riflettuto abbastanza, che consentono ad una qualsiasi teoria di stare in piedi. Ora, a noi sembra che se la comunicazione e l'esperienza non possono sussistere se non esiste la solidarietà e l'apertura alla trascendenza, la stessa cosa debba dirsi dell'ermeneutica.

Si potrebbe riassumere dicendo che l'interpretazione esige una *relazionalità* che potremmo chiamare *diagonale*, perché somma la relazionalità *orizzontale* della comunicazione e quella *verticale* dell'esperienza. La relazionalità comunicativa è infatti dialogale e intersoggettiva; la relazionalità esperienziale è invece "trascendentale" e metasoggettiva. La relazionalità dell'ermeneutica è invece comprensiva delle due precedenti. Essa presuppone non già e non solo un uscire del soggetto incontro all'altro, ma l'interagire di questo con ciò che consente al soggetto medesimo di sussistere come

¹⁶ Con questo termine intendiamo *ciò che riguarda l'esistenza*. L'aggettivo viene distinto, in genere, da parte degli autori da quello simile *esistenziale*, che invece viene riferito per lo più alla riflessione dell'esistenzialismo.

tale. Ciò che si è detto sull'interagire come atto costitutivo dell'uomo, vale a maggior ragione qui. Il dialogo è il primo presupposto dell'interpretazione ed avviene secondo le modalità già considerate.

Accanto al dialogo, e con questo strettamente collegata, è l'esperienza, che essendo di natura "spirituale", come abbiamo già visto, è *autotrascendimento*¹⁷. L'esperienza è una finestra sull'infinito, che seppure non può e non potrà mai essere abbracciato con lo sguardo, è avvertito come orizzonte ultimo ed unico che consente allo sguardo di spaziare e di ritenere ogni orizzonte parziale e non esaustivo del conoscere e dell'amare. L'interpretazione sembra sintetizzare questa duplice attività tipicamente umana, quella dialogale ed esperienziale, e viene a configurarsi come capacità di lasciarsi mettere in discussione, come conversione, perché è capacità di andare oltre il proprio io e di trascendersi anche nell'intersoggettività.

8.3. Verso un'ermeneutica solidale

Il concetto di ermeneutica che qui andiamo abbozzando deve molto all'opera di Bultmann, anche se, come vedremo, si discosta da lui per un punto che è per noi di fondamentale importanza. Lo sforzo di Bultmann di arrivare a un concetto di interpretazione, atto a cogliere la rivelazione e quindi a fare da sfondo alla rivelazione medesima, è certamente notevole. Ciò che caratterizza l'ermeneutica è ciò che l'imparenta anche con la rivelazione. A proposito di essa, Bultmann scrive considerazioni che vanno bene sia per l'esperienza che per l'interpretazione. L'autore contesta un concetto che chiama idealistico-romantico della rivelazione: l'apertura al numinoso e all'irrazionale; così come contesta quella che, a suo dire, è la banalizzazione di esso, la concezione liberale dell'esperienza: l'esperienza di un procedere dal buio alla luce, la riscoperta del Vero e del Bene. Ed ha ben ragione, se l'esperienza altro non è che un moto ascensionale dal basso verso l'alto e un'evoluzione dall'indistinto al distinto, come se fossimo noi stessi a poter produrre la rivelazione e quasi disponessimo di essa¹⁸

Parlando della rivelazione, Bultmann afferma:

«Il nostro interrogativo sul concetto di rivelazione è guidato da un sapere che non sa. Che questo sapere sia un sapere che non sa, un sapere incompiuto, è ciò che è nascosto a lui stesso, in quanto esso esiste sempre sotto una espressione determinata e quindi in una interpretazione, e ognuno lo coglie in questa interpretazione e nella concettualità che le è propria»¹⁹.

L'autore pone così ogni nostra riflessione su Dio e sulla rivelazione sotto l'interpretazione pre-comprensiva che ci condiziona già in partenza e che ci impedisce di attingere la rivelazione così come ci è rivelata nel Nuovo Testamento. Tanto la concezione cattolica, che quella dell'ortodossia protestante sono inficiate, secondo Bultmann, da un'idea della rivelazione che è il sapere, sicché «la rivelazione resta un dispositivo soprannaturale per comunicare il sapere»²⁰. Si tratta di un sapere che viene incontro

¹⁷ Nel senso che è capacità di andare oltre se stessi, cogliendo ciò che non è riconducibile alle proprie forze, né alle proprie immanenti possibilità di esistenza.

¹⁸ R. BULTMANN, «Il concetto di rivelazione nel Nuovo Testamento», in: ID., *Credere e comprendere*, Queriniana, Brescia 1977, pp. 654-689.

¹⁹ *Ivi*, 662.

²⁰ *Ivi*, 664.

all'uomo, che conoscendo il suo limite, si apre ad un'ulteriore forma di «sapere, quello di Dio».

L'alternativa bultmanniana è riconoscere il proprio limite, ma non nel sapere, bensì nella propria morte. Poiché

«Se ci interroghiamo sull'idea di rivelazione nel NT, dobbiamo cominciare col chiederci come il NT concepisce il limite dell'uomo. La risposta immediata è semplice: l'uomo è limitato dalla morte, che è l'ultimo, vero nemico (1Cor. 15, 26). Per cui la risposta definitiva è ugualmente semplice: la rivelazione dà la vita»²¹.

Il resto della riflessione di Bultmann dimostra l'importanza di questo evento che non è un sapere, ma una novità che viene dall'esterno e che si annuncia all'uomo come realtà alla quale credere o non credere.

Le pagine di quest'autore sono suggestive e profonde. Vogliono mettere in risalto la decisionalità della fede e il carattere non meramente conoscitivo della rivelazione. Pur tuttavia bisogna oggi dire con serenità che anche Bultmann, nonostante cerchi di sottrarre l'evento della vittoria della vita sulla morte ad ogni altra ermeneutica che la disturbi e la offuschi, presenta questo stesso evento nei termini di una sua personale precomprensione, di una sua ermeneutica, che ben presto tradisce le sue origini e il contesto culturale in cui è nata: l'esistenzialismo come visione complessiva della realtà (*Weltanschauung*), preoccupata di dare sì una risposta all'interrogativo della morte, ma soprattutto e in primo luogo alla propria morte individuale. L'ermeneutica bultmanniana, e di quanti ne seguono l'indirizzo di fondo, rimane, purtroppo al di qua della soglia della solidarietà, non nel senso che questi autori non l'abbiano praticata nella loro vita, ma nel senso che l'impianto teoretico del loro pensiero e della concezione in cui hanno ripensato la fede è stata pesantemente influenzata dall'individualismo di cui abbiamo già parlato nella prima parte del libro.

La riprova è data da tanti fattori dell'intero pensiero di Bultmann, che si possono a questo riguardo sintetizzare sotto un titolo unico: *spiritualizzazione* e quasi intimismo rispetto ai problemi di carattere generale e complessivo. Così, ad esempio, la stessa idea che l'autore ha della pace, appare priva di quella valenza storica, che noi ci saremmo aspettati da un'autore che mette al primo posto l'ermeneutica storica. Ma ora sappiamo che tale storicità non arriva alla dimensione collettiva, a quella che noi chiamiamo "politica", perché difetta dello stesso concetto di prassi, che per Bultmann è sempre un agire dell'individuo di fronte ai supremi interrogati vi che l'assillano; quello del dolore e della morte. Si tratta però della propria morte e della propria inquietudine, cui la pace dà una risposta in termini che non possono non suonare intimistici:

«La pace che Gesù dà è diversa da quella del mondo (Gv 14, 27): nel mondo la pace è in preda all'inquietudine e alla tribolazione; non vi è pace se non in Gesù (Gv 16, 33). Il mondo si rallegrerà e i discepoli piangeranno (Gv 16, 20)»²².

Ma la dimostrazione più lampante di quanto viene qui asserito è l'interpretazione bultmanniana delle Beatitudini e della povertà. Di fronte a chi sostiene il carattere storico-sociale di una situazione di effettiva povertà (non solo economica, ma anche morale,

²¹ *Ivi*, 668.

²² *Ivi*, 673.

psicologica e sociale) in una esegesi ormai ben accreditata, a proposito dei poveri di Jahvè²³, l'interpretazione di Bultmann e di altri, compresi anche alcuni cattolici, mostra l'innegabile tendenza a spiritualizzare la povertà e la «minorità» in cui essi soffrono, nei termini di un atteggiamento spirituale e basta. Il Regno di Dio insomma non sarebbe stato annunciato ai poveri, ma solo ai pii israeliti. Su questa linea si colloca l'esegesi di Bultmann a proposito di coloro che piangono, i quali non sarebbero coloro che gemono curvi davanti agli oppressori, come per Dupont, ma coloro che soffrono in questo mondo, proprio a causa del mondo e tutte le preoccupazioni che esso ingenera nei fedeli, un mondo che ci fa sospirare nell'attesa del Regno²⁴. È la stessa idea che abbiamo visto a proposito della pace, la cui consistenza messianica viene ridotta a pura pace dello spirito e per giunta del singolo, che anche se qui appare come discepolo, di fronte al mondo non può che sentirsi triste e piangere perché ancora lontano dal Regno.

La nostra riflessione arriva ad approdare ad una conclusione, già implicita in Bultmann, ma della quale l'autore non sembra tener conto: non ci può essere un'ermeneutica pura. Anche quella che tenta di sottrarre l'interpretazione al sapere e vuole cogliere l'evento, rimane un'interpretazione soggetta al proprio modo di sapere, alla propria *Weltanschauung*. Il problema è allora cercare di capire da quale ermeneutica si parta e se questa sia più fedele alla prospettiva ermeneutica contenuta nella rivelazione e in particolare nel Nuovo Testamento.

È nostro avviso che la rivelazione medesima contiene un'ermeneutica della solidarietà scaturente dalla prassi teologale come prassi di pace. La nostra ermeneutica odierna può essere più o meno vicina a questa. Il criterio di correttezza interpretativa non è dunque sottrarre il testo ai rivestimenti ermeneutici con i quali esso perviene a noi nella teologia, ma è semmai valutare fino a che punto il nostro modo di intendere Dio e il suo agire è fedele al modo con cui Dio è presentato a noi dalla stessa Scrittura. È infatti giunto il momento di passare da un'ermeneutica occidentale-individualista a un'ermeneutica solidale della prassi di pace.

23 Cf. J. DUPONT, *Les Beatitudes*, vv. I-II, Paris 1969, cf. soprattutto: II, 15; 54-88.

24 R. BULTMANN, art. «Penthos», in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Kittel) VI (1959), 40-43. Cf. inoltre: L. GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, 1981, 130ss.

9. capitolo

La pace come discriminante ermeneutica

9.1. Al di là delle «teologie contestuali»

Ciò che noi abbiamo *chiamato ermeneutica teologica occidentale e individualistica* appare sempre più evidente alla luce della critica mossa dalla riflessione teologica del cosiddetto "III. mondo", una riflessione che non costituisce solamente una sfida, come comunemente si dice, ma la prova più evidente della precomprensione che ha condizionato la teologia occidentale.

Il teologo asiatico Tissa Balasuriya può riassumere le «caratteristiche che la teologia tradizionale ha derivato dai suoi condizionamenti nordatlantici»²⁵ in alcuni punti critici che si rinvengono con una certa frequenza anche nei cosiddetti teologi della liberazione dell'America Latina e che sono sostanzialmente; 1) *etnocentrismo culturale* europeo-nordatlantico, responsabile di una certa disumanizzazione della teologia con la conseguente insensibilità sia nei confronti delle altre culture, che del valore della natura, danneggiata irreversibilmente e minacciata di totale distruzione; 2) *ecclesiocentrismo* tendente ad equiparare il Regno di Dio e il bene dell'umanità con l'affermazione della chiesa; 3) *predominio teologico* ed ecclesiale dei maschi; 4) *scarso influsso dei giovani* sul pensiero e sull'agire della Chiesa; 5) *procapitalismo*, derivante dalla mentalità e dalle strutture della organizzazione ecclesiale; 6) una certa *fissazione teorica*, contraria già in partenza, ai rivolgimenti sociali e politici.

Secondo Balasuriya, le teologie affacciate alla ribalta della coscienza ecclesiale soprattutto dopo il Vaticano II, reagendo ad alcuni dei limiti summenzionati, costituiscono già un correttivo non indifferente per la teologia. L'autore le chiama «teologie contestuali», perché hanno origine in una nuova coscienza di alcuni settori che possono andare da un'area geografica, ad una cultura, ad un'identità di sesso. A titolo d'esempio, vengono citate la «teologia nera» (*black theology*), la teologia latinoamericana, ma anche la «teologia pratica» e la «teologia politica» dell'Europa, come pure la «teologia femminista», sorta in ambito prevalentemente nordamericano, e, in genere, le varie espressioni della «teologia della liberazione» (sia delle chiese dell'America Latina, che di quelle africane e asiatiche).

Balasuriya riconosce i meriti di queste teologie contestuali per l'indispensabile riorientamento della teologia nel suo complesso, ma le ritiene ancora suscettibili di un'ulteriore dilatazione di orizzonte, per giungere ad un approccio universale, divenuto, oggi più che mai, indispensabile.

Egli scrive:

«L'orientamento all'azione delle teologie contestuali può condurre a lotte di liberazione certamente necessarie ma solo parziali. Esse possono saltare a piè pari i problemi di un dominio globale nel mondo. Ciò di cui c'è bisogno, allora, è un interscambio dialettico tra le lotte locali e

25 T. BALASURIYA, *Teologia planetaria*, EMI, Bologna 1986, 9. Per i caratteri della teologia "tradizionale" cf. 10-18.

la situazione mondiale, fra le teologie locali e una teologia che cerchi di leggere il senso delle realtà globali. Anche le lotte di liberazione locali, come quelle di El Salvador, Namibia Polonia, non possono venir combattute nell'isolamento, dal momento che i nemici della liberazione umana sono organizzati globalmente»²⁶.

In questo approccio universale, la teologia tiene presenti i diversi fattori di carattere planetario, la cui esistenza e fondamentale importanza non possono assolutamente essere messe in dubbio, e che sono la interrelazione intercorrente tra il destino dei vari popoli e tra questo e quello dello stesso pianeta terra, l'economia, i sistemi della comunicazione, la politica, la commistione delle culture e dei diversi stili di vita.

Principio architettonico di questa teologia planetaria è un universalismo di stampo diverso da quello tradizionale, centralista ed eurocentrico, un universalismo ancorato ad un duplice punto di partenza:

«dobbiamo gettare uno sguardo nuovo, diverso, sul cuore stesso del messaggio cristiano», con «un ritorno senza intermediari alle fonti della rivelazione, alle Scritture, specialmente alla persona di Gesù Cristo così come essa appare nei vangeli»;

mentre il secondo riguarda

«il sistema mondiale di fatto esistente, con il suo ordine e il suo disordine. . . punto di partenza per la crescita di una teologia planetaria, in quanto esso tocca la vita di ogni persona e di ogni gruppo», infatti «questo impatto cresce rapidamente di pari passo con la crescita dell'interdipendenza globale di tutti gli uomini»²⁷.

Il progetto di una «teologia planetaria» proposto da Balasuriya ha il merito di riproporre la critica che le teologie da lui denominate «contestuali» rivolgono alla teologia eurocentrica, in una sintesi di largo respiro che raccoglie le varie istanze in queste presenti e le inquadra in un progetto teologico, teso a cogliere il cuore della rivelazione e l'istanza alla mondialità del mondo contemporaneo. Se l'obiettivo è la costruzione di un nuovo sistema mondiale, la teologia partecipa a pieno titolo a questa costruzione, nell'individuazione e nella scelta delle strategie e nella collaborazione con quanti sono portatori di valori che il cristiano può e deve persino condividere, in una partita che non interessa la sopravvivenza di questa o di quella religione, la persistenza di questa o di quell'altra chiesa, ma della stessa umanità e dell'intero creato.

La teologia ha davanti a sé questo compito esaltante e gravido di responsabilità storica, nello stesso tempo. Giacché non può rassegnarsi a vedere distrutta la stessa base comunionale-solidaristica da cui parte e il traguardo ascensionale-liberante cui tende, deve compiere un'opzione planetaria puntuale e impegnata. Solo in questo modo, la teologia potrà sottrarsi alle critiche che le sono state mosse dai teologi del terzo mondo e da quanti, anche nell'area nordatlantica, la trovano ancora sostanzialmente dipendente dalla propria area culturale, individualistica e regionale, nonostante tutte le professioni di universalità scientifica e di asettica neutralità.

²⁶ *Ivi*, 22.

²⁷ *Ivi*, 24.

9.2. Concordanza di metodo e discordanze di merito

Il discorso che diventa ora ineludibile è come e in che misura la teologia possa arrivare a quest'opzione. Quali passi deve compiere non solo ciascuna di quelle «teologie contestuali» ma la teologia nel suo insieme, per aprirsi a questo progetto di costruzione di una fattiva solidarietà, invocata ormai anche dal Magistero della Chiesa e considerata come unica alternativa all'autodistruzione²⁸? Potrà la teologia articolarsi intorno ad un'ermeneutica che le consenta questa conversione? Sarà la sua un'effettiva conversione ermeneutica che prenda sul serio l'atto ermeneutico come atto che si dischiude al nuovo e dal nuovo si lascia interpellare? Che connotazione assume l'ermeneutica planetaria e solidale?

A queste domande si può e si deve rispondere dicendo che la discriminante ermeneutica non può non essere che quella della pace, l'unica, ci sembra, che raccoglie il meglio delle proposte che vanno nel senso qui abbozzato e che resta fedelmente raccordata con la prospettiva messianica che abbiamo già visto nella prima parte.

Se le letture ermeneutiche possono essere tutte giustificate nella contestualità in cui sono nate, il contesto planetario in cui oggi si colloca inesorabilmente la nostra esistenza umana, cristiana ed ecclesiale non solo autorizza, ma esige la discriminante ermeneutica della pace. La teologia deve restare ben saldata all'incarnazione come principio primo unificante il dato divino e la realtà umana contenuti nella rivelazione. Solo così resta fedele a quella fondamentale bipolarità di cui essa vive e che è postulata anche nello statuto epistemologico di altri teologi europei. Ci riferiamo alle due «fonti», di cui parlano sia E. Schillebeeckx che H. Küng, dalle quali occorre sempre ripartire:

«per un verso dall'intera tradizione dell'esperienza del grande movimento giudaico-cristiano, per l'altro dalla nuova esperienze umana che fanno oggi i cristiani ed i non cristiani»²⁹.

Le differenze tra i due teologi citati sono certamente molte e anche notevoli; ciononostante, non si può eludere il problema di quella che viene chiamata una *concordanza ermeneutica di fondo* che, secondo Küng,

«viene condivisa, non soltanto dalla maggior parte degli esegeti cattolici, ma anche, in misura crescente, dai più giovani sistematici cattolici, meglio formati dal punto di vista esegetico, e forse potrebbe presentarsi come la base per un nuovo consenso di fondo nella teologia cattolica (e non soltanto cattolica) - al di là di tutte le legittime differenze metodiche e oggettive»³⁰.

Come si vede, si tratta di una *concordanza*, che in questo caso, si estende sia agli esegeti che ai teologi sistematici, ma che più che riguardare dei contenuti, tocca il metodo, in un'accezione però così ampia, che non credo se ne possa sostanzialmente dissentire. Ciò che viene chiamata «*concordanza ermeneutica di fondo*» si sarebbe dovuta chiamare più propriamente «*base metodologica di fondo*», poiché non investe ancora una visione

28 Cf. *Sollicitudo Rei Socialis*: particolarmente la prima parte sugli effetti devastanti di una concezione complessiva della vita e del mondo in termini di liberismo mercantile, e quindi, sostanzialmente individualistici; e la IV e la V parte su un progetto globale di solidarietà, teologicamente fondata.

29 E. SCHILLEBEECKX, *La questione cristologica*. Un bilancio, Queriniana, Brescia 1980, 11; H. KÜNG, *Teologia in cammino*. Un'autobiografia spirituale, Mondadori, Milano 1987, 122; 123-139.

30 *Ivi*, 122.

complessiva, un orizzonte ermeneutico generale, ma piuttosto il nocciolo del metodo teologico, nel quale ruotano, per così dire in un sistema inscindibile l'elemento rivelante divino e quello interpretativo umano.

L'orizzonte interpretativo interviene in un secondo momento, non nel senso che esso prescinde dal metodo, giacché non può non influire sul metodo, ma nel senso che esso fa collocare i risultati di questa ricerca bipolare in un quadro già dato dal di fuori, quello contestuale alla cultura e all'appartenenza storico - geografica dello stesso teologo. Per intenderci: sulla bipolarità *dato rivelato* (in maniera determinante attraverso la vicenda di Gesù Cristo) - *esperienza umana* (con i suoi condizionamenti interpretativi, gli «*Interpretaments*» di cui parla Schillebeeckx) possono concordare tutti, sia il teologo asiatico, che il teologo nordatlantico; il vero problema comincia nel momento in cui sono esposti i contenuti teologici. Pur partendo dalla stessa bipolarità, i contenuti possono ampiamente divergere nella impostazione ermeneutica complessiva. Il teologo nordatlantico vedrà nel rapporto divino-umano l'aspetto relativo ai *diritti dell'individuo* ed ai suoi *problemi esistenziali*, con i quali anche l'individuo della sua area geografica, sazio e colto, spiritualmente garantito ed economicamente protetto dalle polizze assicurative, deve fare i conti: la morte, la malattia, la solitudine. Il teologo del III mondo ricaverà invece, da quella stessa impostazione, una teologia non del singolo individuo, che risponda ai problemi esistenziali-individuali, ma una teologia della *comune appartenenza*, della solidarietà e della liberazione.

Il problema reale è allora non già una teologia che prescinda dall'ermeneutica, ma *l'opzione tra due ermeneutiche*, un'opzione certamente da ricondurre nell'alveo di quella metodologia di fondo che si accetta, e non si può non accettare, con il quesito al quale nessuno può sottrarsi: quale delle due è fedele all'ermeneutica della prima «fonte», che è *prima* in tutti i sensi, in quanto «normante» anche per la seconda, il «primo polo, la norma di una teologia cristiana» che «è il parlare rivelante di Dio nella storia di Israele e in quella di Gesù»³¹.

La discriminante ermeneutica è appunto questa scelta, nella fedeltà al Dio di Gesù Cristo e all'ora storica nella quale viviamo. È un'ermeneutica della prassi di Dio, che diventa determinante per la prassi storica dell'uomo. Lo stesso Schillebeeckx è vicino a questa concezione quando parla della «prassi del regno di Dio» a proposito delle parabole di Gesù e della «prassi di vita di Gesù»³². Il suo concetto della prassi si trova espresso con più immediatezza in una conferenza tenuta dall'autore nel 1981, dal titolo significativo: «Alla ricerca di un valore salvifico nella prassi politica della pace», in cui l'autore esordiva con queste parole:

«Teologia significa parlare di Dio, dell'Assoluto, in quanto coinvolto dentro il relativo, più esattamente nella prassi storica degli esseri umani. [...] La teologia articola la dimensione definitiva e trascendente di una prassi umana storica, perché per un credente in Dio una prassi concreta, anche quando è politica, contiene una relazione positiva o negativa - e in nessun modo neutrale - con la venuta del Regno di Dio»³³.

31 Ivi, 123.

32 E. SCHILLEBEECKX, *Gesù. La storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1980³, 154ss; 180 - 278 e passim.

33 E. SCHILLEBEECKX, «In search of the salvific value of a political praxis of peace», in: AA. VV., *Peace spirituality for peace makers*, (a cura di Pax christi international), Omega, Antwerpen 1983, 21.

Contro la presunta neutralità della prassi di Dio sta tutto il discorso da noi già fatto nella prima parte, con il quale sembra possa convergere anche quanto asserito da Schillebeeckx, che afferma:

«Pace è infine la strada che Dio stesso vuole percorrere con il suo popolo, per la liberazione e il benessere di tutta la specie umana. Per la causa di Dio, in quanto promessa rivolta agli esseri umani, la pace è la via che, di fronte alle circo stanze esistenti, rompe queste circostanze e arreca qualcosa di nuovo - e di buono - per tutti i popoli e per tutte le nazioni»³⁴.

9.3. La discriminante della pace come salto culturale

Il respiro universale di queste considerazioni unifica progetti teologici, che pur nascendo in contesti molto diversi, arrivano ad anticipare una nuova caratterizzazione della teologia, non per la smania di rimettere sempre in discussione tutto, ma per fedeltà al metodo teologico di fondo, che abbraccia nella stessa sintesi le opzioni di Dio e il discernimento dei «segni dei tempi». Di questi parla il Vaticano II³⁵ precisando che occorre leggerli «alla luce del Vangelo e dell'esperienza umana».

L'esigenza dello stesso metodo affiora anche in altri approcci teologici, come ad esempio quello più recente di H. Waldenfels, il quale intende collocare la teologia fondamentale «nel contesto del mondo contemporaneo»³⁶ e persegue una simile contestualizzazione con alcuni punti di riferimento precisi: le religioni mondiali, i «cristiani anonimi», i problemi della vita e della sopravvivenza, della giustizia e della pace, della libertà e della scoperta del senso³⁷. L'autore, che pure dedica una parte considerevole del suo lavoro alla «conoscenza alla luce del vangelo»³⁸ dà probabilmente per scontato l'altro polo indicato dal Concilio, «alla luce dell'esperienza umana», di cui invece parlava con insistenza e convinzione Schillebeeckx. Quest'ultimo infatti affermava:

«I segni dei tempi non parlano, non hanno voce. Gli esseri umani li fanno parlare interpretandoli. Nuovi imperativi etici come reazione a una situazione e alle decisioni storiche conseguenti sono stati lanciati con determinazione da filosofi, teologi, o dall'autorità pastorale della Chiesa. Nascono da esperienze concrete, specialmente dall'esperienza negativa della contrapposizione; evidentemente si impongono con la forza dell'esperienza. Solo dopo, noi vi riflettiamo teoricamente, li investighiamo criticamente e li suffraghiamo di motivi sufficienti. Di conseguenza la chiesa non può adempiere il suo compito profetico di fronte al mondo e ai problemi dell'umanità e della società partendo dalla pura e semplice rivelazione ma deve prestare attenzione alla «profezia esterna», che la sfida con la situazione mondiale»³⁹.

³⁴ *Ivi*, 25.

³⁵ La costituzione *Gaudium et Spes* parla del dovere di "scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del vangelo"(n. 4), cercando in essi "i vari segni della presenza o del disegno di Dio (11). La *Presbyterorum Ordinis* raccomanda ai Presbiteri di saper ascoltare i laici e giovare della loro esperienza e competenza, «in modo da poter assieme riconoscere i segni dei tempi»(n. 9). La *Dignitatis Humanae* salutando i«segni propizi di questo tempo», denuncia con amarezza le violazioni dei diritti dei singoli e dei popoli (15). L'*Apostolicam Actuositatem* afferma: «Tra i segni del nostro tempo è degno di speciale menzione il crescente e inarrestabile senso di «solidarietà» di tutti popoli, che è compito dell'apostolato dei laici promuovere con sollecitudine e trasformare in sincero e autentico affetto fraterno»(14). Per la «luce del vangelo e l'esperienza umana» cf. GS 46.

³⁶ H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, Paoline, Cinisello B. (MI), 1988.

³⁷ *Ivi*, cap. 17, pp. 507-532.

³⁸ *Ivi*, 533-652.

Nella nostra situazione la “profezia esterna” coincide con il contenuto della rivelazione e la luce del vangelo e ci fa scorgere quanto già l'esperienza umana considera indispensabile per la sopravvivenza del pianeta: la solidarietà. Se *l'Apostolicam Actuositatem* al numero 14 salutava come uno dei grandi segni del nostro tempo il senso di solidarietà tra le nazioni, che allora sembrava affermarsi, oggi occorre dire che quella stessa solidarietà viene considerata come condizione indispensabile per ogni progetto serio riguardante il nostro futuro. È in questi termini che intendiamo recuperare la prassi teologale della pace. In essa infatti diventa chiaro che occorre un superamento culturale qualitativo e non quantitativo, dal punto di vista ermeneutico. La solidarietà non è che un aspetto di quella prassi teologale che può far passare alla teologia il Rubicone dell'individualismo e del borghesismo che ancora ne appesantiscono il cammino.

Giustamente è stato scritto che

«l'individualismo è il carattere più importante dell'ideologia moderna e della società borghese»⁴⁰,

un individualismo che segna pesantemente anche la scienza e in genere la conoscenza nel nostro orizzonte ermeneutico. La chiesa cattolica e quella riformata si trovano oggi a dover fronteggiare questa involuzione. Afferma lucidamente Schillebeeckx:

«Finora la Chiesa Riformata ha giustamente detto che la chiesa è sempre bisognosa di riforma. Ma il problema è quale punto hanno esattamente di mira le nostre Chiese? Da tempo non si tratta più degli abusi del tardo medioevo, ma delle tendenze borghesi e privatistiche presenti nella vita cristiana e nelle chiese»⁴¹.

Si tratta allora di un'ermeneutica che, nonostante la grandiosità della sua impalcatura e l'altisonanza della sua scientificità, ha dimostrato di avere i piedi di argilla. La teologia oggi è in grado non solo di provarlo, ma di proporre un progetto alternativo. È un progetto che va preso sul serio e che costituisce un vero salto qualitativo e culturale. La discriminante della pace, che compendia nella sua qualità (*prassi teologale*), nella sua motivazione (*solidarietà*) e nella sua ampiezza (*teologia planetaria*) questo progetto, costituisce oggi la vera discriminante ermeneutica, il passo obbligato non solo della teologia del futuro, ma anche del futuro della teologia.

39 E. SCHILLEBEECKX, «In search of the salvific...», cit., 31.

40 G. GUTIERREZ, *La forza storica dei poveri*, Queriniana, Brescia 1981, 218.

41 E. SCHILLEBEECKX, «In search of the salvific...», cit., 37.