

LA NOVITÀ DELLA RIVELAZIONE CRISTIANA NELLA RELATIVITÀ DELLA STORIA E DEL LINGUAGGIO

di DOMENICO PAOLETTI

Pontificia Facoltà Teologica "San Bonaventura" Seraphicum, Roma

Introduzione.

Prima di articolare la complessa relazione rivelazione-storia-linguaggio secondo le ultime risultanze del dibattito teologico in corso, rilevo la chiara consapevolezza da parte di san Bonaventura del ruolo fondativo della rivelazione: sia per quanto riguarda il suo accadere nella storia, sia per il linguaggio che tenta di comunicarlo. Egli infatti avanza l'ardita proposta di riformare l'ordine curricolare degli studi, ponendo cioè al primo posto non più la filosofia, ma la Sacra Scrittura. «È necessario procedere ordinatamente per non porre al primo posto ciò cui spetta il secondo. Pertanto sono quattro i generi di scritti, riguardo ai quali bisogna ordinatamente esercitarsi. I primi sono i libri della Sacra Scrittura... Il quarto è costituito dalle dottrine mondane o dei filosofi»¹. Nell'area delineata dagli scritti dei filosofi - e dunque nella tradizione classica - non bisogna dimorare, «ma come di passaggio e rubando di sotterfugio (*transeundo et furando*), perché lì non si può sostare in permanenza»², senza essere sopraffatti da una sorta di "bagliore luciferino".

Sullo sfondo della impostazione bonaventuriana è utile interrogare la teologia contemporanea per riflettere con un certo distacco sui problemi che sono sorti circa la rivelazione, la storia e il linguaggio. È questo infatti il compito che mi è stato affidato: una relazione fondativa sulla rivelazione cristiana come novità nella storia, in prospettiva di teologia fondamentale.

Articolo il mio intervento in tre punti: 1. Lo *status quaestionis*: la relazione di Dio con la storia; 2. La novità della rivelazione cristiana evento nella storia; 3. Relatività della storia e del linguaggio.

1. Lo «status quaestionis»: la relazione di Dio con la storia.

La Relazione di Dio con la storia rappresenta una caratteristica specifica dell'esperienza ebraico-cristiana di Dio. Dio ha parlato agli uomini nella storia:

¹ *Hexaëm.*, XIX, 6 (v, p. 421a): «...oportet ordinate procedere, ne de primo faciant posterius. Sunt ergo quatuor genera scripturarum, circa quae oportet ordinate exerceri. Primi libri sunt sacrae Scripturae [...] quarti, doctrinarum mundialium sive philosophorum» [trad. nostra]. E più avanti descrive in modo più dettagliato: «Primum igitur est, quod homo habeat Scripturam non sicut Iudaeus, qui solum vult corticem... et legebat ad litteram et non potuit habere concordantiam nec sensum» (ivi, 9: p. 421b). Il punto di partenza non è la filosofia: «Non amplius revertendum est in Aegyptum» (ivi, 12: p. 422a).

² Ivi, 15 (p. 422b).

questa è la certezza che pervade la Scrittura. Il Dio d'Israele e di Gesù Cristo si rivela nella storia, agisce in essa³. Nel secolo scorso la teologia ha riscoperto la dimensione storico-salvifica della rivelazione che ha una forma testimoniale storica. Si può affermare fondatamente, per quanto riguarda la teologia, che il xx secolo passerà alla storia come il secolo della *teologia della storia*. Basti pensare che intorno agli anni '50 del secolo scorso la "storia" si impone con forza alla riflessione di parecchi modelli di teologia e il Concilio Vaticano II (1962-65) crea di fatto l'espressione «storia della salvezza»⁴. La questione della teologia della storia, come naturale e necessario presupposto e contesto di una comprensione del cristianesimo, è una delle acquisizioni più importanti del Concilio Vaticano II⁵.

Paradossalmente tale riscoperta della dimensione storica della rivelazione cristiana ha causato una crisi della testimonianza di fede nel "Dio vivente della storia". Come mai?

La causa risiede in parte dall'aver assolutizzato il metodo storico-critico nella sua precomprensione storicista secondo cui la storia, chiusa nell'orizzonte del divenire immanente, è fatta dall'uomo e, quindi, in essa non c'è posto per Dio. Alla visione antropocentrica della storia, sviluppatasi dal Rinascimento al secolo scorso, si è andata sostituendo in questi anni una visione sistema-centrica, la storia come sistema aperto di conseguenze, ossia la storia come uno scambio reciproco tra sistemi aperti.

Come parlare, dunque, ancora di una relazione di Dio con la storia? L'illuminismo e il deismo avevano congedato Dio dalla storia con la metafora del mondo come un orologio che, una volta costruito dal Dio orologiaio, si autogoverna. Oggi non si parla più di un Dio orologiaio ma di un sistema che si auto-organizza e in cui non c'è posto per un ingresso di Dio, né per un Dio che agisce storicamente o che si distingue dalla auto-organizzazione del sistema. È la questione se sia possibile provare verità eterne a partire da fatti storici⁶.

Se ci mettiamo a pensare il tempo e la storia ci imbattiamo con quanto ben evidenziato da Agostino: il concetto di storia ci sfugge perché la storia non è un concetto ma il fluire di un fiume che non solo rivela orizzonti ma anche li crea. Storia significa cambiamento. L'accento posto oggi sulla storia suppone una nuova coscienza del tempo, collegata agli sviluppi della scienza moderna.

Ciò che fa problema e non può non essere affrontato, pena la irrilevanza della pretesa del cristianesimo, è il rifiuto della presenza del soprannaturale nella storia, che conduce a una interpretazione sedicente "scientifica", ma in realtà "ideologica" della storia e, quindi, dello stesso cristianesimo⁷. La novità del cristianesimo risiede invece proprio nella affermazione che la storia umana ha

³ Cfr. J. WERBICK, *Storia/Agire di Dio*, in P. EICHER (a cura di), *I concetti fondamentali della teologia*, vol. 4 (s-z), a cura di G. Francesconi, Queriniana, Brescia 2008, pp. 227-246.

⁴ Cfr. G. PASQUALE, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, EDB, Bologna 2001. Un corposo, fondato e argomentato studio sulla teologia della storia del secolo scorso. Si tratta della tesi di dottorato presso la Pontificia Università Gregoriana, sotto la direzione di R. Fisichella, che offre un saggio introduttivo alla pubblicazione.

⁵ Cfr. *Il Concilio vent'anni dopo*, 2. *L'ingresso della categoria «storia»*, a cura di E. Cattaneo, AVE, Roma 1985.

⁶ Cfr. A. RIZZACASA, *Il tema di Lessing. È possibile provare una verità eterna a partire da un fatto storico?*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1996.

⁷ Cfr. J. RATZINGER, *In cammino verso Gesù Cristo*, trad. di B. Gonella, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2004, p. 52.

ospitato l'evento Cristo, Figlio di Dio, dono del Padre a tutta l'umanità. L'importanza della storicità è un elemento irrinunciabile, un aspetto essenziale della rivelazione cristiana.

Il problema è «la *pensabilità* o la *dimostrabilità* dell'agire fattuale e storico di Dio nel divenire temporale»⁸. Uno dei teologi che ha approfondito e tematizzato il rapporto rivelazione cristiana e storia, fede e storia, è Walter Kasper che pone la relazione e la distinzione tra Dio e la storia nei seguenti termini:

L'agire di Dio nella storia non è semplicemente un fatto tra altri fatti, non può venir costatato e provato in modo neutrale come questi. Dio non è mai una grandezza storica accanto ad altre grandezze storiche; Dio è il totalmente diverso e sempre superiore. L'agire di Dio quindi è un agire nascosto agli occhi umani: è sempre incognito e non può essere riconosciuto per semplice analogia con altri eventi storici. L'agire di Dio come tale lo si può cogliere solo nella fede. Solo la fede riconosce nel *factum* il *mysterium*⁹.

La questione della relazione di Dio con la storia va compresa in analogia con la relazione d'amore della persona con un'altra persona, dove l'amore non è provato con le scienze storico-positive di verificabilità, ma va compreso all'interno dell'atto d'amore che, nell'apertura fiduciosa all'altro, è il solo in grado di riconoscere nell'altro, tra tanti altri, l'importante e l'unico "per me". Non è l'amore che pone l'altro: l'altro esiste e tutti lo constatano; ma solo l'amore lo riconosce nella sua unicità, bellezza, bontà e verità. Tale esperienza va, a mio avviso, approfondita e tematizzata perché vi si trova la chiave che apre e congiunge la relazione tra fede e storia, centrale nel cristianesimo, che è un evento. Giustamente Benedetto XVI afferma che «il *factum historicum* non è una chiave simbolica che si può sostituire, bensì il fondamento costitutivo»¹⁰ del cristianesimo. Intorno a tale questione il dopo Concilio ha assistito a un vivace dibattito con una vasta e varia produzione di studi. La domanda è che valore ha una fede (la nostra) che dipende ancora da una fede (quella degli apostoli)? Da tale domanda è nata la disputa sul Gesù della storia, che ha conosciuto più di due secoli di studi con risultati contrastanti.

Senza altro il recupero della forma storica della rivelazione cristiana comporta un superamento della comprensione dottrinalistica, viziata da un oggettivismo statico con il conseguente riduzionismo intellettualistico della fede. Il dibattito apertosi con i due ultimi sinodi, e con l'esortazione postsinodale *Amoris laetitia* di papa Francesco, va letto all'interno di tale problematica filosofico-teologica. In realtà, quando la dogmatica rivendica come acquisito una volta per tutte il senso dei dogmi, corre il serio rischio di trasformarsi in gnosi¹¹. Il considerare inoltre il problema di Dio un problema "prescientifico" in realtà non deriva dai risultati positivi della scienza, ma dalla indebita pretesa di identificare l'inevitabile "parzialità" della conoscenza scientifica con la "totalità" della ragione umana, in

⁸ G. PASQUALE, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, cit., p. 398.

⁹ W. KASPER, *Fede e storia*, trad. di G. Poletti, Queriniana, Brescia 1975, p. 48.

¹⁰ J. RATZINGER / BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazareth. Dal Battesimo alla Trasfigurazione*, trad. di C. Galli e R. Zuppet, Rizzoli, Milano 2007, p. II.

¹¹ Cfr. CH. THEOBALD, *Le choc des rationalités en théologie*, in F. BOUSQUET, PH. CAPELLE (éds.), *Dieu et la raison. L'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines*, Bayard, Paris 2005, p. 104.

cui convergono apporti diversi e più ampi¹². Infatti, «L'uomo non può riporre nella scienza e nella tecnologia una fiducia talmente radicale e incondizionata da credere che il progresso scientifico e tecnologico possa spiegare qualsiasi cosa e rispondere pienamente a tutti i suoi bisogni esistenziali e spirituali»¹³. Ciò significherebbe precludere all'uomo la via dell'amore, che passa attraverso i terreni della libertà e della storia.

Da quanto sinteticamente e a sprazzi presentato viene fuori un quadro dove il tema *fede e storia* risulta essere una delle più grandi questioni che la teologia è chiamata ad affrontare oggi all'interno di un approccio interdisciplinare. Emerge come sia necessario da una parte cercare di capire la natura della storia nel mondo odierno che si comprende quasi generalmente come evoluzione, processo, sviluppo... e di esplicitare plausibilmente, dall'altra, l'evidenza che solo il cristianesimo è l'unica religione che ha un rapporto positivo con la storia per il semplice motivo che «il cristianesimo non annuncia alcuna redenzione dal mondo e dalla storia, ma predica una redenzione del mondo e della storia»¹⁴. Da qui il problema del rapporto rivelazione e storia¹⁵, senza questa relazione diventa incomprensibile la pretesa del cristianesimo di avere una visione della storia che culmina e si realizza nella persona di Gesù di Nazareth, origine e fine della creazione, del tempo e dell'esistenza umana. Ed è questa la visione di Bonaventura: la centralità di Cristo, non considerato come uno dei tanti punti di passaggio nel tempo, ma Cristo nella sua definitività: inizio, centro e fine della storia. Le riflessioni bonaventuriane sulla teologia della storia sono contenute soprattutto nelle *Collationes in Hexaëmeron*, una serie di sermoni pronunciati da Bonaventura all'Università di Parigi nella primavera del 1273, prendendo come tema il simbolismo dei sei giorni biblici della creazione. A detta degli studiosi nelle suddette *Collationes* è espressa la più significativa filosofia-teologia della storia del Medioevo¹⁶. Bonaventura parla di un *egressus a Deo* e di *regressus ad Deum*, che ha il suo perno in Cristo.

Dallo *status quaestionis* della relazione di Dio con la storia passo ora al secondo punto della Relazione: alcune considerazioni su *la novità della rivelazione cristiana evento nella storia*.

¹² Cfr. BENEDETTO XVI, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen (Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni)*. «Lectio magistralis» ai rappresentanti della scienza tenuta il 12 settembre 2006 all'università di Regensburg.

¹³ Discorso di Sua Santità BENEDETTO XVI ai partecipanti alla sessione plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze (Roma, 6 novembre 2006).

¹⁴ W. KASPER, *Fede e storia*, cit., p. 9.

¹⁵ Il tema è stato affrontato in molti studi negli ultimi decenni grazie alla impostazione storico-salvifico presente nella *Dei Verbum*, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione del Concilio Vaticano II. Cfr. B. FORTE, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991; R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità*, EDB, Bologna 2002.

¹⁶ Studio di riferimento obbligato sulla teologia della storia di Bonaventura è quello di J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, nuova ed. a cura di L. Mauro, Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli (Pergia) - Assisi 2008 (ed. orig. *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Schnell and Steiner, München 1959). Esso costituiva originariamente l'ultima parte di un più ampio lavoro, dedicato al concetto bonaventuriano di rivelazione, preparato dall'Autore, su consiglio del suo maestro Gottfried Söhngen, in vista dell'abilitazione alla libera docenza presso l'Università di Monaco.

2. La novità della rivelazione cristiana evento nella storia.

Dalla rivelazione biblica, attestata dalla Sacra Scrittura, risulta che la testimonianza di fede d'Israele è definita dall'esperienza del Dio che agisce storicamente ed espresso nel credo storico: «Il Signore ci fece uscire dall'Egitto con mano potente e con braccio teso» (Dt 26,8).

2.1 Quadro teologico della rivelazione.

Nella teologia contemporanea il concetto-categoria di rivelazione è considerato per un verso essenziale e fondamentale. Nota è l'espressione di Karl Rahner che definisce la rivelazione «il concetto più fondamentale del cristianesimo»¹⁷. In particolare la categoria di rivelazione può essere concepita come principio strutturante della teologia moderna. Per l'altro verso, il concreto impiego del concetto di rivelazione risulta confuso, e discutibile il suo significato teologico¹⁸.

In realtà la teologia nasce perché Dio ha parlato e si è manifestato nella storia. La teologia parla di Dio, ma ritiene di poterlo fare sul fondamento e per autorizzazione di un previo discorso fatto da Dio medesimo. Il discorso fatto da Dio, la Parola di Dio, fonda il discorso su Dio, la parola su Dio. Teologia è parlare di Dio, nel senso soggettivo e oggettivo del genitivo: il primo parlare (quello di Dio) è fondante, il secondo (quello del teologo) è fondato. Pertanto centro e fondamento della teologia è la *rivelazione di Dio in Gesù Cristo*. In Bonaventura è la Sacra Scrittura, come Parola detta da Dio, a essere chiamata principalmente «teologia»¹⁹. Ed è, pertanto, alla rivelazione, come a una sorgente inesauribile, che la teologia è chiamata continuamente ad attingere e da essa lasciarsi rigenerare.

In tale prospettiva rivelativa cristologica della verità su Dio e sull'uomo va riproposto e approfondito il rapporto tra verità e storia, che la prospettiva metafisica aveva non solo lasciato impensabile, ma reso impensabile. Secondo la concezione biblica la verità è un accadere: essa non si schiude alla percezione intellettuale come per il pensiero greco, ma all'affidamento al Dio che si manifesta nella storia. Sulla relazione problematica tra Dio e la storia Kasper afferma: «La relazione tra verità e storia appartiene fino a oggi a quei problemi fondamentali irrisolti della teologia»²⁰.

2.2 La storia luogo della rivelazione.

Il cristianesimo si presenta come una religione storica: crede che l'autocomunicazione di Dio ha avuto luogo in una serie di fatti e di esperienze nella storia di un determinato popolo. La parola rivelatrice e salvifica è entrata nel mondo mediante la storia di Israele e, in modo definitivo, mediante Gesù di Nazareth.

¹⁷ K. RAHNER, *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi saggi*, VIII. *Fede e Chiesa. Sacerdozio. Vita ecclesiale. Futuro della Chiesa. Colpa e dolore*, trad. di C. Danna, Paoline, Roma 1982, p. 57.

¹⁸ Cfr. G. RUGGIERI, *La problematica della rivelazione come «concetto fondamentale» del cristianesimo*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La teologia della rivelazione*, a cura di D. Valentini, Edizioni Messaggero, Padova 1996, pp. 81-105.

¹⁹ All'inizio del *Breviloquium* il Dottore Serafico identifica la teologia con la Sacra Scrittura: «... Sacrae Scripturae, quae theologia dicitur» (*Brevil.*, Pröl.: v, p. 201a).

²⁰ W. KASPER, *Fede e storia*, cit., p. 9.

Il Concilio Vaticano II ha riaffermato solennemente la verità del carattere storico della rivelazione, in particolare nella *Dei Verbum*.

L'aggettivo "storico", che qualifica la rivelazione cristiana, l'autocomunicazione salvifica di Dio, ha vari significati. Accenno ai quattro principali.

In primo luogo la rivelazione si dice ed è storica, in quanto *la storia è il luogo dove essa avviene*, cioè la rivelazione cristiana, a differenza delle ierofanie di altre religioni, non accade in un tempo mitico e indeterminato, ma è sottoposta alle coordinate spazio-temporali proprie della storia dell'uomo.

In secondo luogo, la rivelazione è storica perché *la storia stessa è suo oggetto e contenuto*. La professione di fede cristiana si basa su eventi della storia più che su idee o teorie. La storia è lo scenario essenziale della rivelazione: «nacque da Maria Vergine, patì sotto Ponzio Pilato, morì e fu sepolto, risuscitò al terzo giorno».

In terzo luogo, la rivelazione è storica nel senso che *alcuni fatti storici provano la realtà e la verità della rivelazione*. Già nell'Antico Testamento il compimento nella storia serve a comprovare la verità della profezia (cfr. *Dt 18*), e gli stessi Vangeli utilizzano questo argomento apologetico.

In quarto luogo, l'aggettivo "storico", applicato alla rivelazione, indica che *i fatti stessi sono rivelatori*. Ma occorre evitare un oggettivismo estremo in quanto l'agire di Dio nella storia non è semplicemente un fatto tra gli altri fatti, empiricamente constatabile in modo neutrale. L'agire di Dio è nascosto agli occhi umani; è un agire velato che, in ultima analisi, solo la fede può riconoscere (questo è molto evidente, ad esempio, per la problematica della storicità e della conoscenza della Risurrezione). I fatti vengono riconosciuti dalla fede che a sua volta poggia sui fatti, sulla realtà storica.

La visione della rivelazione come storia è presente nel Dottore Serafico, come evidenzia la ricerca di Ratzinger: «In Bonaventura - egli afferma - era presente il problema della rivelazione come cammino storico»²¹.

2.3 *L'Universale concretum* come categoria di mediazione tra l'Assoluto e la storia.

Una problematica che emerge, data la sua rilevanza per il tema che stiamo affrontando nel nostro Convegno, è legata al rapporto *particolarità* e *universalità*: una problematica intrinseca al carattere storico della rivelazione ebraico-cristiana. Antica quanto la rivelazione, essa diventa più acuta nell'ambito della cristologia. Qui lo scandalo consiste nel fatto che la rivelazione di Dio e la salvezza del mondo sono legati alla particolarità storica e contingente della persona di Gesù di Nazareth, che è riconosciuto come la pienezza e la mediazione di tutta la rivelazione (cfr. *Dei Verbum*, nn. 2-3).

Il compito di giustificare la pretesa di mediazione unica e universale del Cristo sul piano rivelativo e salvifico ha impegnato da sempre la riflessione teologica, che ha elaborato l'espressione *universale concretum*, categoria fondamentale della

²¹ BENEDETTO XVI, *Introduzione*, in J. RATZINGER, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, hrsg. von G. L. Müller, Herder, Freiburg 2009; citiamo dalla traduzione italiana apparsa su «L'Osservatore Romano», 16 settembre 2009. Per la prima volta viene pubblicato il testo integrale della grande tesi di abilitazione alla docenza che il giovane Ratzinger dedicò alla comprensione della rivelazione e alla teologia della storia di san Bonaventura.

rivelazione, mutuata dalla filosofia²². Si tratta di mostrare che nella contingenza dell'avvenimento concreto, che è Gesù di Nazareth, è presente una dimensione definitiva, normativa, universale. In altre parole, si dovrà rendere ragione della storicità unica e singolare di Cristo, quale luogo della libera e reale autocomunicazione del Dio Amore-Trinitario²³.

Il cristianesimo si presenta con un "sì" alla storia e alla storicità, le quali non si dissolvono nell'Assoluto o nell'universale, come accade nella mitologia o nella gnosi. Per il cristianesimo la storia e la storicità sono luoghi teologici: di rivelazione e di incarnazione dell'universale. Questa è la novità del cristianesimo nei confronti di tutte le altre religioni. Il Verbo eterno di Dio che si fa carne (*et Verbum caro factum est*) è il vero paradosso che provoca a pensare. Come può darsi il "Tutto nel frammento"?

La storia del pensiero filosofico mostra il fallimento o la precarietà di ogni tentativo di pensare l'*universale concretum*, perché l'esito di ogni tentativo è avvenuto a scapito di uno dei due termini: l'uno o il molteplice, l'*universale* o il *concretum* particolare. Una tale dialettica nella storia ha portato a due prospettive di pensiero. Da un lato la ricerca dell'unità ha portato ad annullare la particolarità e la molteplicità: basti pensare al platonismo, allo stoicismo, all'uno plotiniano, all'etica universale kantiana, all'illuminismo, al marxismo... fino alla globalizzazione. Dall'altro la difesa del particolare ha portato ad annullare l'universale, basti pensare al nominalismo, all'empirismo, alla post-modernità, ... fino alla frammentazione. La novità inaudita della rivelazione cristiana consiste nel fatto che mette insieme universale e particolare, Dio e l'uomo, il cielo e la terra, il tempo e l'eternità. È l'unicità irripetibile del mistero di Gesù Cristo, quale congiunzione personale di due opposti: Dio e l'uomo, e quindi centro della storia e norma della storia universale, come si può evincere anche dalla riflessione del Dottore Serafico.

Illuminante e suggestivo è quanto leggiamo nell'enciclica *Fides et Ratio* (n. 12):

La storia, quindi, diventa il luogo in cui possiamo costatare l'agire di Dio a favore dell'umanità. Egli ci raggiunge in ciò che per noi è più familiare e facile da verificare, perché costituisce il nostro contesto quotidiano, senza il quale non riusciremmo a comprenderci. L'incarnazione del Figlio di Dio permette di vedere attuata la sintesi definitiva che la mente umana, partendo da sé, non avrebbe neppure potuto immaginare: *l'Eterno entra nel tempo, il Tutto si nasconde nel frammento, Dio assume il volto dell'uomo*. La verità espressa nella rivelazione di Cristo, dunque, non è più rinchiusa in un ristretto ambito territoriale e culturale, ma si apre a ogni uomo e donna che voglia accoglierla come parola definitivamente valida per dare senso all'esistenza.

²² L'*universale concretum*, nella formulazione letteraria, non è propriamente tema teologico, ma filosofico. Una problematica che abbraccia il pensiero occidentale dalle origini fino a Hegel e alla nuova logica matematica. Il pensiero umano ha cercato di cogliere il senso della realtà attraverso la polarità di cui è tessuta la stessa realtà: quella fattuale-contingente e quella universale-necessaria, tra esperienza e intelligibilità. Cfr. G. BELLUSCI, *L'«universale concretum», categoria fondamentale della rivelazione a partire dall'analisi del ciclo natalizio*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006. Si tratta della dissertazione dottorale: ai tre tipi di approccio al tema dell'*universale concretum* (filosofico, biblico e teologico) l'autore ne aggiunge un altro quello liturgico basato sui quattro codici linguistici (epifanico, sponsale, regale e paradossale).

²³ «Poter mostrare la singolarità del mistero di Gesù Cristo come la ragione della sua universale validità è la pretesa della fede cristiana e qualifica il procedimento teologico» (F. BRAMBILLA, *La cristologia di Schillebeeckx. La singolarità di Gesù come problema di ermeneutica teologica*, Queriniana, Brescia 1989, p. 591).

L'*universale concretum* è una categoria che va approfondita e valorizzata come tentativo di armonizzare e correlare i due poli della realtà: la presenza del *tutto* nel *frammento*, così che la frammentarietà e la frammentazione ritrovino nell'universale il loro centro di sintesi e, quindi, di senso unitario.

Connessa con questa tensione tra *universale* e *concretum* è la questione circa *l'unicità e l'universalità di Cristo* nell'ordine della salvezza: questa risulta attualmente «la questione nodale e decisiva di qualunque teologia delle religioni»²⁴.

3. *Relatività della storia e del linguaggio.*

3.1 Il rapporto "fede-storia" - Il realismo della fede.

La teologia, come già affermato, è generata dalla rivelazione. Ma la teologia, come la rivelazione, viene fatta e accade sempre nella storia, pertanto è storica come linguaggio e come problematica che affronta. Anche i Padri della Chiesa, maestri di teologia, hanno fatto teologia assumendo le categorie della cultura greco-romana. Il compito della teologia è cercare l'*intellectus fidei* dialogando con il mondo e con l'uomo. Lo stesso paradigma della teologia dei Padri della Chiesa, di cui da tempo si sta riscoprendo la freschezza e la fecondità, è per noi uno stimolo che ci spinge a fare teologia usando le categorie della "contemporaneità". L'oggi, infatti, pone alla teologia e alla fede nuovi e gravi problemi. E quello che stiamo vivendo, è un oggi segnato dalla moderna *reductio in historiam*: processo che tende a spogliare i fenomeni di ogni assolutezza, inserendoli nel processo evolutivo. Se nel passato la realtà cristiana era concepita come manifestarsi dell'immutabile verità divina, oggi essa (la realtà cristiana) è posta di fronte alle categorie della storia e della storicità. E quanto più ci si coinvolge e si riconosce solo la storicità, tanto più il carattere assoluto della verità cristiana sembra risolversi e svanire nel processo del divenire storico.

La *reductio theologiae in historiam* pone delle problematiche, di fronte alle quali si gioca la credibilità teologica e la stessa possibilità della fede cristiana²⁵. Va pertanto recuperato e ripensato il legame stretto, intrinseco tra fede e storia, nel senso che la fede poggia sull'evento storico della rivelazione, ma è la fede che riconosce questo evento come autocomunicazione di Dio a noi nella storia. Il rapporto fede-storia è iscritto nel cuore stesso del cristianesimo. Eliminando la storia, i fatti, l'avvenimento Gesù Cristo, viene eliminato l'evento che fonda la fede cristiana. A livello cristologico, la fede nell'incarnazione del Figlio di Dio, costituisce la ragione imprescindibile per ricollegare il fenomeno cristiano a un

²⁴ J. DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, trad. di G. Garatto, Cittadella, Assisi 1989, p. 267.

²⁵ Cfr. J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, trad. di R. Mazzarol e C. Fedeli, rev. di E. Guerriero, Jaca Book, Milano 1993, p. 110. C'è stata una reazione alla Riforma da parte della teologia cattolica che si è appoggiata un po' astoricamente sul *semper, ubique, ab omnibus* con cui Vincenzo di Lérins, nel *Commonitorium* (434), aveva definito la tradizione, e Pio X, nel decreto *Lamentabili*, afferma solennemente come la rivelazione termina con la morte dell'ultimo Apostolo. Questi due punti, ritenuti fermi, formano uno dei più forti ostacoli alla comprensione positiva e storica del fatto cristiano e della storia dei dogmi. Dall'altra parte la teologia protestante, specularmente a quella cattolica, criticando la tradizione, arriva a rifiutare la stessa storia, intesa come storia cristiana, presentando un concetto astorico della realtà cristiana. Cfr. *ivi*, p. 116.

fatto avvenuto una volta nella storia del passato, escludendo così la riformulazione del suo oggetto a opera dell'inventiva personale dello spirito umano. Va però anche riconosciuto e affermato che la fede cristiana non ha mai colto in Gesù Cristo semplicemente una figura del passato, ma ha sempre visto in lui il Vivente presente con la promessa che verrà/ritornerà alla fine dei tempi.

In altre parole la fede, intrecciata inestricabilmente con la storia, ha sempre inteso l'evento Gesù di Nazareth nella triplice dimensione del Cristo ieri, oggi e sempre. Va quindi approfondita la relazione d'interdipendenza tra fede e storia: la storia fornisce alla fede il suo oggetto, mentre la fede conferisce alla storia il suo orientamento. Da tale interdipendenza scaturisce l'esigenza di sanare il divorzio tra esegesi biblica e teologia, tra il Gesù di Nazareth e il Cristo della fede²⁶. La fede senza la *storia* manca di fondamento, la *storia* senza la *fede* è insufficiente per affrontare la verità di Dio in Cristo. La verità del cristianesimo è, infatti, la salvezza nella storia e nella fede. Possiamo dire con ragione che «il Cristo della fede è la migliore interpretazione del Gesù della storia»²⁷. È la fede stessa, in realtà, che permette di leggere in profondità i testi della Bibbia rispettando pienamente le esigenze scientifiche. Ecco perché il metodo storico-critico, come ribadisce papa Benedetto, «rimane una dimensione irrinunciabile del lavoro esegetico. Per la fede biblica, infatti, è fondamentale il riferimento a eventi storici reali. La fede non racconta la storia come un insieme di simboli di verità storiche, ma si fonda sulla storia che è accaduta sulla superficie di questa terra. Il *factum historicum* per essa non è una chiave simbolica che si può sostituire, bensì fondamento costitutivo: *Et incarnatus est* - come noi professiamo l'effettivo ingresso di Dio nella storia reale»²⁸.

Il problema sorge, e diventa quasi insolubile, quando ci si accosta ai testi biblici, al Vangelo, chiusi al soprannaturale, al Trascendente. Ma questa è una scelta non rispettosa della ragione aperta al mistero; è, quindi, una scelta ideologica, non scientifica. Ed è bene ribadire il *realismo della fede* che si fonda sul fatto che al centro della nostra fede non sta una serie di parole, e neppure un insieme di asserti teorici, ma l'incontro realissimo con una Persona, Gesù di Nazareth, il Λόγος eterno, il Salvatore del mondo. Una fede che lascia cadere la dimensione storica diventa, in realtà, "gnosticismo", eresia che la Chiesa ha sempre combattuto e rigettato. Se venisse eliminata dal Credo l'affermazione *et incarnatus est*, la fede cristiana diventerebbe un'altra cosa. Così il medesimo "realismo della fede" si oppone non solo a ogni sorta di biblicismo, ma anche a qualunque visione meramente intellettualistica e astratta della fede e di Dio.

²⁶ Cfr. BENEDETTO XVI, *Esortazione Apostolica postsinodale «Verbum Domini»* (30 settembre 2010), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010. Attingendo alla *Dei Verbum* (n. 12), il Papa indica tre criteri di base per una lettura teologica corretta della Scrittura: «Interpretare il testo considerando l'unità di tutta la Scrittura; questo oggi si chiama esegesi canonica; tenere presente la Tradizione viva di tutta la Chiesa; e, infine, osservare l'analogia della fede. Solo dove i due livelli metodologici, quello storico-critico e quello teologico, sono osservati, si può parlare di una esegesi teologica - di una esegesi adeguata a questo Libro» (n. 34).

²⁷ R. Gibellini, intervistato da G. MENSI, *Gesù di Nazareth raccontato da Benedetto XVI*, all'indirizzo web <http://www.queriniana.it/blog/gesu-di-nazaret-raccontato-da-benedetto-xvi/91>, ultimo accesso 24 maggio 2016.

²⁸ J. RATZINGER / BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazareth*, cit., p. II. Sul rapporto fede e storia in Joseph Ratzinger si veda A. BELLANDI, *Linee direttrici della comprensione ratzingeriana della Scrittura, operanti nel Gesù di Nazareth*, in V. DI PILATO, M. VERGOTTINI (a cura di), *Teologia dalla Scrittura. Attestazione e interpretazioni*, Glossa, Milano 2011, pp. 297-323.

Da qui l'attenzione a recuperare, sviluppare e riproporre, con categorie contemporanee, *l'amore come la forma più alta della conoscenza*. Un amore che ha come cifra della sua verità la *concretezza* e la *totalità*. In altri termini, non è il biblicismo, non sono le parole che salvano. Ciò che salva è quell'unica Parola d'Amore che è Gesù Cristo, il Figlio di Dio, incarnato, morto e risorto. Questo è il "realismo della fede", che la Chiesa è chiamata a introdurre nel dibattito culturale di oggi come contributo peculiare al *nuovo umanesimo*, secondo l'intento del Convegno Ecclesiale Nazionale di Firenze del novembre scorso.

In breve, il problema fondamentale, di fronte al quale la teologia deve prendere posizione, è se la fede sia, malgrado tutto, un ostacolo per la scienza storica, oppure se non sia piuttosto quell'amore che rende capaci di vedere adeguatamente quelle realtà che ne costituiscono l'oggetto.

3.2 Relatività della storia e del linguaggio.

Dalla esposizione fatta risulta che la difficoltà, esposta nella prima parte, di come intendere la relazione tra Dio e la storia, rimane e chiede di "purificare" l'idea di Dio, e quindi parlarne con un linguaggio più adeguato e comprensibile, e ciò implica un lavoro di "ripensamento" profondo. Va ritrovata una più profonda e solida connessione tra *fides et ratio*, nel segno di una ragione capace della verità, superando così l'*estrinsecismo* tra fede e ragione, mediante la tematizzazione della circolarità indissolubile tra l'istanza ermeneutica dell'evento e l'esigenza critica della razionalità²⁹. La giustificazione critica della fede scaturisce e termina nell'oggettività storica dell'evento rivelativo di Dio in Gesù Cristo. Se è vero che il tempo è vissuto anche da Dio, allora Dio rispetta il tempo. Se Dio entrasse con forza nella storia, se non rispettasse i tempi degli uomini, forzerebbe la risposta dell'uomo; «ma la risposta forzata non è più quella dell'amore. Proprio perché Dio desidera il loro amore, lascia il tempo agli uomini»³⁰.

Un lavoro teologico va fatto sempre nel contesto e di fronte a un interlocutore. Fare teologia significa sempre innescare processi di acculturazione di una Parola (Λόγος eterno), che si è inculturata e percorre un cammino di acculturazione. Da qui l'esigenza di contestualizzare le categorie e i linguaggi che sono comprensibili relativamente ai contesti. La storia si comprende con un linguaggio relativo ai cambiamenti inerenti alla stessa storia. Tale relatività alla storia, come detto, la si ritrova nella rivelazione cristiana che la teologia è chiamata a interpretare per coglierne il vero senso, e tradurlo in nuovi linguaggi. Si tratta oggi, in un contesto culturale di transizione e di cambiamento, di un lavoro di ripensamento da condurre non solo sul piano della riflessione teologica, ma anche su quello della prassi concreta, della vita "spirituale"; il che implica un "rivivere" o "vivere in modo nuovo" sia il rapporto con Dio sia le forme della sua testimonianza e del suo annuncio. Un'attenzione, questa, per fedeltà all'uomo del nostro tempo, cui dobbiamo parlare in modo comprensibile, ma anche per fedeltà a Dio stesso, facendo emergere il "vero" volto, *vultus misericordiae*.

²⁹ Cfr. M. EPIS, *Teologia fondamentale. La «ratio» della fede cristiana*, Queriniana, Brescia 2009, pp. 551-576.

³⁰ D. STĂNILOAE, *Dio è amore. Indagine storico-teologica nella prospettiva ortodossa*, pref. e commento di D. Neeser, Città Nuova, Roma 1986, p. 55.

Oggi il linguaggio teologico deve tenere presente alcune attenzioni, pena la sua insignificanza o rifiuto:

- *il linguaggio di una verità che non s'impone ma si offre in dono gratuito* e, quindi, capace di incontro e di proposta di libera accettazione, secondo la convinzione che è in grado di risvegliare;
- *il linguaggio di una verità che non si prova o constata "oggettivamente"*, con procedimenti di carattere scientifico o storico-critico. La verità cristiana, infatti, la si può "verificare" solo facendone in qualche modo esperienza in prima persona;
- *il linguaggio di una verità che promuove l'umano e in nessun modo gli è estranea o lo mortifica*. Noi riconosciamo nell'umanità di Cristo il modello perfetto del "vero uomo" da proporre come ideale di umanità;
- *il linguaggio teologico, che proviene dalla Parola di Dio, dovrebbe essere a un tempo profetico e umile*. "Profetico" nel senso di puntuale e decisa critica dello *status quo* imperfetto del mondo, alla luce della prospettiva escatologica di piena e perfetta giustizia e fratellanza umana. "Umile" nel senso di non addossare sempre le colpe agli altri dimenticando le proprie; di non limitarsi a invitare gli altri a fare, ma cercando di fare per primi; di non pretendere di cambiare le cose con la violenza o la forza del potere, ma anzitutto attraverso la testimonianza di chi opera in prima fila con atteggiamento di servizio per tutti ed in compagnia di tutti gli uomini di buona volontà; di non ritenere di possedere la migliore soluzione concreta dei problemi umani, ma cercandola nel dialogo con gli altri, offrendo con franchezza (la *παρρησία* evangelica) il contributo della visione cristiana dell'ideale umano, ma pronti a ospitare in sé anche le prospettive altrui.

Il Dio della rivelazione cristiana, che san Bonaventura ha contribuito ad approfondire, va ripensato, ritradotto e ripresentato con un nuovo linguaggio e nuove categorie perché emerga sempre più chiaramente l'assoluto dell'*ἀγάπη* e della dedizione, non del dominio di Dio. La verità della rivelazione cristiana non produce nessuna forma di violenza, perché la rivelazione del Dio di Gesù Cristo, come dedizione, è verità non violenta, non dispotica e non impositiva. È la verità dell'amore che non si impone, ma si espone fino a essere posto in croce.

Dio è amore e vuole un consenso libero. La *libertà*, allora, è interna e intrinseca al cristianesimo che si rivela come Dio che è amore e soltanto amore. Nel linguaggio teologico oggi va evidenziato il nesso tra la verità dell'Amore e la libertà. Non c'è amore senza libertà, ma non c'è vera libertà senza amore. Da questo nesso tra verità e libertà scaturisce il *dialogo*, una categoria oggi molto diffusa, ma più evocata che definita nel suo statuto veritativo. Basti cogliere i due fenomeni oggi culturalmente e praticamente molto inquietanti.

Il dialogo senza libertà ha come esito il *fondamentalismo*, che si esprime nel proselitismo spesso violento e forzato. Invece per il cristianesimo, «la Chiesa non cresce per proselitismo ma "per attrazione"», come ci ricorda spesso papa Francesco³¹, riprendendo un tema caro a Benedetto XVI³².

³¹ FRANCESCO, *Esortazione apostolica «Evangelii gaudium»* (24 novembre 2013), n. 14, «Il Regno - Documenti», 21 (2013), p. 644.

³² «La Chiesa non fa proselitismo. Essa si sviluppa piuttosto per "attrazione": come Cristo "attira tutti a sé" con la forza del suo amore, culminato nel sacrificio della croce, così la Chiesa compie la sua missione nella misura in cui, associata a Cristo, compie ogni sua opera in conformità spirituale e concreta alla carità del suo Signore» (BENEDETTO XVI, *Omelia nel Santuario di Nostra Signora Aparecida, Brasile*, 13 maggio 2007).

C'è anche il rischio uguale e contrario. Il dialogo che accentua solo il tratto benevolo, concordistico, amicale, irenico... senza verità, ha come esito il *relativismo* con la rimozione dello scandalo di Gesù di Nazareth: lo scandalo di una rivelazione universale accaduta in un punto del tempo e dello spazio, una rivelazione che mostra il volto di un Dio diverso e che pretende di essere definitiva e insuperabile. Questo scandalo è costitutivo alla rivelazione cristiana che va sempre di nuovo compresa e approfondita. Il dialogo autentico, di cui oggi tanto si parla, è quello che si sviluppa rispettando la tensione tra verità e libertà, attraverso il dramma della libertà.

Dall'incontro con la novità e la bellezza del Dio di Gesù Cristo nasce la *missione* che oggi una certa teologia delle religioni vede superata. La missione nasce dall'aver capito che non è la stessa cosa conoscere Cristo e non conoscerlo. La missione cristiana scaturisce dalla consapevolezza di aver incontrato la verità, la via e la vita che tutti gli uomini, lo sappiano o no, vanno cercando. La missione è motivata fundamentalmente dal desiderio di mostrare ciò che Dio ha fatto per ciascuno di noi e per tutti in Gesù Cristo morto e risorto.

* * *

Per concludere e chiudere con Bonaventura, l'immagine che meglio risponde alla missione complessiva di Cristo, è quella del *Lignum vitae*, che ridà vigore all'albero piantato al centro dell'Eden. È l'immagine più presente in Bonaventura, espressione della vita germinata dall'opera della Creazione, recuperata in maniera sovrabbondante dall'incarnazione del Verbo, in quanto rende presente la Trinità divina nel tempo. Per cui pare si possa dire che la grandezza del cristianesimo, oltre che nella nostra salvezza, è da riporre soprattutto nella *rivelazione* di Dio stesso. Questo è l'evento inestimabile: Dio che si consegna al tempo perché il tempo si consegna all'eternità.

«La forza di universalità del cristianesimo non è innanzitutto in ragione di una necessità per la salvezza, ma in virtù della gratuità affascinante della rivelazione: è la novità affascinante del Dio cristiano che urge la missione»³³.

Riassunto - Lo studio è incentrato sulla relazione intrinseca tra rivelazione-storia-linguaggio nell'attuale dibattito teologico in prospettiva bonaventuriana del primato della Parola di Dio e, quindi, del ruolo fondativo della Rivelazione nel suo accadere nella storia e nella mediazione del linguaggio. La riflessione si articola in tre passaggi: 1. Lo *status quaestionis*, la relazione di Dio con la storia; 2. La novità della rivelazione cristiana evento nella storia; 3. Relatività della storia e del linguaggio. Lo specifico dell'esperienza ebraico-cristiana di Dio e la sua "forma" testimoniale-storica sono stati riconosciuti e approfonditi dalla *teologia della storia* che supporta i testi del Concilio Vaticano II. La storia, *locus theologicus*, nell'attuale dibattito culturale risulta sempre più rinchiusa in un orizzonte storicista. In una concezione immanentista della storia, come sistema che si autogoverna, non vi è posto per un ingresso di Dio che, invece, costituisce la novità del

³³ B. MAGGIONI, E. PRATO, *Il Dio capovolto. La novità cristiana: percorsi di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 2014, p. 232.

cristianesimo. Rimane problematica la pensabilità o la dimostrabilità dell'agire fattuale e storico di Dio nel divenire temporale. Due temi connessi e sviluppati sono: l'*universale concretum* che evidenzia l'unicità e l'universalità di Gesù Cristo e il linguaggio coniugato con la *contemporaneità*. La storia si comprende con un linguaggio relativo ai cambiamenti inerenti alla stessa storia. Il Dottore Serafico ha dato degli impulsi che vanno approfonditi perché emerga sempre più chiaramente l'assoluto dell'*ἀγάπη* e della dedizione del Dio di Gesù Cristo nella storia degli uomini.

Summary - This study is centered upon the intrinsic relationship between revelation-history-language in the current theological debate from the Bonaventurian perspective on the primacy of the Word of God and, therefore, on the fundamental role of Revelation as it unfolds in history and through the mediation of language. These reflections fall into three sections: 1) The *status quaestionis*, God's relation to history; 2) the novelty of Christian revelation as an historical event and 3) the relativity of both history and language. The specific Judeo-Christian experience of God and the form of historical witness it takes have been recognized and discussed in detail in the *Theology of History* which underlies and supports the texts of the Second Vatican Council. In the current cultural debate, history, as a *Locus theologicus*, seems more and more confined by a historicizing perspective. In an immanent concept of history as a self-governing system, there is no place for the entrance of God which is precisely what represents the novelty of Christianity. What remains problematic is how to think about and how to demonstrate the factual and historical action of God in the future. The two related themes discussed herein are: the *universale concretum* which makes both the uniqueness and the universality of Jesus Christ and a language conjugated with *contemporaneity* Evident. History is understood by means of a language related to changes which are inherent in the history itself. The Seraphic Doctor has given us insights which must be pursued so that the absolutes of *ἀγάπη* and of the dedication of the God of Jesus Christ in the history of mankind will always become clearer and more apparent.