

Christoph Theobald

Il cristianesimo come stile *Fare teologia nella postmodernità**

Mettere in relazione i due termini “cristianesimo” e “stile” può sorprendere. Questa associazione non rischia forse di favorire una pericolosa estetizzazione della tradizione cristiana all’opera in alcune strategie pastorali tese a rendere concorrenziale la proposta cristiana sul mercato dei beni religiosi? Altri ancora potrebbero sospettare che l’accostamento di teologia ed estetica è un modo di aggirare la struttura normativa della fede, quella fede salvaguardata dalla tradizione dogmatica del cattolicesimo. Tuttavia il progetto di esprimere l’identità cristiana in termini di “stile” non è affatto una novità. Friedrich Schleiermacher e Hans Urs von Balthasar, ciascuno a proprio modo, l’hanno perseguito: il primo secondo un orientamento ermeneutico fondato sui *documenti* della comunità primitiva per esprimere «l’essenza particolare del cristianesimo»¹, inaccessibile al solo punto di vista grammaticale ma aperto a una percezione specifica che egli chiama «divinazione» (*Einführung*); il secondo nel contesto di una fenomenologia teologica che scommette sull’analogia tra le belle arti e la bellezza delle «esistenze elette» per discernere «l’arte divina o la santità modellata da Dio»².

Il concetto di stile presenta in effetti alcuni vantaggi per l’approccio all’identità cristiana. Sotto l’influsso della linguistica del XX secolo si è formata una *stilistica dell’espressione*. Al tempo stesso la fenomenologia ha cercato di pensare la singolarità di una data opera o la “maestria” dell’autore che essa evidenzia: il “portamento” (*allure*) potremmo dire, che non dipende più da un confronto classificatore, ma dalla manifestazione di una unicità incomparabile e di un’autentica innovazione. Secondo Maurice Merleau-Ponty³ lo stile di un’opera d’arte

* La traduzione del saggio dal francese è di P. Maurizio Rossi.

¹ FR. SCHLEIERMACHER, *Le statut de la théologie. Bref exposé (1810/1830)*, Le Cerf, Paris 1994, § 84.

² H.U. VON BALTHASAR, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révé-*

lation, 1: *Apparition* (1961), Aubier, Paris 1965, 30; tr. it., *Gloria. Una estetica teologica. La percezione della forma*, vol. 1, Jaca Book, Milano 1976.

³ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Gallimard, Paris 1960 e in particolare i capitoli I: *Le langage indirect et les voix*

può essere designato come «emblema di *una maniera di abitare il mondo*». Citando Malraux precisa: «Ogni stile è la con-formazione (*mise en forme*) degli elementi del mondo che permettono di orientare quest'ultimo verso una delle sue parti essenziali». Questa "operazione" di metamorfosi crea un mondo *altro*, il mondo come l'artista lo abita.

Compreso in questo modo, l'approccio stilistico ci permette di non ridurre il cristianesimo al suo insegnamento dottrinale, ma di onorare *l'insieme della vita cristiana sia nelle sue espressioni singolari e plurali, sia relazionali e socio-politiche*. Appare, in filigrana, il principio di *concordanza tra la forma e il contenuto*, tanto essenziale per caratterizzare la qualità stilistica di un'opera e facilmente applicabile alla questione della credibilità della fede cristiana. Mi chiedo dunque, insieme a voi, se esiste un *legame intrinseco* tra il cristianesimo e l'approccio stilistico del reale: vi sono delle ragioni prettamente teologiche che non soltanto militano in favore di un accostamento tra l'identità cristiana e la nozione di stile, ma rendono questa nozione necessaria in quanto l'unica in grado di favorire un accesso a certi aspetti del mistero?

Questa domanda deve essere considerata in termini sistematici, ma essa attiene anche alla storia dell'epistemologia teologica. Inizio la mia esplorazione dal *versante sistematico*: prendendo spunto dal principio estetico dell'unità tra contenuto e forma – principio rimasto relativamente formale in Schleiermacher e condotto da Balthasar sino alla percezione di una concordanza assoluta tra la missione del Cristo e l'insieme della sua esistenza –, mostrerò come questo mistero di santità genera la sua propria interpretazione stilistica. Sul *versante storico*, mi domanderò in seguito come si è arrivati a concepire il cristianesimo come stile. Questa percezione si presenta nel momento in cui la tradizione cristiana prende coscienza della sua propria particolarità, scoprendo che i cambiamenti storici che essa ha subito in epoca moderna e post-moderna non coinvolgono solamente la sua forma culturale, ma interessano anche il suo stesso contenuto. Si tratta di un'esperienza di relativizzazione senza precedenti, che provoca delle reazioni di autodifesa. Ma suscita altresì la capacità di assumere dall'interno stesso dell'identità cristiana e in piena libertà, le condizioni storiche poste dall'esterno, precisamente nel luogo in cui l'unità della forma e del contenuto è messa in gioco e acquisisce statuto di prin-

cipio. L'insistenza, in questo difficile processo di apprendimento, sull'unità stilistica dell'esistenza cristiana, implica un certo rapporto con l'intelligenza della fede. Lo spiegherò brevemente nell'ultima parte che si situerà sul *versante epistemologico* della nostra ricerca.

1. *Per una interpretazione stilistica del cristianesimo*

Che cosa resiste a ogni oggettivazione dottrinale e richiede quindi un approccio stilistico del cristianesimo? La questione si pone in questi termini dal momento che si percepisce con stupore che il testo del Nuovo Testamento, innestato su un Antico, non "rappresenta" nulla, ma vuole *rendere possibile un accadimento tra i suoi lettori*, sapendo che colui del quale permette l'avvento e i suoi effetti *non ha di fatto scritto nulla*.

Se non vogliamo contraddire questo dato elementare, bisogna situarsi al *crocevia problematico* della Scrittura come opera ed espressione culturale dello spirito umano *con l'esistenza incarnata del Nazareno stesso, uomo di relazione senza essere scriba (grammateus)*. Questo *crocevia* è in effetti altamente problematico. La tradizione ermeneutica, inaugurata da Schleiermacher, mostra piuttosto la tendenza a ridurre la questione dell'"essenza particolare" del cristianesimo all'interpretazione di ciascuna delle sue *opere*, senza cercare di comprendere il "colore fondamentale" o la "forza di unità che emana dal Cristo" che le unifica. La tradizione fenomenologica di Balthasar, al contrario, parte direttamente dalla "*figura della rivelazione divina nella storia della salvezza*, con il Cristo come principio e come fine", aggirando la critica storica dei testi e la sua ripresa ermeneutica e teologica. Ci troviamo qui davanti alla tensione fondamentale, tanto caratteristica della nostra epoca, tra il "mondo della vita quotidiana" (*Lebenswelt*) da una parte, e dall'altra le opere dello spirito con il relativo sapere degli specialisti che nasce in questi contesti.

Ora, una stilistica del Nuovo Testamento non può situarsi soltanto da una parte o dall'altra. Lo stile stesso del testo neotestamentario si definisce attraverso la possibilità di lasciare *ad-venire* ciò che accade tra Gesù e coloro che egli incontra con la loro maniera specifica di abitare il mondo. Cercherò dunque di pensare innanzitutto questo *statuto paradossale della scrittura in regime neotestamentario*, il che mi condurrà ad interrogarmi sul *perché* di questo statuto; ragione che qualificherò come messianica ed escatologica.

1.1. *Lo statuto paradossale della Scrittura neotestamentaria*

Cominciamo dunque con l'annotare il *rapporto specifico che Gesù e Paolo intrattengono con lo scritto*. L'apostolo vi riflette esplicitamente nella seconda lettera ai Corinzi (2Cor 2,17-3,18); quanto a Gesù, egli non ha scritto nulla. Certo, sia l'uno che l'altro sono lettori delle Scritture del loro popolo; comunque mai il Nazareno accorda una qualche autorità a uno "sta scritto": non perché sta scritto qualcosa è per forza vero; anche il diavolo può citare le Scritture. L'autorità è quella della volontà di Dio, che il Maestro ascolta e discerne – nelle Scritture e sempre in correlazione a ciò che accade nei suoi incontri – a partire dalla sua relazione con Colui che *oggi* lo genera nello Spirito (Lc 3,21-22; cfr. anche Lc 2,46-52). Mentre Gesù porta a compimento dunque la sua esistenza *senza aver lasciato scritti*, l'apostolo Paolo e altri si mettono a scrivere inscrivendo questa "assenza" decisiva nello stile stesso della loro scrittura. Da ciò che abbiamo appena detto evidenziamo una struttura fondamentale:

a) Gesù, i suoi discepoli e Paolo condividono evidentemente le *Scritture* – "la Legge, i profeti e gli altri scritti" – con una parte dei loro contemporanei (non importa vedere ora in quale forma precisa): è il *mondo comune* che essi abitano, retto dal "Santo d'Israele" (Is 6,3 e Sal 99,3.5.9); e per il lettore che Gesù stesso è (secondo la suggestione lucana), queste Scritture costituiscono lo *scenario* che gli permette di tracciare il proprio itinerario, di individuare la sua giusta posizione rispetto alle diverse situazioni e di proporre a coloro che egli incontra, il posto giusto proprio a ciascuno, come nella sinagoga di Nazaret, consentendo al tempo stesso a costoro, di poterlo identificare.

b) *La sospensione dell'autorità dello scritto* interviene precisamente nel momento in cui la mutua *presenza* degli interlocutori – la "*parousia*" (cfr. Fil 1,25s) – o *l'evento* che vi si produce in maniera inattesa, riceve l'autorità ultima. Questo evento di "presenza" o di "svelamento" (1Cor 3,16-18) non si situa dunque mai al termine della lettura della Legge, dei profeti e altri scritti; esso appartiene a un altro ordine e funziona come *presupposto* o *condizione* di lettura, attiva e creativa, permettendo ai testi di aprirsi e di produrre i loro effetti di senso.

c) L'invenzione di un *nuovo tipo* di scrittura nella Chiesa nascente è *integralmente* al servizio di questa *parousia* apostolica e dell'evento di conversione o di svelamento che la presenza evangelica vuol rendere possibile nel cuore stesso di un mondo comune che da quel momento si rivela "antico". È il contenuto (*fond*) che determina la *forma* degli scritti. Sia che si tratti della lettera paolina, dei vangeli o ancora

dell'Apocalisse, è in effetti – per ipotesi – impossibile concepire una scrittura *nuova* che non sia totalmente ordinata a ciò che costituisce la *novità* stessa del cristianesimo primitivo. Ora, se questa non si riduce all'identità cristologica del Nazareno (come Balthasar tende a pensare), ma si concentra sul *tipo di relazione* che egli intrattiene con coloro che incrociano il suo cammino, comprendiamo perché, oltre ad un nuovo tipo di scrittura, necessiti anche una nuova maniera di leggere. Un nuovo tipo di scrittura: la Lettera (*gramma*) resta in effetti un medio ambiguo che, accaparrandosi l'autorità, può uccidere (2Cor 3,6); l'itinerario di Gesù ne è la prova. Ma al tempo stesso lo scritto sembra "necessario" affinché, dopo la morte del Nazareno, e forse grazie alla sua sparizione, ciò che è accaduto tra lui e i suoi contemporanei possa ancora accadere. Similmente un nuovo tipo di lettura, che nasce con questo modo di scrittura: la lettura delle lettere apostoliche e dei Vangeli corrisponde alla loro *forma* se la *parousia*, di cui si tratta in questi testi, si produce realmente tra i loro lettori e nel loro mondo; è ciò che d'altronde ci insegna oggi l'esegesi critica nella sua versione pragmatica dell'analisi retorica e narrativa.

L'approccio stilistico appare, in seno a questa struttura, dal momento che ci si chiede perché Gesù non ha scritto nulla e per quale ragione o con quale spirito la scrittura neotestamentaria fu in seguito inventata. Detto altrimenti, l'approccio stilistico diventa pertinente, addirittura necessario, quando ci si interroga a fondo sulla novità di ciò che *adviene* con il Nazareno, così minacciato di divenire antico.

1.2. Ospitalità e santità

Questa novità si caratterizza per un *certo tipo di relazione*, che si instaura con coloro che Gesù incontra inaspettatamente, e per l'*effetto* che si produce. Senza entrare in un confronto con altri personaggi come Socrate, Budda, ecc., possiamo descrivere questa maniera d'essere innanzitutto in termini di *ospitalità* nel quotidiano (*philoxenia*)⁴, accessibile a una percezione elementare, prima ancora di far interve-

⁴ Cfr. ciò che E. Benveniste dice delle istituzioni indo-europee. L'analisi del vocabolario dell'"ospitalità" gioca un ruolo centrale nel primo tomo di E. BENVENISTE, *Economie, parenté, société*, in Id., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (Les Editions de Minuit, Paris 1969); tr. it., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. 1, Einaudi, Torino 2001. Nel suo seminario "De l'

hospitalité" (*Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997), Jacques Derrida utilizza queste letture di Benveniste, «tanto preziose quanto problematiche», per mettere in rilievo ciò che egli considera come l'aporia, o l'antinomia dell'ospitalità: «Ci sarebbe un'antinomia [...] tra, da una parte *La* legge dell'ospitalità, la legge incondizionata del-

nire il vocabolario teologico di “santità”, più tecnico e maggiormente riferito al sistema d’interpretazione del giudaismo. Di episodio in episodio i racconti evangelici riescono a mostrare la stupefacente distanza del Nazareno rispetto alla sua propria esistenza. Parlando di un altro, del “Figlio dell’uomo” per esempio, del “seminatore” o anche del “padrone di casa” quando deve parlare di se stesso, egli aggiorna di continuo la questione della sua identità, impedendo che venga determinata prematuramente (cfr. *Mc* 1,24s, ecc.). Lungi dall’essere un’astuzia o uno stratagemma, questa postura è invece l’espressione della sua singolare capacità di apprendere da ogni individuo e da ogni situazione che gli si presenti (cfr. *Mc* 1,40s; 5,30; 7,27-29; ecc.). In questo modo egli crea uno spazio di libertà attorno a sé, comunicando tuttavia, con la sua sola presenza, una benevola prossimità a coloro che lo incontrano. Questo spazio di vita permette loro di scoprire la loro più propria identità e di accedervi a partire da ciò che già li abita in profondità e che si esprime istantaneamente in un atto di “fede”: credito accordato a colui che sta di fronte e al tempo stesso alla vita tutta intera. Essi possono allora ripartire perché l’essenziale della loro esistenza si è giocato in un istante. Tuttavia alcuni restano con lui (*Gv* 1,35-39) o sono chiamati a seguirlo (*Mc* 1,16-20), o addirittura a “prendere il suo posto” (cfr. *Mc* 3,13-19).

Due tratti risultano da queste osservazioni sull’ospitalità del Nazareno che determinano la “santità”, nel senso preciso in cui è possibile applicare questo termine al Nazareno e ai suoi compagni, nel mondo biblico del giudaismo del primo secolo: *capacità di apprendimento o spossessamento di sé* a vantaggio di una presenza nei confronti di *chiunque*, qui e ora (cfr. *Mc* 8,35// e *Gv* 12,24s); resta da precisare, al punto in cui siamo giunti, il senso che la relazione con l’origine, con il “Dio Santo”, riceve da questi tratti.

Questa santità “ospitale”, se così posso dire, è esattamente lo “spazio” nel quale si intrecciano allo stesso tempo l’assenza di scrittura di Gesù e l’invenzione neotestamentaria di una maniera nuova di scrivere. Da come sono riferiti i molteplici incontri di Gesù con individui, gruppi o folle, risultano di fatto impensabili al di fuori di una presenza effettiva hic et nunc, a portata di voce e nello spazio ristretto di uno

l’ospitalità illimitata [...], e dall’altra parte le leggi dell’ospitalità, questi diritti e questi doveri sempre condizionati e condizionali, come li definisce la tradizione greco-latina, più ancora giudeo-cristiana, tutto il diritto e tutta la filoso-

fia del diritto fino a Kant e Hegel in particolare, attraverso la famiglia, la società civile e lo Stato” (*ib.*, 73). Con ciò che segue, cercherò di mostrare che la santità “ospitale” del Nazareno è un modo di situarsi in questa aporia.

scambio di sguardi; ogni volta, essi si presentano come decisivi per il Nazareno e per coloro che incontra, e dunque “definitivi”, al punto che ciascuno di questi episodi potrebbe essere l’ultimo del racconto. L’assenza di scrittura è così l’espressione della priorità assoluta accordata, nel breve spazio della vita pubblica, alla sua presenza presso l’altro e alla distanza, anch’essa assoluta, rispetto a se stesso. La scrittura, senza essere esplicitamente rifiutata da Gesù (in ogni caso non ne sappiamo nulla), può essere in effetti uno schermo mortale e una maniera sottile di perpetuare se stessi o di “raccomandarsi” (2Cor 3,1; 5,12; 10,12.16; ecc.). Ora, il rinvio della questione della sua propria identità e l’annullamento di sé davanti agli effetti della sua stessa presenza, aprono lo spazio in larghezza e in profondità, nel quale altri possono, proprio mentre lo designano e lo identificano, “identificarsi” nella loro specifica unicità; spazio di vita nel quale l’identità “misteriosa” del Nazareno può passare in essi. Questo nuovo tipo di fecondità, mai programmato in funzione di una strategia di trasmissione e tuttavia sempre più reale, e l’assenza di una scrittura, che ne è il segno più paradossale, rendono possibile la nascita di un nuovo tipo di scrittura, vittorioso dell’ambiguità e interamente attratto da una presenza “apostolica” dello stesso tipo di quella di Gesù.

Questo regime di scrittura nuova suppone, da parte dei primi cristiani, una “intelligenza” perfettamente adattata alla maniera d’essere di colui che non ha lasciato loro nulla. Qualunque sia l’origine di questa intelligenza, noi oggi dobbiamo chiederci *come specificarla, davanti al tipo di scrittura effettivamente generato dalle comunità*. Al punto preciso in cui siamo arrivati, comincia ad imporsi il fatto di definirla come stilistica: *“abbisognava”, in effetti, un senso particolarmente fine per percepire la santità “ospitale” di Gesù che, certamente, «porta in se stessa la sua propria coerenza, esprimendo da se stessa le condizioni grazie alle quali intende essere recepita e approvata» (secondo la definizione di stile di Merleau-Ponty⁵), ma suppone, nella propria costituzione, la capacità del maestro di tener conto della singolare creatività interpretativa dei suoi compagni*.

1.3. *Uno stile messianico ed escatologico*

Per confermare questo primo approccio stilistico del cristianesimo e precisare le ragioni teologiche che lo fondano, evidenzierò progressivamente due aspetti: i suoi profili messianico ed escatologico.

1. Il primo aspetto riguarda la percezione dell'*unicità* della maniera d'essere del Nazareno. Lo spossamento di sé del Nazareno e la sua capacità di apprendimento non sono affatto un segno di debolezza, quanto piuttosto il segno di una "autorità" (*exousia*) o di una "forza" (*dynamis*) il cui segreto è la concordanza di sé con se stesso: egli "riluce" perché in lui i pensieri, le parole e le azioni concordano in modo assoluto e manifestano la semplicità e l'unità del suo essere. Il suo splendore tuttavia non abbaglia, ma si rende discreto, al punto da mettersi in disparte a vantaggio di chiunque, suscitando e rivelando in ogni individuo lo stesso "elementare" di vita, chiamato anche "fede", del quale egli non si appropria mai l'origine. Questa ospitalità è percepita come *unica* in quanto è *mantenuta fino in fondo e strenuamente difesa* quando l'incomprensione, perfino la violenza mettono alla prova il comportamento etico che vi sta alla base: l'assenza di menzogna o la concordanza con se stesso.

La lettura messianica della santità ospitale del Nazareno cerca di rendere conto di questa unicità, inscrivendosi immediatamente in un conflitto di interpretazioni, interno al giudaismo, che provoca la morte violenta del Nazareno e si prolunga ben oltre. Secondo alcune tradizioni post-esiliche, la venuta del messia deve in effetti essere legittimata dall'avvento effettivo dei "tempi messianici". Rifiutando comunque questa domanda di legittimazione, contraria all'ospitalità e al tipo di percezione che essa suppone – la fiducia della "fede" –, Gesù compie dei "gesti di potenza" (*dynameis*), nella prospettiva sinottica, e pone dei "segni" (*sèmeia*) o compie delle "opere" (*erga*), secondo il linguaggio del quarto vangelo. La *guarigione dei ciechi* vi occupa un posto particolare, senza dubbio per via del fatto che *percepire la santità* all'opera in ciò che accade, non è così immediatamente garantito, ma suppone la scoperta, *in sé*, di un medesimo "possibile", affidato alla libertà inalienabile di *chiunque*.

Ora, questo possibile è "smisurato" o "senza misura". Nessuna legge potrà mai dispensare il soggetto dallo sperimentare in se stesso e per se stesso la frontiera infinitamente labile tra ciò che gli sembra essere "alla sua misura" e ciò che si presenta a lui come "smisurato". Nessun raffronto può venirgli in aiuto, in quanto sposterebbe il suo sguardo da ciò che egli soltanto può sperimentare e decidere, qui e ora, nel momento in cui ciò che è "smisurato" si rivela essere "alla sua misura".

Ma allora come distinguere la santità messianica di Gesù dalla follia, che giustappunto non conosce per nulla alcuna "misura"? È la difficoltà principale alla quale sono esposti il gruppo dei suoi e le co-

munità neotestamentarie. Il quarto Vangelo allarga al massimo la gamma delle interpretazioni: ricordando le due spiegazioni, profana e religiosa, riportate da Marco – «Ha un demonio ed è fuori di sé (*mainesthai*)» (Gv 10,20) –, Giovanni aggiunge, da un lato, il motivo della presunzione (Gv 8,52) e del suicidio (Gv 8,22) e, dall'altro, quello della bestemmia (Gv 10,33); ma egli ha già avvertito il suo lettore, all'inizio del racconto, che anche questo conflitto delle interpretazioni relativo al comportamento "estremo" di Gesù, il suo *zelo*, si situa ancora nel contesto di referenza del giudaismo, con la citazione del *Sal* 69,10: «Lo zelo per la tua casa mi divorerà (!)» (Gv 2,17). Paolo si assume l'onta della follia (1Cor 1,18) e la focalizza, in un sorprendente passaggio al limite, sul "linguaggio della croce" che si manifesta attraverso "la follia della predicazione".

È in questo punto preciso che interviene l'approccio stilistico, disponibile quando la confusione, spinta all'estremo nella rassomiglianza tra santità e follia, rischia di lasciare come via d'uscita nient'altro che la referenza immediata a una "rivelazione" di Dio. Ora, Paolo stesso non cessa di far appello all'intelligenza elementare dei suoi interlocutori, alla loro "coscienza" (*Rm* 2,14s); e i racconti evangelici narrano le "manifestazioni" dei tempi messianici, accordando fiducia alla capacità di percezione di ogni individuo. *Lo "stile" è dunque questa finezza "sapienziale" che nasce nel cuore stesso dell'ospitalità aperta del Nazareno (Lc 7,31-36) – nella sua santità comunicativa, abbiamo detto – e al tempo stesso la genera: ossia la capacità di vedere e di ascoltare, in ciò che è visto e udito, l'invisibile e l'inaudibile concordanza di chiunque con se stesso come ciò che fonda la propria unicità.* Si potrebbe indietreggiare dinanzi a questa prospettiva "smisurata" di un "mondo" formato da innumerevoli esseri unici in relazione di ospitalità; tuttavia è proprio questa maniera di abitare il mondo, il messianismo "cristiano" come stile, che il "Santo di Dio" ha inaugurato.

2. Il secondo aspetto, inaccessibile a una percezione che non sia quella stilistica, riguarda *il carattere definitivo e ultimo* di ciò che avviene nell'incontro con il Nazareno. Dobbiamo qualificarlo come escatologico in quanto ci pone a confronto con la nascita e la morte e ci apre al tempo stesso alla totalità della storia, alle sue risorse estreme, e alla dimensione di altezza dello spazio ospitale del Messia nel quale interferisce la voce di Dio.

Nascere e morire è certamente un fenomeno universale, ma le interpretazioni al riguardo divergono profondamente. Dal punto di vista particolare della tradizione biblica, non è soltanto la morte che si

oppone alla vita, ma morte e menzogna, inestricabilmente associate. Fin dall'inizio del Pentateuco (*Gn 2,4b-3,24*), questa confusione, considerata come la più elementare, è posta e individuata dal narratore del secondo racconto della creazione. Il "potere" che la morte esercita sulla vita non è in effetti che fittizio: la morte non lo ottiene che suggerendo all'essere umano di confondere i limiti inerenti alla sua esistenza e una gelosia soggiacente alla vita; essa lo provoca così a reagire e ad entrare in una lotta accanita per difendere ciò che egli considera come suo diritto, quasi sempre a scapito dell'altro. L'alleanza tra questa violenza e una sorta di *cecità* quasi innata è così conclusa sotto il segno di ciò che la Scrittura sanziona come l'ultima menzogna di una gelosia fondamentale della vita, manifestata attraverso la trasformazione della morte in "ultimo nemico" (cfr. *1Cor 15,25-27*). Il Messia è colui che lo disarmava facendo *intendere* la Buona Notizia, Notizia di una bontà radicale e sempre nuova.

Comprendere ciò che viene inteso, suppone in questo caso che venga identificato, senza esitazioni, l'origine di questo "beati!" inteso – "Dio" come *Abbà*, Padre – e che venga percepita *simultaneamente* la "ragion d'essere" del legame intrinseco tra questa voce e la sua origine. Il "beati!" così inteso, libera dunque dal sospetto di una gelosia ultima nei nostri confronti. Egli riduce all'impotenza la morte come ultimo nemico della vita e la trasforma in messaggero (o messaggera), capace di convincere *ciascun individuo* circa il prezzo incomparabile della propria esistenza: se non si ha che una sola vita, questo "una volta per tutte" è la garanzia della sua unicità. Solo un'origine "paterna" – Dio Padre – può portare il peso di questa buona notizia. Colui che la intende percepisce immediatamente *la singolare novità* che è il suo semplice esistere tra la sua nascita e la sua morte e che, sullo stesso livello, è l'esistere dell'altro. Si apre qui, nel cuore stesso dell'esistenza nella carne, una differenza, da attraversare per mezzo di una conversione o una inversione: è l'esistenza unica di qualcuno che è, ogni volta, nuova; ma percepirla come *novità* e *novità buona*, "necessita" di una voce capace di far intendere questo e di mostrarlo, soprattutto quando questa evidenza elementare non è o non è più immediatamente accessibile: è proprio ciò che realizza il Vangelo di Dio annunciato dal suo inviato o *angelos*.

È necessario, in una situazione di menzogna, che l'annuncio di tale Vangelo abbia una assoluta credibilità. Ritroviamo qui, ancora una volta, il *principio stilistico di concordanza tra il contenuto e la forma*. Questa esigenza riguarda innanzitutto "l'evangelista" stesso; ma la sua stessa credibilità implica che egli sappia che la convinzione del

suo interlocutore non dipende da altri che *da lui stesso*. L'ospitalità del Nazareno è tale da suscitare, risvegliare e rivelare in coloro che egli incontra, l'"elementare" che ho prima di tutto analizzato *in termini etici*: l'assenza di menzogna o la concordanza con se stesso. Ma questo "elementare" contiene per ciascuno, l'abbiamo già percepito, un "possibile" ulteriore di *ordine teologale* – il mutamento del proprio rapporto con la morte – che proprio grazie a ciò che viene inteso in se stessi, si rivela, in tale situazione, alla propria misura. L'ascolto della beatitudine dalla bocca di Gesù o dei suoi compagni, rappresenta allora un'autentica vittoria sulla menzogna, ed è ciò che suggerisce il termine di "con-vinzione"; ma quest'ultima non è veramente "con-vinzione" se non proviene al tempo stesso dal più profondo di colui che intende il "beati!": egli deve veramente sentirselo dire da se stesso, dal fondo di sé, per esserne convinto.

Queste riflessioni sul profilo messianico ed escatologico della santità ospitale di Gesù di Nazaret, ci hanno condotto progressivamente verso la ragione ultima di adottare un approccio stilistico dell'identità cristiana. Ma se il messianismo escatologico del Nazareno si manifesta attraverso la guarigione della cecità e della sordità e attraverso la vittoria definitiva sulla violenza e sulla morte, come evitare che questa figura di una novità inaudita non si trasformi a sua volta in nuova violenza? Come percepire l'evidenza di questa "fine" nel cuore di una storia segnata dagli effetti perversi di così tanti "messianismi" religiosi e secolari?

2. *Un nuovo rapporto con la storia*

Con questa domanda noi passiamo al versante storico dell'approccio stilistico del cristianesimo, sapendo che la storia è ormai abitata da una *coscienza acuta del pluralismo radicale dei nostri modi di abitare uno stesso mondo, pluralismo intrinsecamente connesso al concetto di stile*. Ma prima ancora di entrare in questa trasformazione culturale che determina l'insieme della nostra prospettiva e di rispondere alla questione riguardante l'emergere dell'approccio stilistico del cristianesimo in epoca moderna e contemporanea, bisogna mostrare, *a monte*, ciò che, nel cuore stesso della santità ospitale del Nazareno, rende possibile questo mutamento. Questo percorso a ritroso è necessario se si vuole precisare, *a valle*, il ruolo che oggi può avere il nuovo tipo di scrittura e di lettura inventato dalla comunità primitiva.

2.1. *Come posizionarsi nel contesto di una molteplicità di maniere di abitare lo stesso mondo?*

Merleau-Ponty ci indica la direzione di una risposta concependo ogni «operazione stilistica» come «metamorfosi del mondo»⁶. Ma diversamente da ciò che il filosofo lascia intravedere rispetto al lavoro del pittore, non si tratta in primo luogo della “figura delle cose”, quanto piuttosto di *ciascun individuo e del suo “possibile” ultimo* – la voce “paterna” della Beatitudine – su cui tanto si concentra l’attenzione del Nazareno. La “metamorfosi del mondo” prende così una figura assolutamente inedita. La novità che emerge con Gesù, “ricontestualizza” l’antico mostrandolo e facendolo intendere in maniera nuova *rilanciando così la storia in tutt’altra maniera*. Essa consiste in una *maniera “ospitale”* di situarsi nel contesto delle molteplici attitudini di abitare uno stesso mondo quotidiano e di posizionarvi rispetto ad esse; di conseguenza la possiamo definire come “stile di stili”, soluzione adeguata per onorare *oggi* la sua particolarità escatologica.

La fragilità propria di questo tipo di percezione e d’intelligenza stilistica si situa evidentemente nella duplice utilizzazione del termine “stile”, sempre sul punto di oscillare verso uno dei due aspetti di questo rapporto paradossale. La paradossalità di questo rapporto dipende dalla *differenza fondamentale* tra ciò che può essere percepito, in seno all’ospitalità messianica, ogni volta come assolutamente nuovo e definitivo – l’unicità di una data esistenza nella relazione con altri – e la voce o lo sguardo, legati a una *presenza*, che aprono, *qua e là*, questa gioiosa percezione, in cui tutto il resto diviene per ciò stesso “antico”. Il vocabolario profetico ed evangelico della “conversione” (*metanoia*) e quello più sapienziale dell’“apprendimento”, indicano la posta in gioco di questo rapporto che implica un cambiamento di attitudine rispetto alla morte e quindi una nuova maniera di rapportarsi alla cecità e alla violenza. È in questa differenza tra ciò che è visto e inteso e immediatamente visto e inteso in maniera tutta nuova, così come nella conversione e nell’apprendimento che consentono il passaggio da una percezione a un’“altra”, che *la storia trova la propria autonomia*.

Appare tuttavia con forza l’unità interna tra questi due versanti dell’intelligenza stilistica della santità ospitale del Nazareno. È impossibile percepire *l’avvento di una novità assoluta* senza essere rinviati dall’avvento stesso a tutta l’esistenza, tra la nascita e la morte e

⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, 72-79.

alle risorse estreme della storia dell'umanità; e inversamente, ciò che *ad-viene* in un'esistenza *a sua insaputa* oppure *si prepara* nella storia dell'umanità sotto forma di "possibili ultimi" non è percepibile senza che un evento si produca: una presenza e una parola radicalmente nuove che trapassano la menzogna, dissipano cecità e sordità e si confrontano senza violenza con la violenza della storia. Il centro di attenzione di questo rapporto indissolubile tra *lo stile* e *gli stili* – *maniera di posizionarsi nel contesto di una pluralità di maniere di vivere* – è la comprensione del "come" (*ôs, kathôs*) di rassomiglianza o di raffronto, già evocata nel contesto della nostra ricerca "etica" sull'assenza di misura o sulla dismisura che fa entrare l'incomparabile di Dio nella storia. Il Nuovo Testamento svilupperà una gran varietà di maniere di regolare questo rapporto. Mentre Paolo è piuttosto sensibile alla "disattivazione" dei nostri stili di vita per instaurare un nuovo rapporto con essi, le parabole di Gesù fanno maggiormente apparire i "possibili ultimi" che si nascondono nei racconti e stili di vita del mondo, svelati grazie alla sua presenza e alla sua parola.

In ultima istanza è dunque questo rapporto escatologico, che la santità ospitale del Nazareno intrattiene con la storia dell'umanità, che "necessita" di un approccio stilistico. Ogni altro approccio rischia oggi di oggettivare l'evento stesso oppure di trasformare quest'ultimo in fenomeno esotico e strano; questo farebbe scomparire la specificità della tradizione cristiana dal mercato mondiale delle molteplici maniere di vivere. Ora, l'approccio stilistico permette di tenere insieme l'assoluta singolarità dell'evento escatologico e la sua presenza nella storia, secondo una stupefacente varietà di forme o di figure che superano continuamente ogni tentativo di riduzione ad un'unica struttura. Tutto ciò senza perdere tuttavia il loro profilo comune, ogni volta singolare e riconoscibile come tale.

Ma prima di tornare *al tipo di scrittura e di lettura* effettivamente prodotto, su questa base, dalle comunità primitive, dobbiamo recuperare e pensare il *cambiamento culturale* che ci permette l'accesso a questa maniera messianica ed escatologica del Nazareno e dei suoi di situarsi nel contesto di una pluralità di modi di vivere, restando al contempo sensibili alle resistenze che si oppongono, addirittura ai rischi che corriamo quando non rispettiamo l'autonomia della storia e il suo pluralismo interno.

2.2. *L'autonomia della storia o la sparizione del "libro divino" e dell'"epoca esemplare"*

La modernità culturale può essere affrontata in diversi modi. Dal punto di vista stilistico che è il mio, l'approccio fenomenologico – quello di un Merleau-Ponty – della nostra capacità di espressione assolutamente singolare di un senso inedito *rigorosamente sul piano del sensibile* e la correlativa attenzione alla "fisionomia" carnale del cristianesimo, suppongono un doppio movimento tettonico: la trasformazione dell'esperienza d'*ispirazione*, fondatrice di ogni stile, e la differenziazione interna della nostra cultura, l'autonomia acquisita dall'arte in particolare, ma anche la molteplicità delle nostre concezioni del mondo. Questo doppio movimento si configura dal momento in cui più nessuna persona può far affidamento, per comunicare, al supporto di una Natura, di un testo o di un libro prestabiliti.

Se, al tempo della cristianità, lo stile del poeta e del profeta erano attribuiti all'azione dello Spirito Santo, la sparizione di un libro o di una Natura pre-stabiliti, hanno spostato il centro di gravità dell'esperienza d'*ispirazione* verso l'idea di "genio". Kant ricorda nella sua *Critica del giudizio* (1790) che questo termine centrale dell'estetica moderna «è verosimilmente derivato da *genius*, lo spirito dato in proprio ad un uomo alla sua nascita, incaricato di proteggerlo e di dirigerlo, e che gli fornisce l'*ispirazione* dalla quale emanano [le sue] idee originali». Il talento di ogni genio è un "dono naturale", atto a produrre «ciò per cui nessuna regola determinata può essere indicata», cioè un prodotto caratterizzato al tempo stesso dalla sua originalità e dalla sua esemplarità futura (§ 46). Dopo il periodo classico, scomparirà pure la prospettiva di un'"epoca d'oro" o di un "periodo esemplare"; questo abbandono è, secondo Jürgen Habermas, la caratteristica principale della modernità⁷.

Tuttavia questo primo spostamento non rappresenta che un lato, il versante "spirituale", dell'avvento del concetto moderno di stile. Sul l'altro lato troviamo la lenta conquista delle arti, della loro autonomia. Se tradizionalmente l'estetica significava la teoria della percezione sensibile, con A.G. Baumgarten (*Aesthetica*, 1750-1758) essa include anche la scienza del bello e dell'arte, sostenuta dal giudizio del gusto. Merleau-Ponty tenta di scavalcare con la sua filosofia questa distin-

⁷ Cfr. J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences* (1985), Gallimard, Paris 1988,

23s; tr. it., *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Bari 1997.

zione, sinonimo di modernità, tra teoria della percezione o estetica fondamentale e critica dell'arte. Tuttavia essa non può essere cancellata, prova ne è il recupero del concetto di stile nella *vita quotidiana*, come pure la grande difficoltà dei nostri contemporanei ad accedere a un'esperienza estetica con l'arte detta "moderna". Sono precisamente questa differenziazione dei campi del reale e la specializzazione delle loro "razionalità" che costituiscono l'aspetto fortemente problematico della modernità occidentale. La pluralità degli stili e delle maniere di abitare uno stesso mondo alimenta ancora l'esperienza di scissione e può suscitare violenza.

La posta in gioco della situazione attuale, spesso descritta nei termini di "post-modernità", è dunque l'assunzione della *nuova sfida di unità*, dei soggetti, gruppi e società, in un mondo in via di unificazione. Questo interesse inedito per l'unità, passa attraverso il nostro radicamento nel sensibile – la fenomenologia ce lo insegna; essa lo approccia tramite la diversità degli stili. Ma su cosa "fondare" questo tipo di unificazione dal momento che l'ambito "naturale" e "l'originale religioso" del mondo si sono ritirati oppure non possono più reggere la sfida che esso pone?

È in questo contesto culturale che noi incrociamo il *tipo di scrittura e di lettura* inventato dalle comunità primitive. Certo, la Bibbia cristiana *si presta* ad una lettura che presuppone il "libro della natura e della storia" e un periodo esemplare nel quale ha avuto luogo la Rivelazione. In questo spazio formato dai due libri del mondo e della Scrittura ha potuto costituirsi un'alleanza tra metafisica e teologia. Solida durante duemila anni, essa oggi è sotto accusa, in ragione dei movimenti tettonici che abbiamo appena tratteggiato. Balthasar non reintroduce una Natura o un testo "matriciale", ma aggira il conflitto delle interpretazioni delle visioni del mondo chiamando in causa la dottrina dei trascendentali dell'essere, a partire dalla percezione dell'*unica figura di gloria* in seno alla creazione. Tutto ciò che precede, in particolare l'approccio fenomenologico della santità ospitale del Nazareno, voleva mostrare che la nostra situazione culturale sollecita un'altra via.

Quella che tratteggio qui è, per buona parte, debitrice delle intuizioni di Erich Auerbach⁸. In *Mimesis*, opera monumentale pubblicata nel 1946 sulla *rappresentazione della realtà nella letteratura occidentale*,

⁸ E. AUERBACH, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale* (1946), Gallimard, Paris

1994; tr. it., *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, 2 voll., Einaudi, Torino, 2000.

egli mostra come le Scritture e il realismo con il quale fanno apparire l'elementare della vita quotidiana, mettano in dubbio la teoria antica e classica dei livelli stilistici, secondo la quale la realtà quotidiana e pratica non poteva trovare spazio, in letteratura, che nel quadro di uno stile basso o intermedio, cioè di ciò che è dell'ordine del *divertissement*, sia grottescamente comico, che scherzoso, leggero, elegante e variopinto. Auerbach distingue tuttavia tra due tipi di realismo o di trasgressione della dottrina dei livelli stilistici: il realismo moderno, che si è costituito in Francia agli inizi del XIX secolo con Stendhal e Balzac, che ha aperto la via alle sue forme contemporanee, e l'antica concezione cristiana della realtà che emerge dalle opere di fine antichità e del Medio Evo. Pur mantenendo un'attitudine fondamentale comune, esse divergono su un punto essenziale, la concezione figurativa che ha prevalso alla fine dell'antichità e durante il medio evo cristiano⁹. Questa visione *tipologica* del reale che si appoggia sull'idea di un "libro divino" della storia e della creazione, aperto all'inizio di un'epoca esemplare, risale all'epoca post-esilica del giudaismo e si nutre al contempo dell'apocalittica e della sapienza ebraica e greca. Il Nuovo Testamento utilizza certamente questa procedura di scrittura, ma intrattiene un rapporto "riflessivo" con essa.

Questa "riflessività" ci consente di leggere oggi le Scritture, non soltanto in assenza di un libro o di una Natura pre-stabiliti, ma attingendovi ancora *una maniera* inedita di scrivere e di leggere in concordanza stilistica con la santità ospitale di colui che non ha lasciato nulla di scritto.

2.3. *Le Scritture: canone stilistico del cristianesimo nella storia*

Non ci è possibile ora analizzare le differenti forme e classi di scritti del Nuovo Testamento e nemmeno la costituzione del Canone delle Scritture, operazione necessaria al fine di accreditare l'ipotesi formulata fin dall'inizio. Ci basti comprendere la posta in gioco decisiva del rapporto "riflessivo" con la scrittura nella formazione stessa del Nuovo Testamento, e il suo potenziale creativo o spirituale racchiuso nell'ospitalità aperta del Nazareno.

Questa "riflessività" appare per la prima volta nelle parabole, atto di linguaggio «nato sul momento e adattato al momento», come direbbe Jülicher, dal locutore (*Redner*) Gesù per gestire una data situazione comunicandone la sua interpretazione e la sua valutazione ai

⁹ Cfr. *ib.*, 549-551.

suoi interlocutori. A questo proposito, questi atti non segnano soltanto la distanza di Gesù nei confronti di se stesso; essi conducono coloro che lo ascoltano in una scena immaginaria affinché, prendendo una simile distanza nei confronti di se stessi, possano liberamente aprirsi al mistero di ciò che sta avvenendo in mezzo a loro. Ma come potranno mantenere la loro pertinenza in altre situazioni e soprattutto dopo la Pasqua?

Mi sembra che la risposta si trovi precisamente nell'aspetto "riflessivo" o "didattico" di alcune parabole, che rimane disatteso da un approccio puramente retorico e concentrato sull'istante della loro invenzione così come in una prospettiva poetica che isola le parabole dalla loro referenza extra-narrativa attraendole piuttosto verso ciò che alcuni chiamano la parabolicità universale del linguaggio. Ora, tale parabola è raccontata da Gesù *in maniera da far partecipare i suoi ascoltatori all'atto stesso della sua emissione*. A livello del suo enunciato, essa racconta dunque la sua stessa formazione come atto di linguaggio intimamente connesso sia con colui che la racconta sia con *tutti coloro* che sono invitati a riceverla. Essa in effetti mette in scena il rischio corso da Gesù, che consiste nel fatto che egli si rivolge a chiunque, obbligato dunque a far affidamento sull'ascolto dei suoi uditori – altrimenti non potrebbe nemmeno prendere la parola –, senza tuttavia poterlo forzare; è la *forma* stessa della parabola come metafora o libero "transfert" del locutore e dell'uditore in un'altra scena che dice il suo *contenuto*, cioè il mistero della comunicazione stessa della parola, che, quando effettivamente ha esito, si chiama "Regno di Dio". Risulterà chiaro ora che si tratta della parabola del "seminatore" che occupa un posto particolare nei vangeli (*Mc 4,1-9//*). In analogia con la formula "stile di stili", potremmo chiamarla "parabola di parabole" in quanto essa ha come contenuto la comunicazione parabolica stessa. Intimamente connessa con l'ospitalità aperta del Nazareno, essa introduce un elemento di "riflessività": raccontando la sua propria elaborazione, rende possibile la creazione di altre parabole.

Il passaggio del "divenire scrittura" che abbiamo tratteggiato rappresenta un' autentica sfida. Si è potuto dire che il cristianesimo primitivo si rivolge, *attraverso questo semplice gesto di scrittura*, al suo stesso *ad-venire*. A partire da ciò che è stato detto circa la sua stessa coscienza messianica ed escatologica, questa espressione della sua vitalità è assolutamente comprensibile, addirittura *legittima*. Ma non bisogna sottovalutare il *pericolo sottile* che questo complesso processo di una messa in scrittura fa correre al movimento cristiano: il rischio di abbarbicarsi alla propria sopravvivenza e di prendere le distanze ri-

spetto a ciò che non può che *ad-venire* all'improvviso e al di là di ogni programmazione, sempre in maniera unica e definitiva, il rischio di ritornare "antico". Designando questa scrittura con il qualificativo "santa", il cristianesimo presuppone che essa sia *totalmente* assestata sulla *novità* dell'evento da cui scaturisce. Questa novità si esprime precisamente attraverso la coscienza "riflessiva" dei testi in rapporto alle loro condizioni di produzione: "riflessività" che veicola un potenziale autocritico a cui partecipa il lettore proprio grazie alla "voce" del mittente o del narratore, che gli consentono di esprimere e di verificare da se stesso l'effetto d'ispirazione senza per ciò stesso imprigionarlo nella lettera del testo; "riflessività" che suscita anche la creatività del lettore invitandolo ad inventare delle maniere di leggere e di scrivere che obbediscono alle medesime condizioni stilistiche.

Questa ipotesi è da verificare percorrendo le lettere apostoliche, i vangeli con gli Atti, l'Apocalisse di Giovanni e la formazione del Canone cristiano. Bisognerà dimostrare in particolare che la scrittura tipologica, elevata al rango di principio nell'antichità e nel Medio Evo, ha in realtà una funzione ben precisa soprattutto nell'ultimo libro della Bibbia cristiana: *proponendo* non soltanto *un immaginario* che conduce sulla totalità della storia, ma *attraversandolo integralmente e convertendolo*, essa assume la sfida di ogni incontro o di ogni autentica ospitalità, soprattutto quando mette in gioco delle visioni differenti del mondo.

Comprendere le Scritture come Canone stilistico del cristianesimo nella storia contemporanea, vuol dire dunque puntare sulla coscienza "riflessiva" che invita i lettori (1) ad attivare il loro radicamento nell'ospitalità aperta del Nazareno e dei suoi, (2) a lasciare *ad-venire*, qui e ora, la novità della sua santità messianica ed escatologica, nella tensione paradossale rispetto a ciò che di conseguenza diviene antico, e (3) a suscitare la creatività spirituale e teologica dei lettori, secondo la prospettiva pneumatologica delle Scritture che spinge fino in fondo una grande intuizione profetica: «Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri, dicendo: 'Riconoscete il Signore', perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande» (*Ger 31,34*).

3. Un modo di fare teologia

L'individuazione di questo orientamento spirituale inscritto nel Canone delle Scritture, ci permette di passare al versante epistemologico dell'approccio stilistico del cristianesimo. In conformità con il

mio interesse per il tipo di scrittura e di lettura inventato dalle comunità primitive, traccio ora, in queste riflessioni conclusive, le linee principali della maniera di fare teologia che vi corrisponde. Di questa “maniera” abbiamo già accennato quando si è trattato di cogliere la santità ospitale del Nazareno e i suoi effetti. Questa *maniera* si situa dunque *tra* “chiunque” e coloro, discepoli e apostoli, che hanno preso il posto del Nazareno. Piuttosto che limitare la paradossale fecondità storica della santità ospitale del Nazareno a ciò che ne enuncia la regola dogmatica e a ciò che ne mette in esercizio il corpo costituito della Chiesa, l’approccio stilistico la ricolloca in una storia culturale del cristianesimo che ingloba le comunità cristiane, pur mantenendo al contempo aperto uno spazio di più ampia portata. Questa differenziazione, che è sempre esistita, si impone solo in epoca moderna, più ancora in epoca post-moderna, quando la figura spirituale del “chiunque”, onnipresente nei racconti evangelici, prende realmente consistenza nella società e impegna in un rapporto nuovo, spesso “spirituale”, la tradizione biblica e cristiana. Precisiamo innanzitutto i due versanti di questa figura differenziata del cristianesimo, prima di trarre le conseguenze per il nostro modo di fare teologia.

3.1. *La storia culturale del cristianesimo e la “genesi” della Chiesa*

1. Se la Bibbia è effettivamente messa nelle mani dei cristiani e d’altro canto essa circola sempre più tra i non cristiani, vuol dire che il lavoro dell’esegesi critica, iniziato nel XVII secolo, ha portato dei frutti. Attraverso questa lunga avventura il testo si è progressivamente secolarizzato e trasformato in un “classico” tra gli altri. Non essendo più proprietà esclusiva della Chiesa, può entrare maggiormente nel gioco della competizione tra i grandi testi dell’umanità e attraversare concretamente la “prova” della sua forza ispiratrice. Esso è in grado di ricondurre i suoi lettori verso l’essenza della loro umanità più elementare o “reale” (*réaliste*): le loro identità in relazione, il loro rapporto con la vita e la morte, con la malattia e la salute, lo scambio dei beni di questo mondo e la prova allorquando l’essenziale viene a mancare, la violenza, il legame sociale e la costruzione delle società, la religione e l’attraversamento del dubbio...

Può la fede cristiana assumere questa scuola di umanità che il testo biblico suscita nella società, in interazione con altri monumenti culturali, fino a consentirle di svolgere il suo lavoro in tutta libertà? Due argomenti teologici vanno in questa direzione e implicano immediatamente una maniera di fare. Il primo concerne lo *statuto autonomo*

delle culture: la scuola di umanità di cui si tratta non cessa di lavorare questo terreno. Il compito del teologo consiste nel riconoscere teoricamente e nella pratica che questa “formazione” fa affidamento inevitabilmente su una “fede” nella vita che di certo esiste sotto molteplici forme culturali, ma che dipende da una struttura elementare *di ordine antropologico*. Il secondo argomento fa intervenire la Scrittura e ciò che *essa stessa* dice di questa “formazione”. La terza classe di scritti dei Settanta, il *libro della Sapienza* per esempio, attribuisce a quest’ultima un compito di educazione. La storia dell’umanità e dei giusti di Israele vi è compresa come un lungo processo di apprendimento, immanente alla creazione e quindi autonomo, mai automatico, ma circondato dall’oscurità della notte e consegnato alle sentinelle e ai cercatori, non senza conoscere dei momenti di giudizio terribile. La sapienza e la “fede” che essa genera ritornano nel Nuovo Testamento – l’abbiamo visto –, in particolare nella *relazione* tra Gesù e *chiunque si imbatta con lui*, e che niente e nessuno può obbligare a diventare suo discepolo. Tutto accade dunque come se la Scrittura approntasse essa stessa uno spazio sempre più largo e aperto all’*altro* del popolo dei “santi” di Israele e alla sua *libertà radicale*. È questa libertà di *chiunque* che si segnala oggi nella secolarizzazione della Bibbia cristiana, che può appunto essere letta con la “fede” antropologica di *ogni individuo*.

Considerare questo fatto culturale inedito e ciò che rende possibile, farlo non per costrizione e forzatamente, ma per cognizione di causa, è oggi per la Chiesa e la teologia una maniera di vivere dell’ospitalità messianica ed escatologica del Nazareno. La “definizione” di questo stile di vita come “stile di *stili*” trova qui tutto il suo significato. Essa onora in effetti fino in fondo la libertà e l’autonomia di un “fare credito” celato in *ogni maniera* di abitare il mondo, senza rinunciare per ciò stesso a rapportarsi al modo di Gesù – *stile* di stili – che non ha smesso di attendere i momenti propizi e le situazioni in cui, grazie alla sua presenza, questa “fede che salva” può manifestarsi.

2. L’ospitalità dei cristiani non impedisce tuttavia, anzi rende possibile che delle “soglie” siano superate all’interno della “fede”, che coloro che vivono alla maniera del Nazareno “intrighino” *autrui* e suscitino in lui il desiderio non solo di conoscerlo dall’interno nella sua santità messianica ed escatologica, ma ancor più di identificarsi in lui. Ciò che si manifesta così della Chiesa, non è innanzitutto la sua costituzione compiuta, divenuta largamente illeggibile nel nostro *humus* culturale, ma il suo divenire o la sua nascita, qui e ora, resa evi-

dentemente possibile da una misteriosa ospitalità che attraversa le generazioni dove la fede degli uni genera quella degli altri.

La percezione teologica di ciò che sta nascendo e rinascendo si scontra tuttavia, oggi, con quell'ostacolo che abbiamo già più volte incontrato, cioè lo schema storico-teologico che sacralizza la distinzione tra un periodo costitutivo o esemplare e il nostro che non lo è più. Un modo per affrontare questa difficoltà è quello di prestare attenzione all'*analogia* tra la nostra situazione culturale ed ecclesiale e "la Chiesa nascente"¹⁰. Il termine di "Chiesa nascente" concerne in effetti ciò a cui ci ha messo di fronte la ricerca storica ed esegetica da quasi tre secoli: la differenza tra una figura ipoteticamente compiuta del cattolicesimo contemporaneo e la genesi plurale di una Chiesa delle origini che, pur essendo cosciente del suo ruolo di discernimento, lascia progressivamente *ad-venire* in essa ciò che ho chiamato "canone" o "norma stilistica".

Ma il concetto di "Chiesa nascente" può interessare anche la Chiesa attuale, precisamente nella forma di una genesi permanente; ipotesi che diventa plausibile dal momento in cui il cristianesimo consente di lasciarsi interrogare dai movimenti tettonici della cultura contemporanea quanto alla *sua forma propria*. Una tale interrogazione è impossibile senza una *certa* lettura delle Scritture, fatta con altri, nel rispetto della consistenza letteraria e della genesi storica dei testi. Ciò che è letto può così diventare nuovamente realtà in e tra coloro che leggono, nella misura in cui, là dove essi sono, si rendono sensibili agli inizi e alle loro fecondità. Quando in effetti accade che la lettura di certuni, passi da un interesse antropologico per il tipo di umanità veicolata dal testo a un'identificazione personale con Gesù di Nazaret e con coloro che lo attorniano, significata da gesti sacramentali che rimodellano la loro umanità fin nelle sue radici profonde, e che si produca in qualcuno in sovrappiù come sentimento di essere ormai responsabile dell'ospitalità messianica ed escatologica di cui lui stesso ha beneficiato, la forma pastorale della Chiesa, che li ha tutti discretamente preceduti, si evidenzia immediatamente.

3.2. *Il principio stilistico della teologia*

La teologia trova in questa *genesì* il suo principio stilistico. In quanto impresa razionale, essa partecipa evidentemente al destino dei

¹⁰ Prendo a prestito questa espressione da P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le catholicisme* (1909), Gabalda, Paris

1919; tr. it., *La Chiesa nascente e il cattolicesimo*, intr. del Card. J. Daniélou, Vallecchi, Firenze 1971.

saperi specialistici che minano in qualche maniera il *common sense* della società o della Chiesa, pur arricchendolo e riformandolo a partire dalle loro acquisizioni; ciò che la teologia fa, per esempio, a partire dall'esegesi critica. Esso perderebbe comunque il proprio statuto se non raggiungesse il mondo quotidiano dei credenti, andando *con* essi, secondo una "*naïveté seconde*"¹¹, dalla prospettiva antropologica fino all'identificazione con il Nazareno e i suoi. Questo cammino è ancora più difficile oggi, visto che l'abbandono di epoche esemplari del passato consegna le comunità e la Chiesa ad un atto di ricezione che è al tempo stesso dell'ordine della "ricreazione". Il ruolo dei teologi specialisti è dunque quello di aiutare le comunità a comprendere dall'interno, di "riprodurre" attivamente, dall'interno stesso di questa intelligenza, la genesi ecclesiale della fede e a divenire così "soggetti" storici della loro fede. Questo compito è in sintonia con la portata spirituale del Canone delle Scritture, il quale impedisce di considerare la "conoscenza" nel cuore della percezione sempre attuale del Messia e del discernimento dei segni messianici, come secondario rispetto alla fede, e di riservarla soltanto a qualcuno, secondo la vecchia distinzione gerarchica tra *majores* e *minores*. Detto altrimenti, la teologia è servizio reso alla santità ospitale del Nazareno, sospinta dall'aspirazione verso il suo annullamento in quanto "disciplina" e verso il suo compimento in coloro nei quali essa avrà fatto nascere la loro propria intelligenza.

Questo modello "genealogico" si appoggia su dei presupposti di ordine cristologico, pneumatologico e trinitario che la tradizione teologica non ha mai smesso di esplicitare e di sviluppare. Oggettivarli, oppure isolarli da ciò che non può *ad-venire* che in maniera impreveduta, unica e definitiva, o peggio ancora farne una garanzia di sopravvivenza, vuol dire conferire loro la forma dell'"antico" ed entrare quindi nella contraddizione stilistica, la quale non può che minare la credibilità della Chiesa e della teologia. È precisamente ciò che diventa oggi più percettibile: con la sparizione del "libro divino" e dell'"epoca esemplare", la forma pastorale di una Chiesa *naissante et disparaissante* a vantaggio della "fede" di tutti, diviene in effetti *la sola traccia dell'autorivelazione di Dio nella sua santità*, impensabile al di fuori della sua ricezione storica e culturale¹².

¹¹ L'espressione è di Paul Ricœur: si tratta cioè di una nuova semplicità una volta integrato il procedimento critico [NdT].

¹² C. THEOBALD, *La Rivelazione*, EDB, Bologna 2006.

3.3. *Le discipline della teologia e il loro orientamento dossologico*

Da quanto precede, scaturisce il triangolo fondamentale delle discipline teologiche, già intravisto da Schleiermacher¹³, che ha tentato di articolare in maniera critica “l’essenza particolare del cristianesimo”, quale risulta dalle sue opere storiche, e la dimensione pratica o pastorale della sua figura attuale, integrandovi delle considerazioni normative. La nozione di “stile” che, in questo teologo, consente di esaminare l’unicità del cristianesimo sul “limite” fluido di un’ermeneutica generale e speciale, si è in seguito considerabilmente arricchita e affinata, come ho cercato di mostrare. Appoggiandomi sull’attuale riarticolazione degli approcci narrativi e storici della Bibbia, ho cercato soprattutto di evidenziare l’aspetto *genealogico* dello stile biblico e della forma della Chiesa, come pure dell’appello all’apprendimento e alla creatività che esso introduce nel processo di ricomposizione continua del cristianesimo. Il concetto “Chiesa nascente”, situato sui due versanti storico e pratico della teologia, ne costituisce il risultato. Ma questa nozione non ha soltanto un significato euristico dal punto di vista storico-esegetico e in una prospettiva pratica; parimenti ad altri termini utilizzati – innanzitutto quelli di “santità”, di “stile” e di “forma” –, essa procede al tempo stesso da considerazioni di principio, da onorare attraverso una dogmatica sempre in rapporto con la storia e con l’attuale pratica ecclesiale.

Questo triangolo necessita tuttavia dell’intervento di un’altra dimensione ancora, che permette di visualizzare l’insieme delle discipline teologiche sotto forma di un triedro. In effetti, una dimensione di altezza si rivela quando ci si rende conto della molteplicità delle tradizioni religiose e spirituali in seno alle nostre società, e comprende il progetto incompiuto della modernità, la quale relativizza l’idea di epoca esemplare del passato e cerca in se stessa tutto ciò che è normativo. Questa relativizzazione produce una *prova della fede*, pensata dalla filosofia, dalla teologia spirituale e dalla teologia fondamentale. Pur necessitando di un certo tipo d’intelligenza d’ordine stilistico, la percezione della verità del cristianesimo è intimamente connessa ad una convinzione la cui forma ultima non può che essere la dossologia, la quale si interessa a Dio per Dio. Essa appare, nella prova stessa, in tutta la sua fragilità e la sua forza: il triedro della teologia, in qualche

¹³ Cfr. FR. SCHLEIERMACHER, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums, zum Behuf einleitender Vorlesungen* (1810 e 1830), ed. Scholz (1910), Hildes-

heim 1961⁴; tr. fr., *Le statut de la théologie. Bref exposé*, Labor et fides - Le Cerf, Genève - Paris 1994.

maniera, si rovescia, e “riposa” sulla sua punta – tanto per adattare tale metafora familiare alla tradizione spirituale. Esso designa lo spazio “liturgico” in cui l’intelligenza della fede e la nostra capacità di argomentare in favore della verità si spinge fino a dare esistenza a Dio *in quanto* “soggetto” di un disegno che riguarda tutto, tutti e ciascuno. Ma essa apre altresì, grazie all’interesse perfettamente gratuito di questo Dio per l’umanità, lo spazio di una creatività spirituale nella quale le comunità ecclesiali e gli individui divengono realmente “soggetti” storici: soggetti non solo della loro fede, ma anche soggetti di una ospitalità – che fa i conti con la violenza per limitarla o per assumerla su di sé – e di una messa a disposizione delle “risorse” della terra a servizio innanzitutto dei più piccoli.

Spero di essere riuscito a mostrarvi che questa maniera pastorale di fare teologia non favorisce assolutamente una pericolosa estetizzazione della tradizione cristiana, ma che invece è in assonanza stilistica con la fisionomia stessa di Gesù di Nazaret e con il suo profilo messianico ed escatologico.

SUMMARY

The concept of style, which implies the concordance between form and content, is the hermeneutical code adopted by the Author in order to approach the theme of Christian identity.

To justify this approach, which has in Schleiermacher and von Balthasar two historical references, the Author considers three steps: systematic, historical and epistemological.

Focused on the paradoxical statute of the New Testamentary Scriptures, meaning that the Scriptures are not the space of a representation but of an event, the systematic step shows that Jesus’ peculiar “hospitable holiness” allows those who meet him to become able to discover their own uniqueness.

The historical step permits us to understand how Christianity went as far as to be conceived as a style; while the epistemological step casts light on the effects of this way of considering the Christian identity on the intelligence of Faith and, as a consequence, on the way of theologizing.