
Introduzione

1.1 Definizione, compiti e metodi di una teologia del Nuovo Testamento

Da un punto di vista storico, e in quanto disciplina scientifica, la teologia del Nuovo Testamento ha la sua origine nella distinzione operata tra la *teologia dogmatica* e la *teologia biblica*. Tale distinzione deriva dalla volontà critica di garantire alla lettura, all'interpretazione e alla comprensione della Scrittura la loro indipendenza rispetto alle presentazioni sistematiche e dogmatiche della fede cristiana. Il programma di quella distinzione fra *comprensione* dei testi e *spiegazione* degli articoli di fede è stato formulato e fissato per la prima volta da Johann Philipp Gabler (1753-1826). La preoccupazione di Gabler consisteva nel prendere sul serio i testi per se stessi, come grandezze storiche, senza accontentarsi di usarli come semplici elementi di prova o come autorità destinate a dare un fondamento al sistema di convinzioni del cristianesimo.

In un secondo tempo, si deve a Georg Lorenz Bauer (1755-1806) la distinzione fra *teologia biblica dell'Antico Testamento* e *teologia biblica del Nuovo Testamento*.

Il compito di una teologia del Nuovo Testamento consiste nell'interpretare e presentare in modo sistematico le affermazioni teologiche dei te-

sti neotestamentari. Un primo presupposto di lettura deriva dal messaggio fondamentale stesso e dalla storia dell'interpretazione del Nuovo Testamento: la conoscenza di Dio e la conoscenza dell'uomo sono inseparabili. Ogni affermazione su Dio è in pari tempo un'affermazione sull'uomo, pertanto le proposizioni teologiche non sono di natura speculativa, bensì di carattere *esistenziale*. Per quanto il termine «Dio» sia il sostantivo più frequente nel Nuovo Testamento, l'argomento di cui trattano gli scritti neotestamentari non rientra nel campo della teologia speculativa, bensì in quello della comprensione che l'esistenza umana ha di se stessa e del mondo che la circonda. Un secondo presupposto deriva logicamente dal primo, ossia che i testi neotestamentari richiedono di essere letti e compresi come se fossero stati scritti *per noi*. In questa prospettiva, il punto di vista che adottiamo per la lettura non è quello della distanza, bensì quello di uno sforzo per capire ciò che intendono trasmetterci. Una prima conseguenza di tale definizione consiste nello stabilire una distinzione fra la teologia del Nuovo Testamento e l'*introduzione al Nuovo Testamento* da un lato, e la *storia della letteratura del cristianesimo antico* dall'altro, in quanto non si concentra sulla discussione delle condizioni storiche della produzione letteraria dei testi e degli scritti, ma la presuppone come condizione necessaria alla comprensione del messaggio essenziale dei testi.

Una seconda conseguenza sta nel fatto che una teologia del Nuovo Testamento si distingue da una *storia del cristianesimo delle origini* in quanto non si limita a ricostruire e descrivere il modo in cui si sono sviluppate la vita e le convinzioni delle diverse comunità del cristianesimo apostolico, ma cerca di rendere ragione della permanente attualità della loro comprensione della fede cristiana.

Una teologia del Nuovo Testamento ha come scopo la lettura e la comprensione di una collezione di interpretazioni della fede cristiana (l'insieme storico e letterario del canone), ossia della fede nel Dio di Gesù Cristo; essa deve pertanto rispondere a due interrogativi ermeneutici fondamentali.

Quali sono *i rapporti tra le affermazioni essenziali del Nuovo Testamento e l'opera e la persona di Gesù Cristo*? La predicazione del Gesù storico costituisce una prima teologia o dev'essere considerata come il presupposto della teologia cristiana? In che cosa Gesù ha un valore di verità per il cristianesimo? È lui a fondare il cristianesimo con il suo insegnamento morale e la sua *dottrina*, o è Dio che fonda la fede cristiana con il paradosso della risurrezione del Crocifisso?

Le risposte che gli scritti del Nuovo Testamento danno a questa domanda e le conseguenze che ne traggono non sono unanimi, perciò il *pluralismo delle interpretazioni neotestamentarie dell'evento di Gesù* rappresenta il secondo problema ermeneutico fondamentale per la teologia del Nuovo Testamento. La diversità delle teologie neotestamentarie è *un elemento costitutivo dell'unità del cristianesimo dell'epoca apostolica*, cosicché non si possono considerare l'unità e la diversità come dei contrari, bensì come due mo-

1. Introduzione

menti di una dialettica che costituisce la specificità della definizione che il cristianesimo dà di se stesso.

Le presentazioni classiche della teologia del Nuovo Testamento sono strutturate secondo tre possibili principi programmatici.

La struttura classica segue *l'ordine sistematico e dogmatico* del Simbolo apostolico e delle grandi confessioni di fede cristiane: dottrina di Dio, cristologia, pneumatologia.

La struttura moderna ricostruisce una *storia dell'evoluzione dei sistemi di convinzione*: le prime comunità giudeo-cristiane ed ellenistiche, Paolo, gli sviluppi successivi a Paolo e a Giovanni (è il principio sviluppato da Ferdinand Christian Baur [1864], ripreso nelle sue grandi linee da Rudolf Bultmann [1948-53]).

La struttura post-moderna *giustappone* la presentazione dei diversi scritti (Marco, Matteo, Ebrei, I Pietro) e di *corpus* (Luca-Atti, Paolo, Giovanni).

Nelle pagine che seguono ci proponiamo di presentare *la diversità delle teologie come principio di unità del cristianesimo*. Cercheremo di mostrare in che modo, all'interno del Nuovo Testamento, il dialogo e la controversia sui grandi temi della teologia cristiana (l'evangelo, il regno, la salvezza, la vita, la fede, la speranza, l'amore) rendano ragione dell'evento di una rivelazione divina che, nella storia dell'Occidente ellenistico ed ebraico, *sconvolge la percezione che il soggetto umano ha di se stesso*. Questo procedimento fenomenologico determina l'ordine di presentazione che abbiamo scelto: viene prima di tutto l'evento fondatore di una parola, che è quella della potenza di trasformazione e di una nuova creazione *dell'evangelo*. Questa parola fa sorgere l'individuo come «tu», come soggetto riconosciuto e responsabile (*la vita cristiana* come fede, speranza e amore). L'esistenza della nuova creatura trova il suo fondamento nella risurrezione del Figlio, che mediante la sua fiducia fonda la nostra fiducia (*la cristologia*). Il suo presente è costituito dalla fedeltà all'evento fondatore (*l'ecclesiologia come ricezione dell'evangelo*), e dalla certezza che il messaggio divino di giustificazione e di nuova creazione avrà l'ultima parola sulla storia (*le realtà ultime*).

1.2 La questione del Gesù storico

La proposizione che dà fondamento alle interpretazioni neotestamentarie della fede cristiana è quella secondo cui Dio si è rivelato in un uomo storico, Gesù di Nazareth, che la parola di Dio si è fatta carne in quel determinato uomo, e che Dio, nell'evento pasquale, ha rivelato che il Gesù crocifisso è suo Figlio. Il contenuto centrale del messaggio neotestamentario sta nel paradosso che Søren Kierkegaard ha chiamato il *paradosso assoluto*. Di conseguenza, la verità del cristianesimo non è atemporale, ma si ri-

collega alla persona di quell'uomo determinato: l'eternità si è rivelata nel tempo e nella storia.

I vangeli canonici non sono delle biografie di Gesù, in quanto non presentano la vita del *Gesù storico*, bensì il Signore della fede post-pasquale. Il Gesù dei vangeli canonici è dunque *il Gesù della storia* così come la fede post-pasquale lo confessa e lo ricostruisce, a partire dalla proclamazione della sua risurrezione.

Nell'insieme della loro struttura narrativa, i vangeli canonici assegnano un posto particolare al complesso della passione, morte e risurrezione. La centralità che essi attribuiscono agli ultimi giorni di Gesù si percepisce non solo quantitativamente per il ritmo più lento del racconto (Gérard Genette), ma anche perché la sua fine drammatica e la proclamazione pasquale costituiscono l'orizzonte della loro narrazione.

La prospettiva post-pasquale del racconto trova corrispondenza nel fatto che gli evangelisti non si interessano dell'individualità di Gesù o dello sviluppo della sua persona e della sua opera, ma soltanto (da prospettive diverse) della proclamazione del Figlio di Dio incarnato: Marco è una presentazione dell'evangelo di Gesù Cristo (Mc. 1,1), Matteo annuncia Gesù Cristo figlio di Davide, figlio d'Abramo, Emanuele e Salvatore d'Israele (Mt. 1,1.21.23) e il prologo di Giovanni riassume programmaticamente il seguito del quarto vangelo come rivelazione dell'incarnazione e del rigetto della parola di Dio fatta carne da parte dei suoi.

Quello che si suole chiamare la *questione del Gesù storico* è in realtà quello della continuità tra il *Gesù storico* e il *Gesù della storia*.

A livello superficiale si tratta di un problema di metodo: la ristrutturazione della narrazione e dell'interpretazione dell'opera e della persona di Gesù a partire dalla fede pasquale, come è fatta dai vangeli canonici, non permette di accedere al Gesù storico se non attraverso le ricostruzioni, necessariamente ipotetiche e incerte, della critica letteraria e storica. La definizione di una criteriologia atta a distinguere le parole di Gesù dette «autentiche» rimane aleatoria e superficiale. Rimane, cioè, in balia delle selezioni operate dalle tradizioni cristiane di cui ci serviamo come fonti, e non prende in considerazione il passaggio fra la tradizione orale e la sua riproposizione nel quadro dell'opera letteraria dei vangeli. Perciò i volti che si attribuiscono al Gesù storico differiscono assai gli uni dagli altri. Gesù è stato un rabbi e profeta (Rudolf Bultmann), un profeta escatologico (Ed Parish Sanders), un riformatore dell'ebraismo (John P. Meyer), un carismatico maestro di sapienza (Marcus Borg), un predicatore itinerante galileo (Burton Mack, John Dominic Crossan) alla maniera dei cinici (F. Gerard Downing)?

Si tratta fondamentalmente di un problema di carattere teologico e sistematico. La questione riguarda la continuità e discontinuità, ossia precisamente la continuità discontinua tra il Gesù storico e il Gesù della fede cristiana.

1. Introduzione

La prima soluzione classica è condivisa dal protestantesimo liberale e dal conservatorismo storico: sostiene *la continuità storica e teologica tra l'insegnamento del Gesù storico e il cristianesimo autentico*. Il protestantesimo liberale (Adolf von Harnack) e il conservatorismo storico si separano sul problema della definizione dell'autentico cristianesimo. Per il conservatorismo storico Gesù è il primo teologo della chiesa e il cristianesimo si è sviluppato nella continuità fedelmente trasmessa del suo insegnamento. Per il liberalismo protestante del XIX secolo, e per il «Jesus Seminar» che ne riprende le tesi (Robert Funk, Burton Mack, J.D. Crossan), la confessione di fede nella morte e risurrezione di Gesù, su cui si fondano l'ortodossia protestante e quella cattolica, deriva da un'ellenizzazione metafisica e speculativa del cristianesimo, e quindi da un tradimento dell'insegnamento morale e spirituale di Gesù, la cui essenza si rinviene soltanto nella fonte Q e nelle tradizioni extracanoniche del *Vangelo di Tommaso* e dei *Dialoghi del Signore*.

La seconda soluzione classica sostiene che per il cristianesimo e per la fede cristiana la proclamazione della morte e della risurrezione di Gesù hanno una funzione fondante e che sussiste quindi una discontinuità storica e teologica tra il Gesù storico e il Gesù della storia. Fin dall'origine la teologia cristiana si è fondata sulla morte e risurrezione di Gesù (cfr. I Cor. 11,23-26; 15,3-5: Rudolf Bultmann), di modo che il "vero" Gesù è quello che appare nel *kerygma* del Risuscitato-Crocifisso della proclamazione post-pasquale (Martin Kähler, Luke T. Johnson). Il problema del Gesù storico conserva la sua importanza, affinché il "vero" Gesù, ossia il Gesù della fede, non perda il suo carattere storico (Ernst Käsemann), tuttavia il Gesù storico non è altro che il presupposto della teologia neotestamentaria e cristiana (Rudolf Bultmann).

La trattazione che proponiamo nelle pagine a seguire prende atto, da un lato, del *carattere fondante dell'evento pasquale ai fini della definizione che gli scritti neotestamentari danno del cristianesimo e della fede cristiana*: con ciò presentiamo deliberatamente una teologia *del Nuovo Testamento* che si arresta ai confini del canone, e non come una teologia della letteratura cristiana dell'epoca apostolica che dovrebbe prendere in considerazione, quali documenti, il *Vangelo di Tommaso*, la fonte Q o quanto se ne può ricostruire, e le tradizioni apocrife.

D'altra parte, la nostra presentazione constata l'esistenza di una *continuità teologica e antropologica* tra le antiche tradizioni conservate sul Gesù storico e il nocciolo dell'evangelo neotestamentario: l'attualità del regno e la presenza di Dio nell'atto simbolico, ossia reale e teologicamente significativa, di Gesù che mangia e beve con i gabellieri e i peccatori (Lc. 7,31-35) trovano la loro interpretazione più adeguata nell'evangelo di Dio, secondo il quale Dio riconosce ogni persona indipendentemente dalle sue qualità, e secondo cui ogni soggetto così costituito è trasformato in una nuova creazione per la sua fiducia nella fiducia che era in Gesù (Gal. 2,14b-21; Mc.

11,21-25). In altri termini, la risurrezione, ossia la rivelazione che Dio fa del Crocifisso come Figlio, è *la parola di divina confermazione della libertà presa e vissuta da Gesù*.

1.3 Il Nuovo Testamento come rilettura dell'Antico

La continuità che il Nuovo Testamento stabilisce con l'Antico si legge fin dalla prima riga (Mt. 1,1): nel presentare Gesù Cristo come figlio di Davide e di Abramo, il Vangelo di Matteo afferma l'identità del Dio di Gesù con il Dio veterotestamentario ed ebraico. Tanto la genealogia quanto i racconti dell'infanzia confermano l'impressione di tale continuità: la genealogia inserisce nella storia della promessa l'evento unico della venuta di Cristo; i diversi episodi dell'infanzia di Gesù si susseguono come una ricapitolazione della storia del popolo d'Israele (soggiorno in Egitto, esodo e ritorno dall'esilio Mt. 2,13-23) e l'evangelo nel suo insieme, mediante le numerose citazioni dell'Antico Testamento, si presenta come un adempimento della Scrittura e della parola dei profeti.

È chiaro: l'affermazione evangelica dell'identità del Dio di Gesù con il Dio della promessa veterotestamentaria e la continuità che il canone cristiano stabilisce tra l'Antico e il Nuovo Testamento implica una discontinuità dovuta all'asimmetria dei rapporti tra i due testamenti.

- Il Nuovo Testamento presenta e comprende se stesso come una rilettura dell'Antico.
- Una forma di rilettura è la citazione. Il procedimento della citazione è paradossale: apparentemente garantisce la continuità fra il testo citato e quello che gli si riferisce, poiché ne riproduce l'essenziale in modo identico. Ma Antoine Compagnon¹ ha chiaramente dimostrato che la citazione è una forma di riscrittura: colui che fa una citazione sceglie un passo a cui conferisce una particolare importanza, lo ritaglia secondo i propri criteri e lo colloca in un nuovo contesto che d'ora in poi ne determina l'interpretazione.
- Questo rapporto intertestuale ha come conseguenza immediata il fatto che il Nuovo Testamento si presenta e funziona come chiave di lettura dell'Antico.
- Tale subordinazione dell'Antico Testamento al Nuovo è fondata cristologicamente: il Dio d'Abramo, di Mosè e di Davide si è rivelato una vol-

¹ Cfr. A. COMPAGNON, *La seconde main ou le travail de la citation*, Parigi, Seuil, 1979.

1. Introduzione

ta per tutte nell'assoluta unicità dell'incarnazione della parola di Dio nella persona storica di Gesù di Nazareth, che è morto per noi, che Dio ha risuscitato dai morti, che è (ri)salito al cielo presso il Padre e che tornerà di là per giudicare i vivi e i morti. È dunque legittimo rileggere la Scrittura a partire dall'evento della rivelazione.

- Ma l'interpretazione dell'Antico Testamento a partire dalla rivelazione di Dio in Gesù Cristo implica l'idea di una storia della promessa che non rende ragione del modo in cui l'Antico Testamento si auto-definisce. Il dibattito fra gli interpreti ebrei e quelli cristiani mette in luce l'esistenza di due diverse continuità discontinue; tutte e due leggono la Scrittura e ne riconoscono l'autorità, ma si collocano in due diverse tradizioni di lettura che sono loro proprie: il cristianesimo ha accesso all'Antico Testamento a partire dall'insieme canonico di Antico e Nuovo Testamento, mentre l'ebraismo lo rilegge, tra l'altro, attraverso le norme interpretative delle scuole talmudiche. A ciò si aggiunge il fatto che la Bibbia degli ebrei è il testo ebraico della legge, dei profeti e degli scritti, mentre la Bibbia delle diverse correnti del cristianesimo delle origini era la traduzione greca detta «dei LXX». Occorre dunque constatare che il *corpus* degli scritti che compongono l'Antico Testamento, il canone veterotestamentario, la Bibbia ebraica e l'Antico Testamento cristiano costituisce quattro insiemi letterari e teologici differenti.

Tra l'Antico e il Nuovo Testamento esiste un'evidente contemporanea relazione di continuità e discontinuità, ma è difficile formularne chiaramente i rapporti logici.

- L'idea di una storia della salvezza che comincia con l'elezione di Abramo e del popolo eletto, e continua con l'intervento dei profeti e la riduzione di Israele al piccolo numero del residuo fedele, prosegue con il passaggio tra l'antico e il nuovo patto mediante una concentrazione di tutta la storia nella persona di Gesù, infine giunge al suo nuovo allargamento mediante la missione universale del cristianesimo (Oscar Cullmann), presuppone la coerenza di una linearità storica. Ma quest'ultima non rende ragione né della discontinuità risultante dai successivi modi di rilettura all'interno dell'Antico e del Nuovo Testamento, né dei complessi rapporti che il dibattito con l'ebraismo fa emergere fra il testo letterario dell'Antico Testamento da una parte, e la sua parallela accoglienza come Bibbia ebraica e come prima parte del canone cristiano dall'altra.
- L'idea di una dialettica tra promessa e adempimento (Gerhard von Rad) ha il vantaggio di mostrare l'evoluzione spirituale che, dal punto di vista della storia e della scienza delle religioni, si può constatare fra le prime tradizioni veterotestamentarie e i primi sviluppi della teologia etnico-cristiana. Pur lasciando da parte il concetto sviluppato da Gotthold

Ephraim Lessing, di un progresso della religione, quel modello implica una svalutazione dell'Antico Testamento rispetto al Nuovo.

- L'idea di una tipologia che stabilisca una corrispondenza tra le figure dell'Antico e del Nuovo Testamento (Samuel Amsler) ha il vantaggio di rendere formalmente ragione dei rapporti che il Nuovo Testamento stabilisce tra la rivelazione in Gesù Cristo e i personaggi veterotestamentari (Abramo e i credenti, Mosè o Davide e Gesù). Presuppone tuttavia un rapporto di coerenza che essa stessa non stabilisce e che deve riprendere da concezioni lineari come quella di una storia della salvezza o di una simmetria tra promessa e adempimento.
- Nella prospettiva di un'interpretazione esistenziale dei testi biblici, ereditata da Rudolf Bultmann, Antonius J. Gunneweg ha proposto di leggere l'Antico Testamento come la presentazione di atteggiamenti esistenziali diversi che la teologia cristiana può riprendere individualmente come espressioni esemplari dell'esistenza sotto la legge o della fede cristiana come fiducia nella gratuità dell'amore di Dio. Ciò significa che il Nuovo Testamento non dev'essere letto a partire dall'Antico, ma viceversa: quest'ultimo va letto sistematicamente a partire dal Nuovo. Tale lettura ha il vantaggio di rispettare il messaggio essenziale dei diversi libri e testi veterotestamentari nella loro diversità e storicità, pur conservando la rivelazione in Gesù Cristo come criterio di verità. A tal fine fraziona l'Antico Testamento in un arcipelago che trova la sua coerenza soltanto a partire dal Nuovo.
- La soluzione più logica è quella – tradizionale – degli scritti neotestamentari, della patristica e di Giovanni Calvino, che Wilhelm Vischer si è sforzato di reintrodurre nel dibattito teologico contemporaneo: Gesù Cristo è il tema della Bibbia nel suo insieme, perciò l'Antico Testamento cristiano dev'essere letto in modo metodico e coerente a partire dalla rivelazione di Dio in Gesù Cristo e come testimonianza resa allo stesso Gesù Cristo. Quest'interpretazione dell'Antico Testamento è detta «cristologica» ed è quella generalmente adottata dalla predicazione cristiana; essa ha il vantaggio di rispettare il dibattito con l'ebraismo mettendo in evidenza ciò che dal punto di vista cristiano separa il Dio della «Croce» dal Dio del Patto.

Qualunque sia il modello adottato per rendere conto della continuità discontinua che collega il Nuovo Testamento all'Antico, la dichiarazione dell'identità (Paul Ricoeur: l'ipseità²) tra il Dio di Gesù Cristo e il Dio di Abramo, di Mosè e di Davide, fa parte della confessione della fede cristiana e della definizione che il cristianesimo dà di se stesso, indipendentemente dalla o dalle convinzioni dell'ebraismo al riguardo. Risulta tuttavia evi-

² Cfr. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Collana L'ordre philosophique, Parigi, Seuil, 1990 (trad. it. *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993).

1. Introduzione

dente che il passaggio alla fede in Gesù Cristo ha richiesto ai primi cristiani una trasformazione radicale della loro comprensione di Dio, come Paolo spiega con la massima chiarezza in Fil. 3,1-12 e in Gal. 1,10 - 2,21: la vocazione dell'apostolo dei pagani ha significato una conversione dell'antico fariseo al suo proprio Dio. Dal punto di vista del Nuovo Testamento vi è infatti, nel modo più evidente e per motivi fondamentali, un'identità tra il Dio di Gesù Cristo e il Dio creatore e salvatore di Abramo, Mosè e Davide, ossia tra il Dio ebraico e il Dio cristiano; viceversa, secondo la comprensione farisaica e quella evangelica, Dio non è lo stesso (Paul Ricoeur: la «stessità»). La questione del rapporto tra il Dio dell'Antico Testamento e quello del Nuovo, come pure quella del dialogo fra la teologia ebraica e la teologia cristiana costituiscono, dal punto di vista della comprensione che la fede cristiana ha di sé nel Nuovo Testamento, il problema della tensione dialettica tra l'ipseità e la «non-stessità» di Dio.

1.4 L'evento della lettura

In linea generale si può dire che ogni struttura di comunicazione presuppone tre istanze che si integrano tra loro: il testo o il suo autore, il lettore o spettatore o ascoltatore, e il messaggio stesso.

1.4.1 Il testo e il suo autore

Ogni testo scritto e ogni oggetto estetico rinviano a un autore (scrittore, pittore, compositore) nella misura in cui contengono una dimensione di intenzionalità come parte integrante di sé. Un testo, un quadro o un brano musicale si caratterizzano per l'intenzione di comunicare qualche cosa al lettore, allo spettatore, all'ascoltatore.

La «nuova retorica» di Chaim Perelman³ ci ha insegnato che *ogni testo è una forma di argomentazione*. È vero che in quanto lettori o spettatori ci troviamo soltanto davanti a testi od opere che si tratta di interpretare e di capire. Ma i racconti hanno un'intenzione narrativa, i testi discorsivi stabiliscono dei rapporti logici, i componimenti poetici suscitano delle associazioni che rafforzano o indeboliscono la plausibilità di certe tesi. Facendo ricorso alla fenomenologia antropologica di Vilém Flusser⁴, si potrebbe al-

³ C. PERELMAN, L. OLBRECHT-TYTECA, *Traité de l'Argumentation. La nouvelle rhétorique*, Collection de sociologie générale et de philosophie sociale, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1970².

⁴ Cfr. V. FLUSSER, *Les gestes*, Parigi, Cergy, 1999.

largare quella tesi di Perelman alle arti visive e alla musica per dire che ogni opera d'arte dev'essere compresa come un «gesto», che ha un senso e che va inteso come un'argomentazione tesa a convincere e suscitare o rafforzare l'adesione del lettore, dello spettatore o dell'ascoltatore a certe tesi o alla visione della realtà che gli viene presentata.

Chaim Perelman, seguendo Aristotele, distingue due tipi di argomenti: quelli basati sulla struttura del reale e quelli che fondano la struttura del reale.

Gli *argomenti basati sulla struttura del reale* hanno delle forme che si avvicinano a quelle della logica formale e sono delle variazioni del sillogismo (premessa maggiore: gli uomini sono mortali; minore: Socrate è un uomo; conclusione: dunque Socrate è mortale). Il preventivo consenso dei lettori o ascoltatori su una prima tesi permette di ricavarne le conseguenze logiche che ne derivano.

Gli *argomenti che fondano la struttura del reale* tendono a modificare le premesse dell'uditorio e a cambiare le sue rappresentazioni della realtà. Hanno talvolta la forma di paradossi della comunicazione⁵ e possono provocare il cambiamento desiderato sia perché rendono problematico il ragionamento logico, sia perché drammatizzano dei casi particolari per rovesciare le basi della percezione del reale. Oppure fondano nuove evidenze per mezzo dell'estetica e della finzione artistica o letteraria.

Pertanto la prima domanda che deve orientare l'interpretazione è la seguente: *quali sono le tesi su cui l'argomentazione cerca di ottenere l'adesione del lettore o dell'ascoltatore?* A questa prima domanda se ne collegano altre due: con quali argomenti si cerca di rafforzare o di trasformare le convinzioni del lettore o dell'ascoltatore, e quali sono le affermazioni che nel corso dell'argomentazione sono presupposte o implicite nel non detto? In poche parole, qual è il messaggio essenziale di un testo o di un'opera?

1.4.2 Il lettore, l'ascoltatore, lo spettatore

Domanda: che cosa significa «leggere» o «capire»?

Abbiamo appreso da Rudolf Bultmann⁶ che nessuna lettura e nessuna comprensione sono possibili senza che il lettore abbia già una *precomprensione* di ciò di cui si tratta nelle pagine che legge. Tale precomprensione, che è un'apertura verso l'ambito di preoccupazione del testo o dell'opera, si distingue, da un lato, dai semplici presupposti che ne permettono o ne impediscono tecnicamente la comprensione e, dall'altro, dai pregiudizi che si

⁵ Cfr. P. WATZLAWICK, J.H. WEAKLAND, R. FISCH, *Changements. Paradoxes et psychotérapie*, Parigi, Éditions du Seuil, 1972.

⁶ Cfr. R. BULTMANN, *Il problema dell'ermeneutica*, in: ID., *Credere e comprendere*, Brescia, Queriniana, 1986², pp. 565-588.

1. Introduzione

proiettano nel testo invece di ascoltarlo. Quest'esigenza presuppone una concezione della lettura e dell'ascolto secondo cui il leggere e l'ascoltare sono compresi e percepiti come parti integranti di un dialogo tra due persone responsabili.

Da questa concezione della lettura derivano due conseguenze: prima di tutto la promessa che il testo o l'opera che leggo o ascolto sono stati scritti per me e poi l'invito a entrare nel processo di un dialogo che esige da me che legga e ascolti come se il testo o l'opera fossero stati composti per me.

La seconda domanda che deve orientare l'interpretazione è la seguente: *qual è per me il messaggio essenziale del testo o dell'opera?* La risposta a questa seconda domanda include la disponibilità del lettore o dell'ascoltatore a lasciarsi trasformare o modificare dall'evento dell'incontro implicito nel dialogo.

1.4.3 Il messaggio

Il compito dell'interpretazione si basa sulla volontà di comprendere l'altro. Tale volontà è uno dei presupposti fondamentali affinché il dialogo possa procedere.

Il lavoro dell'interpretazione è reso necessario dalla distanza tra due soggettività, che non si può superare se non per mezzo di una comprensione intersoggettiva.

I due problemi che l'interpretazione deve superare sono, da un lato, l'illusione provocata dal malinteso e, dall'altro, la possibilità dell'incomprensione. Il secondo è più evidente e quindi più facile da risolvere: l'incomprensione dovuta alla distanza tra l'autore, il testo, l'opera da un lato, e il lettore, spettatore, ascoltatore dall'altro, esige un chiarimento storico-critico della comunicazione, che fa parte integrante del processo interpretativo. Il criterio che determina quel chiarimento è il principio intuizionista dell'evidenza: l'arte dell'interpretazione consiste nel far emergere dal testo il senso che permette di spiegare in modo semplice l'insieme delle sue peculiarità.

Il primo problema, invece, è più difficile, perché si prende gioco dell'evidenza immediata. Secondo George Steiner⁷, la prima funzione del linguaggio non è la comunicazione, bensì la conservazione e la trasmissione del segreto della promessa; da lui abbiamo appreso che un messaggio può essere totalmente frainteso perché il lettore o l'ascoltatore sottovaluta o ignora la distanza che lo separa dal testo o dall'opera. La percezione immediata può sbagliarsi nel fraintendere il senso del messaggio, illudendosi di averlo capito e ignorando la situazione di malinteso in cui si trova.

⁷ Cfr. G. STEINER, *After Babel. Aspects of Language and Translation*, New York-Londra, Oxford University Press, 1975 (trad. it. *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Milano, Garzanti, 1994).

La terza domanda che deve orientare l'interpretazione è pertanto la seguente: *in quale misura la mia interpretazione del testo o dell'opera impedisce una comprensione reale del messaggio che esso o essa vuole esprimere?* Questa domanda risulta dal paradosso secondo cui l'attualità e la rilevanza del messaggio si presentano all'interno della distanza del testo o dell'opera.

La struttura della comunicazione – costituita dalle tre istanze: l'autore e il suo testo o la sua opera, il lettore ascoltatore o spettatore, e il messaggio stesso – è una struttura circolare, limitata e chiusa. I caotici processi d'interazione che si verificano fra i tre poli di produzione, ricezione e messaggio, e i loro meccanismi regolatori, non bastano per fare della comunicazione una situazione aperta di dialogo. La relazione «io»-«tu», che caratterizza una situazione di dialogo, esiste soltanto a partire dal momento in cui si comincia a scorgere la presenza di una «quarta persona».

La *quarta persona*⁸. La situazione di dialogo della lettura o dell'ascolto non può ridursi alla struttura di un cerchio formato dal messaggio, da chi lo ha prodotto e da chi lo riceve: un dialogo reale, infatti, non è il luogo della variazione e ripetizione di cose note, ma è lo spazio di avvenimenti possibili. Se le cose stanno così è perché risultano dall'incontro di soggetti in prima persona, costituiti, riconosciuti, e che si riconoscono reciprocamente per tali.

Da una parte, il processo dialogico apre a novità possibili: non vive di «ciò che c'è», ma dello scaturire di eventi imprevisi. Presuppone pertanto la presenza di una potenza creatrice di cui parla la teologia cristiana nella classica dottrina dell'ispirazione dello Spirito santo. Da questo punto di vista non fa differenza parlare dell'ispirazione dell'autore dei testi biblici (Giovanni Calvino) o di quella di chi li legge (Martin Lutero).

Tale potenza creatrice è quella che costituisce i partecipanti al dialogo come «io», perché li giustifica e li riconosce come «tu», e di conseguenza è la stessa che permette ed esige da loro un riconoscimento reciproco come «io»/«tu».

L'atto della lettura e l'impegno dell'interpretazione *si fondano sulla promessa di una presenza che trasforma l'incontro in evento*. È la promessa della nuova creazione di cui la lettura e il dialogo possono essere l'occasione.

⁸ Il significato teologico decisivo della presenza di una terza o di una quarta persona nella situazione di dialogo è stato messo analogamente in evidenza, per quanto riguarda la cura d'anime, da P.-L. DUBIED, *La vie quotidienne*, corso di laurea in teologia pratica, Neuchâtel, 1996-1998.