

## LA TEORIA DEL LINGUAGGIO TEOLOGICO IN GERHARD EBELING

Da alcuni anni a questa parte, il problema ermeneutico sta suscitando presso molti studiosi un interesse sempre maggiore<sup>1</sup>. Quale il motivo?

Non è facile rispondere. Pare, comunque, che il fenomeno sia dovuto, anche se non esclusivamente, alla nuova dimensione che ha assunto il concetto stesso di ermeneutica nei confronti del pensiero tradizionale.

Nonostante lodevoli e geniali eccezioni, l'ermeneutica tradizionale non era mai riuscita, in verità, a liberarsi da quell'involucro di tecnicismo paradigmatico e normativo che l'aveva sempre caratterizzata. Si era quindi giunti a qualificarla più come un fatto filologico-letterario che come una scienza veramente interpretativa. Si era inoltre puntualizzata con eccessiva insistenza, per quanto riguardava il campo biblico in particolare, la necessità di collocare i testi sacri nella loro specifica cornice storica. Come se, per comprendere un testo, fosse sufficiente coglierne la provenienza e non risultasse invece più importante la penetrazione stessa del senso<sup>2</sup>.

Pienamente consapevoli di queste gravi lacune, alcuni pensatori hanno voluto dare, già dall'inizio del nostro secolo, una sterzata di qualità all'indirizzo fino allora seguito nel campo della interpretazione. Si sono venute così a creare diverse scuole ermeneutiche<sup>3</sup>. Gerhard Ebeling fa parte di una di esse. Precisamente, della cosiddetta « Nuova Ermeneutica »<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Una ricca bibliografia sul tema in questione la si può trovare in: HENRICH, N., *Bibliographie der Hermeneutik*, Düsseldorf 1972.

<sup>2</sup> Cf. ROBINSON, J. M., *Die Hermeneutik seit Karl Barth*, Zürich 1965, pp. 12-13.

<sup>3</sup> Cf. ROBINSON, J. M., *o. c.*, pp. 14-77.

<sup>4</sup> Cf. GRECH, P., *La nuova ermeneutica: Fuchs ed Ebeling*, Augustinianum 12 (1972) 277-296. In realtà, G. Ebeling, discepolo di R. Bultmann, è, insieme a E. Fuchs e a J. M. Robinson, uno degli esponenti più validi di questa scuola. I suoi articoli maggiormente significativi sul tema della « Nuova Ermeneutica » sono stati raccolti nell'importante opera: *Wort und Glaube*, I, Tübingen 1960; II, Tübingen 1969. Altri scritti di notevole interesse sono: *Hermeneutik*, in RGG, III, 3 ed., Tübingen 1959, coll. 242-262; *Das Wesen des christlichen Glaubens*,

Quali sono le sue caratteristiche? Lo vedremo, almeno in parte, nel corso del nostro lavoro sulla teoria del linguaggio teologico di colui che è considerato, oggi, uno dei rappresentanti più qualificati nell'ambito dell'ermeneutica<sup>5</sup>. Per il momento ci limitiamo a osservare che, nonostante le riserve facilmente intuibili, il pensiero di Ebeling non si ferma a speculazioni puramente teoriche. Apre invece nuovi orizzonti sull'approfondimento vivo ed esistenziale della parola di Dio, nel quadro di ciò che scrive P. Ricoeur a proposito dei sensi della S. Scrittura: « La novità del Vangelo svanisce, se essa non è novità quotidiana, se essa non è nuova hic et nunc. L'importante è interiorizzare il senso spirituale, attualizzarlo, dimostrare che esso si estende fino a noi [...]. Noi possiamo parlare di interpretazione, da una parte perché il mistero contenuto nel libro si esplicita nella nostra esperienza e verifica lì la sua attualità, dall'altra perché noi comprendiamo noi stessi attraverso lo specchio della parola »<sup>6</sup>.

#### DUE ARTICOLI-CHIAVE

La teoria sul linguaggio teologico di Ebeling non nasce « ex abrupto ». Pur manifestando una notevole originalità, anche il grande autore tedesco è e si sente, come del resto tutti i pensatori, figlio del passato. Egli non crea; porta solo a compimento, perfezionandolo e approfondendolo, ciò che ha ereditato. I grandi maestri, poi, verso i quali Ebeling si sente particolarmente debitore sono già entrati, anche se in modo diverso, nella storia del pensiero filosofico o teologico del nostro tempo. Il loro nome ne è una sicura garanzia. Si tratta di Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Bultmann e Gadamer<sup>7</sup>.

E' in questo clima culturale che Ebeling si accinge, già dagli

---

Tübingen 1959; *Tradition*, in RGG, IV, 3<sup>a</sup> ed., Tübingen 1962, coll. 976-984; *Wort Gottes und Glaube*, Tübingen 1962; *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit R. Bultmann*, Tübingen 1963; *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964; *Gott und Wort*, Tübingen 1966; *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen 1971.

<sup>5</sup> Cf. MARLE', R., *Herméneutique et catéchèse*, Fayard-Mame 1970, p. 27.

<sup>6</sup> RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, p. 377.

<sup>7</sup> Non potendo, per gli evidenti limiti del nostro lavoro, tracciare una sintesi del pensiero di questi autori, rimandiamo alla consultazione delle due seguenti opere: PALMER, R. E., *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston 1969; PIKAZA, X., *Exegesis y Filosofía. El pensamiento de R. Bultmann y O. Cullmann*, Madrid 1972. Per quanto si riferisce direttamente a Schleiermacher, va segnalato l'articolo: SCHULTZ, W., *Schleiermachers Deutung der Religionsgeschichte*, in ZThK 56 (1959) 55-82.

anni '50, a costruire e ad elaborare la sua dottrina sul concetto e la struttura del linguaggio teologico con tutta una serie di articoli che lo portano prepotentemente alla ribalta. Fra essi, due meritano, in particolare, d'essere ricordati.

### 1. - « *Hermeneutik* »

Il primo articolo, pubblicato nel 1959 sotto il titolo significativo di « *Hermeneutik* »<sup>8</sup>, non vanta, in realtà, grandi pretese di ordine speculativo, dal momento che l'autore si limita a tracciare una sintesi prevalentemente storica del problema ermeneutico. Non è tuttavia difficile accorgersi, da alcune osservazioni, dove vadano le sue preferenze e quale sia l'orientamento che lo guiderà nei successivi lavori. Per convincersene, basterà seguire, sia pure a volo d'uccello, lo stesso sviluppo redazionale dell'articolo in questione.

Il termine « ermeneutica » deriva, etimologicamente, dal verbo greco « *hermêneuo* » e indica, sempre dal punto di vista etimologico, tre concetti: 1) esprimere (*aussagen-ausdrücken*), 2) interpretare (*auslegen-erklären*), 3) tradurre (*übersetzen-dolmetschen*). Non è chiaro a quale di questi significati si debba attribuire la priorità. Resta, comunque, il fatto che l'ermeneutica riguarda sempre, anche se sotto modalità diverse, il comprendere<sup>9</sup>.

Considerata nella sua evoluzione più direttamente storica, l'ermeneutica si aggancia, almeno in origine, all'ambiente culturale di due mondi ben definiti e, in un certo senso, complementari: quello greco e quello giudaico.

Per quanto riguarda la letteratura greca, essa abbraccia sia il campo religioso che il campo più specificamente tecnico-interpretativo, in cui s'innestano, come elementi più qualificanti, la grammatica, la critica, la retorica e la poetica. Nel mondo giudaico l'ermeneutica si afferma invece come interpretazione e solo come interpretazione della legge. Di qui, tutto lo sforzo ermeneutico s'incentra esclusivamente nel ricordare e nell'interpretare, anche con l'aiuto di dati allegorico-apocalittici, ciò che questa legge orale e scritta vuole tramandare nella sua qualità di espressione del volere di Dio<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> In RGG, III, 3<sup>a</sup> ed., Tübingen 1959, coll. 242-262.

<sup>9</sup> Cf. *a. c.*, col. 243: « Es handelt sich um Modifikationen der Grundbedeutung « zum Verstehen bringen », « Verstehen vermitteln » in Hinsicht auf verschiedene Weisen des Verstehensproblems: sei es, dass ein Sachverhalt durch Worte, Gesprochenes durch Deutung, Fremdsprachliches durch Übersetzung interpretiert wird ».

<sup>10</sup> *Ivi*, coll. 245-246.

Con l'avvento del cristianesimo, che raccoglie in sé la precedente cultura greco-giudaica, si viene a creare una situazione ermeneutica radicalmente nuova<sup>11</sup>. L'annuncio della vicina signoria di Dio, l'inasprimento escatologico e la relatività della legge ribaditi più volte da Gesù, lasciano infatti intravedere che l'elemento centrale della salvezza non è tanto l'interpretazione della Scrittura, quanto piuttosto la persona stessa di Cristo, il suo comportamento, la sua parola e che è dunque Gesù Cristo l'unico criterio ermeneutico da seguire, l'unico principio in base al quale va interpretato tutto ciò che lo ha preceduto ed è diventato, con la sua apparizione, assolutamente vecchio<sup>12</sup>.

Dai primi tempi della Chiesa alla Riforma, il problema ermeneutico rimane ancorato, nonostante i validi tentativi compiuti dalla scuola alessandrina e antiochena come pure da alcuni Padri e maestri medioevali, alla spiegazione materiale del libro sacro. E' inoltre chiara l'assenza di una visione teologica e filosofica che dovrebbe accompagnare ogni lavoro interpretativo. Ci si ferma così, il più delle volte, al senso grammaticale, letterale della Scrittura<sup>13</sup>.

Tenendo conto di questa situazione, non si può non riconoscere a Lutero il grande merito di avere impresso una decisa sterzata nei riguardi dell'orientamento fino a lui seguito nel campo ermeneutico. E ciò per diversi motivi.

Anzitutto, perché afferma l'esistenza di un rapporto intimo fra il senso letterale (Cristo) e il senso tropologico (fede in Cristo); in secondo luogo, perché stabilisce il rivoluzionario principio interpretativo della « sola Scrittura », in quanto la Scrittura è interprete di se stessa (per se certissima — facillima — apertissima sui ipsius interpres, omnium probans, indicans et illuminans)<sup>14</sup>. Essa non ha bisogno della tradizione per essere capita e spiegata; ogni tradizione dev'essere invece giudicata dalla Scrittura, in quanto la parola di Dio è incomparabilmente superiore alla Chiesa<sup>15</sup>. D'altra parte, per poter interpretare autenticamente il testo sacro, non basta co-

---

<sup>11</sup> *Ivi*, col. 246: « Durch den Christusglauben ist die h. e Situation im Vergleich zu dem Judentum aller Schattierungen grundlegend verändert ».

<sup>12</sup> *Ivi*, col. 246: « Wohl aber tritt er (Jesus) selbst in seiner Person, seinem Verhalten und darum auch seiner Verkündigung als eschatologische Explikation des von der Schrift bezeugten Gotteswillens auf ».

<sup>13</sup> *Ivi*, coll. 247-251.

<sup>14</sup> *Ivi*, col. 251. Da sottolineare, in particolare, l'espressione: « Doch hat die particula exclusiva « sola » scriptura bereits den Sinn eines h. en Prinzips, nämlich dass die hl. Schrift sich selbst auslegt ».

<sup>15</sup> *Ivi*, col. 251: « Sie bedarf nicht der Tradition als Auslegungsnorm, vielmehr muss alle Überlieferung an der Schrift geprüft werden; denn Gottes Wort ist in unvergleichlicher Weise über der Kirche ».

glierne il senso letterale (Cristo); ad essa va aggiunta la fede, la decisione nella fede<sup>16</sup>.

Altro merito di Lutero è di aver inserito il problema ermeneutico nel quadro dei rapporti tra storia e fede o, se si vuole, nel quadro dell'esperienza storica<sup>17</sup>. Bisognerà però aspettare diverso tempo per assistere a un nuovo e stimolante risveglio: quello che inizia con Schleiermacher, prosegue con Dilthey e Heidegger, si afferma con Bultmann e sfocia, finalmente, nella nuova ermeneutica di Fuchs, la cui importanza è già significativamente espressa dalla nota affermazione: « Hermeneutik ist im Bereich der Theologie Sprachlehre des Glaubens »<sup>17</sup>.

## 2. - « Wort Gottes und Hermeneutik »

Alcune idee appena appena abbozzate nel precedente lavoro, sono in questo secondo articolo<sup>18</sup> riprese e sviluppate dall'autore in modo molto più chiaro e sistematico. E' così possibile avere, fin d'ora, un quadro sufficientemente indicativo per ciò che si riferisce alle componenti più qualificate di tutta la teoria ermeneutica di Ebeling. Quali sono queste componenti? L'autore le riassume nelle seguenti affermazioni:

1) Il punto di partenza e di riferimento della vera ermeneutica è il principio di Lutero, in base al quale si afferma che la S. Scrittura è « sui ipsius interpres ». La S. Scrittura, cioè, non è così oscura da aver bisogno, per essere compresa, della tradizione. Ha invece in sé una forza luminosa che la rende autosufficiente<sup>19</sup>;

2) La parola di Dio si riferisce, direttamente, non al testo come tale, ma all'annuncio e all'evento. In questo senso, l'ermeneutica non deve in alcun modo ridursi a una semplice enunciazione di re-

<sup>16</sup> *Ivi*, col. 251: « Über die Wahrheit einer Auslegung kann darum nicht eine jurisdiktionelle Instanz entscheiden, sondern nur die sich selbst auslegende Schrift. Sie vermag das, weil sie im Entscheidenden (die res) klar ist, obschon einige Worte dunkel sind ». Da notare, sempre in questo contesto, quanto l'autore scrive nella col. 252: « Darum ist nicht das einzelne Schriftwort als solches Wort Gottes. Nur in der rechten Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und somit in Orientierung am rechtfertigenden Glauben kann die Schrift als Wort Gottes verstanden werden ».

<sup>17</sup> *Ivi*, coll. 244-252-258.

<sup>18</sup> Cf. EBELING, G., *Wort Gottes und Hermeneutik*, in *ZThK* 56 (1959) 224-251.

<sup>19</sup> *Ivi*, pp. 224-226. Particolarmente significativa è l'espressione che si legge a p. 226: « Die Schrift ist nicht dunkel, so dass es zu ihrem Verständnis der Tradition bedürfte. Der Schrift eignet vielmehr claritas, d. h. sie hat erhellende Kraft, so dass von ihr klärendes Licht ausstrahlt ».

gole; ha invece da che fare con la *parola-evento*<sup>20</sup>;

3) Il binomio *parola-evento* comporta diversi elementi. Essa si rifà alla parlabilità o linguisticità dell'essere (cf. Heidegger); vale a dire, al fatto che l'essere si rivela nella parola e mediante la parola. Ne consegue che, rivelando l'essere, la parola ha in sé una funzione ermeneutica. E' di sua natura interpretativa e ordinata alla comprensione. Non si identifica però con il comprendere. La parola non è, in senso stretto, l'oggetto del comprendere; è, molto di più, ciò che apre la via al comprendere. E se viene meno a questo suo compito, il motivo va ricercato nel fatto che essa è disturbata; di qui la necessità di liberarla da tali disturbi<sup>21</sup>;

4) Poiché la parola, come *parola-evento*, suppone la cosa, ha in sé una forza creativa: nasce dall'esperienza e porta all'esperienza; tende, cioè, a ricreare l'evento presente in essa<sup>22</sup>;

5) Per quanto si riferisce più direttamente alla parola di Dio, va detto che anch'essa s'innesta, di sua natura, nella dinamica della *parola-evento*; nasce quindi dall'evento salvifico e tende a ricreare l'evento salvifico<sup>23</sup>;

6) La parola, in senso tecnico, è parola che « avviene » e dove avviene la parola, lì riluce l'esistenza dell'uomo. Attraverso la parola l'uomo esprime se stesso, si mette allo scoperto come uomo. L'esistenza umana è così, rettamente concepita, *parola-evento* che ha la sua origine dalla parola di Dio e risponde a questa parola mediante un giusto, salutare uso della parola. La salvezza è dunque solo da Dio e solo dalla parola<sup>24</sup>;

7) Questa parola di salvezza si compie, per il cristiano, nel Vangelo. Nel Vangelo si comprende che cosa sia la parola di Dio. Parola che fa l'uomo umano e credente; che lo rende, cioè, tale per cui egli, l'uomo, riconosce Dio come suo futuro<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 231-233; cf. pure: EBELING, G., *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen 1971, pp. 39-52.

<sup>21</sup> Cf. EBELING, G., *Wort Gottes und Hermeneutik*, in ZThK 56 (1959), p. 238, dove si legge: « Die hermeneutische Hilfe kann deshalb aber auch nur darin bestehen, Störungen zu beseitigen, um das Wort in seiner eigenen hermeneutischen Funktion wirken zu lassen ».

<sup>22</sup> Ivi, pp. 238-239.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 243-244; cf. pure: EBELING, G., *Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie*, in « Wort und Glaube », I, Tübingen 1960, pp. 317-318.

<sup>24</sup> Cf. EBELING, G., *Wort Gottes und Hermeneutik*, in ZThK 56 (1959), p. 246; cf. pure: IDEM, *Theologie und Wirklichkeit*, in ZThK 53 (1956) 372-383.

## VERSO UN'ARTICOLAZIONE PIU' DEFINITA

Nei due articoli precedenti si è messo senza dubbio a fuoco l'orientamento generale del pensiero di Ebeling. Facendo ora un ulteriore passo avanti, è importante esaminarlo e approfondirlo nelle singole componenti.

1. - *Analisi del concetto di « lingua »*

A nessuno può sfuggire l'importanza della lingua nella conoscenza della verità in genere e di quella religiosa in specie. Di qui si capisce perché Ebeling, all'inizio del suo ultimo libro sul linguaggio teologico, esprima il desiderio che il mistero della verità e il mistero della lingua formino un tutt'uno inseparabile<sup>26</sup>. Si capisce pure perché il medesimo autore trovi nel disgusto di fronte al linguaggio la ragione ultima dell'odierna crisi del cristianesimo<sup>27</sup>.

Che cosa è la lingua per Ebeling? Il modo migliore per comprenderlo è quello di seguire, a grandi linee, l'analisi che egli stesso ne fa, in base ai seguenti punti: a) divisione della lingua, b) lingua e comunicabilità, c) lingua e collettività, d) lingua e realtà, e) i disturbi della lingua<sup>28</sup>.

a) *Divisione della lingua*

Per quanto riguarda le diverse possibilità esistenti al loro interno, le lingue si dividono in: 1) lingue di gruppo e 2) lingue tecniche. Alla prima categoria appartiene, ad esempio, la lingua dei soldati, degli scolari, dei partiti, delle sette, come pure la lingua della

<sup>25</sup> Cf. EBELING, G., *Wort Gottes und Hermeneutik*, in ZThK 56 (1959), p. 247: « Dieses Wortgeschehen vollzieht sich nach christlichen Bekenntnis im Evangelium [...]. Denn Wort Gottes ist nicht vielerlei, sondern ein einziges: das Wort, das den Menschen menschlich macht, indem es ihn zum Glaubenden macht, d. h. zu dem ,der Gott als seine Zukunft bekennt»; cf. pure: IDEM, *Erwägungen zur Lehre vom Gesetz*, in ZThK 55 (1958) 270-306.

<sup>26</sup> Cf. EBELING, G., *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen 1971, pp. XIV-XV, dove appunto si legge: « Ich möchte freilich hoffen, Sie mögen sich dabei nur desto stärker — mehr, als es mir gelang — daran halten, dass das Geheimnis der Wirklichkeit und das Geheimnis der Sprache eine untrennbare Einheit bilden und uns stets miteinander angehen ».

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 3: « Überdruss an der Sprache, Überdruss am Wort — so lässt sich formelhaft andeuten, was die heutige Krise des Christentums ausmacht, worin sie ihre tiefste Wurzel hat ».

<sup>28</sup> La sintesi che presentiamo su questo argomento è tratta dal libro di Ebeling: *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen 1971, pp. 1-147.

Chiesa e quella del cristianesimo in generale. La seconda categoria ha invece come nota propria una certa fissazione e tecnicizzazione della lingua; e ciò, per semplificare e assicurare meglio il dato informativo. Risulta così che la lingua tecnica è, fondamentalmente, intraducibile e tende alla internazionalizzazione del vocabolario <sup>29</sup>.

Accanto a questa divisione di fondo, se ne trovano certamente altre. Basti pensare alle lingue concernenti i diversi campi dello scibile umano, come la magia, la filosofia, la scienza, ecc. Diventa perciò difficile e, in un certo senso, rischiosa una completa classificazione delle lingue. Soprattutto quando si entra nella sfera dell'indeterminato; nella sfera, cioè, che sta al di fuori della specifica considerazione linguistica strettamente detta e ci si ferma, ad esempio, alla lingua degli animali, dei fatti, dei gesti, del cuore, ecc.

#### b) *Lingua e comunicabilità*

Attraverso la lingua parlata è possibile percepire una lingua che la trascende, come è appunto nel caso della lingua del cuore o dei gesti. E' infatti una caratteristica della lingua parlata estendersi al di là di se stessa. Per questo, chi ha da che fare con la lingua, s'inserisce, ipso facto, su un piano che supera la lingua in senso stretto; la lingua, cioè, formata di suoni, di regole, ecc.

Lo stesso fenomeno di superamento nei riguardi del vocabolario e della grammatica si verifica, da parte della lingua, anche e soprattutto nella sua caratterizzazione di lingua viva. Non si può parlare di vera lingua, se non la si ricerca là dove è capita ed sperimentata come espressione e mezzo di vita, se non là dove si qualifica come processo vitale.

Prospettando le cose da questo punto di vista, si può dire che ha certamente una parte di vero la concezione piuttosto semplicistica di chi vede nella lingua un sistema altamente complesso, in cui ogni elemento serve al retto funzionamento dell'insieme. E' tuttavia insufficiente. La lingua è una realtà storica ed è paragonabile a un albero che rivela la sua età attraverso gli anelli cosiddetti « annuali ». La lingua non è quindi mai pronta, ma sempre in movimento. E' una realtà che si snoda in un divenire progressivo e nella dinamica di un continuato rapporto di trasformazione.

---

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 93-94: « Die Fachsprachen eignen sich im Grunde nicht für eine Übersetzung. Sie verlieren zumindest ihre Präzision und damit ihre Aussagequalität durch Übertragung in die allgemeine Umgangssprache. Deshalb herrscht jedenfalls in solchen Wissenschaften, die der Geschichte abgewandt sind, die Tendenz zu einer Internationalisierung des Vokabulars ».



Ne consegue che l'elemento essenziale della lingua è il fatto, l'evento e che i dizionari e le diverse grammatiche sono astrazioni e interpretazioni secondarie di questo evento il quale, come uso fattivo della lingua, sta prima di ogni formalizzazione o regolamentazione a carattere sistematico<sup>30</sup>.

### c) *Lingua e collettività*

E' assurdo pensare che ciascuno crei e parli la sua propria lingua al di fuori della comunità. Essa nasce e si sviluppa nell'ambito del gruppo<sup>31</sup>. Suppone, cioè, l'esistenza e la presenza degli altri, la comunicazione con un « tu » che ci precede e con il quale si viene a stabilire un contatto non solo linguistico, ma soprattutto vivo e vitale. Attraverso la lingua, le generazioni passate si fanno presenti e si aggancia così un intimo legame tra ciò che è e ciò che fu in tempi vicini o lontani. D'altra parte, non si tratta di pura conservazione.

Ogni uomo parla la lingua del suo tempo e usa, per lo più, le articolazioni comuni che valgono per tutte le possibili circostanze della sua esistenza in un rapporto di creatività, in quanto queste formulazioni vengono, attraverso un decisivo anche se anonimo processo storico e attraverso la cosiddetta bocca del popolo o la stessa forza creatrice della lingua, ulteriormente elaborate<sup>32</sup>.

Evidentemente, dicendo che la lingua ha, di sua natura, un rapporto con la collettività, non si vuole in alcun modo affermare che sia, di conseguenza, garantita anche la comprensione. Più persone possono parlare la stessa lingua e non intendersi affatto. E' il caso dei membri appartenenti a diverse comunità religiose. Essi parlano la medesima lingua, ma il senso che danno alle parole non è identico<sup>33</sup>. Si possono così parlare molte lingue, pur parlandone una sola. Di qui l'ambivalenza. La lingua può favorire la comprensione, come l'equivoco o l'errore; può edificare la comunità, come disturbarla o distruggerla<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Questa idea di « parola-evento » va sottolineata con particolare attenzione, perché è l'elemento qualificante di tutta la dottrina ermeneutica di Ebeling anche per ciò che riguarda il linguaggio teologico.

<sup>31</sup> Cf. EBELING, G., *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen 1971, p. 101, dove l'autore scrive: « Es wäre absurd, wollte jeder seine eigene Sprache schaffen und reden ».

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 101-105.

<sup>33</sup> Questa idea è applicata, in modo particolare, da Ebeling alla dottrina cattolica e protestantica sul rapporto esistente fra S. Scrittura e Tradizione. In questo senso, si può consultare il suo libro: « *Wort Gottes und Tradition* », Göttingen 1964.

<sup>34</sup> Cf. EBELING, G., *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen 1971,

d) *Lingua e realtà*

Non sembra azzardato affermare che l'idea espressa da questo binomio sottolinea la componente fondamentale della lingua e che tale componente può essere, a buon diritto, paragonata al fenomeno del riflesso nello specchio. Come l'immagine che noi osserviamo in uno specchio suppone e ritrae la cosa che, in un certo senso, vi è entrata, così la lingua esprime, in se stessa, una realtà che la fonda e la sostiene.

Naturalmente, nei riguardi della lingua, non ci sono immagini, ma solo cifre e segni. Il paragone resta, comunque, valido, anche se è, in verità, qualcosa di più di una semplice metafora. La lingua e la realtà sono intimamente connesse, in quanto la lingua contiene sempre, in un determinato modo, la cosa.

Il compito specifico della lingua sta così nel rendere presente la cosa cui si riferisce, nell'attuare un vero incontro con la cosa. Attraverso la lingua, l'uomo deve prendere contatto con la realtà o, meglio, la realtà dev'essere portata davanti all'uomo, anche se, strettamente parlando, è necessario distinguere i due elementi. Si può infatti parlare di cose puramente immaginarie e fermarsi a un insignificante verbalismo che non trova alcuna conferma nel dato di fatto. Di qui la necessità che l'uso della lingua non sia solo linguisticamente corretto, ma anche vero. Di qui pure l'importanza che la cosa espressa nella lingua sia autentica.

Tenendo conto di tutto questo, appare sufficientemente chiaro come l'uso della lingua non debba regolarsi esclusivamente sulla sua conoscenza grammaticale e scientifica, ma sul contenuto. La lingua non va confusa con la verbosità. Anche il silenzio, come tale, può dire molto ed essere pieno di forza. In tal senso, è significativo quanto viene narrato nel libro di Giobbe a proposito degli amici che lo vanno a trovare (cf. Giob. 2, 11-13).

Stando sempre nello stesso contesto, si può aggiungere che anche la legittimità della lingua si qualifica in rapporto a ciò che si dice. Ci sono così situazioni in cui l'uomo dovrebbe tacere, in quanto ha perduto il diritto di aprire la bocca e ha risposto negativamente alla domanda: « Chi sei tu che osi parlare? ».

Per usare rettamente della lingua è necessario attendere con pazienza la giusta ora, anche se, a forza di pazientare, dovesse passare il tempo adatto alla parola. In ciò è eloquente il detto di Lutero:

---

p. 109: « Sprache stiftet also nicht nur Gemeinschaft, sondern kann sie auch zerstören. Durch Sprache öffnet sich überhaupt erst das Reich der Wahrheit, zugleich aber auch das der Lüge ».

« Die Zeit des Schweigens ist vergangen und die Zeit zu reden ist gekommen ». Va inoltre sottolineato, sempre in ordine alle circostanze, che il clima migliore e più opportuno per parlare è quello della libertà e della vitalità del cuore. Il che significa che, quando una persona non ha più nulla da dire, il cuore è morto<sup>35</sup>.

#### e) *I disturbi della lingua*

I disturbi della lingua non hanno origine solo dalla mancanza di libertà o di amore, ma sono insiti nella sua stessa struttura. Accade così che non è sempre facile trovare il vocabolo preciso o la giusta costruzione di un determinato periodo in quanto, tra le molteplici possibilità espressive che si presentano, c'è da compiere tutto un lavoro di ricerca, allo scopo di migliorare la formula e colpire nel segno.

Disturbi della lingua possono derivare pure dalla differenza esistente tra pensiero e modo di esprimerlo, dalla povertà del vocabolario, dalla elevatezza del contenuto, ecc. Va tuttavia precisato che la mancanza di una chiara formulazione non è sempre indice di deboli esperienze. Il balbettare può essere spesso segno di sentimenti profondi. L'importante è che la parola conservi la sua autenticità, il suo vero significato, attraverso l'inserimento nell'esperienza da cui essa è, originariamente, nata<sup>36</sup>.

## 2. - *Componenti strutturali del discorso*

Passando da un'analisi generica della lingua a una formulazione più precisa e concreta in rapporto alla sua struttura così come appare in un determinato discorso, si colgono diversi elementi d'indiscutibile valore. I più importanti fra essi si possono desumere dall'espressione-tipo di ogni discorso: « Io-dico-qualcosa-a te »<sup>37</sup>.

Come si può facilmente notare, nell'espressione sono presenti: a) un soggetto (*io*), b) un atto (*dico*), c) un oggetto (*qualcosa*), d) un destinatario (*a te*), e) una verifica (*è vero quello che io-ti-dico*). Analizziamoli singolarmente.

---

<sup>35</sup> Cf. EBELING, G., *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen 1971, pp. 112-136.

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 136-147.

<sup>37</sup> Come nel precedente paragrafo, anche in questo e in quello che segue ci rifacciamo al libro di Ebeling ora citato, pp. 202-264.

a) *Soggetto*

Nel discorso entra in gioco l'uomo con tutta una serie di problemi che sono suoi e di nessun altro. Da dove egli attinge ciò che dice? Come è formulato il suo pensiero in ordine al destinatario? Che cosa lo ha indotto a iniziare il discorso?<sup>38</sup>.

Evidentemente, nel quadro di questi interrogativi si fa necessario anche l'esame dei condizionamenti del soggetto, della sua tradizione linguistica, della sua situazione storica e sociale, ecc. Non va inoltre trascurato il fatto che nell'uso del linguaggio sono presenti due speciali movimenti. Essi sono paragonabili ai movimenti del cuore (sistole-diastrale) e sono costituiti: 1) dal « venire a sapere », 2) dall'« esprimere ciò che si è venuto a sapere ».

Volendo indicare la stessa cosa in termini più specificatamente filosofici, potremmo anche dire che, per il soggetto, si tratta di un « entrare in sé » e di un « uscire da sé ». Di un entrare e di un uscire, d'altra parte, strettamente uniti. E' così necessario osservare attentamente il loro reciproco rapporto e vedere quali disturbi si possono infiltrare fra essi, se ci sia sintonia o meno fra l'espressione e l'apprensione, se ciò che è detto esternamente riproduce la vera esperienza interiore.

b) *Atto*

E' espresso dal verbo; da quella parte cioè del discorso che ha per scopo di annodare la struttura della frase in un tutto unitario. In questo senso, è il cuore della frase. Riceve tuttavia la sua determinazione anche dagli altri membri in cui si formula, concretamente, un determinato pensiero.

Di qui, il verbo modifica il contenuto a seconda che si esprime in questa particolare situazione, con questo oggetto e fra queste persone. Può così: istruire, notificare, esortare, accusare, consolare, ecc. La sua funzione può inoltre, in base a siffatto tipo di condizionamento, essere disturbata da molteplici cause. Ad esempio: 1) il soggetto non ha il diritto di parlare al « tu »; 2) ciò che si dice è inopportuno in questa specifica circostanza; 3) la situazione è tale, che si esige un tutt'altro discorso, ecc. Può anche accadere che per una

---

<sup>38</sup> *Ivi*, pp. 202-203: « Woher hat er geschöpft, was er sagt? In welcher Weise sind etwa das Faktum oder der Inhalt oder die Art und Weise seiner Äusserung bereits durch den Adressaten bestimmt, an den er sich wendet? Was ist seitens des Angeredeten als Anfrage oder Anspruch an den Sprecher vorausgegangen um ihn zum Reden zu bringen? ».

particolare situazione solo una determinata frase risulti adatta; nasce così l'impegno alla responsabilità della parola, che consiste appunto nell'indovinare il termine giusto al momento giusto, in modo che la parola riesca a esprimere tutta la sua forza<sup>39</sup>.

### c) *Oggetto*

La lingua unisce chi parla e chi ascolta non direttamente, ma nell'oggetto, nella cosa<sup>40</sup>. Ne è un chiaro esempio il discorso che si svolge fra due innamorati, dove il dialogo trascende il semplice sguardo e finisce, in ultima analisi, per esprimere il diretto incontro personale di un permanente rapporto oggettivo.

Altro importante elemento da sottolineare in ordine all'oggetto è l'esigenza di una stretta connessione fra ciò che è detto con chi lo dice e con colui a cui è detto, in quanto è una proprietà specifica della comunicazione linguistica trasformare in parola ciò che non è direttamente percepibile e renderlo presente. La lingua non aggiunge nulla. Essa non fa che strappare, portar via il pensiero all'uditore<sup>41</sup>.

### d) *Destinatario*

Il discorso può essere diretto a una o a più persone, per scritto o a viva voce. Per quanto concerne poi, più concretamente, i disturbi linguistici che ne possono derivare, si deve dire che essi hanno origine, in fondo, dalla resistenza della volontà dell'uditore. Ciò dipende dal fatto che la lingua è ordinata alla decisione e l'uditore è tale in quanto percepisce e accoglie la sua istanza<sup>42</sup>.

Dinanzi a una eventuale frattura tra colui che parla e chi ascolta, non bisogna perciò fermarsi tanto sull'esame del problema relativo al comprendere, quanto invece sugli ostacoli che si erigono nei confronti della debolezza o mancanza di volontà e che trasformano, conseguentemente, il problema della comunicazione in un problema in cui è coinvolta anche la fragilità degli uomini. La parola ottiene il

<sup>39</sup> Per quanto concerne l'applicazione di questo principio alla parola di Dio, cf. soprattutto: EBELING, G., *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959, pp. 243-256.

<sup>40</sup> Cf. EBELING, G., *Theologie und Wirklichkeit*, in ZThK 53 (1966) 372-383.

<sup>41</sup> IDEM, *Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der christologie*, in « Wort und Glaube », I, Tübingen 1960, pp. 316-318.

<sup>42</sup> Nel seguire questa linea di pensiero, Ebeling si rifa direttamente a R. Bultmann e, attraverso Bultmann, alla filosofia esistenzialistica. Per un'idea più precisa su tale argomento, cf.: SCHMITHALS, W., *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen 1966, pp. 241-246.

suo scopo, se l'anima vi si apre in un atteggiamento di grande responsabilità. In caso contrario, essa resta del tutto inefficace<sup>43</sup>.

### e) *Verifica*

La struttura dell'espressione linguistica si riferisce soprattutto alla decisione. Precisamente, a quel tipo di decisione che risponde alla domanda: « L'uomo fa uso di ciò che gli è annunciato? » O, meglio: « L'uomo realizza autenticamente ciò che è e che gli viene proposto mediante la lingua? ».

Stando così le cose, è lecito affermare che lo « Sprachvorgang » e il « Lebensvorgang » costituiscono, fra essi, una stretta unità, in quanto la verità della lingua si rapporta alla vita dell'uomo<sup>44</sup> e rende, conseguentemente, urgente una radicale, continuata verifica. La lingua è vera se l'uomo è vero. La verifica della verità della lingua diventa verifica della verità dell'uomo. Di qui nasce anche la responsabilità, che consiste appunto nel rendere vera la situazione della lingua attraverso l'autenticazione della vita dell'uomo. La lingua è vera se l'uomo è ciò che deve essere; vale a dire, se l'uomo è, in ultima analisi, amore<sup>45</sup>.

### 3. - *Concetto generico di linguaggio teologico*

Quando si parla di linguaggio teologico, va subito notato che esso si inserisce nella dinamica del linguaggio in genere; ne è infatti una concretizzazione specifica. In che cosa consista, d'altra parte, questa concretizzazione, lo vedremo più analiticamente in seguito. Per ora basterà fermarsi su alcune idee di ordine generale. Quali?

Il linguaggio teologico è anzitutto il linguaggio della fede e, come tale, è impegnato ad aiutare la lingua in ordine alla vita<sup>46</sup>. Per il suo rapporto con la fede, è anche il linguaggio della Bibbia; ma in un senso ben determinato.

<sup>43</sup> Tenendo conto di questo fatto, qualche autore sintetizza la dottrina ermeneutica di Ebeling nel binomio: « *Wort-Ant-Wort* ». Cf., ad esempio: MARLE', R., *Le problème théologique de l'Herméneutique*, Paris 1963, p. 79.

<sup>44</sup> Cf. EBELING, G., *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen 1971, p. 214: « Denn im Sprachvorgang will letztlich das Leben selbst zur Sprache kommen ». Per quanto riguarda il rapporto tra fede-decisione e autenticità dell'esistenza umana, cf.: IDEM, *Jesus und Glaube*, in ZThK 55 (1958) 64-110.

<sup>45</sup> Cf. EBELING, G., *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen 1971, p. 217: « Das einzig Wahre ist die Liebe ».

<sup>46</sup> Cf. EBELING, G., *Jesus und Glaube*, in ZThK 55 (1958) 74-76. 102-103; cf. pure: MARLE', R., *Le problème théologique de l'Herméneutique*, Paris 1963, pp. 89-95.

suo scopo, se l'anima vi si apre in un atteggiamento di grande responsabilità. In caso contrario, essa resta del tutto inefficace<sup>43</sup>.

### e) *Verifica*

La struttura dell'espressione linguistica si riferisce soprattutto alla decisione. Precisamente, a quel tipo di decisione che risponde alla domanda: « L'uomo fa uso di ciò che gli è annunciato? » O, meglio: « L'uomo realizza autenticamente ciò che è e che gli viene proposto mediante la lingua? ».

Stando così le cose, è lecito affermare che lo « Sprachvorgang » e il « Lebensvorgang » costituiscono, fra essi, una stretta unità, in quanto la verità della lingua si rapporta alla vita dell'uomo<sup>44</sup> e rende, conseguentemente, urgente una radicale, continuata verifica. La lingua è vera se l'uomo è vero. La verifica della verità della lingua diventa verifica della verità dell'uomo. Di qui nasce anche la responsabilità, che consiste appunto nel rendere vera la situazione della lingua attraverso l'autenticazione della vita dell'uomo. La lingua è vera se l'uomo è ciò che deve essere; vale a dire, se l'uomo è, in ultima analisi, amore<sup>45</sup>.

### 3. - *Concetto generico di linguaggio teologico*

Quando si parla di linguaggio teologico, va subito notato che esso si inserisce nella dinamica del linguaggio in genere; ne è infatti una concretizzazione specifica. In che cosa consista, d'altra parte, questa concretizzazione, lo vedremo più analiticamente in seguito. Per ora basterà fermarsi su alcune idee di ordine generale. Quali?

Il linguaggio teologico è anzitutto il linguaggio della fede e, come tale, è impegnato ad aiutare la lingua in ordine alla vita<sup>46</sup>. Per il suo rapporto con la fede, è anche il linguaggio della Bibbia; ma in un senso ben determinato.

<sup>43</sup> Tenendo conto di questo fatto, qualche autore sintetizza la dottrina ermeneutica di Ebeling nel binomio: « *Wort-Ant-Wort* ». Cf., ad esempio: MARLE', R., *Le problème théologique de l'Herméneutique*, Paris 1963, p. 79.

<sup>44</sup> Cf. EBELING, G., *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen 1971, p. 214: « Denn im Sprachvorgang will letztlich das Leben selbst zur Sprache kommen ». Per quanto riguarda il rapporto tra fede-decisione e autenticità dell'esistenza umana, cf.: IDEM, *Jesus und Glaube*, in *ZThK* 55 (1958) 64-110.

<sup>45</sup> Cf. EBELING, G., *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen 1971, p. 217: « Das einzig Wahre ist die Liebe ».

<sup>46</sup> Cf. EBELING, G., *Jesus und Glaube*, in *ZThK* 55 (1958) 74-76. 102-103; cf. pure: MARLE', R., *Le problème théologique de l'Herméneutique*, Paris 1963, pp. 89-95.

La parola biblica che è stata fissata e conservata per iscritto non può, in sé, avanzare la pretesa di essere la lingua della fede, anche se occupa un posto di preminenza. Ciò dipende dal fatto che, nel momento stesso in cui è ripetuta, la parola biblica viene come ricreata. Fa parte, cioè, di una determinata situazione vitale. Essa diventa lingua per me in questa specifica situazione ed è precisamente « *qui* » che ottiene d'essere la vera lingua della fede.

Il linguaggio teologico non è, così, un insieme di regole tendenti a costruire un ben definito apparato linguistico. Ha invece per scopo di rendere cosciente la lingua della fede nei confronti della vita e di osservare se un determinato discorso religioso s'identifica effettivamente con l'autentico linguaggio della fede.

Veduto in questa luce, il linguaggio teologico diventa anche il linguaggio per antonomasia della responsabilità, in quanto tende a risolvere l'inquietante domanda: « Come lo scritto coinvolge la vita; come lo Spirito sonnecchiante della lettera è risvegliato, in modo che non si abbia a che fare con ciò che è morto? » Si tratta dunque di un campo immenso di lavoro, di tutta un'opera educativa, attraverso la quale il linguaggio teologico è chiamato a mostrare ai cristiani come essi debbano procurarsi la necessaria informazione sulla fede, in modo che sappiano che cosa questa fede ha da dire, quale è l'aggancio fra la storia religiosa del passato e le esperienze presenti, quali sono i motivi per cui la parola di Dio va soggetta a determinati disturbi e non riesce così a raggiungere lo scopo che si era prefissa al momento stesso dell'annuncio<sup>47</sup>.

Un altro importante, fondamentale compito del linguaggio teologico, considerato sempre da un punto di vista generale, è di presentare Gesù come il compendio, la personificazione dei criteri su cui poggia la stessa lingua della fede<sup>48</sup>; di far rivivere, in particolare, la forza dell'amore di Dio presente in Lui e di dare quindi spazio a questa stessa forza, in modo che gli uomini, attraverso la crescita dell'amore, diventino sempre più umani.

#### 4. - *Ulteriore approfondimento*

Il concetto generico di linguaggio teologico può essere ulteriormente precisato e approfondito, se lo si esamina alla luce del suo oggetto più specifico e qualificante: la teologia.

<sup>47</sup> Cf. EBELING, G., *Wort und Glaube*, I, Tübingen 1960, pp. 447-457; IDEM, *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen 1971, pp. 261-263.

<sup>48</sup> Cf. soprattutto: EBELING, G., *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959; IDEM, *Jesus und Glaube*, in *ZThK* 55 (1958) 64-110.



a) *Natura e funzione della teologia*

Una valida sintesi del tema in questione è offerta dall'autore in un importante, anche se breve, scritto dal titolo: « *Diskussionsthesen für eine Vorlesung zur Einführung in das Studium der Theologie* »<sup>49</sup>. Le idee ivi espresse si possono così compendiare:

1) La teologia è un tutto indiviso e ciò che la costituisce una nella diversità dei compiti è l'evento della parola di Dio;

2) La natura intima della teologia è determinata dal passaggio dell'annuncio che « è avvenuto » all'annuncio che « avviene », in quanto essa deve tradurre linguisticamente questo annuncio del passato in una realtà presente che coinvolge gli uomini « hic et nunc » (qui e ora). Cessa così di essere una scienza da museo e assume, di sua natura, una funzione decisamente ermeneutica;

3) Come scienza della parola di Dio, la teologia si rapporta essenzialmente alla Scrittura, in quanto la Scrittura, intesa nella sua qualità di annuncio originario della fede, è la sorgente dell'annuncio odierno e, perciò stesso, il testo decisivo della teologia. Va tuttavia precisato che, per ottenere il suo scopo, il testo biblico ha bisogno della interpretazione; deve diventare, cioè, oggetto della teologia in quanto ermeneutica. Il che non significa che la parola di Dio sia sottomessa alla parola umana. La teologia, come ermeneutica, non aggiunge nulla alla parola divina; vuole solo scoprire o, meglio, mostrare che cosa il testo biblico intende far capire tra le diverse possibilità, in modo che la parola di Dio diventi realmente evento salvifico, annuncio creatore della salvezza in questa particolare situazione e non in un'altra;

4) Altro campo della teologia è la storia della Chiesa; ma non nel senso che questa storia sia la fonte della conoscenza teologica. Il problema di fondo è un altro e può essere così formulato: « Cosa è che fa la chiesa chiesa e la stabilisce nella sua autenticità? Come si rapportano le espressioni storiche della chiesa a Gesù Cristo, origine e fondamento della chiesa? »<sup>50</sup>;

5) Se si considera, più direttamente, l'oggetto proprio della teologia sistematica, si può dire che esso ha come punto di convergenza la preoccupazione della testimonianza della fede tramandata in un contesto di presenzialità. La teologia non dice: « Così era »,

<sup>49</sup> L'articolo è inserito nell'opera: EBELING, G., *Wort und Glaube*, I, Tübingen 1960, pp. 447-457.

<sup>50</sup> Oltre che nel presente articolo, l'idea è espressa diffusamente anche nei seguenti scritti: EBELING, G., *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche*, in *ZThK* 47 (1950) 1-46; IDEM, *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964.

ma: « Così è ». In questo senso, essa non deve fermarsi al testo come testo o alla testimonianza passata della parola-evento. Ha invece il compito di interpretare, con l'aiuto del testo, la realtà presente; di far passare, in altri termini, dalla comprensione del testo alla comprensione mediante il testo;

6) E' attraverso questo tipo di comprensione che si giunge alla libertà, alla forza della parola e soprattutto alla creazione dell'amore, in quanto è nell'amore che l'evento « avviene rettamente ».

### b) *Teologia e annuncio*

Nell'esame che si è fatto del breve articolo di Ebeling, risulta piuttosto evidente l'importanza di due particolari elementi: quello relativo all'idea di annuncio e quello che riguarda invece l'idea di ermeneutica.

Per quanto si riferisce alla prima componente, si è già detto come la teologia tenda a riflettere responsabilmente sull'evento dell'annuncio. Precisamente: 1) sull'annuncio « già avvenuto » e 2) sull'annuncio che « deve avvenire »<sup>51</sup>.

Com'è logico, i due momenti non sono separabili. Al contrario, essi formano una stretta unità e ciò che li unisce è la tradizione. Il che significa che il passato è fatto presente in una dimensione ripetitiva. Sarebbe, d'altra parte, un grave errore ritenere che la teologia sia una scienza storica. Non lo è per nulla, in quanto non ammette e non può ammettere distanze.

Essa non coinvolge il passato come passato, ma come presente; si riferisce alla parola storica di Dio in una dimensione di presenza. In che modo?

Per capire meglio il concetto, sarà utile distinguere la tradizione come 1) « traditum » e la tradizione come 2) « actus tradendi ». La storia riguarda il « traditum », il « che cosa », il « come » della tradizione; la teologia, invece, l'« actus tradendi », il « passaggio » dal testo fisso della lettera all'evento spirituale della parola. Conceputa in questo senso, la teologia non vuole in nessun modo far concorrenza all'esegesi storica, ma portare il discorso dal livello della comprensione storica a quello della comprensione dogmatica, interpretare il testo secondo un punto di vista soggettivo e non oggettivo, guardare lo scritto non come scritto ma come evento della parola che annuncia qualcosa e, come tale, annuncia anche il futuro.

---

<sup>51</sup> La sintesi di questo articolo è tratta dal libro: EBELING, G., *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit R. Bultmann*, Tübingen 1963.

Volendo esprimere la stessa idea in termini più strettamente religiosi, potremmo anche dire che la teologia si concentra sull'evento della parola come evento dell'accesso di Dio all'uomo, mentre la preoccupazione dominante della storia è rivolta al dato informativo.

c) *Teologia come ermeneutica*

Da quanto è stato or ora riferito, risulta chiaro come la componente ermeneutica tocchi il problema della teologia alla sua radice e come sia, conseguentemente, opportuno approfondire meglio il concetto<sup>52</sup>.

Prospettata nella sua funzione ermeneutica, la teologia agisce sull'evento della parola, in modo che esso avvenga rettamente. Tende così a mostrare, a svelare il potere ermeneutico della parola-evento, senza addurre nulla di nuovo. La teologia è al servizio della parola e lo è in modo tale che la comprensione si presenta, strettamente parlando, come il risultato di una forza creatrice che appartiene alla stessa parola (*verbum creans*) ed è quindi al di fuori di ogni idea di « conservazione ».

La forza della parola è un atto creatore dell'« oggi » e non la ripetizione di quello di « ieri ». E' creatrice al presente. Al presente si realizza il suo avveramento, anche se è doveroso ammettere che esso resta, comunque, rapportato al passato, alla situazione vitale in cui il testo è nato.

Il testo riceve così la sua forza, il suo contenuto dal « *Sitz im Leben* » della sua origine e ha la capacità di « *ri-creare* », in virtù dell'annuncio, la stessa situazione in cui si verifica la parola-evento come riattuazione della parola-evento del passato.

Una volta stabilita la natura della teologia nella sua funzione ermeneutica, ci si può ora chiedere quali sono i criteri che ci permettono di verificare se questa teologia ermeneutica garantisce il retto uso della parola di Dio.

Per Ebeling, la risposta sta in quel tipo di incontro fra la parola divina e la realtà umana, in cui l'annuncio illumina e crea la stessa verità dell'uomo e, con l'uomo, anche la verità del mondo. E ciò è abbastanza comprensibile, se si tiene conto del significato del tutto particolare che l'autore attribuisce al termine « verità » o « realtà ». Questo termine non ha il senso che comunemente gli

---

<sup>52</sup> La dottrina che presentiamo su questo tema s'ispira all'articolo: EBELING, G., *Hermeneutische Theologie?*, in « Wort und Glaube », II, Tübingen 1969, pp. 99-120.

diamo. Esso è molto più profondo e potrebbe essere identificato con quello di « autenticità ».

Prospettata in questa luce, la realtà del mondo e dell'uomo sta nell'affermazione della loro dimensione essenzialmente creaturale. Il mondo e l'uomo sono veri-reali, in quanto riconoscono la loro natura di creature nei confronti di Dio-Creatore e respingono perciò ogni idea di autosufficienza, proclamando il loro « *non-essere-in-sé* ». In tutto poi si concretizza nella fede. E' infatti attraverso la fede che l'uomo è in grado di riconoscere la propria natura e di ritrarre il modello, l'esempio insuperato di questa stessa fede, cioè Gesù Cristo<sup>53</sup>.

Avendo davanti siffatti principî, risulta del tutto logico affermare che la teologia ermeneutica ha come scopo di agire sulla parola di Dio affinché essa, nella sua qualità di parola-evento, verifichi l'incontro tra il Creatore e la creatura in un rapporto di autenticità e nel superamento di ogni idea panteistica, in quanto è proprio della natura di Dio-Creatore rapportarsi al mondo, senza però dipendere dal mondo o confondersi con il mondo<sup>54</sup>.

##### 5. - *Linguaggio teologico - Scrittura - Tradizione*

Nel precisare la natura del linguaggio teologico non si può prescindere, è evidente, dal suo legame con le fonti della parola di Dio, cioè a dire con la S. Scrittura e la Tradizione. Come va inteso questo rapporto?

###### a) *Alcune precisazioni di fondo*

L'ostilità fra la tesi cattolica e protestantica sulla duplicità o unicità nei riguardi della sorgente della parola di Dio dipende dal fatto che si prende la Tradizione come « dato non scritto » e non si considera che la Scrittura è autentica, in quanto essa sola è tradizione apostolica<sup>55</sup>. Nel principio della « sola Scriptura » non si esclude perciò l'idea di Tradizione, ma la si riconduce alla tradizione evangelica. E ciò acquista tanto più valore, se si tiene presente che nes-

<sup>53</sup> Cf. EBELING, G., *Theologie und Wirklichkeit*, in ZThK 53 (1956) 379-383.

<sup>54</sup> Cf. EBELING, G., *Glaube und Unglaube im Streit um die Wirklichkeit*, in « Wort und Glaube », I, Tübingen 1960, pp. 393-406; IDEM, *Weltliches Reden von Gott*, ivi, pp. 372-380.

<sup>55</sup> In questa nostra esposizione seguiamo da vicino il libro: EBELING, G., *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964.

sun libro del Nuovo Testamento fonda il fatto della rivelazione. Non è il Nuovo Testamento che sta all'origine del cristianesimo, ma l'annuncio orale di Cristo e degli Apostoli.

Formulando il problema secondo questo punto di vista, è lecito dire che la « sola Scriptura » non si oppone tanto alla Tradizione, ma ai sacramenti della chiesa. Per quanto concerne poi più direttamente il rapporto fra Scrittura e canonicità, va osservato che il canone è una creazione della chiesa post-apostolica e ha ben poco da fare con l'autentica parola di Dio. La componente della canonicità non aggiunge infatti nulla alla S. Scrittura. E' solo un elemento esterno. Il valore della parola di Dio è intrinseco a questa stessa parola. Ciò non toglie, d'altra parte, che si debba ammettere il valore della testimonianza della chiesa<sup>56</sup>. L'importante è capire bene che cosa s'intende con tale espressione.

Certamente, la testimonianza della chiesa non può essere presa come una componente a sé stante, ma come compimento dell'annuncio-evento che si rapporta alla testimonianza scritta e mira quindi al « *zur-Geltung-kommen* » della stessa Scrittura. Tanto meno può essere concepita come fondamento di quel tipo di canonicità, in base al quale il valore della Scrittura dipenderebbe da una autorità esterna e umana. La Scrittura si qualifica da sé.

#### b) *Altri chiarimenti*

Per comprendere meglio il rapporto e il significato dei termini « Scrittura e Tradizione », è opportuno precisare ulteriormente alcuni concetti. E anzitutto è importante riprendere la già citata distinzione fra « *traditum* » e « *actus tradendi* ».

Per quanto riguarda il « *traditum* », va notato che esistono nella chiesa diverse tradizioni (apostolica-ecclesiastica-umana) e qualcuno potrebbe chiedersi, giustamente, che cosa abbiano da fare tante tradizioni con la purezza del vangelo. L'interesse maggiore deve andare, comunque, all'« *actus tradendi* ».

Esso consiste nell'orale annuncio-evento inteso non come semplice ripetizione, ma come realtà tradotta e spiegata, in modo che il rapporto fra Scrittura e Tradizione provenga insieme dal testo e dalla interpretazione e cada, perciò stesso, anche la differenza fra il « *traditum* » e l'« *actus tradendi* ». Di fatto, le due componenti si fondono in un'unica cosa e questa fusione si verifica nella realtà del-

---

<sup>56</sup> Cf. pure: EBELING, G., *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche*, in ZThK 47 (1950) 1-46.

la chiesa come corpo mistico di Cristo creato nel tempo dalla parola di Dio.

Si potrebbe anche dire che la fusione si attua nella chiesa, in quanto la chiesa, come tradizione, è la valida interpretazione della parola di Dio testimoniata dalla Scrittura. Ne consegue che la formula: « Scrittura e Tradizione » dev'essere inserita nel problema ermeneutico della teologia. La Tradizione è infatti interpretazione della Scrittura, mentre questa, a sua volta, finisce per essere, essa stessa, principio ermeneutico.

Tale principio potrebbe essere così formulato: « La S. Scrittura è la sola fonte della sua interpretazione ». La Scrittura, cioè, non ha bisogno di altre fonti per essere interpretata. In caso contrario, cesserebbe di essere rivelazione, di essere parola di Dio. Non è la Tradizione che decide sulla interpretazione della Scrittura. E' invece la Scrittura il giudice, la norma della Tradizione<sup>57</sup>.

La Scrittura parla da sé, è in se stessa chiarezza illuminante, sicurezza rassicurante, anche se ciò non significa che essa non abbia bisogno di interpretazione. Si esige solo che si verifichi una interpretazione adeguata. E' necessario, in altre parole, che il testo si metta in quella situazione di comprensibilità che diventa possibile solo mediante la forza creatrice dell'annuncio<sup>58</sup>.

Per quanto concerne poi, più particolarmente, l'oggetto di questa Scrittura e di questo annuncio, si deve dire che esso è costituito non dalla chiesa fondata sulla Tradizione (tesi cattolica), ma dal Gesù della Bibbia, nel senso che solo il Gesù della Scrittura è il Gesù presente « hic et nunc » e che l'elemento qualificante della sua presenzialità è solo la parola da cui nasce la fede. Gesù è attualizzato « qui e ora » solo mediante la parola<sup>59</sup>.

Nel principio della « sola Scriptura », si afferma dunque la superiorità della parola di Dio sulla chiesa. La chiesa è percepita come creatura della parola di Dio e non come sorgente, origine, della stessa parola. E ciò appare tanto più logico, se si tiene conto della vera natura della storia della chiesa.

Riguardo a questo tema si possono raccogliere, fra le tante, tre speciali concezioni: quella cattolica, quella spiritualista e quella protestantica.

Secondo la tesi cattolica, la storia della chiesa è la storia di un Corpo mistico che prosegue, in un contesto di santità e di universalità, l'Incarnazione di Cristo. Per la scuola spiritualista essa è invece

<sup>57</sup> Cf. EBELING, G., *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964, pp. 119-120.

<sup>58</sup> Cf. *Ivi*, pp. 124-125.

<sup>59</sup> Questo tema sarà approfondito più avanti, quando parleremo direttamente dell'applicazione del linguaggio teologico al problema del Gesù storico.

veduta in ordine a quel tipo di dimensione verticale che sfocia nel diretto rapporto con Dio<sup>60</sup>. I Riformatori ritengono infine questo genere di storia in contrasto con la natura stessa della chiesa<sup>61</sup>, in quanto la storia, come storia, non ha nulla da che fare con la salvezza.

Secondo il punto di vista dei Protestanti si deve dunque parlare più che di storia della chiesa, di rapporto fra chiesa e storia; di quel rapporto, cioè, che l'autore indica molto bene, quando dà della storia della chiesa la seguente definizione: «La storia della chiesa è la storia della interpretazione della S. Scrittura»<sup>62</sup>.

Questo tipo di rapporto è ulteriormente precisato anche da un'altra definizione: «Die Kirchengeschichte ist das was zwischen uns und der Offenbarung Gottes in Jesus Christus steht»<sup>63</sup>. Ciò significa che la storia della chiesa è concepita in funzione del suo legame diretto con la testimonianza di Cristo, al di fuori di ogni idea di successione e di progressività. La storia della chiesa non è fatta di «prima» e di «poi». Ciò che la determina è la presenzialità della testimonianza di Cristo, attraverso la presenzialità della parola-evento.

Esprimendo lo stesso concetto in altri termini, potremmo dire che la storia della chiesa si riferisce alla testimonianza di Cristo fatto presente «*qui e ora*» dalla parola creatrice di Dio; o, se si preferisce, che essa è, come storia della interpretazione della Scrittura, la storia della presenzialità di Gesù morto e risorto nel quadro della forza creatrice della parola divina.

### c) *Conseguenze*

Da quanto si è detto, risulta abbastanza facile ammettere alcune importanti conseguenze:

1) La «sola Scriptura» è l'unica cosa che salva la sicurezza della fede, in quanto questa poggia sulla parola del vangelo che crea la sicurezza;

2) L'unità della Scrittura intesa nel suo rapporto con il «canone» non dipende dalla chiesa, dal momento che l'unico oggetto

<sup>60</sup> Cf. EBELING, G., *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964, pp. 19-20.

<sup>61</sup> *Ivi*, pp. 20-21: «Die Kirchengeschichte steht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch».

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 25; cf. anche: EBELING, G., *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche*, in *ZThK* 47 (1950) 12-22.

della Scrittura è Gesù Cristo. E' Gesù che chiama e si fa presente nell'evento della parola la quale crea, a sua volta, la fede e diviene così evento del vangelo che salva;

3) Ciò che si tramanda non è né una dottrina fissa né una legge né un libro di rivelazione, ma molto di più: la stessa persona di Cristo divenuta parola incarnata di Dio e, perciò, parola autoritativa riguardo al vangelo e all'evento della parola. Tramandato è pure lo Spirito Santo, inteso come presenzialità di Dio nella parola dell'annuncio che crea la fede;

4) Solo in ciò sta la vera idea di Tradizione e solo in ciò si distingue la Tradizione autentica da tutte le altre tradizioni umane. Si può anche affermare che di esse vive storicamente la vera Tradizione, ma solo in quanto si rapportano alla parola della fede;

5) Guardando le cose da questo punto di vista, si deve dire che solo la Scrittura è la fonte e il criterio di tutte le tradizioni, storia della chiesa compresa, e che esclusivamente su di essa deve convergere anche il linguaggio teologico. Il linguaggio teologico non deve tanto preoccuparsi della tradizione come fatto storico di interpretazione, ma esaminare in quale modo una determinata tradizione è autentica in rapporto alla Scrittura e quali sono i mezzi che offrono la possibilità di realizzare una tale sintonia di contenuti;

6) Per quanto concerne direttamente la storia della chiesa, il linguaggio teologico ha per compito di indicare come l'esistenza dell'uomo può attuare, nelle diverse situazioni di luogo e di tempo, la presenzialità della parola di Dio vissuta e testimoniata da Cristo <sup>64</sup>.

#### APPLICAZIONE AL PROBLEMA DEL GESU' STORICO

La teoria del linguaggio teologico che Ebeling è venuto progressivamente elaborando e chiarendo non riguarda solo il campo esclusivamente ermeneutico. Essa trova una sua originale, concreta applicazione anche al problema del Gesù storico <sup>65</sup>. In che senso? Per comprenderlo, è necessario procedere per ordine.

<sup>64</sup> Cf. EBELING, G., *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964, pp. 26-27. 132-143.

<sup>65</sup> I principali scritti di Ebeling su questo tema sono: *Jesus und Glaube*, in ZThK 55 (1958) 64-110; *Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie*, in ZThK (1959) Beiheft 1; l'articolo si trova pure in « Wort und Glaube », I, Tübingen 1960, pp. 300-318; *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959; *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*, Tübingen 1963, pp. 19-92.



### 1. - *Interrogativi sul concetto bultmaniano di « kerigma »*

E' a tutti noto come Bultmann<sup>66</sup> riduca la Persona di Gesù nei riguardi del kerigma al nudo « dass » della sua esistenza. Non interessa così né il « was » né il « wie » per la fede cristiana. Tanto più che ogni ricerca sulla vita di Gesù è destinata al fallimento. Ciò che importa è solo il kerigma, inteso come proclamazione dell'evento di salvezza di Dio nella dinamica del rapporto tra parola e fede<sup>67</sup>.

Sicuramente, nel formulare questi principî, Bultmann pensa, e non senza ragione, di eliminare molteplici enigmi relativi ai Vangeli. Non s'accorge però che, così facendo, provoca la nascita di tanti altri problemi, a cui egli non sembra rispondere in maniera convincente.

Tali problemi possono essere evidenziati in alcune domande: 1) Se il kerigma è la proclamazione del nudo fatto (dass) di Gesù Cristo, del suo semplice « essere venuto », che cosa ha da fare la comprensione di questi postulati con la comprensione relativa al kerigma? Non potrebbe il kerigma mantenere intatto il suo valore salvifico anche senza di essi? 2) Perché dovrebbe la parola, che raggiunge il suo scopo nell'evento della fede, essere parola che trae origine dall'evento di Cristo? 3) Che cosa mi fa conoscere che il kerigma in questione è vero kerigma? 4) Come si può evitare l'impressione che, restando incomprensibile il kerigma su Gesù, si risolve tutto nella mitologia? 5) Dove sta il fondamento delle asserzioni kerigmatiche e, perciò stesso, della fede?<sup>68</sup>.

Non c'è dubbio che tutti questi sono problemi gravi. Possono, comunque, avere un'adeguata risposta, se si rivaluta l'importanza del Gesù storico nei confronti del kerigma.

Il discorso sul kerigma esige così che si parli anche del contenuto della vita di Gesù e non solo della sua esistenza; che si parli, cioè, con il « dass », anche del « was » e del « wie », pur essendo, evidentemente, fuori posto dedurre dalla coscienza messianica di Gesù la sua effettiva messianicità, o scoprire nell'annuncio della sua

<sup>66</sup> La problematica esistente fra il Gesù storico e la fede è studiata da Bultmann soprattutto nei seguenti lavori: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921; *Jesus*, Tübingen 1926; *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen 1933; II, 1952; III, 1960; IV, 1965; *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960; *Exegetica*, Tübingen 1967. Per quanto concerne una visione storico-dottrinale della tematica più vasta del Gesù storico e del Cristo della fede, cf.: GEISELMANN, J. R., *Jesus der Christus, I: Die Frage nach dem historischen Jesus*, München 1965; GRECH, P., *Jesus Christ in History and Kerigma*, in « New Catholic Commentary Holy Scripture », 1969, coll. 822-837.

<sup>67</sup> Cf. EBELING, G., *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*, Tübingen 1963, pp. 26-29.

<sup>68</sup> *Ivi*, pp. 30-31.

risurrezione la storicità dell'evento, o ammettere la realtà della sua figliolanza divina, il carattere espiatorio della sua morte, ecc.<sup>69</sup>.

## 2. - Osservazioni più precise

Quando si parla del problema del Gesù storico bisogna, in particolare, sottolineare due punti di vista strettamente connessi.

Anzitutto il nudo fatto del kerigma come parola su Gesù (il kerigma parla di Gesù) esige che questo discorso presupponga la persona storica di colui di cui si parla e che si verifichi in un contesto, pure storico, ad essa posteriore. Non si deve però dire che il kerigma si rifà a Gesù, riservando il suo principale interesse su di Lui *in quanto* apparizione storica; parla invece di Dio in rapporto a Gesù, *che* è un'apparizione, una manifestazione storica<sup>70</sup>.

In secondo luogo, ci si deve chiedere come si è giunti dalla comparsa e dall'annuncio di Gesù al kerigma della chiesa primitiva. Ci si deve, cioè, porre il problema della continuità, intesa come rapporto causale fra Gesù e il kerigma e come risposta alla fondamentale domanda: « E' veramente il Gesù storico che giustifica e chiarifica il kerigma? »

A complemento di questa domanda di base, se ne potrebbero fare tante altre. Ad esempio: 1) E' il kerigma, nella sua struttura di fondo, così come lo ha creato Gesù? 2) La diversità del kerigma primitivo in rapporto all'annuncio di Gesù è da spiegare attraverso la comparsa di nuovi fatti supplementari, in cui l'antica comunità cristiana esprime la sua inventiva creativa? 3) Quale appoggio hanno in Gesù le affermazioni su di Lui?

Evidentemente, se Gesù non è valorizzato come dato storico, si deve porre in primo piano il kerigma su Gesù. Kerigma, in cui Gesù sarebbe una componente secondaria con il conseguente pericolo che lo stesso kerigma finirebbe per ridursi a puro mito. A mito dovrebbero inoltre ridursi le affermazioni concernenti l'annuncio e Gesù non sarebbe così che una Persona sconosciuta di cui è noto solo il nome. Le cose stanno però diversamente.

Contro Bultmann e coloro che negano, in pratica, ogni differenza fra Gesù e il kerigma su di lui, bisogna riaffermare che Gesù non solo si può distinguere dal kerigma, ma che deve essere distinto,

<sup>69</sup> La sintesi che presentiamo in questo articolo e nel seguente è tratta dal libro citato: EBELING, G., *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*, Tübingen 1963, pp. 61-92.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 62: « Es spricht von Gott in bezug auf Jesus, der eine historische Erscheinung war ».

anche se, una volta stabilita la distinzione, permangono ancora due interrogativi che potrebbero in qualche modo inficiare il rapporto causale tra Gesù e il kerigma; e cioè: 1) La differenza fra Gesù e il kerigma sarebbe una falsa interpretazione dello stesso Gesù? 2) E' il kerigma, nonostante che lo nomini, completamente estraneo a Gesù? Dinanzi a queste domande puramente teoriche sta infatti un dato indiscusso: la centralità effettiva di Gesù nella interpretazione del kerigma primitivo. E ciò per due particolari, evidenti motivi.

Anzitutto, le espressioni kerigmatiche non sono chiare in sé, ma lo diventano solo in base alla predicazione di Gesù. Secondariamente, il riferimento a Gesù ha per compito non solo di presentare il contenuto, ma anche il fondamento del kerigma<sup>71</sup>. Resta così discutibile Bultmann, quando afferma che il kerigma non ha grande importanza per la fede, se lo si considera in rapporto a Gesù. Criticabile permane pure l'opposizione fra il « dass » da una parte e il « was » e il « wie » dall'altra.

Certamente, essi sono distinti. Basti pensare alla diversità fra esistenza ed essenza. Ma ciò è vero solo dal punto di vista teorico. Dal punto di vista storico, i tre elementi si suppongono reciprocamente. Per conoscere il « dass », bisogna conoscere il « was » e il « wie » e viceversa. L'evento salvifico di Dio nella parola e nella fede acquista il suo vero significato solo nel dato contenutistico della vita di Cristo<sup>72</sup>.

Ciò posto, è più facile anche capire dove stia il punto d'incontro fra il Gesù storico e il kerigma. Da una parte c'è Gesù che esige la decisione di fronte alla sua Persona, in quanto portatrice della parola di Dio; dall'altra, c'è la risposta della comunità che, attraverso la fede, riconosce in questo appello la presenza della salvezza e vi aderisce in un atteggiamento di assoluta obbedienza.

Esprimendo la stessa idea in termini più teologici, si potrebbe precisare che il punto d'incontro si risolve nella dinamica di una duplice cristologia, in quanto il kerigma è annuncio esplicito (cristologia esplicita) del « già annunciato » implicito (cristologia implicita) nella Persona storica di Gesù.

---

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 64: « Das Faktum des Kerygmas will von dem her verstanden sein, wodurch es Ereignis geworden, freigegeben, legitimiert ist. Die Nennung Jesu im Kerygma hat offensichtlich die Funktion, nicht nur den Inhalt des Kerygmas anzugeben, sondern auch seinen Grund ».

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 69: « Vielmehr hängt der theologische Skopus der Redeweise vom « Dass » Gottes gerade daran, dass es bezeugt und geglaubt wird in bezug auf das konkrete « Was » und « Wie » geschichtlicher Wirklichkeit ».

### 3. - *Soluzione articolata*

Guardando le cose da questo punto di vista, si deve dichiarare che il cristianesimo primitivo non ha frainteso, ma capito Gesù. Il kerigma cristologico non è infatti un arbitrario travestimento del modo di comportarsi di Gesù, ma una spiegazione di ciò che nella sua Persona era solo implicito<sup>73</sup>. Bisogna, d'altra parte, evitare il pericolo di considerare un tale kerigma come l'espressione di una cristologia che Gesù avrebbe precedentemente insegnato e non vederlo piuttosto come risposta, nella decisione, alla sua chiamata.

La cristologia presente nel kerigma primitivo non si può identificare con la divinità o messianicità di Gesù preesistenti al kerigma stesso. Consiste invece nel fatto e solo nel fatto che Gesù ha annunciato concretamente Dio e ha determinato quel tipo di situazione, per cui si fa urgente la fede o la incredulità.

Il kerigma ha così il suo fondamento in Gesù storico, non in base a un contenuto ontologico di ordine soprannaturale, quale sarebbe appunto espresso dalla sua risurrezione, dal carattere espiatorio della sua morte, ecc., ma nel fatto che esso riconosce Gesù come parola di Dio e, attraverso questo riconoscimento, crede che Dio è venuto realmente in Lui.

Il che significa: 1) che il Gesù storico ha senso in quanto, mediante l'annuncio, la parola, viene ricreata la stessa situazione di Gesù; 2) che solo attraverso questa ri-creazione è possibile mettersi, *hic et nunc* (qui e ora), nella situazione richiesta dal kerigma; 3) che senza la situazione di Gesù non ci può essere vera situazione kerigmatica.

Per quanto riguarda poi, più direttamente, lo stesso contenuto della situazione kerigmatica, va detto che essa è la riproduzione della situazione di Gesù, intesa come situazione di apertura a Dio, di obbedienza cieca a Lui, di amore, di libertà dalla legge, di sicurezza. Va pure detto che questo incontro di situazione non si verifica, strettamente parlando, in Gesù, ma nella parola, nella lingua della fede. E' solo attraverso la parola che ci si mette in perfetta consonanza con Gesù e, perciò stesso, nella situazione d'essere chiamati da Dio.

Concludendo, bisogna dunque affermare che Gesù si fa presente nella sua qualità di modello non in sé, ma nella parola, mediante la parola. La situazione di Gesù-modello diventa mia situazione solo

---

<sup>73</sup> Interessanti e acute osservazioni su questa tematica si possono trovare anche nell'articolo: KÄSEMANN, E., *Das Problem des historischen Jesus*, in *ZThk* 51 (1954) 125-143.

« linguistilamente », solo attraverso il vero linguaggio teologico, cioè a dire, l'autentico linguaggio della fede <sup>74</sup>.

#### 4. - *Visione d'insieme*

Quello che è stato esposto finora sul problema del Gesù storico in maniera piuttosto analitica, può essere sintetizzato più organicamente con l'aiuto dello stesso autore. Precisamente, seguendo, passo passo, un suo prezioso articolo dal titolo: « *Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie* » <sup>75</sup>.

##### a) *Un primo interrogativo*

Nell'articolo in questione si pone anzitutto una domanda di fondo: « Che cosa significa l'espressione: ' Gesù storico ' »?

Essa sta a indicare Gesù come è conosciuto attraverso un rigoroso metodo storico, al di fuori di ogni contraffazione posteriore. Sta a indicare, in una parola, il vero, reale Gesù.

Così concepito, il Gesù storico non si contrappone solo al Gesù mistificato dalla Tradizione o al Gesù leggendario, ma anche a quello mitico. Il Gesù storico resta inoltre distinto dal kerigma su di Lui; vale a dire, dal kerigma inteso come espressione di fede in Gesù, da cui dipende lo stesso Cristo dogmatico in contrapposizione al Gesù storico.

Stando sempre in questa linea di pensiero, è doveroso affermare, oltre a quello che s'è già detto, che non possono appartenere al Gesù storico soprattutto i seguenti elementi:

1) Ciò che si attribuisce a Gesù nella interpretazione posteriore di fede, sotto l'influsso della Pasqua;

2) Tutte quelle affermazioni di tradizione che hanno, sì, l'apparenza d'essere storiche, ma che non possono venir prese come tali. Si pensi, in particolare, ai brani relativi alla risurrezione, alle apparizioni post-pasquali, all'ascensione, ecc.;

3) Le confessioni di fede concernenti la Persona e l'opera di Cristo le quali, appunto perché guardano a Gesù « sub ratione Dei », non possono avere carattere storico <sup>76</sup>.

<sup>74</sup> Cf., in particolare: EBELING, G., *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*. Tübingen 1963, pp. 85-92.

<sup>75</sup> L'articolo si trova inserito nell'opera: EBELING, G., *Wort und Glaube*, I, Tübingen 1960, pp. 300-318.

<sup>76</sup> *Ivi*, pp. 304-305. Non è difficile rilevare nella formulazione di questi principi la presenza della dottrina tipicamente bultmanniana.

b) *Un secondo interrogativo*

Da quanto s'è venuto finora precisando, risulta abbastanza chiaro come il problema storico e quello dogmatico siano due realtà ben distinte. Facendo ora un passo avanti, possiamo porci un'altra domanda non meno importante della precedente, ed è questa: « Con quale diritto s'inseriscono affermazioni di ordine dogmatico in affermazioni di ordine storico su Gesù? » La risposta si trova in una essenziale precisazione.

Quando si vuole affrontare il problema del Gesù storico, non basta chiedersi: « Che cosa è accaduto? », ma anche; « Che cosa si è verificato in ordine al linguaggio? » In altri termini: « Che cosa è avvenuto, nei rapporti con la lingua, in Gesù? »

In Gesù si è verificata la fede, intesa come evento linguistico. E non solo la fede in ordine alla sua Persona, ma in ordine alla stessa fede come tale. Il che significa che in Gesù si è concentrato, in un rapporto di totalità, l'evento linguistico della fede<sup>77</sup>. Si può così dire che il Gesù storico è il Gesù della fede, in quanto la fede è portare a compimento ciò che in Gesù si è attuato come evento linguistico<sup>78</sup>.

c) *Passaggio dal Gesù storico alla fede in Gesù*

Il problema posto da queste ultime battute non è così semplice come potrebbe, a prima vista, apparire. E' dunque necessario affrontarlo, cogliendo tutti gli elementi di cui si compone. In particolare, è urgente chiarire due indifferibili concetti: quello di « continuità » e di « discontinuità ».

Quando, nella tradizione, si parla di continuità, s'intende, generalmente, che Gesù ha pensato di sé quello che l'annuncio cristiano posteriore ha insegnato di Lui. Ad essa appartiene così, fra l'altro, la coscienza messianica di Cristo, la precognizione o predizione della sua morte, la sua risurrezione, ecc. La discontinuità consiste invece, sempre secondo la tradizione, nel passaggio dalla vita di Gesù alla fede in Cristo morto e risorto.

Tenendo conto di queste precisazioni, si deve dire che, per la

<sup>77</sup> E' perciò in questo contesto che vanno lette le affermazioni dell'autore: « Der Glaube weiss sich angewiesen auf Jesus Christus und bekennt sich darum als Glaube an Jesus Christus [...]. Wir folgen somit dem elementarsten Hinweis des christlichen Glaubens, indem wir uns nun an Jesus Christus gewiesen sein lassen »: EBELING, G., *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959, p. 49.

<sup>78</sup> Cf. EBELING, G., *Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie*, in « Wort und Glaube », I, Tübingen 1960, pp. 308-311.

tradizione, la continuità e la discontinuità coesistono. Si tratta cioè di una continuità nella discontinuità e di una discontinuità nella continuità, in quanto fra il Gesù storico e il Cristo della fede non esiste alcuna sostanziale frattura. La chiesa crede ciò che si è realmente verificato nella Persona di Cristo come Uomo-Dio, Redentore, ecc.

Strettamente parlando, la formulazione di una simile tesi non manca di essere, almeno sotto certi aspetti, allettante. Ha tuttavia un difetto di fondo, nel senso che la tradizione neotestamentaria non ha mai ristretto l'annuncio cristiano alla semplice trasmissione dell'annuncio di Gesù. Il concetto tradizionale va quindi ripulito e impostato in un altro modo. Quale?

E' anzitutto opportuno rilevare che la tradizione pasquale guarda a Gesù come al testimone della fede e, conseguentemente, a Gesù come al fondamento della stessa fede. Essa si riferisce pure ai credenti i quali sono, a loro volta, testimoni della fede in quanto testimoni di Gesù. In questo senso, le apparizioni pasquali non sono dunque storiche, ma mettono solo in luce l'inizio della fede in Gesù. In altre parole, esse sono dati creati dalla primitiva comunità per indicare la relazione a Gesù come sorgente della fede.

Si potrebbe anche dire che nelle apparizioni pasquali è indicato che Gesù è veramente il testimone della fede e che si può riconoscere come testimone della fede solo colui che accoglie la sua testimonianza in ordine alla fede. Il fatto poi che la fede veda in Gesù il Risorto, non sta a indicare un evento storico. Significa solo che, attraverso la fede, il credente partecipa della onnipotenza di Dio. Credere in Gesù come segno perfetto della fede e credere in Lui come Risorto è così la stessa cosa<sup>79</sup>.

#### d) *Gesù come fondamento della fede*

Ciò che si afferma su Gesù come segno perfetto della fede è convalidato anche dalla terminologia espressa dai vocaboli: « pisteuëin » e « pistis ». Essi, infatti, indicano sempre l'idea di rapporto con Gesù. Credere è appartenere a Gesù.

Ne consegue che il legame tra il Gesù storico e il kerigma o il Cristo kerigmatico si risolve in un dato ben preciso e molto diverso da quello che si ritiene, comunemente, nell'ambito della chiesa cattolica: Gesù non è tanto l'oggetto della fede, quanto piuttosto il fondamento, la scaturigine della fede.

Fondamento, nel senso che la fede di Gesù è ciò che rende la

---

<sup>79</sup> *Ivi*, pp. 313-315.

fede vera fede. Fondamento ancora, non in forza della sua risurrezione, quasi che la fede abbia bisogno di una giustificazione storica (!?), ma in forza della sua testimonianza. Gesù è colui che realizza in maniera piena la fede.

E ciò si verifica non solo in ordine alla sua Persona, ma nei confronti di tutti gli uomini. Gesù permane fondamento-testimone della vera fede lungo tutto l'arco della storia. E vi permane attraverso la lingua, la parola. Come l'evento della fede si è verificato, linguisticamente, una volta, così si può verificare, linguisticamente, sempre.

E' attraverso la parola-evento, cui si riferisce direttamente il linguaggio teologico, che la fede di Gesù diventa mia fede personale; che si crea, cioè, « hic et nunc » (qui e ora) quella situazione di fede, in cui s'è trovato Gesù e in cui si attua, mediante la parola, la salvezza dell'uomo<sup>80</sup>.

#### VALUTAZIONE CRITICA DELLA TEORIA DI EBELING

Al termine della nostra esposizione sulla teoria del linguaggio teologico in Ebeling e sui suoi riflessi nei riguardi del problema del Gesù storico, sorge spontaneo l'interrogativo: « Quale valutazione critica se ne può dare? »

##### 1. - *Dati positivi*

E' fuori dubbio che la teoria, esaminata a mente fredda e con la debita serenità, contiene molti elementi positivi.

##### a) *In genere*

Fra essi si possono anzitutto includere, tanto per citare un esempio, l'idea divenuta ormai celebre della demitizzazione e un certo orientamento esistenziale della stessa ermeneutica<sup>81</sup>. Positivo è pure quanto si afferma su Gesù nella sua qualità di modello della fede cristiana e sull'importanza della decisione nel campo strettamente religioso<sup>82</sup>. La stessa teoria del linguaggio, purché non la si porti

<sup>80</sup> *Ivi*, pp. 316-318.

<sup>81</sup> Cf. GRECH, P., *La nuova ermeneutica: Fuchs ed Ebeling*, Augustinianum 12 (1972) 293; MALAVEZ, L., *Jésus de l'histoire, fondament de la foi*, NRTh 89 (1967) 797.

<sup>82</sup> MALAVEZ, L., *a. c.*, NRTh 89 (1967) 797.



all'exasperazione, conserva un suo indiscutibile valore di fondo che nessuno può, onestamente, negare<sup>83</sup>.

Altro dato positivo è il vedere riflesse in Gesù quelle che sono le istanze essenziali di un uomo autentico, la cui dimensione non interessa solo il passato, ma anche il presente, me stesso, secondo la felice espressione di Bonhoeffer: « Se la terra è stata degna di portare l'uomo Gesù, se un uomo come Gesù è vissuto, allora vale la pena che anche noi viviamo; noi, gli altri uomini. Se Gesù non fosse vissuto, allora la nostra vita non avrebbe alcun senso, nonostante che esistano tutti gli uomini che noi conosciamo o amiamo »<sup>84</sup>.

Di notevole importanza è infine, sempre dal punto di vista di una valutazione generica, il tentativo di collocare nell'apertura dell'animo a Dio l'elemento determinante di ogni vera religiosità. Lo stesso Karl Rahner lo riconosce, quando scrive: « La verità di Dio non brilla che negli spiriti che, non contenti di contemplarla, l'amano e aprono ad essa la porta del proprio cuore »<sup>85</sup>.

#### b) Più in particolare

Fra tutti questi elementi or ora elencati occupa, senz'altro, un posto centrale quello relativo alla fede. Pochi infatti, per quanto ci risulta, hanno scritto, negli ultimi tempi, così profondamente e così entusiasticamente sulla fede come Ebeling. Per convincersene, basterà puntualizzare, quasi cogliendo fior da fiore, alcune idee di orientamento generale<sup>86</sup>:

1) La fede cristiana è, fundamentalmente, falsa, se si guarda a Gesù come a un « credendum » fra gli altri « credenda ». Gesù non è un oggetto della fede, ma la scaturigine, la base della fede;

2) Fra gli uomini si può credere a una cosa senza curarsi della persona. Non così nei riguardi della fede in Dio. Quando Dio parla, non c'è da credere in qualche cosa, ma in Dio stesso: in Dio che mi rivolge la parola;

3) La fede appartiene all'iniziativa di Dio, ma è insieme legata all'esistenza. Ha da che fare con l'« essere » e il « non-essere », nel senso che non è un atto su cui si fonda l'esistenza, ma ciò che dà

<sup>83</sup> Cf., ad esempio, GRECH, P., *a. c.*, p. 294, dove si legge: « Le teorie della Nuova Ermeneutica avrebbero molto da dire, se non fossero così escludiviste ».

<sup>84</sup> La citazione è riportata in: MALEVEZ, L., *a. c.*, p. 796.

<sup>85</sup> Per la citazione, cf.: RAHNER, K., *Est-il possible aujourd'hui de croire?*, Paris 1966, p. 25.

<sup>86</sup> La sintesi che presentiamo è tratta dagli scritti già più volte menzionati: EBELING, G., *Jesus und Glaube*, ZThK 55 (1958) 64-110; IDEM, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959.

all'esistenza il fondamento del suo stesso essere. E tutto questo in un rapporto di apertura totale a Dio. Essa è un « lasciare se stessi », un « non-essere-a caso-con se stessi », un « mettersi a disposizione » di una Persona che è la ragione del proprio essere;

4) Nella sua qualità di ragion d'essere dell'esistenza umana, la fede non può venir concepita come un atto parziale. Al contrario, coinvolge l'esistenza nella sua totalità. Non è così una categoria vuota, ma s'interessa di tutti quelli elementi che fanno dell'uomo una entità unitaria;

5) La realtà e la verità della parola di Gesù sono la realtà e la verità della parola di Dio. Il che significa che Gesù si identifica con le sue parole e che, mediante queste parole, egli si abbandona alla realtà di Dio. E' così la sua totale obbedienza a questo Dio il motivo per cui egli è la fonte della fede e della sicurezza annessa alla fede. Ogni sicurezza della fede partecipa, attraverso la parola, della sicurezza di Cristo, anche se non si tratta di quel tipo di sicurezza che noi, comunemente, conosciamo.

E' sicurezza nella insicurezza di chi non vede, speranza di chi spera senza sguardo verso il futuro, certezza di chi permane nel dubbio, sostegno e appoggio di chi non riesce a trovare qualcosa a cui appoggiarsi.

### c) *Teologia della parola*

Se la dottrina sulla fede si presenta, dal punto di vista religioso, come l'elemento più positivo e caratterizzante del pensiero di Ebeling, non si può in nessun modo nascondere che il merito maggiore dell'autore sta, per ciò che concerne il campo del linguaggio strettamente detto, nel tentativo di offrire una sintesi nuova di quella che taluno chiama « la teologia della parola »<sup>87</sup>.

Essa consiste nel riassumere tutta la realtà in genere e quella dell'uomo in particolare nel binomio: « Wort » e « Ant-Wort » (parola e risposta)<sup>88</sup>. Ciò significa che l'uomo si afferma come uomo solo nella decisione riguardo alla parola di Dio che lo chiama, lo interpella e, nel medesimo tempo, è ordinata a creare la situazione stessa in cui egli può realizzarsi autenticamente.

In questa luce, l'uomo che rifiuta la parola di Dio è dominato dalla menzogna, dalla illusione; è una realtà senza senso, senz'anima, senza futuro. Per chi l'accoglie, la parola di Dio diventa invece la

<sup>87</sup> MARLE', R., *Le problème théologique de l'Herméneutique*, Paris 1963, p. 79.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 82.

Pasqua della vita, dove l'uomo e l'universo trovano il loro genuino significato e il loro compimento.

Dal momento poi che la parola di Dio in cui l'uomo incontra la sua Pasqua ha in sé una forza creativa, tutto lo sforzo del linguaggio teologico dev'essere orientato nel dare via libera alla funzione ermeneutica della stessa parola divina, in modo che essa stabilisca, al di fuori di ogni ostacolo e di ogni disturbo linguistico, quel tipo di situazione di fede in cui l'uomo, uscendo da sé e aprendosi totalmente a Dio, riesce a verificare « qui e ora », secondo le istanze del momento, la sua autenticità fatta di sicurezza, di fiducia, di amore<sup>89</sup>.

## 2. - *Alcune riserve di fondo*

Nel suo articolo già citato<sup>90</sup> P. Grech osserva che, dopo il Vaticano II, si fa possibile, anche se non siamo ancora in grado di prevederne le conclusioni, un dialogo costruttivo con alcuni esponenti più qualificati della teologia protestantica, come Cullmann, Pannenberg, Moltmann e altri. Manifesta invece un certo scetticismo per quanto riguarda i promotori della « Nuova Ermeneutica », quali sono appunto Robinson, Fuchs ed Ebeling.

In verità, nonostante gli indiscutibili pregi, il pensiero di Ebeling contiene tuttora, forse anche contro il volere dell'autore, molti problemi oscuri e, quello che più preoccupa, difficilmente solubili. La ragione principale di siffatte riserve è, d'altra parte, indicata con rara e concisa precisione dallo stesso Grech, quando afferma: « Le teorie della Nuova Ermeneutica sul linguaggio avrebbero molto da dire se non fossero così escludiviste »<sup>91</sup>.

Nelle pagine seguenti cercheremo di indicare quali sono, a nostro giudizio, i principali punti negativi di questo pur apprezzabile e stimolante escludivismo.

### a) *Radicalizzazione del concetto di linguaggio*

Pensiamo che non esista difficoltà alcuna nell'ammettere, sia pure in parte, la validità della dimensione in un certo senso creatrice del linguaggio. La stessa chiesa cattolica, verso la quale Ebeling, pur mantenendo quel tono garbatamente arguto che gli è pro-

<sup>89</sup> *Ivi*, pp. 84-95.

<sup>90</sup> Cf. GRECH, P., *La nuova ermeneutica: Fuchs ed Ebeling*, Augustinianum 12 (1972) 293.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 294.

prio, non manifesta eccessiva simpatia, lo riconosce in diversi casi. Si pensi al dogma dell'« ex opere operato » in ordine ai sacramenti in genere e alle parole consacratrici della Messa in specie. Si pensi pure alla dottrina concernente la proclamazione liturgica della parola di Dio.

Altrettanto ammissibile è il fatto che nella parola si esprima, il più delle volte, l'essere dell'uomo preso nelle sue istanze più profonde e nel contesto storico in cui, giorno per giorno, si viene a trovare.

E ciò appare tanto più vero, se si considera che il linguaggio autentico non è mai separato dalla situazione vitale dell'esistenza concreta. La lingua segue il destino dell'uomo con le sue gioie e i suoi dolori, le sue ansie e le sue soddisfazioni, le sue illusioni e le sue delusioni, le sue speranze e le sue frustrazioni, il suo odio e il suo amore. Quello che non sembra del tutto accettabile è invece la pretesa di ritenere che il linguaggio escluda, de se, la componente informativa e non esista perciò, in ultima analisi, che il linguaggio ordinato alla decisione.

La decisione è importante, ma non è tutto. Si deve anzi dire che, in linea di massima, essa segue il dato informativo. L'uomo, prima di risolversi ad agire in un determinato modo, pensa ai « pro » e ai « contro » ed è solo dopo una matura valutazione delle cose che fa la sua scelta. E quanto più importante è la scelta, tanto più è il tempo dedicato alla riflessione.

Sembra così più rispondente al vero riconoscere nel linguaggio la presenza di due inscindibili momenti: il momento informativo-oggettivo e il momento esecutivo-decisionale. Separarli, significherebbe sconvolgere la dinamica strutturale della psicologia umana e cadere nel difetto, abbastanza comune a molti pensatori, di volere adattare la realtà ai loro principî aprioristici<sup>92</sup>. Che dire poi di tutte le informazioni a carattere dottrinale che ci vengono comunicate negli stessi Libri Sacri o nelle letterature dei diversi Paesi?

Tenendo conto di tutto questo, siamo del parere che mantenga intatto il suo valore ciò che scrive P. Grech sul tema in questione: « Asserire che soltanto il linguaggio che produce una decisione è autentico, escludendo ogni autenticità del linguaggio informativo, ridurrebbe al niente tutte le letterature e le filosofie del mondo come anche la maggior parte delle nostre conversazioni. Una decisione religiosa o quotidiana non si prende mai prima che si sia ammucciata

---

<sup>92</sup> Cf., ad esempio: BENOIT, P., *Exégèse et Théologie*, I, Paris 1960, p. 54, dove l'autore scrive a proposito di Bultmann: « La conséquence de cette philosophie c'est que 'historique' e 'surnaturel' sont deux termes incompatibles ».

nella mente una quantità di informazioni oggettivizzanti. Così senza la rivelazione oggettivizzante dell'atto salvifico di Dio in Cristo non posso prendere la decisione di commettermi a Cristo »<sup>93</sup>. E ancora: « Se Paolo insistette sul momento della giustificazione, insistette anche sulla verità teorica della sua predicazione »<sup>94</sup>.

b) *Discutibilità del principio della « sola fede »*

Come si è potuto notare nel corso della nostra analisi, la teoria del linguaggio teologico di Ebeling ha il suo punto di convergenza e il suo motivo ispiratore nel grande principio protestantico-bultmaniano della « sola fede »<sup>95</sup>.

Di ciò non può esservi dubbio. Si tratta dunque di una fede cieca che esclude, proprio perché fede, ogni giustificazione previa. La fede ha in sé la sua legittimazione, la parola di Dio si autogarantisce ed è precisamente a una tale garanzia che si appoggia, sempre nella fede, anche la decisione.

A parte il fatto che Ebeling non ha nulla da rimproverarsi per quanto concerne le sue personali convinzioni, permane legittimo il chiedersi, dinanzi a siffatti principî, se quello che lui dichiara non sia, per lo meno, discutibile<sup>96</sup>. E non tanto perché è logico che i cattolici siano in disaccordo con i protestanti (fenomeno storico ormai sorpassato), ma in forza di argomenti oggettivamente validi.

P. Grech ha messo a fuoco in maniera piuttosto brutale ma efficace questa grave problematica nella domanda altamente significativa: « Perché devo credere in Cristo e non in Buddha »<sup>97</sup>?

Evidentemente, la risposta di Ebeling e dei suoi colleghi è già scontata e sarebbe infantile fingere di ignorarla. Si deve credere, perché si deve credere. Ogni altra aggiunta viene dal diavolo, in quanto la fede è, di sua natura, al di fuori e al di sopra di ogni motivazione razionale o storica<sup>98</sup>. Non è stata tuttavia ancora provata la legittimità di una abdicazione totale dell'intelletto dinanzi all'atto di fede.

La psicologia dell'atto di fede importa, sì, l'azione di Dio, ma

<sup>93</sup> GRECH, P., *a. c.*, p. 294.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 294.

<sup>95</sup> Cf. RIGAUX, B., *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente*, RB 65 (1958) 522; RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, pp. 387-389.

<sup>96</sup> E' questa la domanda di fondo che si fanno appunto, nei loro scritti già citati, RIGAUX, MALEVEZ, RICOEUR e GRECH.

<sup>97</sup> GRECH, P., *a. c.*, p. 294.

<sup>98</sup> Cf. RIGAUX, B., *a. c.*, p. 485.

anche la libera scelta dell'uomo. Esige soprattutto, almeno secondo una buona dose di probabilità, un giudizio previo, anche se non è il caso di insistere eccessivamente sui termini tecnici tradizionali di « credentità » e di « credibilità »<sup>99</sup>. Il vocabolario ha un'importanza relativa. Ciò che conta è la sostanza delle cose.

Un'altra conseguenza negativa derivante dall'ammissione della sola fede riguarda la natura stessa del kerigma e, in genere, di tutto il problema ermeneutico. Come si può infatti attribuire un senso particolare al kerigma o parlare di interpretazione, se si parte dal presupposto che tutto si spiega nella dinamica della fede la quale esclude, in quanto fede, ogni elemento oggettivizzante e conoscitivo? Pare quindi più logico ammettere, tanto in rapporto al kerigma che in rapporto all'ermeneutica, l'esistenza di due dati complementari: il significato e la dimensione decisionale. Cioè a dire, l'elemento oggettivo del « senso » su cui poggia la razionalità e, perciò stesso, la bontà morale del successivo atto di fede<sup>100</sup>.

### c) *Destoricizzazione del mistero della salvezza*

Nell'affrontare il problema della storicità dei vangeli, Bultmann pone, già in partenza, una netta distinzione fra i due noti termini: « Historia » e « Geschichte ». La prima considera il nudo fatto in quanto oggetto di investigazione scientifica; la seconda guarda al passato come a qualcosa che interessa la nostra esperienza personale<sup>101</sup>.

Prospettando le cose da questo punto di vista, si deve dire che la storia di Gesù non ci riguarda tanto per gli eventi narrati, di cui, del resto, non siamo in grado di indicare l'effettiva autenticità, quanto invece per la fede nata dalla predicazione di tali eventi. Ne risulta che l'elemento primario della religione cristiana è il kerigma apostolico. E lo è, per il semplice motivo che ci mette nella situazione di accogliere o respingere la parola di Dio.

Il pensiero di Ebeling, lo abbiamo già veduto, si svolge, più o meno, su questa stessa linea di Bultmann, anche se, è doveroso riconoscerlo, in fatto di ammissioni storiche, è meno avaro del maestro<sup>102</sup>. E ciò lo si può senz'altro affermare, nonostante che egli si distingua in modo piuttosto chiaro da Bultmann per l'aggiunta, al

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 500.

<sup>100</sup> Cf. RICOEUR, P., *o. c.*, p. 389.

<sup>101</sup> Cf. RIGAUX, B., *a. c.*, p. 485.

<sup>102</sup> Ammette infatti il valore storico di alcuni attributi umano-religiosi di Cristo, come: la sincerità, l'amore, l'obbedienza alla parola di Dio.

semplice « dass », del « was » e del « wie ». In che senso?

Pur ammettendo che nella vita di Gesù essi giocano un ruolo d'importanza decisiva per quanto concerne l'evento religioso in genere, si è costretti ad assistere al radicale annullamento del loro valore storico quando si tratta dell'applicazione del mistero della salvezza in ordine ai singoli cristiani. Qui infatti non è tanto l'evento storico di Gesù che agisce, quanto la parola. Parola intesa come forza creatrice e autosufficiente che si garantisce da sé e stabilisce « hic et nunc », senza bisogno del « prima » e del « poi », l'autentica situazione di salvezza.

Siamo dunque di fronte a una visione prettamente puntuale. Ed è proprio questo carattere di « puntualità » che costituisce, a nostro giudizio, uno dei momenti più difficili e meno comprensibili di tutta la speculazione teologica di Ebeling. Senza dire che la cosa sembra farsi ancora più misteriosa, se si considera che alla base di questa idea di destoricizzazione del mistero della salvezza sta il presupposto bultmanniano, altrettanto discutibile, che ciò che succede là di fuori della mia esistenza non ha alcun senso salvifico; esso è solo simbolo, è solo mito<sup>103</sup>.

E' inoltre evidente la presenza di un esasperato escatologismo, nel quale si risolve, in fondo, sia la missione di Cristo che la mia vita concreta. La salvezza si compie solo e tutta in questo momento, al di fuori di ogni tradizione e di ogni temporalità intese come insieme di attimi successivi. Viene così negato il valore del progresso fatto di « prima » e di « poi » e riasserita, con rinnovata asprezza, l'opposizione al mondo che ci circonda<sup>104</sup>.

E' chiaro che dinanzi a simili affermazioni si possa parlare di puro « attualismo esistenziale » e che nasca, conseguentemente, il dovere di avanzare alcune critiche di fondo. E' vero che la storia si autentica attraverso la responsabilità personale nei riguardi della parola di Dio. Non si risolve però solo in questo. Ci sono anche i fatti oggettivi che la determinano e la condizionano come presupposto dello stesso dato decisionale.

Sostanzialmente valida è anche l'intuizione in base alla quale Ebeling considera il passato come morte. Sarebbe però un po' troppo eliminarlo così su due piedi, dimenticando che l'uomo è inserito nel passato e che pure il passato offre molteplici possibilità di apertura. Fermarsi al passato come passato è morire, ma prenderlo come punto di partenza e, quindi, come valore è positivo<sup>105</sup>. Basti

<sup>103</sup> Cf. PIKAZA, X., *Exegesis y Filosofia. El pensamiento de R. Bultmann y O. Cullmann*, Madrid 1972. p. 236.

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 236.

<sup>105</sup> *Ivi*, p. 237.

pensare a Cristo. Egli è il nostro passato e insieme il momento di avvio più qualificante per ogni uomo che intenda vivere autenticamente e pienamente la sua esistenza.

Un'altra difficoltà a cui Ebeling, stando sempre sul piano storico, non sembra avere ancora risposto, concerne il campo strettamente filosofico e potrebbe essere così formulata: « A che cosa serve Gesù Cristo, se la parola ha in sé una dimensione creativa? ».

Quando si parla di creazione, si parla di passaggio dal « non-essere » all'« essere ». Una cosa che prima era semplice possibilità si fa ora, in questo momento, un dato reale, esistente. Ciò significa che l'essere salvifico della fede e della decisione è prodotto tutto « hic et nunc » e che la sua vera giustificazione, com'è logico, non la si deve cercare tanto nell'evento di Cristo, ma nella onnipotenza puntuale di Dio il quale si serve della parola per comunicare, attraverso di essa, la salvezza escatologica. Non c'è via di mezzo<sup>106</sup>.

E questo è tanto più sconcertante, in quanto la posizione a-storica di Ebeling concentrata tutta sull'evento storico di Cristo, viene a subire un duro colpo. O si ammette il valore del Gesù storico e si ridimensiona la forza creativa della parola o si accetta la forza creativa della parola e si abbandona il Gesù storico. Ritenere che le due componenti possano, come fa Ebeling, coesistere, è volere forse l'impossibile<sup>107</sup>.

La tesi sulla dimensione a-storica sostenuta da Ebeling nei riguardi del mistero della salvezza trova un ulteriore contraccolpo nella posizione di O. Cullmann. Per questo autore infatti il mistero della salvezza è, di sua natura, storia. E storia secondo un senso ben determinato<sup>108</sup>.

Per l'antico pensiero greco, il tempo si sviluppa secondo il movimento ciclico degli « eterni ritorni »; la salvezza consiste quindi nell'essere sottratti da questo flusso costante e inesorabilmente identico del tempo. Secondo la prospettiva biblica invece, Dio salva entrando egli stesso nella storia dell'uomo e creando quelli eventi di cui lui è l'autore immediato, il soggetto.

La storia della salvezza non è dunque « ciclica », ma « lineare » e, come tale, importa diversi elementi che potremmo così sintetizzare: 1) Nella storia della salvezza sono presenti un principio, un medio, una fine; 2) Il tempo in cui si svolge questa storia inizia con

---

<sup>106</sup> In genere, questo elemento filosofico è poco considerato dagli autori. A noi sembra invece che abbia una notevole importanza. Rende infatti problematica la tesi di Ebeling proprio alla radice.

<sup>107</sup> Cf. RIGAUX, B., *a. c.*, p. 500, dove si parla di « ginnastica impossibile ».

<sup>108</sup> Da consultare, in questo senso, soprattutto il libro: CULLMANN, O., *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965.



la creazione, si concretizza nelle molteplici alleanze e si compie nella venuta del Messia, in cui è già anticipato il futuro escatologico; 3) Trattandosi di una anticipazione, i beni messianici sono già acquisiti nell'evento di Cristo morto e risorto e fatti presenti, attraverso lo Spirito e la Chiesa, durante il tempo che separa la venuta di Gesù e il futuro non ancora compiuto. Si è così in un movimento di tensione fra il « già » e il « non ancora »; 4) Centro di tutta la storia lineare della chiesa è Cristo, inteso come punto di convergenza di tutto ciò che lo precede e come punto di partenza di tutto ciò che lo segue<sup>109</sup>.

Una volta stabilite queste conclusioni generali solidamente fondate nello stesso testo biblico, Cullmann non esita ad approfondire la sua analisi e ad arricchire il suo pensiero di nuovi dati. In realtà, Gesù attua in sé tutte le promesse passate ed è proprio nella sua morte e nella sua risurrezione che stanno i momenti decisivi della storia della salvezza, anche se non è lecito parlare di « assoluto compimento ».

Il cristiano guarda all'avvenire nell'attesa degli eventi che si svolgeranno lungo l'intero arco della storia lineare e nella convinzione che la battaglia decisiva è già iniziata, ma non si è ancora giunti all'armistizio. Nel compiere poi questa sua marcia verso il futuro, egli è coadiuvato dalla presenza di Cristo risorto e dallo Spirito. Ha così tutto il diritto di trasformare la sua attesa in un anelito di speranza e di indistruttibile fiducia, in quanto la salvezza è già stata realizzata in colui in cui crede e che ha preso possesso, mediante il suo Spirito, della vita dell'intera comunità cristiana.

#### d) *Rifuto aprioristico del metodo storico*

Nel considerare la posizione di Bultmann di fronte ai vangeli, qualche autore<sup>110</sup> si è posto, come punto di partenza, queste due domande: « Su quali elementi si fonda egli per discernere lo storico da quello che non lo è? Non stanno alla base presupposti filosofici? »

Come a Bultmann, così anche a Ebeling possono essere rivolte, senza difficoltà alcuna, le stesse interrogazioni. Soprattutto se si tiene conto dei tre grandi principî a cui si richiama tutta la scuola bultmanniana, Ebeling compreso: 1) Ogni asserzione che proviene dalla fede dei primi cristiani non può costituire una testimonianza

<sup>109</sup> Una buona sintesi del pensiero di O. Cullmann la si trova nei due libri: MALEVEZ, L., *Histoire du Salut et Philosophie*, Paris 1971; PIKAZA, X., *Exegesis y Filosofía. El pensamiento de R. Bultmann y O. Cullmann*, Madrid 1972.

<sup>110</sup> Cf., ad esempio: PIKAZA, X., *o. c.*, pp. 240-241.

storicamente valida; 2) Ogni affermazione evangelica che tende a provare la storicità delle parole e dei fatti dev'essere tenuta per sospetta; 3) Meno un brano contiene di soprannaturale e più ha di probabilità di essere antico e autentico<sup>111</sup>.

Evidentemente, quando un autore si appoggia su tali presupposti, pensa, in genere, che il suo modo di ragionare sia retto e sufficientemente valido. Può nascere tuttavia anche il sospetto che ci sia un malinteso di fondo o, meglio, un errore di metodo: quello di affrontare un problema storico in base a principi aprioristici<sup>112</sup>. A ogni settore dello scibile va invece riservato il suo metodo.

E' quindi logico che di fronte a un libro a carattere prevalentemente narrativo, come è appunto il caso del vangelo, non ci si lasci guidare da principi di ordine speculativo, ma si accolgano quelle norme che possono garantire della autenticità o meno del suo valore storico.

Rigettare la presenza del soprannaturale nella vita di Gesù per il semplice fatto che essa contrasta con le proprie convinzioni è scientificamente scorretto ed estremamente pericoloso. Soprattutto quando si tratta di un evento così importante e così carico di conseguenze come è quello relativo alla Persona di Cristo. Il che non significa, d'altra parte, accettazione cieca di tutto ciò che viene narrato.

I vangeli sono interpretazioni posteriori della storia di Gesù e si fondano sul convincimento che Egli è la salvezza degli uomini. Sono così « storia kerigmatizzata », nel senso che il Gesù storico è veduto nella tradizione evangelica con gli occhi della fede<sup>113</sup>. Ne consegue che essi vanno ridimensionati e studiati a fondo, allo scopo di distinguere lo storico da ciò che non lo è.

Tenendo conto di questi presupposti, si sono fatte negli ultimi tempi, soprattutto da parte cattolica, numerose ricerche e si è giunti, con l'aiuto anche di esimi studiosi protestanti<sup>114</sup>, a stabilire alcuni criteri-base per ammettere la sostanziale storicità dei vangeli sia per ciò che riguarda l'elemento naturale sia per ciò che si riferisce direttamente alla presenza del soprannaturale<sup>115</sup>.

Per quanto concerne poi, in particolare, l'interesse, da parte degli evangelisti, per la storia di Gesù, si deve dire che esso è maggior-

<sup>111</sup> La formulazione concisa e chiara di questi principi si può leggere in: RIBAUX, B., *a. c.*, p. 500.

<sup>112</sup> Cf. BENOIT, P., *Exégèse et théologie*, I, Paris 1961, p. 54.

<sup>113</sup> Cf. MUSSNER, F., *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, in *BZ* 1 (1957) 224-252.

<sup>114</sup> Come, ad esempio, J. Jeremias e O. Cullmann.

<sup>115</sup> Cf. in particolare: MUSSNER, F., *a. c.*, pp. 224-252 e DE LA POTTERIE, I., *Come impostare oggi il problema del Gesù storico*, in *Civ. Cattolica* 120 (1969/2) 447-463.

mente vivo proprio in ordine al mistero pasquale; cioè, in ordine a quell'evento della risurrezione, la cui storicità è ripetutamente negata da Ebeling<sup>116</sup>. Solo il dato storico spiega così l'importanza della fede pasquale nella chiesa primitiva e dà al cristianesimo la sua spinta decisiva.

In base a tutti questi elementi, ci sembra dunque che mantenga inalterata la sua validità ciò che Mussner scrive in un apprezzabile articolo sulla storicità dei vangeli già più volte menzionato: « Il kerigma ha il suo fondamento in un dato storico ben preciso: la risurrezione di Gesù. Dopo questo fatto e sotto l'influsso di questo fatto, il Gesù della storia viene a essere il Cristo della fede, nel senso che, alla luce e nella dinamica dell'esperienza pasquale, tutta la vita di Gesù è reinterpretata ed elevata al grado di kerigma e si formano così i vangeli che noi abbiamo »<sup>117</sup>.

#### CONCLUSIONE GENERALE

Concludendo questo lavoro, non possiamo che riconfermare la validità della nostra critica alla teoria sul linguaggio teologico di Ebeling e sulla sua applicazione al problema del Gesù storico. Critica che tiene conto, certamente, dei dati negativi, ma che è insieme consapevole dei numerosi elementi positivi in essa racchiusi.

Si tratta, in realtà, di uno sforzo non indifferente per ridare alla parola di Dio la sua vera dimensione originaria, in cui acquisisce un posto centrale la vita concreta dell'uomo. La parola di Dio non è una parola morta, ma viva; una parola che mi interpella « qui e ora » perché io, nella luce di Cristo, dia la mia risposta in un atteggiamento di totale apertura e di completa dedizione<sup>118</sup>. Per il cristiano non c'è una via di mezzo. Esiste solo il tutto o il niente.

Stando così le cose, il metodo migliore da seguire nei riguardi della Nuova Ermeneutica in genere e di Ebeling in particolare, è quello di una via di mezzo; o, se si preferisce, il metodo della complementarità. Presa integralmente, la teoria di Ebeling ci sembra insostenibile. Soprattutto per il suo radicalismo esistenzialistico chiuso a ogni apertura nei confronti del soprannaturale. Guardata invece nei suoi diversi aspetti, offre indubbiamente degli spunti stimolanti allo stesso pensiero cattolico. E ciò vale anzitutto per quan-

<sup>116</sup> Cf. MUSSNER, F., *a. c.*, pp. 230-232.

<sup>117</sup> *Ivi*, pp. 239-240.

<sup>118</sup> Cf. MALEVEZ, L., *Histoire du Salut et Philosophie*, Paris 1971, pp. 200-203, dove l'autore rimprovera a O. Cullmann una visione eccessivamente storicistica della salvezza e una certa noncuranza per l'escatologia interiore.

to concerne il rapporto fra storia ed esistenza, fra senso e decisione.

Una storia della salvezza che non coinvolge il mio io personale non può essere autentica, come non può essere autentica quella teologia dove la ricerca esasperata del senso annulla l'importanza vitale della decisione. L'ideale è che i due momenti coesistano. Solo così la parola di Dio diventa parola operante, vera parola che salva.

VIRGILIO PASQUETTO O.C.D.