

Ermeneutica biblica ed ermeneutica dell'esperienza morale: analisi di un metodo

Maurizio Chiodi

Sommario: 1. L'ermeneutica biblica in Paul Ricoeur. – 2. La Sacra Scrittura e l'ermeneutica antropologica come esperienza morale e religiosa.

Biblical Hermeneutics and Hermeneutics of Moral Experience: analysis of a method

ABSTRACT

The text of Scripture does not only imply a Christology and a theology, but also an anthropology and therefore an ethics. The essay thematises the question of the anthropologies implied in the text of Scripture. The first part deals with the question of method, the way of interpreting the biblical text in order to access the event it attests to. Among the multiple hermeneutical models elaborated in biblical theology in the last century, the essay dwells on the one proposed by Paul Ricoeur and analyses the relationship between the religious phenomenon and the sacred text, the 'mutual inclusion' of the hermeneutics of the Judeo-Christian Scriptures with philosophical hermeneutics and the anthropological model of the 'summoned self' (sujet convoqué). The second part identifies a number of theoretical nuclei capable of highlighting the constitutive traits of an anthropology, with its correlated ethics, that spring from the Judeo-Christian Revelation: the need for a historical and therefore plural anthropology; the constitutive moral and religious character of the subject understood as conscience; the ethical structure of conscience; the original dialogic form of moral and religious conscience; the temporal and narrative extension of conscience; the link between singular (Christological) and universal (anthropological).

Il testo della Scrittura non implica solo una cristologia e una teologia, ma anche un'antropologia e dunque un'etica. Il saggio affronta la questione delle antropologie implicate nel testo della Scrittura. In una prima parte si mette a tema la questione del *metodo*, della modalità di interpretare il testo biblico per accedere all'evento che esso attesta. Tra i molteplici modelli ermeneutici elaborati nella teologia biblica nel secolo scorso, il saggio si sofferma su quello proposto da Paul Ricoeur e analizza il rapporto tra il fenomeno religioso e il testo sacro, la "reciproca inclusione" dell'ermeneutica delle Scritture giudaico-cristiane con l'ermeneutica filosofica e il modello antropologico del "sé convocato" (*sujet convoqué*). Nella seconda parte sono individuati alcuni nuclei teorici in grado di evidenziare i tratti costitutivi di un'antropologia, con l'etica correlata, che scaturiscono dalla Rivelazione ebraico-cristiana: la necessità di una antropologia storica e dunque *plurale*; il carattere morale e religioso costitutivo del soggetto inteso come coscienza; la struttura etica della coscienza; la forma dialogica originaria della coscienza morale e religiosa; la distensione temporale e narrativa della coscienza; il nesso tra singolare (cristologico) e universale (antropologico).

L'ermeneutica biblica si fonda sul *testo* della Scrittura, ma nello stesso tempo ne afferma la "relatività". Infatti, com'è ben noto, al centro della fede cristiana non c'è un testo, ma l'evento da questo attestato: la sacra Scrittura annuncia un avvenimento, compiutosi in un tempo determinato della vicenda umana e coincidente con la storia di Gesù, che ha la pretesa di dare compimento alle attese del popolo di Israele e di tutta l'umanità, "una volta per sempre" (Eb 9,12; 10,10; cfr. 1 Pt 3,18).

L'evento *crisialogico* coinvolge Dio e nello stesso tempo l'umanità. Gesù, Dio, umanità: come articolare tra loro teologico, crisialogico e antropologico? La fede cristiana afferma che nell'evento crisialogico questo triplice profilo costituisce una profonda unità: la pretesa della vicenda di Gesù è che, nella sua storia singolare, Dio stesso sia personalmente implicato.

Su questa relazione tra Gesù, Dio e l'esperienza umana (universale) è opportuno che la teologia morale si soffermi con grande attenzione: il testo della Scrittura non implica solo una crisialogia e una teologia, ma anche un'antropologia e dunque un'etica. Perciò, l'antropologia appartiene al nucleo stesso della Scrittura. È questo uno degli aspetti che tematizzeremo nella riflessione che seguirà: l'antropologia o meglio *le* antropologie implicate nel testo della Scrittura. Mi pare importante evidenziare il plurale: perché e in che senso si dovrebbe parlare di *molteplici* antropologie e non di *un'unica* antropologia, senza tuttavia cadere nella dispersione e nella frammentazione? Mettere in luce la complessa risposta a questa domanda costituirà il secondo momento della mia riflessione (2). Il primo non potrà che consistere nella messa a tema del *metodo* e cioè del modo in cui interpretare il testo biblico per accedere all'evento che esso attesta (1).

1. L'ermeneutica biblica in Paul Ricœur

Non è possibile comprendere la struttura dell'esperienza umana – nel suo profilo insieme universale e plurale – implicata nel-

la Rivelazione cristiana, se non mettendo in luce il modo in cui noi possiamo accedere al testo biblico e dunque tematizzando la questione del *nostro* metodo di lettura. Tra i molteplici modelli ermeneutici elaborati nella teologia biblica nel secolo scorso, mi soffermerò su quello proposto da Paul Ricœur, pur senza pretendere di presentarne qui una ricerca esaustiva, poiché il metodo che egli propone è complesso, articolato e stimolante, perfino nei dettagli. Mi concentrerò, dunque, per esigenze di spazio e di sintesi, su alcuni saggi paradigmatici che Ricœur ha scritto in tempi e occasioni differenti e che hanno il vantaggio di distendersi lungo un certo arco temporale: *Ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica* (1975), *Phénoménologie de la Religion* (1993), che è la pubblicazione della penultima delle *Gifford Lectures* (1986) e *Il soggetto convocato. Alla scuola dei racconti di vocazione profetica*, che è l'ultima delle *Gifford Lectures*¹.

Tre saranno i nodi critici nei quali articolerò quella che potremmo designare come l'ermeneutica biblica ricœuriana: il fenomeno religioso e il testo sacro (1.1.), l'ermeneutica della Scrittura giudaico-cristiana e il suo rapporto di "reciproca inclusione" con l'ermeneutica filosofica (1.2.), il modello antropologico del "sé convocato" (1.3.).

¹ Il primo testo è P. RICŒUR, *Ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica*, in ID., *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, 115-129 (orig. *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, in ID., *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique. II*, Seuil, Paris 1986, 119-133, che a sua volta riprende ID., *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, in F. BOVON – G. ROULLER (éd.), *Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1975, 216-228. Il secondo testo è P. RICŒUR, *Phénoménologie de la Religion*, in «Revue de l'Institut catholique de Paris», 45 (1993), 59-75, poi successivamente ripubblicato e rimaneggiato sulla base di questa prima pubblicazione. Il terzo è ID., *Il soggetto convocato. Alla scuola dei racconti di vocazione profetica*, in D. JERVOLINO, *Ricœur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, 155-178 [orig. P. RICŒUR, *Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique*, in «Revue de l'Institut catholique de Paris», 28 (1988), 83-99]. È significativo che Ricœur non abbia voluto pubblicare queste due ultime conferenze, che pure facevano parte delle *Gifford Lectures*, insieme con le altre, spiegandone le ragioni alla fine dell'*Introduzione* di P. RICŒUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, 99ss. (orig. *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990): egli sostiene la necessità di garantire un «ascetismo dell'argomentazione» filosofica (ivi, 101), in cui «la maniera effettiva di dire Dio è assente e in cui la questione di Dio, in quanto questione filosofica, rimane essa stessa in una sospensione che si può dire agnostica».

1.1. Il fenomeno religioso e il testo sacro

Non riprenderemo la struttura molto articolata del contributo pubblicato da Ricœur come *Phénoménologie de la Religion*, se non per ricordare che le sue riflessioni sull'ermeneutica del "Grande Codice" sono collocate nella cornice della più complessiva *fenomenologia delle religioni* o del *fenomeno* religioso.

Secondo Ricœur il *fenomeno religioso* si caratterizza per un duplice profilo, consistente in una attitudine fondamentale – che egli propone di sintetizzare nella preghiera come attitudine verso l'Altro² – e nei corrispondenti sentimenti o *affezioni*, dai diversi autori designati di volta in volta come dipendenza, confidenza, preoccupazione, appartenenza all'economia del dono, sentimento di essere preceduto, nella parola, nell'amore e nell'esistenza, e che Ricœur stesso talvolta raccoglie nella categoria complessiva di "esperienza"³, mettendo però in guardia dal cadere, con essa, nel rischio di "immediatezza" e di "intuizione". Le attitudini e i sentimenti del fenomeno religioso si concentrano perciò nella preghiera, con le varie tonalità che la caratterizzano, includendo in essa gli estremi del lamento e della lode, mediati dalla supplica e dalla domanda. Con efficace sintesi, Ricœur afferma che «la preghiera si rivolge attivamente verso questo Altro dal quale la coscienza è affetta (*affectée*) al livello del sentimento. Di ritorno, questo Altro che l'affetta è scorto come sorgente di un appello al quale la preghiera risponde»⁴. Notiamo che questa interpretazione della preghiera – come affezione, appello e risposta – nella sua qualità di forma fondamentale del fenomeno religioso, già annuncia la struttura antropologica del "sé convocato".

² Per la verità RICŒUR, *Phénoménologie de la Religion*, 59 parla di «sentimenti e attitudini [...] che segnano (*marquent*) l'abbandono del soggetto rispetto all'impero del senso (*la déprise du sujet à l'égard de tout l'empire du sens*)». Parlando poco dopo della preghiera connota più precisamente questo "ambito del senso" come "Altro" (cfr. *ivi*, 60).

³ Andrebbe qui notato che Ricœur non predilige, anche se non rifiuta, l'espressione "esperienza" religiosa: cfr. M. CHIODI, *Amore, dono e giustizia. Teologia e filosofia sulla traccia del pensiero di P. Ricœur*, Glossa, Milano 2011, 35-38.

⁴ RICŒUR, *Phénoménologie de la Religion*, 60.

Secondo Ricœur, la fenomenologia delle religioni è *altro dalla* “storia comparata delle religioni”, poiché ne supera l’attitudine neutra, astratta e oggettivante, ed è irriducibile a una semplice *descrizione*, perché è *critica*, nel senso di *ermeneutica*. La difficoltà di tale fenomenologia consiste nel fatto che il “religioso” è «un arcipelago sconnesso (*disloqué*)»⁵, frammentato e impossibile da caratterizzare in modo univoco. Per tale motivo essa non può essere elaborata in una forma in-mediatamente universale, ma parte necessariamente da *una* specifica religione – nel caso di Ricœur quella attestata dalle Scritture ebraica e cristiana –, alla quale ci si accosta con un’attitudine insieme di «immaginazione e simpatia»⁶, senza però che si abbia nei suoi confronti un’adesione esplicita e anzi supponendo il chiaro intento di praticare verso tutte le altre la medesima attitudine empatica.

Ora, secondo Ricœur, la forma fondamentale del religioso – certo per lui radicata nella Scrittura ebraico-cristiana, ma a partire da questa riconoscibile in ogni religione – si caratterizza come una struttura di *appello* e *risposta*. In modo molto istruttivo, egli sottolinea che, posta in coppia con *appello*, la risposta non è riducibile ad un significato intellettuale – come se fosse la soluzione ad una questione teorica –, bensì ha un carattere obbedienziale, in quanto risponde ad un appello procedente dall’Alto e come tale riconosciuto e confessato⁷. Ricœur sottolinea infine come questa struttura sia universale, anche se molto differenti sono le forme concrete in cui ciascuna religione interpreta l’*Altezza* da cui scaturisce l’appello: questa può essere infatti, di volta in volta, trascendente o immanente, personale o anonima e in rapporto ad essa si originano forme assai differenti di obbedienza, che vanno dalla sottomissione passiva alla missione attiva, secondo modalità sia comunitarie sia solitarie.

⁵ Ivi, 62.

⁶ Ivi, 62.

⁷ «La risposta religiosa è obbediente, nel senso forte di un ascolto in cui è riconosciuta (*reconnue*), detta (*avouée*), confessata (*confessée*), la superiorità, da intendere come la posizione dell’*Altezza* dell’appello» (ivi, 60).

In tale orizzonte sarebbe interessante notare come siffatta esperienza del religioso – intesa come appello/risposta – non sia scomparsa nemmeno nella società secolarizzata dell’Occidente, ma anzi sia ancora ben presente, pur se in forme nuove e non più in-mediatamente legate alle grandi religioni monoteistiche e in particolare alla tradizione cristiana⁸.

1.2. *L’ermeneutica del Grande Codice*

All’interno del fenomeno religioso si situa la tradizione ebraico-cristiana con l’ermeneutica dei suoi testi, da Ricœur sinteticamente nominati sulla scia di N. Frye il “Grande Codice”. È significativo notare come, nel saggio *Ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica*, prima di *Phénoménologie de la Religion*, egli istituisca una relazione di «mutua inclusione»⁹ tra ermeneutica filosofica e biblica. L’ermeneutica biblica infatti è «regionale»¹⁰, rispetto a quella filosofica, che è invece *generale*. In tal senso l’ermeneutica filosofica, in quanto scienza del testo, fornisce a quella biblica – che di fatto coincide con la teologia, anche se Ricœur non ama tale termine, forse per la sua assonanza con la onto-teologia – le sue categorie interpretative fondamentali: queste sono le nozioni di *opera*, con le “forme di discorso” che la costituiscono, e poi quelle di *scrittura e parola*, di *mondo o cosa* del testo e di *appropriazione/distanziamento*. Trasferendo le categorie filosofiche al testo biblico, Ricœur afferma che tra le due ermeneutiche il rapporto progressivamente si rovescia, poiché l’ermeneutica biblica apre una interpretazione nuova – eccedente o “eccentrica” – rispetto alle categorie filosofiche.

⁸ Per un’analisi più approfondita sull’evoluzione del “religioso” e la presenza del sacro nella cultura occidentale secolarizzata, cfr. E. PACE, *Tra crisi e indifferenza. Un nuovo paradigma del sacro?*, in *Il senso di Dio. Scenari contemporanei e sfide per la fede*, a cura di M. Epis, Glossa, Milano 2019, 3-16.

⁹ RICŒUR, *Ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica*, 115.

¹⁰ *Ivi*, 115.

La prima nozione, l'*opera*, è caratterizzata da specifiche forme del discorso, vale a dire da strutture narrative differenti, al punto di dare luogo a «un linguaggio polifonico sostenuto dalla circolarità delle forme»¹¹. Collegandosi soprattutto agli studi di Von Rad, che mettono in luce il rapporto tra le forme del discorso e i contenuti teologici – come la differenza tra narrazione e profezia o tra legge e sapienza – Ricœur afferma che l'ermeneutica biblica, in modo ben diverso dalla filosofia greca, «non conosca affatto i concetti di causa, di fondamento, di essenza»¹², perché parla – in modo narrativo – di un Dio che opera nel dramma della storia umana (*Heilsgeschichte*).

La seconda categoria, la *scrittura*, rimanda alla parola, ma la universalizza, poiché prende le *distanze* dalla situazione concreta di chi la pronuncia e di chi ascolta. Una volta scritta, infatti, la parola non coinvolge più soltanto l'uditore che ascoltava la voce, ma si rivolge al suo destinatario «in forza del suo "senso" e della "cosa"»¹³. Qualche anno dopo, in *Phénoménologie de la Religion*, alla coppia di scrittura e parola, Ricœur collegherà il (triplo) circolo ermeneutico di Scrittura e comunità interpretante e confessante, di Scrittura e tradizione e di tradizione e culture¹⁴.

La terza categoria mette a tema la *cosa* o il *mondo* che viene dischiuso dal testo. A tale livello, secondo Ricœur, appare il vero e proprio «oggetto dell'ermeneutica»¹⁵, e in particolare dell'ermeneutica biblica, dal momento che le prime due – parola e scrittura – sono (solo ancora) una sorta di condizione perché il testo – romanzo o poesia, storia o testo sacro – riveli il suo mondo¹⁶. Ricœur

¹¹ Ivi, 119. Si potrebbe sottolineare come sia a questo livello che si collocano le analisi sofisticate della filosofia analitica e, in campo esegetico, del metodo storico-critico.

¹² Ivi, 118.

¹³ Ivi, 121.

¹⁴ Per un sintetico approfondimento di tali categorie rimando a CHIODI, *Amore, dono e giustizia*, 39-41.

¹⁵ RICŒUR, *Ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica*, 121.

¹⁶ «La cosa del testo è il mondo che il testo dispiega davanti a sé. E questo mondo, aggiungiamo pensando soprattutto alla 'letteratura' poetica e di finzione, prende *distanza* rispetto alla realtà quotidiana verso la quale si dirige il discorso ordinario» (ivi, 121).

sottolinea come il dispiegamento prodotto dal testo riveli un “altro” mondo e dunque costringa il lettore a prendere le *distanze* dalla vita quotidiana e dal mondo ordinario¹⁷. L’attenzione al mondo dispiegato dal testo – nota sottilmente Ricœur – mette in guardia da frettolose interpretazioni esistenziali della Scrittura – che enfatizzino unilateralmente la decisione del lettore: è qui implicito il riferimento a Bultmann¹⁸ – ed esige «la spiegazione strutturale del testo»¹⁹ e del suo mondo come condizione preliminare per «la comprensione di sé»²⁰. Venendo alla Scrittura ebraico-cristiana, Ricœur afferma che il mondo biblico offre una *rivelazione* che tocca le «molteplici dimensioni»²¹ afferenti al soggetto umano, dal cosmo (creazione) alla sua comunità o popolo, dalla storia e cultura all’esistenza personale. Egli sottolinea come questo terzo passaggio rappresenti il punto cruciale non solo dell’ermeneutica in generale, ma in particolare dell’ermeneutica biblica. È infatti nel mondo dischiuso dal testo che appare tutta l’originalità dell’ermeneutica biblica: la Scrittura ebraico-cristiana ci apre una cosa nuova, «la realtà del *possibile*»²², vale a dire una realtà che, a motivo della sua irriducibilità – poiché il Regno di Dio «non viene da noi»²³ – ci svela un *possibile* che «fa appello ai nostri possibili più propri»²⁴. In tal senso, andando un po’ oltre al testo di Ricœur, possiamo dire che la Scrittura ci rivela un possibile che, certo, eccede le nostre possibilità, ma che non per questo ci è estraneo, poiché si rivela come il compimento di ogni nostro *possibile* desiderio.

A proposito del *possibile* dischiuso dal testo biblico, Ricœur mette in rilievo come questo presenti una stretta relazione tra

¹⁷ Cfr. *ivi*, 128-129. Su tali questioni Ricœur proporrà una riflessione analiticamente ricca e potentemente sistematica in *Temps et récit* (1983-1985), prestando particolare attenzione a *La signification dans le récit de fiction (tome II)* e a *Le temps raconté (tome III)*.

¹⁸ RICŒUR, *Ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica*, 128

¹⁹ *Ivi*, 122.

²⁰ *Ivi*, 122.

²¹ *Ivi*, 123.

²² *Ivi*, 123.

²³ *Ivi*, 123.

²⁴ *Ivi*, 123.

Dio e l'umanità, tra il Crocifisso Risorto e i suoi destinatari: in Gesù, infatti, il nome di Dio acquisisce una nuova significazione, poiché in essa «è contenuta la nozione della sua relazione a noi come grazia e della *nostra* relazione verso di lui come “ultimamente coinvolti” e pienamente “ri-conoscenti”»²⁵. Spingendo fino in fondo questa prospettiva, si potrebbe dire che in Gesù il dono di Dio è deciso dalla libertà stessa del donatario, poiché questi decide (*etico*) dell'accadere stesso del dono, che tuttavia lo eccede e lo precede (*meta-etico*)²⁶. Ci troviamo dunque di fronte a un modo di pensare l'esperienza umana che ne mette in luce l'irriducibile qualità etica, nel senso di libera e interpellata. Tra l'appello e la libertà si istituisce così una circolarità a-simmetrica, che apparirà in piena luce nella figura del “sé convocato”.

La quarta nozione dell'ermeneutica filosofica è la categoria di *appropriazione e distanziamento*: secondo Ricœur, a questo livello appare chiara non solo la relazione tra il mondo del testo e il suo lettore, ma anche «*la costituzione ermeneutica della fede biblica*»²⁷. A partire dal mondo del testo, infatti, il lettore si comprende e decide di sé, nell'atto della fede che interpreta in modo

²⁵ Ivi, 125.

²⁶ Ricœur stesso introduce più volte l'idea del meta-etico, caratterizzando così la fede cristiana. Mi limito qui a segnalare le significative espressioni nelle pagine finali della *Prefazione di Sé come un altro*, intitolata significativamente *La questione dell'ipseità*: «sul piano etico e morale, la fede biblica non aggiunge niente ai predicati “buono” e “obbligatorio” applicati all'azione. L'*agape* biblica dipende da una *economia del dono* di carattere meta-etico» (RICŒUR, *Sé come un altro*, 101). In modo ancor più esplicito, mentre caratterizza l'*agape* biblica come «*una economia del dono*», Ricœur afferma che «non esiste una morale cristiana», ma solo «una morale comune» – che, come dice lui stesso è quella che egli tenta «di articolare nei tre studi dedicati all'etica, alla morale e alla saggezza pratica» – che, di suo, la fede colloca «*in una nuova prospettiva*, in cui l'amore è legato alla “maniera di dire Dio”» (ivi, 101-102). Non potendo qui entrare nella questione complessa del rapporto tra fede biblica e morale evangelica, da una parte, e morale antropologica (o comune) dall'altra, rimando a CHIODI, *Amore, dono e giustizia*, in particolare: 80-119.

²⁷ RICŒUR, *Ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica*, 125. Tale costituzione ermeneutica, dice Ricœur, permette di resistere il più possibile «alla riduzione psicologizzante della fede» (ivi, 125-126). Sulla categoria di fede biblica, mi limito ad accennare – per completezza – alle significative implicazioni teologiche che Ricœur sviluppa a proposito della fede biblica e del suo nesso all'atto dell'interpretazione: cfr. M. CHIODI, *Amore, dono e giustizia*, 31-34.

sempre nuovo gli “eventi-segni” – come l’Esodo di Israele dall’Egitto e la Resurrezione di Gesù – che stanno al centro dell’annuncio biblico, rispettivamente ebraico e cristiano. Nella sua distanza, dunque, il testo biblico provoca un effetto benefico, grazie al quale al lettore è consentito di ri-pensare, ri-comprendere e ri-decidere il rapporto a sé, de-costruendo le sue illusioni e pre-comprensioni e aprendosi alle possibilità nuove dischiuse dal testo. A quest’ultimo livello, secondo Ricœur, si comprende in modo pieno il «*rovesciamento*»²⁸ operato dall’ermeneutica biblica nei confronti dell’ermeneutica filosofica, poiché la prima sfugge alla seconda e addirittura la «subordina»²⁹ a sé, a motivo della sua “eccentricità”³⁰. La Rivelazione biblica mi chiede una appropriazione, aprendo la mia immaginazione e «offrendole i “figurativi” della mia liberazione»³¹.

È infine interessante notare come, qualche anno dopo l’articolo dedicato al nesso tra ermeneutica filosofica e biblica, Ricœur abbia ripreso una nuova prospettiva in dialogo fecondo con la teologia biblica di Paul Beauchamp³², interpretando le “forme” costitutive del Primo Testamento nella triplice scansione di *Torah*, profezia e sapienza. Mutuando dal teologo biblico questo nuovo approccio di “analisi letteraria”, Ricœur sottolinea la ricchezza polifonica della Scrittura, senza che ciò costringa a disperderci nei meandri della tipologia dei testi. *Torah*, profezia e scritti sapienziali non corrispondono, infatti, a tre generi letterari, ma costituiscono «tre maniere differenti di articolare la Parola e la Scrittura»³³. Insieme, esse costituiscono un unico grande libro, di cui rappresentano una sorta di

²⁸ RICŒUR, *Ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica*, 116.

²⁹ Ivi, 116. Idee analoghe sono espresse in P. RICŒUR, *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*, Jaca Book, Milano 1997, 212.

³⁰ Infatti «la teologia» ha un «carattere “eccentrico” che resiste ad ogni sforzo di “applicarle” le categorie dell’ermeneutica» (RICŒUR, *Ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica*, 116).

³¹ Ivi, 129.

³² Rimando qui al celebre e fondamentale testo P. BEAUCHAMP, *L’uno e l’altro Testamento. I. Paideia*, Brescia 1985 (orig. *L’un et l’autre Testament. Essai de lecture*, Seuil, Paris 1976).

³³ RICŒUR, *Phénoménologie de la Religion*, 69.

triplice scrittura. Sullo sfondo di tale approccio teologico-biblico, ci concentreremo ora sull'idea antropologica di fondo – il sé convocato – che secondo Ricœur è implicata nelle Scritture ebraico-cristiane. Questo è l'oggetto specifico tematizzato nell'ultima delle *Gifford Lectures*.

1.3. Il sé convocato

L'ermeneutica dell'esperienza umana implicata nella Sacra Scrittura viene sintetizzata da Ricœur nella formula del “sé convocato”. Pur riconoscendo la diversità dei «contesti culturali di interpretazione»³⁴, a motivo della grande varietà delle vicende e tradizioni storiche, egli sostiene che c'è un tratto comune che le contraddistingue: questa è l'idea di «soggetto convocato»³⁵ (*sujet convoqué*) e dunque di «soggetto che-risponde» (*sujet répondant*) – un termine che, nella lingua francese, potrebbe forse rinviare a un significato vicino a quello liturgico di “soggetto responsoriale” –. Come nota Ricœur stesso, il referente “polemico” di un tale modo di pensare il soggetto è la «*hybris* filosofica del sé che si pone in modo assoluto»³⁶. Individuando nel sé che è *convocato* e *che-risponde* la figura antropologica paradigmatica della Scrittura ebraico-

³⁴ RICŒUR, *Il soggetto convocato. Alla scuola dei racconti di vocazione profetica*, 155-156.

³⁵ Ivi, 156.

³⁶ Ivi, 156. C'è in Ricœur una “separazione” netta tra filosofia e teologia – il che non gli impedisce di andare anche alla ricerca delle “corrispondenze” – che ha origine dalla sua resistenza a porre tra i due ambiti di discorso una relazione che insidierebbe l'autonomia della filosofia e innescherebbe pretese di superiorità – o di difesa – nella teologia. Su tale tematica, indubbiamente complessa, mi sono lungamente soffermato in CHIODI, *Amore, dono e giustizia*, 11-19; 72-77; 80-119. A proposito del “sé convocato”, come paradigma e figura del sé biblico, Ricœur stesso riconosce «una certa congruenza col sé descritto nella nostra ermeneutica dell'io sono» (ivi, 54). Ciononostante, egli afferma con fermezza che la congruenza è *altro* sia dalla distanza insuperabile sia dalla sovrapposizione. Mi chiedevo, in *Amore, dono e giustizia*, se «detto questo, non rimane la necessità di pensare più positivamente la relazione tra le due ermeneutiche del sé, quella biblica e quella filosofica» (ivi, 54), pensandola appunto come una *reciprocità asimmetrica* e una *circolarità* tra *anticipazione e compimento*, che non insidia in alcun modo l'*autonomia* dell'umano ma ne riconosce il nesso costitutivo – riconosciuto a *posteriori* – con il compimento cristologico, nella sua ineducibilità.

cristiana, egli afferma di non volere né trovare in essa «un *centro* teologico dell'Antico Testamento»³⁷, né ricadere nell'opposizione tra legalismo e profetismo nella Scrittura ebraica. Il suo intento, in modo più semplice, ma non ingenuo, è (solo) di riconoscere nel profeta biblico, a partire dai racconti di vocazione che segnano l'inizio della chiamata, con il mandato, la missione e la corrispondente risposta, la forma paradigmatica di una “struttura dialogale”, che è «comune a tutti gli scritti veterotestamentari»³⁸. Si tratta di una struttura «*dialogica* anche se *dissimmetrica*»³⁹, nella quale la relazione si riassume nel *confronto* tra «le parole e gli atti di Dio»⁴⁰ e «la risposta che a loro danno gli uomini»⁴¹. In tale quadro, è interessante notare che la struttura dialogica del sé, convocato e “responsoriale” – come appare esemplarmente nei «racconti stilizzati di vocazione»⁴² –, ha una forma *temporale* che si distende in una successione di momenti, nei quali si sviluppa appunto la relazione tra *appello* e *risposta*⁴³.

Da ultimo, Ricœur sottolinea il legame tra il sé del profeta e la comunità da cui è tratto e a cui è inviato: l'appello lo mette a parte, lo segrega, lo isola, portandolo alla solitudine, ma non recide in alcun modo il suo legame al popolo, perché, proprio mentre separa, è connesso all'invio che unisce. Per tale ragione, se all'inizio è una *eccezione*, alla fine il profeta diventa un *paradigma* che permette alla

³⁷ P. RICŒUR, *Il soggetto convocato. Alla scuola dei racconti di vocazione profetica*, 157.

³⁸ Ivi, 157.

³⁹ Ivi, 162. I corsivi non sono originali.

⁴⁰ Ivi, 158.

⁴¹ Ivi, 158. In modo molto interessante, Ricœur si sofferma – brevemente ma incisivamente – sulle caratteristiche narrative dei racconti profetici: i profeti sono “mediatori” di una storia in corso e perciò imminente, interpreti di un giudizio contro il popolo di Israele, a motivo della sua infedeltà, e per questo mediatori sofferenti, separati dalla comunità, di cui continuano a far parte, al punto che l'*eccezione* diventa *paradigma*. Cfr. ivi, 158-159.

⁴² Ivi, 160.

⁴³ Queste fasi vengono stilizzate da Ricœur in cinque momenti successivi: la scena iniziale del confronto con Dio – come il rovelto ardente per Mosè, la teofania nel tempio per Isaia, la visione del carro per Ezechiele –, la parola in cui Dio stesso si presenta, così precedendo il profeta, la parola con cui invia, istituendo in tal modo l'identità stessa dell'inviato, le obiezioni di questi e la parola finale di rassicurazione da parte di Dio. Cfr. ivi, 160-162.

comunità di reinterpretare se stessa a partire da lui. In questo processo che, proprio nell'inizio – singolare – istituisce «un seguito e una catena»⁴⁴, si iscrive la storia stessa di Gesù, che a pieno titolo appartiene alla «storia dell'interpretazione del sé investito di un mandato»⁴⁵. Dopo la comunità ebraica, perciò, anche la comunità cristiana ha interpretato se stessa a partire dalla «figura di questo “soggetto convocato”»⁴⁶. Siamo così giunti al culmine di un processo che possiamo ora riprendere in modo sintetico e sistematico.

2. La Sacra Scrittura e l'ermeneutica antropologica come esperienza morale e religiosa

Di questa ermeneutica biblica ricœuriana, propongo ora di raccogliere qualche frutto, per evidenziare i tratti costitutivi di un'antropologia, con l'etica correlata, che scaturiscono dalla Rivelazione ebraico-cristiana. Muovendomi a titolo personale, intendo sintetizzare in sei passaggi l'interpretazione dell'esperienza umana implicata nella vicenda cristologica: (2.1.) la necessità di *una* antropologia storica e dunque *plurale*; (2.2.) il carattere morale e religioso costitutivo del soggetto inteso come coscienza; (2.3.) la struttura etica della coscienza; (2.4.) la forma dialogica originaria della coscienza morale e religiosa; (2.5.) la distensione temporale e narrativa della coscienza; (2.6.) il nesso tra singolare (cristologico) e universale (antropologico).

2.1. La necessità di una antropologia storica e plurale

Per la sua stessa struttura la Rivelazione biblica implica un uditore, ma questi non può essere inteso come un passivo recet-

⁴⁴ Ivi, 163.

⁴⁵ Ivi, 164.

⁴⁶ Ivi, 164.

tore, poiché è sempre presente come un *interlocutore* preceduto e interpellato dal Dio dell'alleanza. Per tale ragione possiamo ben dire che la fede cristiana ha un *debito* radicale nei confronti dell'umano⁴⁷. Essa suppone un soggetto, con la sua storia. La Parola di Dio è strutturalmente destinata a chi la ascolta, esattamente come la Rivelazione al suo destinatario e la grazia al suo "donatario". Se è dunque innegabile che il testo biblico, dall'interno, supponga un'antropologia, non è però scontato *quale* essa sia, così come non è automaticamente garantito che essa sia unica e che sia una soltanto.

L'antropologia implicata nella Scrittura – e nella sua ermeneutica – suppone almeno quattro profili differenti: il primo è costituito dall'*autore*, con la sua comunità di appartenenza, la cultura, la storia e la tradizione della comunità stessa. L'autore, però, è accessibile solo nel secondo profilo, che è la narrazione del *testo*. A sua volta, tale livello rimanda ad un terzo, che riguarda le narrazioni che nel testo raccontano dell'*umano*, dischiudendo un mondo nuovo. Infine, un quarto profilo riguarda il *lettore* che interpreta il testo e che, *in actu exercito*, leggendolo, media la propria esperienza antropologica, intrecciata con la cultura, la lingua, le esperienze personali. Tutti questi profili, tra loro profondamente connessi, evidenziano il complesso rapporto tra ermeneutica biblica ed ermeneutica dell'esperienza morale.

Per mostrare come l'ermeneutica del testo – considerando il narratore/autore, colui che viene narrato e l'uditore/lettore che attualizza – metta in luce, all'interno di un'immensa varietà, una struttura antropologica universale, propongo di soffermarci in modo privilegiato – seppur brevemente – sul secondo aspetto, che riguarda il testo scritto, nella sua complessa trama narrativa. Sotto tale profilo, considerando il "mondo" dischiuso dalla Rivelazione biblica dell'Antico Testamento e seguendo le fonda-

⁴⁷ Cfr. M. CHIODI, *Il dialogo delle culture e l'umanità comune. Come pensare il rapporto tra natura e culture?*, Glossa, Milano 2022, 259ss.

mentali indicazioni teologico-bibliche di Paul Beauchamp – peraltro ricordate dallo stesso Ricœur – noi troviamo un *unico* testo articolato in *tre scritture*⁴⁸: la *Torah*, con i libri storici, la *Profezia* e la *Sapienza*, presente in scritti specifici e in altri diffusa ovunque. Ciascuno di questi tre scritti mostra un tratto singolare del rapporto tra l’agire di Dio e l’agire dell’uomo. La *Torah* attesta il *prima* irriducibile dell’agire di Dio e dunque l’appello che ne scaturisce nella storia; il profeta dice che la libertà – personale e di tutti – è chiamata a rispondere *oggi* a tale appello; la sapienza mette a tema il *sempre* dell’esperienza antropologica, articolando l’universalità delle culture e la singolarità di Israele.

Questa ricchezza strutturale rivela, per un verso, una varietà di antropologie che non sono *in-mediatamente* riducibili *ad unum*. Sullo sfondo dei racconti di creazione (Gen 1-11) emerge una prospettiva antropologica legata alla storia e alle vicissitudini del popolo *eletto*, dalla chiamata di Abramo fino a Davide e alla sua discendenza. Nei libri *profetici*, che raccolgono profeti scrittori e non, così come profeti maggiori e minori, si rivelano chiaramente i tratti di “un” soggetto convocato, separato dal popolo ma inviato ai “molti”, perché “tutta” l’umanità sia raggiunta dalla Parola di Dio, come si vede nei profeti esilici e post-esilici. Nella *Sapienza* l’esperienza umana viene considerata nella sua straordinaria ricchezza e varietà – la sapienza dell’artigiano, del politico, dei salmisti, la sapienza che nasce dalla meditazione della *Torah* e viceversa la *Torah* come frutto della *sapienza*, la *sapienza* del popolo, che appare soprattutto nei proverbi, la sapienza di Giobbe e Qohelet, il libro della *Sapienza* –. Per altro verso, riprendendo la formula di Ricœur, possiamo dire che nella *singolarità* delle figure dell’antropologia biblica emerge la struttura *universale* di un *sé convocato*, un soggetto che in modo fecondo è originariamente legato ai molti

⁴⁸ «La legge è una, una la profezia, una la Sapienza. Queste tre, ogni volta ripiegate, precipitano in un’unica entità, in cui tutto il libro è legge, sapienza, profezia» (BEAUCHAMP, *L’uno e l’altro Testamento*. I, 229).

e ai tutti, essendo posto all'interno di una storia di relazioni, distese nella drammatica del tempo.

2.2. *Il carattere morale e religioso costitutivo del soggetto, inteso come coscienza*

In questo secondo passaggio intendo mettere in luce le implicazioni legate alla figura del “sé convocato”. Un tale modo di pensare il soggetto – come colui che è chiamato a rispondere – rivela la qualità morale e teologica che gli è costitutiva. Nella Sacra Scrittura, il soggetto umano ha una valenza *morale e religiosa* (teologica) imprescindibile, proprio in quanto egli è convocato in una relazione che gli chiede di rispondere al dono che lo anticipa. In tal senso, il soggetto morale assume la qualità radicale di *coscienza, insieme libera e interpellata* da un Altro che, nell'assolutezza della chiamata, rivela il suo carattere trascendente, irriducibile al soggetto e alle sue relazioni. È proprio questa irriducibilità all'immanenza, che coincide con l'assolutezza dell'appello etico, che ci autorizza a parlare della forma “religiosa” o teologica dell'esperienza morale, anche senza collegarla esplicitamente al riconoscimento di Dio. Il religioso, nell'etico, coincide con l'assolutezza dell'appello, che si dà sempre nella particolarità della storia.

Affermare la valenza religiosa della coscienza non significa dunque “subordinare” l'etico – anche il comandamento – al teologico cristiano, ma riconoscere come *nell'esperienza antropologica* sia inscritta la trascendenza e l'assolutezza che caratterizza l'appello e che il soggetto autoattesta come costitutive di sé. Analogamente, parlare della qualità teologica della coscienza non significa fare riferimento alla fede cristiana per certificare e garantire la verità di una conoscenza che altrimenti rimarrebbe oscura e incerta, bensì significa riconoscere che l'appello inscritto nell'esperienza *umana* chiede la decisione della *fede*. Questa ha dunque una valenza antropologica, che non si identifica pre-

cipitosamente con la fede evangelica in Gesù, ma appartiene in modo costitutivo all'esperienza umana. In quanto umani, siamo "costretti" o – meglio – chiamati a credere, vale a dire a fidarci del bene che si dischiude nel vissuto, personale e culturale: tale bene non è conosciuto in modo *innato* e incontrovertibile dalla ragione e quindi eseguito dalla volontà – come nell'antropologia delle facoltà – ma è un appello alla libertà che è chiamata a fidarsi, spendendosi concretamente per esso.

2.3. *La struttura etica della coscienza*

La struttura etica della coscienza che, come abbiamo visto, è inseparabile dalla sua valenza teologica, consiste esattamente nella circolarità asimmetrica tra ingiunzione che chiama e libertà che risponde, tra appello che ci "tocca" e fede che si decide. In tale prospettiva la coscienza coincide con l'*originaria correlazione* di attestazione e ingiunzione. Nel suo senso tipicamente morale (*Gewissen, conscience*), che va al di là di una sua (riduttiva) interpretazione in termini di facoltà, di giudizio o di autocoscienza (*Bewusstsein, consciousness*), la coscienza è il soggetto nell'atto di attestare a sé l'irriducibilità e la differenza dell'ingiunzione che lo affetta. In tal senso, l'ingiunzione non può essere *di-mostrata* ma va creduta nel suo *mostrarsi* come l'appello che in sé (*autonomia*) proviene da altro da sé (*eteronomia*). L'ingiunzione tocca la libertà nel suo vissuto incarnato, chiamandola a fidarsi del bene che le si rivela come la *passività* nella quale la coscienza scopre l'anticipazione del suo personale compimento, vale a dire la sua totalità e felicità.

L'ingiunzione, al *singolare*, dice la precedenza e l'assolutezza dell'appello morale, che tuttavia non può coincidere in-mediatamente con le norme – o leggi o comandamenti, senza farne una questione semplicemente di nomi (*nominalismo*) – che danno parola e forma concreta all'ingiunzione stessa, nella sua verità universale.

Tra ingiunzione e norma esiste un rapporto circolare che impedisce di ridurre l'una all'altra e che esige di pensare l'una *nell'*altra e *grazie* all'altra. L'ingiunzione del bene trascende la norma particolare, essendone la forma – o lo spirito – imperativa e non semplicemente facoltativa, ma l'ingiunzione stessa non si dà se non nella lettera della norma, che di quella dice le forme particolari, inscritte nel concreto della carne e della cultura. Identificando l'ingiunzione con la formulazione – o parola – delle molteplici norme concrete si cadrebbe inevitabilmente in una morale legalista, nella quale l'obbedienza fiduciale al bene promesso si identificherebbe con l'osservanza letterale di tutti i precetti. Viceversa, se pensiamo le norme senza l'ingiunzione, in modo positivisticò, come mera convenzione, e utilitaristicò, come se fossero valide solo *prima facie*, finiremmo in una morale "relativistica", dove ultimamente è il soggetto che pone l'appello, *creandolo* in modo *ab-soluto* e pretendendo di essere l'origine sciolta-da ogni relazione e in tal senso *ab-soluta*.

In tale orizzonte – il nesso tra coscienza, ingiunzione e norme – si colloca il ruolo decisivo del *discernimento* (o *phrónēsis*, *saggezza* e la biblica sapienza), inteso come il processo virtuoso che caratterizza la coscienza morale. Questa non si limita ad *applicare* le norme ma è implicata in una (triplice) scansione temporale che procede dall'interpretazione dell'esperienza singolare (e culturale), per discernervi il bene che le è iscritto, pensarne il bene nella sua valenza universale e normativa e infine decidersi, discernendo nella situazione il bene possibile⁴⁹.

⁴⁹ Sulla "coincidenza" tra la categoria di *discernimento*, tradizionalmente riferita all'ambito spirituale, e la *phrónēsis*, tradotta dai latini con *prudētia*, che corrisponde all'italiano saggezza, mi sono soffermato in M. CHIODI, *Prudentia e discernimento. Legge e coscienza*, in *Discernimento e phrónēsis. Tradizione spirituale, Scrittura e teoria morale*, a cura di M. Chiodi, Glossa, Milano 2021, 265-389, in particolare le pagine 265-334. Allo stesso testo rimando per un approfondimento riguardante «il processo virtuoso del discernimento»: *ivi*, 371-389.

2.4. *La forma dialogica originaria della coscienza morale e religiosa*

Nel quarto nodo teorico, avvalendomi del metodo fenomenologico-ermeneutico, intendo evidenziare la forma dialogica che appartiene costitutivamente alla coscienza morale e religiosa. Il dia-logo – la relazione dialogica – non è però da riferire subito all’altro come volto-che-mi guarda. Più precisamente, si dovrebbe dire che la *differenza* di sé a sé appartiene in modo originario al soggetto, allo stesso modo in cui la sua identità ha una relazione costitutiva con l’altro da sé, sia nelle relazioni interpersonali sia in quelle sociali e culturali. Con una formula, potremmo dire: “non posso parlare di me – e perfino a me –, se non a partire dalla relazione con l’altro che si rivolge a me, ancor prima che io diventi capace di parlare, come un io chiamato a dire sé”.

Il sé (*ipse, ipseità*) è più dell’io (*ego, idem*), non perché vi aggiunga qualcosa dall’esterno, ma perché il soggetto implica un’originaria relazione ad altri – anzitutto i genitori e la cultura che essi significano –. In tal senso dobbiamo intendere la nozione di *ipseità*, che in Ricoeur sta al centro di *Sé come un altro*. Nell’*ipseità* si dà un nesso – ontologico – inscindibile e circolare tra identità e alterità e questo si comprende (solo) a partire dall’interpretazione (ermeneutica) delle esperienze (fenomenologiche) della passività che *affettano* il sé.

Una tale fenomenologia della passività, in modo molto sintetico, dovrebbe essere svolta anzitutto a procedere dal corpo *proprio*, con il suo sentire, gli affetti, i desideri e i sentimenti, vale a dire tutte le forme del patire – *affettive* – che appartengono in modo costitutivo al soggetto *agente*. In questa luce, il patire – gli affetti intesi come la forma *patica* costitutiva della coscienza *pratica* – non sono ciò che “condiziona” il soggetto, ma sono il *vissuto* effettivo che lo costituisce nella sua *ipseità* e che fa appello alla decisione di sé, perché solo nell’agire concreto gli affetti diventano effettivamente suoi.

La passività non *precede* l’attività, ma la costituisce proprio in quanto *altro*, così come l’attività non *segue* la passività, in un

momento successivo, ma la rivela e ne viene istruita e interpellata. È solo se parlo che scopro di essere un corpo per il quale mi è dato di parlare e scopro che qualcun *altro* mi ha insegnato a parlare, rivolgendosi a me quando non ero (ancora) capace di farlo e credendo che io avrei potuto cominciare a parlare. È perché noi siamo corpo, con le sue (pre-)disposizioni – gli *habitus* della scolastica, che traducono la *éxis* dell'*Etica nicomachea*⁵⁰ – che possiamo agire e determinare noi stessi: la disposizione – corporea e affettiva – a giocare a calcio mi renderà un giocatore solo con l'allenamento, la dedizione e la disciplina e ciò mi permetterà perfino di divertirmi giocando, anche quando lo dovessi fare per professione. È sfruttando la mia disposizione musicale che mi esercito al pianoforte – o al violino – e così divento capace di muovere le dita delle mani con agilità sempre maggiore e con movimenti sofisticati che mi permettono di esprimere le più acute sfumature del sentire.

Il corpo vissuto annuncia l'altro da me, ma questo trova la sua figura definitiva e originaria nel volto dell'altro-che-mi-guarda. A tal proposito sarebbe interessante – e necessario – sviluppare una fenomenologia ermeneutica delle relazioni con altri da sé, per mostrare la differenza e il nesso delle esperienze fondamentali che *formano* la coscienza nella sua *ipseità*: la relazione filiale, la relazione uomo/donna, tra fratelli e sorelle, le relazioni amicali e quelle sociali. Proprio queste ultime ci chiedono di mettere in evidenza che ogni relazione, anche la più prossima, ha una costitutiva forma sociale e culturale. Non si tratta certo di istituire una concorrenza o nemmeno una separazione tra relazioni sociali (pubbliche) e di prossimità (private), ma di riconoscere che tutte queste sono iscritte all'interno di un'alleanza, una forma di vita, che possiamo sinteticamente nominare come la *cultura*. È nella propria cultura che ciascuno di noi accede all'esperienza umana,

⁵⁰ «Anche la virtù dell'uomo deve essere quella disposizione (ἐξίς) per cui l'uomo diventa buono (ἀγαθός) e per cui compie bene la sua funzione» (*Etica Nicomachea*, II, 6, 1106a 22-24).

salvo poi accorgersi che nessuna di esse è il tutto dell'umano, ma si *identifica* proprio nella relazione con altre culture, altri popoli, altre lingue⁵¹. Nasce così la sfida di accedere all'umano comune, all'antropologico universale che non esiste mai in sé – come *una* astratta “*natura humana*” – ma sempre nelle culture concrete e nel dialogo che le implica in quanto sono tutte umane – e traducibili –.

2.5. *La distensione temporale e narrativa della coscienza*

L'ontologia fenomenologico-ermeneutica, che stiamo delineando nei tratti fondamentali del sé, ha una forma temporale e narrativa. “Siamo soggetti che (si) raccontano perché la nostra vita scorre nel tempo e proprio perché viviamo nel tempo lo configuriamo attraverso i racconti che lo interpretano”. Si aprirebbe qui l'interessante riflessione sulla relazione circolare narrazione e tempo⁵². Mi limito, per necessità di sintesi, a mettere in rilievo la struttura – storica – della distensione temporale che caratterizza il vissuto della coscienza morale: essa si distende tra la promessa (bene), il dramma (agire) e il compimento (beatitudine).

All'origine c'è l'esperienza dei benefici, di un bene ricevuto, nel quale la coscienza fa esperienza di una promessa che la sollecita e la interpella, proprio perché le anticipa il compimento di sé. La promessa del bene o il bene come promessa non va idealizzata né reificata, come se fosse un oggetto “dato” una volta per tutte. Essa è un vissuto che si dà, fin dall'origine, nel dramma dell'agire – perché questo significa la parola greca *drama*: azione –.

⁵¹ Rimando qui alle suggestive riflessioni di Ricoeur che nella coppia stranieri/membri (di un popolo) individua la struttura necessaria per comprendere l'identità – sempre relazionale – di un popolo: cfr. P. RICŒUR, *Essere straniero*, in «Il Regno – Attualità», LX (2015), 601-607 (orig. *La condition d'étranger*, in «Esprit» 75 [2006], mars-avril, n. 323/324, 264-275).

⁵² Ricordo, a tal proposito, le istruttive pagine sul nesso tra temporalità e narrazione, in P. RICŒUR, *Temporalità e racconto*, Jaca Book, Milano, 2016, in particolare alla pagina 15 (orig. *Temps et récit I. La configuration dans le récit de fiction*, Seuil, Paris, 1983).

È quanto appare – per considerare un esempio concreto – nell’esperienza di un figlio adottato. Dietro un’adozione si nasconde sempre un abbandono. Ogni figlio adottato è un figlio abbandonato. L’adozione non cancella l’evento dell’abbandono, ma lo trasforma in un’occasione per un’accoglienza che propizi un nuovo inizio filiale. Rifiutato da chi l’aveva generato, il bambino abbandonato si trova immerso da subito nel dramma della storia, segnata dal male: quella promessa è stata tradita. Eppure, qualcuno altro l’ha r-accolto, da subito, e un giorno – così spera ogni bambino ospite di un Istituto o di una casa-accoglienza – vi sarà qualcuno che egli/ella potrà chiamare madre e padre, anche se non l’hanno generato/a. Li potrà chiamare padre e madre perché, nella carne e nella storia – che sono il dramma della vita – essi gli hanno attestato quella dedizione incondizionata che caratterizza il rapporto tra genitori e figli.

Il dramma implica l’intrigo e la trama, verticale e orizzontale, delle relazioni umane. Queste hanno tutte una qualità etica, temporale, narrativa, corporea, relazionale, poiché questa appartiene all’esperienza umana del bene. Il dramma rivela il nesso costitutivo e virtuoso tra coscienza e agire (virtuoso). La coscienza è radicalmente pratica: non c’è coscienza (soggetto) senza azione (*agente*) e non c’è atto che possa essere “giudicato” a prescindere dalla coscienza, nel suo contesto personale, relazionale e culturale.

È in questo “spazio” simbolico – pratico, temporale e narrativo – che si apre la possibilità del male (violenza, ingiustizia, menzogna), con la negazione del bene e della promessa in esso custodita. La negazione, però, non distrugge radicalmente la promessa: la insidia, la minaccia, la rovescia, ma non la annulla. In caso contrario, il tradimento non farebbe più scandalo e nessuno saprebbe più chiamare il male menzogna, negazione, tradimento, violenza. La negazione suppone l’affermazione originaria.

Infine, il compimento rappresenta la destinazione della promessa, che si svolge nel dramma. Tale compimento quindi non è assicurato, ma dipende in modo decisivo dall’agire libero dei

soggetti implicati nella storia. Tutto è già anticipato, eppure tutto dev'essere ancora deciso. Il compimento è la destinazione della promessa che sta all'origine. Questa, evidentemente, non coincide con il compimento, perché soltanto in questo la coscienza si appropria di quel bene che l'ha convocata a rispondere decidendo di sé.

2.6. *Il nesso tra singolare (cristologico) e universale (antropologico)*

L'ultimo nodo teorico che intendo evidenziare è il nesso tra umano (universale) e cristiano (singolare), per mettere in rilievo come l'uno e l'altro implicino una circolarità che appartiene alla coscienza credente, morale e teologica. La tesi è che la singolarità cristologica è a tutti destinata e che la singolarità della coscienza, costitutivamente relazionale, implica originariamente una destinazione a tutti.

Il passaggio decisivo – a proposito del rapporto tra universale antropologico e singolare cristologico – consiste nell'evidenziare che tra l'umano (universale ma sempre singolare) e il cristiano (un singolare universale, nell'origine e nel compimento), si dà un nesso che possiamo qualificare come anticipazione e compimento. In altre parole, tra coscienza morale e coscienza cristiana si dà una circolarità asimmetrica: l'una e l'altra è "credente", ma la fede in Gesù rappresenta l'affidamento all'ineducibile compimento dell'umano che la coscienza vi riconosce. La singolarità di Gesù, *a posteriori*, è il compimento di un'attesa e un'invocazione (*a priori*) che tende ad esso senza poterlo né produrre né dedurre: è solo nell'incontro effettivo che si scopre nella vicenda di Gesù il compimento dell'umano che ci costituisce.

In altre parole se, come si è detto, la Parola come Scrittura suppone l'uditore/interlocutore, con la sua esperienza vissuta, nel suo profilo insieme personale e culturale, dobbiamo dire che, nello stesso tempo, essa le dischiude un mondo nuovo e un modo diverso di pensare, ma soprattutto un *cammino* – di sequela – e

possibilità inedite. Questa “donazione” dischiude alla coscienza il compimento dell’antica promessa che la anticipava e la prefigurava, senza poterla però produrre e senza che il compimento possa essere dedotto dalla sua anticipazione!

Al compimento del processo storico del Primo Testamento, c’è l’*umano* di Gesù. Nei testi del Nuovo Testamento, ci sono un’infinità di autori, di esperienze umane, di comunità, di culture, di personaggi messi in scena: tutto ciò configura un unico testo canonico che, nei molti testi, forma un inseparabile intreccio di continuità e discontinuità. Al centro del Nuovo Testamento, si pone la vicenda umana di Gesù – l’*unigenito* (Gv 1,18; 3,16.18; Eb 11,17), l’*eletto*, l’*amato* (Lc 3,22; 9,35; Mt 3,17; 17,5) – con tutte le persone che egli incontra, nelle sue *parole* – pensiamo alla straordinaria varietà di discorsi, parabole, parole rivolte a (o su) questo o quella, uomini e donne, con grande libertà, fino alla “chiamata” a tutti e a ciascuno, in forma specifica, e infine le parole ai poveri, ai discepoli, ai peccatori, agli ipocriti, ai bambini, ai potenti (da Erode a Pilato, dai capi dei sacerdoti agli anziani) –, le *opere* – come il perdono ai peccatori, i segni “miracolosi”, le guarigioni dei malati, con la più varia tipologia, i gesti, le mani, il volto, il respiro, gli occhi e gli sguardi di Gesù –, i *luoghi* – le montagne, dal monte delle beatitudini al Tabor fino al Calvario, il lago, le strade, le piazze, le case, da Pietro a Matteo, da Marta, Maria e Lazzaro alla sala “al piano superiore” (Mc 14,15) – e i *banchetti*, fino al culmine, quello dell’Ultima Cena, nella vicenda pasquale. Nell’intrigo della storia si svela il senso compiuto dell’umano di Gesù, che è un modello antropologico, un *universale singolare*, irripetibile ma paradigmatico per tutti, credenti e non. Egli è «il primogenito tra molti fratelli» (Rom 8,29), all’origine di un popolo, la Chiesa, animata dall’unico Spirito.

È con la pienezza dell’umanità di Gesù che entra in relazione il credente: in tal modo, egli si scopre unico, “eletto”, perché coinvolto in un rapporto di grazia e di alleanza e implicato in una trama di legami che lo aprono a nuovi orizzonti interpersonali (i molti), ecclesiali e sociali. In queste relazioni concrete si

rivela una chiamata che è per l'umanità intera (tutti), perché essa divenga un popolo solo. Nella Chiesa, il credente è chiamato a vivere la fraternità: così essa diventa segno di un "destino", che è per tutta l'umanità, nella "nuova Gerusalemme" (Ap 21-22).