

PUÒ UN CREDENTE STUDIARE LA STORIA?

GIULIO MASPERO*

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Credente*. III. *Studiare*. IV. *Storia*.

I. INTRODUZIONE

Ha detto Benedetto XVI, nel discorso di conferimento del Premio Ratzinger a un insigne patrologo come Manlio Simonetti: «La teologia è scienza della fede, ci dice la tradizione. Ma qui sorge subito la domanda: è davvero possibile questo? O non è in sé una contraddizione? Scienza non è forse il contrario di fede? Non cessa la fede di essere fede, quando diventa scienza? E non cessa la scienza di essere scienza quando è ordinata o addirittura subordinata alla fede?».¹ Tali domande sono all'origine della questione del metodo storico cui è dedicato il presente volume monografico.

Per questo, innanzi tutto vale la pena analizzare proprio il titolo (forse un po' provocatorio) del presente contributo, cercando di esplicitare la ragione della scelta dei termini che lo compongono. La struttura di quanto segue è articolata proprio per questo in tre parti, delle quali la prima sarà dedicata ad approfondire cosa si intende, nel presente contesto, con l'espressione "un credente"; la seconda declinerà lo "studiare" nella stessa prospettiva e, infine, la terza cercherà di offrire qualche spunto riguardo alla "storia".

Si noti, in prima battuta, che il titolo è composto da due verbi, "credere" e "studiare", più un sostantivo e che, dei due verbi, il primo è un participio presente, cioè un verbo che svolge a sua volta la funzione di un sostantivo, di un nome comune di persona. Infatti, esso è preceduto dall'articolo indeterminativo: non si pretende di spiegare come *il* credente dovrebbe studiare la storia, ma solo si desidera proporre come *un* credente può studiarla. In altri termini, non si cerca una sistematizzazione a livello teoretico e speculativo di un modello generale, ma si vuole solo mostrare, in chiave fenomenologica, una possibilità, senza riferimento precettivo di sorta. Così, in sostanza, la prima parte del contributo sarà dedicata al soggetto, la seconda all'azione e la terza all'oggetto. E tutto l'insieme ruoterà

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ BENEDETTO XVI, *Discorso del Santo Padre per il conferimento del Premio Ratzinger*, 30 giugno 2011.

attorno all'asse sul quale si incrociano e si incontrano le relazioni tra questi due verbi e questi due sostantivi, parzialmente fra sé coincidenti.

La domanda oggetto del presente studio ha una valenza esplicita per la storia del dogma, ambito di indagine principale di chi scrive, ma anche per l'esegesi e la storia della liturgia, la teologia fondamentale e la storia delle religioni, insieme alla storia della Chiesa e tutte le altre discipline i cui oggetti hanno una intrinseca dimensione storica. I Padri della Chiesa saranno guide nella ricerca di una risposta, coerentemente con il terreno dell'avventura scientifica che accomuna Christian Gnllka e Joseph Ratzinger, due grandi pensatori che del presente approccio sono ispiratori.

II. CREDENTE

Per pensare chi è un *credente*, bisogna partire dalla domanda su cosa significhi *credere*, varcando l'ambito relazionale. L'atto di fede, infatti, è stato definito da Agostino *cum assensione cogitare*:² ciò significa che esso non si oppone alla ragione, ma consiste fondamentalmente nel pensare a partire da un *si*. Si tratta, dunque, di esercitare l'intelletto all'interno di una relazione. Da una prospettiva aristotelica la formula parrebbe assurda, in quanto la relazione per lo Stagirita è ontologicamente un accidente e a livello gnoseologico l'atto conoscitivo avviene attraverso l'astrazione della forma intellegibile dalla materia, processo di per sé infallibile e automatico. La rivelazione giudaico-cristiana ha, però, introdotto una novità radicale, poiché il darsi di Dio in una trama di relazioni concrete nella storia ha dischiuso una dimensione di per sé inaccessibile *da fuori*. L'Altissimo ha reso conoscibile il proprio *di dentro*, la propria dimensione personale, che nell'Antico Testamento è offerta all'uomo in un movimento che supera l'abisso infinito tra la creatura e il suo Creatore trascendente. Nel Nuovo Testamento tale dimensione personale, addirittura, è resa autenticamente partecipabile nella dinamica dell'Amore eterno e infinito che unisce relazionalmente, appunto, il Padre e il Figlio nello Spirito Santo.

Tecnicamente tale dimensione divina è chiamata *immanenza*, per indicare la profondità e la conseguente inaccessibilità ontologica che la caratterizzano. Dio, dunque, si è fatto conoscere *da dentro*.³ Il pensiero umano può muoversi in un orizzonte che di per sé è al di là della sua portata. Si tratta dell'ambito del Mistero in senso più proprio: qui il limite conoscitivo non è dovuto ad un'imperfezione delle facoltà del soggetto conoscente, ma all'infinita profondità dell'oggetto-soggetto conosciuto. In tal senso, l'intelletto si immerge senza posa nell'oceano dell'Essere divino, che si rivela come sorgente.

² AGOSTINO, *De praedestinatione Sanctorum*, II, 5.

³ Cfr. G. MASPERO, *Uno perché trino*, Cantagalli, Siena 2011, 72-73.

Ciò potrebbe sembrare un vero e proprio solco scavato tra la modalità di conoscenza nell'ambito creato e quella propriamente teologica, eppure la rivelazione, se è vera, deve gettare una luce anche sulla realtà dell'uomo e del mondo. Così, grazie alla prospettiva resa possibile dall'incontro personale e relazionale con il Dio uno e trino, si è preso sempre più coscienza del fatto che anche nell'essere umano esiste un'analoga dimensione immanente che è conoscibile solo se la persona si "rivela". Da fuori, infatti, non si può conoscere davvero quello che un uomo pensa ed è nel più profondo. Solo l'apertura del cuore e il dialogo permettono la conoscenza e l'azione dell'intelletto.

Così al *rivelarsi* e al *credere* che riguardano la Trinità corrispondono, per la creazione ad immagine e somiglianza, un *rivelarsi* e un *credere* umani, nei quali ancora l'atto del pensiero può darsi solo nella relazione. In tal senso non solo non si dà opposizione tra la conoscenza teologica e quella nell'ambito creato, ma si può affermare che proprio l'atto di fede teologale è più profondamente umano della gnoseologia pagana.

Per la filosofia greca, infatti, la conoscenza autentica era quella fondata sull'*episteme*, cioè su un processo di ricostruzione della catena di cause necessarie che formavano il tessuto connettivo di tutto il reale, dalle regioni ontologicamente più rarefatte, fino al vertice del Primo Principio. Quando tale forma di conoscenza si rivelava impossibile, era ragionevole appoggiarsi sull'opinione altrui, cioè alla *doxa*, passando dall'ambito dell'universale a quello del concreto.⁴ Così la conoscenza attraverso la relazione era considerata imperfetta e di rango inferiore. Il punto qui in gioco è metafisico, perché il fondamento di tale giudizio era l'identificazione tra l'essere e l'intelligibile. Sia per Platone sia per Aristotele il mondo è unito a Dio da nessi necessari, costituendo con Lui un unico ordine ontologico finito ed eterno, nel quale ciascun livello è tanto più conoscibile dal pensiero dell'uomo, quanto più è metafisicamente puro e prossimo al primo principio.

È evidente come la rivelazione giudaico-cristiana abbia modificato in radice tale prospettiva metafisica e gnoseologica. Infatti, l'essere finito e temporale del creato è distinto da un *gap* assoluto rispetto al Dio uno e trino, unica natura infinita ed eterna. Ma nello stesso tempo l'essere del creato è radicalmente fondato nella relazione di origine con il Creatore.

Si potrebbe dire che la creazione è ineludibilmente aperta, in quanto la sua stessa realtà è fondata in un Altro, che nello stesso tempo costituisce ontologicamente un radicale Oltre. Esegeticamente ciò corrisponde al continuo ricorso di Cristo alla dimensione paradossale, che fa passare dalla teoria astratta e chiusa ad un pensiero aperto *dalla e nella* relazione. Basti l'esempio delle beatitudini,⁵ le quali sfuggono all'assurdo solo se esiste un Padre onnipotente e infinitamente

⁴ Si veda, ad esempio, PLATONE, *Phaedo*, 85.cd.

⁵ Cfr. Mt 5,3-12 e paralleli.

misericordioso che può consolare coloro che piangono rendendoli beati, o fare giustizia per coloro che hanno fame di essa, senza creare ulteriori ingiustizie, come tra gli uomini di solito accade.

Così, alla fine del primo punto della presente analisi, il ragionamento pare convergere sull'affermazione che il soggetto dell'atto di studiare la storia, oggetto di questa disamina, è un uomo aperto alla possibilità di conoscere nella relazione non solo con Dio, ma anche con i suoi simili. Si sta parlando, dunque, di una persona pienamente conscia della sacralità della dimensione personale che caratterizza la vita dell'uomo, ragion per cui si rivolge alla traccia che tale vita lascia nel tempo e nello spazio con rispetto e simpatia.⁶

III. STUDIARE

Si può, ora, rivolgere l'attenzione a cosa significhi in tale ambito studiare? Per quanto detto, sicuramente lo studio della storia da parte del soggetto credente non può essere ridotto alla ricostruzione della catena di nessi necessari che, sia secondo la metafisica classica sia nella prospettiva dello scientismo moderno, costituirebbero la trama ultima del reale. Il punto non sarebbe, qui, un pregiudizio di fede, ma proprio una questione di quanto si conosce della realtà. Se il metodo deve adeguarsi epistemologicamente all'oggetto studiato, lo studio di una qualsiasi realtà personale deve rivolgersi alla ricerca delle relazioni non solo necessarie, ma anche libere, che configurano la realtà studiata.

Un esempio molto chiaro può essere considerato il confronto tra Origene e Celso a proposito della profezia. Il filosofo pagano obiettava all'esegesi del teologo che, se i profeti avevano già previsto i momenti più salienti della vita di Gesù, allora Questi non sarebbe stato libero, ma sottomesso al proprio destino. Qui l'analisi gnoseologica dell'Alessandrino è magistrale, perché mostra all'interlocutore come l'attributo divino di eternità non può essere considerato una mera estensione temporale dell'esistenza dell'uomo e del mondo.⁷ Da una prospettiva teologica, cioè in un pensiero fondato sui dati offerti dalla relazione e, dunque, aperto alla relazione con Dio stesso nella storia, l'eternità è vera "presenza", continua possibilità di relazione più grande di ogni limite creaturale. Così, secondo Origene, non succede che Gesù nasce o viene crocifisso perché i profeti lo hanno detto, ma esattamente al contrario i profeti lo hanno detto perché Gesù avrebbe vissuto

⁶ A tale simpatia sembrano alludere sia Henri-Irénée Marrou nel suo magnifico libro ancora estremamente attuale *De la connaissance historique* (si veda l'intervento di Leonardo Lugaresi nel presente volume) sia Joseph Ratzinger, il quale, chiudendo l'introduzione di *Gesù di Nazaret*, chiede «quell'anticipo di simpatia senza il quale non c'è alcuna comprensione» (BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, 20).

⁷ Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum*, II, 20 (SCh 147, 336-344).

tali eventi. Il profeta, infatti, è tale perché parla con Dio, cioè l'*ieri* del profeta è in relazione con l'*oggi* eterno di Dio, per il quale l'*ieri* del profeta e il *domani* di Cristo sono contemporanei. Così il profeta non causa gli eventi della vita di Cristo con la sua profezia, ma semplicemente li conosce vendendoli accadere nell'*oggi* di Dio attraverso la relazione con Lui. La differenza tra la lettura di Celso e quella di Origene è, dunque, il tipo di *logos* che si ritiene fondamento ultimo del reale: la causa necessaria o quella libera.

Lo stesso confronto esegetico tra letteralismo, allegoria e tipologia, essenziale nella prospettiva patristica, si basa proprio sull'elemento relazionale. Per Gregorio di Nissa, ad esempio, la possibilità che la lettera possa essere sufficiente per esaurire il senso della Scrittura è da escludersi per ragioni ontologiche. Se così fosse, infatti, si potrebbe conoscere Dio con concetti e parole umani, attraverso il pensiero.⁸ Invece, anche nella rivelazione Dio rimane sempre oltre nella Sua eternità e nella Sua infinitudine. Per questo il passaggio all'interpretazione spirituale è necessario. Essa consiste proprio nel muoversi attraverso la relazione alla conoscenza della dimensione puramente spirituale che corrisponde in pienezza solo a Dio.⁹ L'allegoria permette questo passaggio, ma non può essere intesa come semplice ascesa intellettiva di significato in significato verso una pienezza di comprensione possibile solo allo gnostico cristiano, all'intellettuale, come rischia di avvenire nell'esegesi alessandrina. Invece anche per l'essere creato più perfetto, cioè l'angelo, Dio è comprensibile solo nella misura in cui lo si riconosce incomprensibile. Ciò implica che l'Umanità del Cristo, con il Suo Corpo che è la chiesa, è riconosciuta come l'unica via di accesso al Dio uno e trino. L'allegoria deve farsi, dunque, tipologia, passando dal verticalismo intellettualista alla presa di coscienza della serietà della storia.¹⁰

Infatti, se davvero solo la storia personale del Cristo e la Sua carne sono il cammino per la conoscenza divina, allora il senso spirituale è profondamente corporale: gli eventi storici non rinviano più solo a realtà intellettuali, come avviene in Origene,¹¹ ma la significazione verticale si fonda sulla relazionalità orizzontale costituita dalla trama degli eventi storici stessi. La Pasqua ebraica punta davvero alla Pasqua del Cristo e trova il suo senso pieno in essa. Nello stesso tempo tale nesso orizzontale permette di cogliere la relazione eterna del

⁸ Si tenga presente che Eunomio, avversario dei Cappadoci, era con tutta probabilità un letteralista: cfr. R.E. HEINE, *Gregory of Nyssa's Apology for Allegory*, «Vigiliae Christianae» 38 (1984) 365.

⁹ Cfr. G. MASPERO, *Metafisica ed esegesi patristica come risposta alla crisi*, in A.M. MAZZANTI, I. VIGORELLI (a cura di), *Krisis e cambiamento in età tardoantica*, Edusc, Roma 2017, 265-297.

¹⁰ L'uso dei termini allegoria e tipologia è molto ampio nei Padri stessi e difficilmente categorizzabile in definizioni nette, come oggi si tende a fare. Per quanto riguarda la presente discussione, si individua la differenza specifica tra le due forme di esegesi nell'alternativa tra la collocazione del senso spirituale su un piano puramente spirituale o anche materiale e intrastorico.

¹¹ Cfr. ORIGENE, *Commentarii in evangelium Joannis*, X, 18, 110, 4-6; SCh 157, 448.

Padre e del Figlio, relazione fondata sulla generazione, cioè sul Dono assoluto ed infinito della Vita divina attraverso il quale la prima Persona eternamente genera la seconda, nel loro Amore.

Da un punto di vista grammaticale si potrebbe dire che la semantica trinitaria è interdetta all'uomo, perché l'unica Parola che può dire Dio è Dio stesso. Ciò fu oggetto di una seria presa di posizioni dei maestri parigini tra il 1268 e il 1272, tra i quali Tommaso.¹² Questi cambiò opinione rispetto alle sue prime opere a proposito del fatto che *Verbum* potesse essere nome sia essenziale sia nozionale. Nella *Summa*, alla fine della sua vita, affermò con forza che esso era solo nome nozionale, cioè relativo alla Persona divina, in modo tale che l'essenza di Dio non è dicibile se non nell'immanenza, cioè nella trama delle relazioni intratrinitarie che per l'Aquinate sono sussistenti, identificandosi con le Persone stesse. D'altra parte, ogni termine di cui l'uomo dispone è tratto dalla creazione, portandone tutta la limitatezza e, in quanto tale, non può contenere nella propria finitudine l'Infinito.

Eppure per l'uomo, attraverso il farsi Carne del Verbo, è diventato possibile accedere alla sintassi teologica, poiché la Relazione sussistente che è il Figlio è entrata davvero nella storia. Le relazioni con Lui nel passato, nel presente e nel futuro sono state così abbracciate dal Suo Oggi. L'umano e il divino, il tempo e l'eterno, sono stati uniti una volta per tutte. Questo punto è essenziale: non è che Dio è entrato nel mondo per salvarlo e poi se ne è andato, come se si trattasse di un luogo e un ambito ontologico a Lui opposto. L'umano, infatti, non contraddice il divino, anzi, proprio nella relazione con il divino si può scorgere la via di accesso alla pienezza dell'umano. I Padri hanno espresso ciò attraverso l'affermazione che l'incarnazione non sia stata frutto del peccato originale, ma fosse prevista dall'inizio. Massimo il Confessore, ad esempio, lega entrambi i momenti a partire dall'amore divino, origine dell'atto creativo: Dio uno e trino ha creato per amore, cioè per unirsi alla Sua creatura, come avviene nell'incarnazione stessa.¹³

Quindi, da un punto di vista teologico, la relazionalità divina si riflette nella relazionalità del mondo e, in grado specialmente elevato, nella relazionalità dell'uomo. In Cristo e nella sua solidarietà con tutti gli uomini¹⁴ si congiungono, così, la sintassi immanente di Dio e a sintassi della storia. La fede trinitaria rende, dunque, possibile una forma di conoscenza che non si limita a risalire la catena di cause necessarie, ma che si estende alla dimensione propriamente relazionale del creato, la quale comprende la traccia delle scelte libere degli uomini e del loro

¹² Cfr. M. SCHMAUS, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lebrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, II, Aschendorff, Münster 1930, 613-614, nota 40.

¹³ Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium*, q. 22.

¹⁴ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 22.

dialogo. Come ad Emmaus,¹⁵ il camminare di Dio con noi trasfigura il nostro sguardo, rendendolo capace di seguire la Sue orme e quelle dei nostri simili.

Lo studiare del credente include, dunque, quanto caratterizzava l'*episteme* greca, ma lo estende ad un ambito più ampio. Il valore di tale ricerca dal punto di vista dell'istanza veritativa deve essere criticamente verificato sul risultato e sulla sua coerenza rispetto all'esperienza dell'umano, cioè nella relazione stessa.

L'opposizione non è tra analisi scientifica e metafisica, ma rispetto al paradigma epistemologico di riferimento, e quindi alla fisica cui ogni atto gnoseologico necessariamente si riferisce. Come ha detto Guittou: «per le loro fisiche che le metafisiche invecchiano».¹⁶ E come ha detto Daniélou: «è dalla fisica che oggi si ritorna alla metafisica».¹⁷ La questione è stata illuminata da Ratzinger in un libro di cui proprio quest'anno si compiono i cinquant'anni dalla pubblicazione e il cui influsso teologico è stato immenso. Con grande ardore in *Introduzione al cristianesimo* il teologo tedesco, e futuro Papa, mostrava la plausibilità scientifica dell'atto di fede a partire dall'esempio della Meccanica Quantistica, estensione della fisica classica: secondo tale teoria non è possibile conoscere e misurare la realtà nella sua dimensione più piccola senza modificare la realtà stessa con la quale si interagisce. In questo senso, una forma di conoscenza che separi in modo assoluto il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, senza considerare la relazione tra di essi, contraddice non la fede, ma la scienza.¹⁸ La trama relazionale caratterizza, dunque, anche la creazione nella sua dimensione necessaria. Ciò implica che lo storicismo, frutto di una certa esegesi scientifica, si rivela insufficiente per la scienza sorpassata su cui si fonda e non per l'istanza presunta eteronoma della fede.

IV. STORIA

Ciò conduce all'ultimo elemento del titolo: la storia. Daniélou si approssimava ad essa sempre attraverso la categoria del mistero.¹⁹ Alla luce di quanto detto, la prospettiva trinitaria permette, infatti, di leggere ontologicamente la storia stessa come «tempo più relazioni».

Per questo il mondo greco non ha una vera categoria di storia. La perfezione si darebbe nel finito, nello statico e nell'universale. Come si è detto, la relazione è sempre un accidente ed è concretamente determinata. Il Primo Principio, in

¹⁵ Cfr. Lc 24,13-35.

¹⁶ Citato in G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Cerf, Paris 1969, 10.

¹⁷ Cfr. J. DANIELOU, *L'orazione problema politico*, Edizioni Arkeios, Roma 1993, 48.

¹⁸ Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1968, 133.

¹⁹ Cfr. J. DANIELOU, *Saggio sul mistero della storia*, Morcelliana, Brescia 1957.

convergenza con la concezione religiosa, è inappellabile e assoluto. L'*historia* nasce dunque come osservazione della realtà dalla quale estrarre le leggi fisse. Il paradigma è la ripetizione. Le stesse narrazioni mitiche sono verità cosmiche rivestite di una forma storica. In modo analogo, i personaggi delle tragedie, come Antigone ed Edipo, sono idee ipostatizzate.²⁰ La salvezza consiste, dunque, nell'adeguarsi al fato, nel seguire l'universale.

Con la rivelazione giudaico-cristiana, invece, l'assoluto, ora inteso in senso autenticamente trascendente e infinito, si rende presente in un corpo, in un concreto momento del tempo, in un luogo alla periferia dell'impero, attraverso la libertà di singole persone non specialmente significative. L'infinito si rende accessibile attraverso il finito. Da tale punto di vista la storia come oggi è intesa sorge proprio attraverso la presa di coscienza di una salvezza autentica che consiste in una possibilità di relazione personale più forte della morte. La tipologia si traduce in mistagogia, mostrando come i sacramenti uniscono realmente alla vita concreta di Cristo e questa, a sua volta, introduce alla Vita del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. La narrazione diventa la via di accesso alla fede e la fede stessa è il fondamento della presa di coscienza del valore della storia, qui letta nella sua dimensione personale e sociale.

Per apprezzare la portata di tale prospettiva, si può tentare l'esperimento mentale di applicare allo storicismo la stessa prospettiva epistemologica scientifica cui esso pretende di ispirarsi. Se si assume l'assioma che il valore della salvezza cristiana deve essere verificato sulla sua storicità, allora si giunge ad un paradosso. L'assenza dell'elemento relazionale e l'oggettivazione della storia stessa, infatti, negano proprio il dato storico che il valore della storia e la sua importanza dal punto di vista dell'istanza veritativa è radicata nella salvezza cristiana. La storia delle religioni e il confronto con esperienze diverse, anche attuali, in questo ambito mostrano immediatamente la differenza nel rapporto tra verità e storia nelle culture non cristiane. L'analisi di René Girard sul capro espiatorio offre un valido esempio in proposito.²¹ Lo storicismo si rivelerebbe, così, antistorico, cioè contraddittorio rispetto alla sua stessa pretesa epistemologica.

Tale destino è analogo a quanto avvenuto con il positivismo in ambito fisico. La scoperta del caos e il teorema di Gödel convergono nell'affermazione che un sistema reale è sempre aperto, così come un sistema logico non può essere chiuso, ma sarà coerente solo in relazione a una realtà ad esso esterna che si desidera modellizzare. Ad esempio, si può mettere in parallelo la dimostrazione per assurdo sviluppata da Turing per il teorema dell'*alt*, riformulazione in termini di teoria

²⁰ Cfr. IDEM, *Miti pagani, mistero cristiano*, Arkeios, Roma 1995.

²¹ Si veda, ad esempio, R. GIRARD, *Wissenschaft und christlicher Glaube*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007.

dell'informazione del teorema di Gödel stesso, con la risposta di Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo ad Eunomio.²²

Questi legge la generazione del Figlio dalla prospettiva creaturale traendone spunto per affermare che la seconda Persona non può essere Dio, perché ogni padre è sempre cronologicamente anteriore al figlio. Chiede, dunque, se il Figlio era anteriore o meno alla generazione. Il Nazianzeno cerca di mostrargli come la domanda stessa sia assurda, introducendo la questione se il tempo è contenuto o meno nel tempo. Se non fosse contenuto in esso, infatti, dove sarebbe? Da cosa sarebbe limitato? Invece, se il tempo è contenuto in altro tempo, allora semplicemente sarebbe tempo. Il ragionamento mira a rompere l'ambivalenza della posizione di Eunomio, il quale non riconosce un *gap* infinito tra la Trinità e la creazione, ponendo il Figlio in un grado intermedio composto di essere (perché generato dal Padre) e di non essere (perché generato per partecipazione nel tempo).

Gregorio si muove a livello logico riconducendo tale posizione al paradosso del mentitore, il quale è assurdo in quanto, se è vero, nello stesso tempo non può essere vero, come l'affermazione di Eunomio.²³ Il punto qui interessante è che Turing riformula il teorema di Gödel in termini di incomputabilità, proprio attraverso l'assurdo introdotto in un sistema logico chiuso da affermazioni come quelle nel paradosso del mentitore che, in un certo senso, "feriscono" il sistema, impedendo che esso possa chiudersi.²⁴

Tornando all'esperimento mentale, si potrebbe dire che lo storicismo cerca di contenere ciò che lo trascende, cioè la salvezza. Se infatti il criterio di verità della pretesa cristiana fosse proprio la sua storicità intesa in senso scientifico, come si potrebbe contenere nel finito e nel necessariamente determinato ciò che per sua natura dovrebbe trascendere la finitudine e la determinazione stesse? Se lo storicismo contiene la salvezza, cosa può contenere lo storicismo?

Quindi, porre la storia come criterio di giudizio della salvezza è paradossalmente antistorico, perché è stato l'irrompere stesso della salvezza nella storia che ha reso lo studio della storia centrale e lo ha riempito *da dentro* dell'istanza veritativa. Analogamente al caso del mentitore, se fosse vero negherebbe se stesso. Invece, solo nella relazione con una profondità infinita, come vasi comunicanti, la storia si può riempire di senso, può diventare sorgente di novità.

Tale considerazione ontologica e gnoseologica della storia ha un immediato riflesso epistemologico. Inserendosi nella scia della rilettura post-razionalista og-

²² Cfr. G. MASPERO, *Theologia Ancilla Mysteriorum: epistemologia relacional e interdisciplinarietà*, «Scripta Theologica» 50 (2018) 1-16.

²³ Cfr. GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 29 (De Filio)* 9,17-22: SC 250, 194.

²⁴ Cfr. G.J. CHAITIN, *The Unknowable*, Springer, New York 1999, 18-19.

gi sempre più presente,²⁵ anche lo studio della storia ha attraversato delle fasi dialettiche per sfociare poi in una prospettiva relazionale. Ad esempio, a livello di storia del dogma, una prospettiva premoderna indicava come oggetto proprio le formulazioni dogmatiche intese come soluzioni definitive a domande che erroneamente gli eretici avevano in passato posto agli ortodossi. La concezione mirava, dunque, a una teorizzazione a partire da un'opposizione tra coloro che a priori erano classificati nelle categorie di buoni e cattivi. In tale approccio era evidente la funzione positiva in ambito didattico e pastorale, che peccava, però, di intellettualismo e riduzionismo. La reazione ad esso è stata dialettica, con il tentativo, in parte ancora presente, di cancellare ogni differenza tra eretici ed ortodossi, mostrando, anzi, come proprio gli eretici avrebbero offerto i contributi più rilevanti alla teologia. Anche in questo caso si rimane impigliati in un'opposizione ideale. Un approccio più realista, che sta sempre più prendendo piede, è quello di mostrare le relazioni tra eretici e ortodossi, seguendo la traccia del loro dialogo che, per quanto a volte sia retoricamente sia esistenzialmente burrascoso, è stato però reale. Non ci si può approssimare dogmaticamente al secolo IV senza la discussione tra Eunomio e i Cappadoci, ma questa non può essere intesa a prescindere da quella tra Ario e Atanasio, la quale a sua volta rinvia all'eredità di Origene e alle tensioni ermeneutiche in essa contenute.²⁶ La serietà e la realtà del loro confronto implica l'impossibilità di ridurre il loro pensiero a semplice dialettica, per seguire invece il filo del suo sviluppo. L'esempio del presunto subordinazionismo di Origene può servire a tracciare la differenza tra i tre approcci: alla condanna fondata su un'analisi storica delle dottrine dell'Alessandrino si è sostituita una simmetrica riabilitazione che, per quanto doverosa, non può arrivare al punto di sciogliere quelle tensioni ermeneutiche che, di fatto, sono state alla base delle discussioni teologiche più profonde del secolo IV. Invece, proprio la ricostruzione dei legami tra Origene e i suoi interpreti o avversari, insieme a tutte le linee di sviluppo che da lui si sono diramate, può portare a tracciare un quadro del percorso teologico nel quale sia i punti di forza sia quelli di debolezza formano un'unica immagine, in quanto relazionalmente connessi.

Analogamente, per quanto riguarda il rapporto tra i Padri e la filosofia, come è possibile spiegare storicamente la richiesta rivolta all'imperatore da parte di filosofi neoplatonici a Nicomedia, nel *Consilium Principis* del 302/303 di scatenare l'ulti-

²⁵ Cfr. M. POLANYI, *Personal Knowledge: Towards a post-critical philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1958.

²⁶ Cfr. F. DIEKAMP, *Die origenistische Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Aschendorff, Münster 1899 e I. Ramelli, *Origen's Anti-Subordinationism and its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line*, «Vigiliae Christianae» 65 (2011) 21-49.

ma grande persecuzione contro i cristiani?²⁷ Come si può spiegare storicamente la composizione del *Contra Christianos* da parte di Profirio o il processo sempre più evidente di configurazione in chiave religiosa del neoplatonismo stesso estremamente evidente nel passaggio da Plotino a Giamblico? Sembra che la relazione tra il cristianesimo e la filosofia del tempo non possa essere studiata semplicemente riducendo il primo alle forme della seconda. Uno studio che prenda sul serio la storia, infatti, dovrebbe anche esplorare le relazioni in direzione opposta, relazioni che hanno portato il neoplatonismo da una posizione di neutralità a una vera e propria dialettica, per terminare nell'assimilazione da parte del pensiero cristiano stesso. In tal modo le domande si moltiplicano, risalendo, ad esempio, a quella interessantissima dell'influsso di Filone sul neopitagorismo.²⁸

Da un punto di vista epistemologico, ciò significherebbe ancora una volta che la rinuncia alla semantica, cioè alla definizione di risposte "giuste" in sé alle difficoltà che la formulazione del Mistero di Dio pone, apre la strada alla sintassi relazionale, come autentica forma di ricostruzione storica. E ciò non nel senso relativista di rinuncia ad ogni possibilità di attingere un significato, ma come unica e autentica via di accesso ad un significato che è in sé relazionale. Così la semantica non è disponibile *in recto*, ma è accessibile solo *in obliquo*, attraverso la sintassi.

Si potrebbe, dunque, dire che la *Dogmengeschichte* attuale non mira solo al punto di arrivo del percorso storico, né cerca di scomporre il percorso stesso nelle sue diverse tappe, ma tenta di far emergere le relazioni che lo costituiscono proprio in quanto percorso. Con un esempio, si potrebbe dire che non ci si concentra solo sulle note, ma si ascolta la musica. Perciò oggi nella ricostruzione dogmatica si parla di narrative, che non hanno mai la pretesa di essere chiuse, ma sono costruite in modo tale da essere relazionalmente aperte a ulteriori sviluppi legati all'accesso a nuovi dati o comprensioni. La constatazione in apparenza sorprendente è che tale approccio risulta essere più coerente nello stesso tempo sia con l'epistemologia teologica, sia con quella scientifica. Infatti, se lo stesso *Sitz in Leben* è relazionale, il metodo di studio non potrà non essere relazionale.

Analogamente comune a tutte le discipline storiche è l'effetto della base filologica: come si può, infatti, definire il testo di una fonte a partire dall'insieme delle tracce scritte che l'hanno trasmesso? Esiste un testo archetipico, indipendente dalla storia e dalle relazioni concrete che uniscono le varie copie? Oppure il testo va spogliato di tutte le varianti, alla ricerca di un minimo comun denominatore? Sembra invece più ragionevole, anche sul piano storico, considerare che il

²⁷ Cfr. A.R. SODANO (Ed.), *Porfirio. Vangelo di un pagano*, Rusconi, Milano 1993, 103-116, dove si riporta la testimonianza di Lattanzio in *Divinae institutiones* V, 2.

²⁸ Cfr. D.T. RUNIA, *Why Does Clement of Alexandria call Philo The Pythagorean*, «Vigiliae Christianae» 49 (1995) 1-22.

testo è l'insieme organico di tutte le copie a noi pervenute, con le relazioni che le uniscono. In tal senso il testo ha un'intrinseca dimensione storica e sociale.

Mi sembra che una situazione analoga si possa ipotizzare per la storia delle religioni, dove l'irrompere della gran quantità di nuovi dati che ha caratterizzato la ricerca moderna ha messo in crisi l'approccio precedente, nel quale la superiorità del cristianesimo era punto di partenza e criterio di giudizio degli altri fenomeni religiosi. Con l'illuminismo tale prospettiva è stata ribaltata, riducendo l'insieme della rivelazione cristiana a miti costitutivi, appiattiti sullo sfondo di una sorta di esperienza trascendentale dell'uomo. Lo sviluppo del metodo comparativo, invece, ha permesso proprio un autentico progresso, poiché il metodo storico è qui inteso come lavoro per far emergere le relazioni tra i diversi fenomeni religiosi.

Da tale prospettiva l'affermazione fondativa per il metodo comparativo della storia delle religioni che ogni «*phainomenon* è *genomenon*»²⁹ può essere estesa dicendo che ogni «*phainomenon* è sia *genomenon* sia *gignomenon*», nel senso che non solo ha un'origine, ma anche origina, cioè genera, andando a costituire una trama relazionale che lo storico può ripercorrere. In tal modo diventa possibile superare sia la tentazione del riduzionismo storico sia quella del relativismo ermeneutico,³⁰ in quanto la relazione non è semplicemente posta dallo studioso, ma riconosciuta come elemento essenziale che costituisce l'eccedenza del reale rispetto alla ricostruzione storica. Tale eccedenza si rivela, allora, come fondamento dell'oggettività dell'analisi la cui garanzia è assicurata solo da una costante apertura relazionale all'oltre del reale.

Alla fine della scansione dei tre passi proposti, si giunge, così, a indicare la storia nella sua dimensione ontologica come *chronos* impastato di relazioni, le quali lo trasfigurano da dentro, in quanto fondamento della stessa possibilità di rinvenire proprio nella storia un senso, cioè un *logos*. Ed è la relazione ontologica, rivelata da tale *logos*, a permettere la trasfigurazione del *chronos* in *kairos*. A livello gnoseologico ciò si traduce nella possibilità di un'*episteme* storica che non riduce il proprio oggetto di studio ad alcuni degli elementi i quali lo compongono, né che lo forza in una concezione ideale previa. Ma la *theoria* storica potrà sorgere nel soggetto conoscente come ricerca e contemplazione della trama relazionale, che unisce il passato al nostro oggi.

CONCLUSIONE

Così, va custodita con rigore ascetico l'attenzione ad evitare ogni tipo di anacronismo, proiettando la domanda personale o culturale dello studioso della storia

²⁹ R. PETTAZZONI, *Il metodo comparativo*, «Numen» 6 (1959) 10, citato in M.V. CERUTTI, *Storia delle religioni. Oggetto e metodo, temi e problemi*, EDUCatt, Milano 2014, 140.

³⁰ CERUTTI, *Storia delle religioni*, 147.

nella materia del suo lavoro. Ma nello stesso tempo non si potrà nemmeno pretendere che il dato storico sia slegato da quelle relazioni che lo costituiscono nel suo essere stesso e che ci hanno messo in contatto con esso. Una fonte, infatti, ci è stata trasmessa grazie ad una catena di relazioni personali, cui si deve la scelta stessa di tramandarla, escludendo miriadi di altri possibili testi. E anche laddove la sopravvivenza del reperto sia dovuta al caso, come potrebbe avvenire con dei papiri nel deserto, il suo significato sarà sempre attingibile solo nella relazione con il contesto da cui proviene. Dunque ogni anello di tale catena ha una dimensione comunitaria e sociale, che ha influito sulla lettura e sulla trasmissione di quello stesso elemento storico. La lettura nel presente di questa traccia può essere portata avanti secondo tre principali opzioni epistemologiche:

1. decomporre l'oggetto, alla ricerca delle sue parti, eliminando da esso aristotelicamente ogni relazione (Ratzinger giunge a definire tale possibilità "necrofilia");³¹
2. dissolvere ogni possibilità di senso nella trama delle relazioni stesse, dichiarando che l'unica via di accesso alla storia è l'assunzione aprioristica che non si possa rinvenire alcun *logos* in essa;
3. accogliere la dimensione ontologica e, quindi, la valenza veritativa, delle relazioni, seguendone quasi con devozione religiosa la trama, nella convinzione che proprio ad esse si debba la possibilità stessa di attingere al passato e la percezione della storia come valore.

Sembra quest'ultima l'opzione latente nell'approccio di Ratzinger e Gnilka, la cui relazione può essere letta anche come convergenza verso la relazione stessa nell'approccio alla realtà storica. Il futuro Pontefice ha scritto, infatti, a proposito del metodo esegetico: «Il popolo di Dio – la Chiesa – è il soggetto vivo della Scrittura; in esso le parole della Bibbia sono sempre presenza.»³² Così, la *chrêsis* è studio della relazione tra i Padri della Chiesa e le loro fonti senza presupposti ideologici di sorta. Gnilka si trova, dunque, equidistante sia dalla riduzione dell'originalità patristica alle forme riscontrabili nelle loro opere sia da un'interpretazione astorica che proietta le sintesi successive sull'oggetto storico studiato, facendogli violenza attraverso un'ulteriore riduzionismo, che strumentalizza il testo, rivelando una sorta di provincialismo storico.

L'ultima opzione è quella che sembra più coerente non solo con la fede, ma anche con l'epistemologia scientifica più recente, perché si approssima alla fonte con una logica aperta. In tal senso essa può venir presentata come la più autenticamente moderna e scientifica. Ciò permette anche di rivolgere lo sguardo al passato per interrogarlo sul nostro presente, in modo tale da poter trarre nutrimento e ispirazione per il futuro. Se il *phainomenon* oltre che *genomenon* è pure *gignomenon*, la verità storica sarà sempre riconoscibile anche per la sua generatività:

³¹ Cfr. J. RATZINGER, *La festa della fede. Saggi di teologia liturgica*, Jaca Book, Milano 1990, 29.

³² BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, 17.

avremo toccato la radice della nostra fonte solo nel momento in cui attingeremo, nella relazione con il nostro oggi, la forza che l'ha sostenuta, strappandola ai marosi del tempo.

Ciò si riflette nella connessione essenziale tra Sacra Scrittura e liturgia, tra *lex orandi* e *lex credendi*, le quali evidenziano come la conoscenza storica si può dare solo all'interno della dinamica che, in quanto vita da vita, sostiene l'essere dell'uomo sul baratro del nulla. Ratzinger scrive: «Non è più logico, anche dal punto di vista storico, che la grandezza si collochi all'inizio e che la figura di Gesù abbia fatto nella pratica saltare tutte le categorie disponibili e abbia potuto così essere compresa solo a partire dal mistero di Dio?»³³

Tutto questo pare autorizzare a trarre ispirazione dagli esempi citati anche per il confronto con l'epoca post-moderna, evidenziando così la portata teoretica più generale della questione del metodo storico. Infatti, oggi si avverte una tendenza diffusa a negare ogni differenza, per timore alla dialettica e al giudizio. Ma così facendo si assume una prospettiva che impedisce di osservare proprio la realtà cercata, nella quale le differenze sono di fatto presenti. La relazione permette, invece, di parlare di differenza e di unità insieme, in quanto coloro che sono in relazione per definizione devono essere distinti, ma nello stesso tempo uniti. Il rinvenimento di una relazione reale, dunque, non implica il superamento hegeliano della tesi e dell'antitesi nella sintesi, ma entrambi i primi due elementi permangono nella loro identità, la quale risulta fondata proprio sulla densità ontologica della relazione, che nello stesso tempo li unisce e li differenzia.

Lo studio credente della storia può seriamente contribuire a ricreare quel senso di identità che la negazione della storia stessa ha introdotto nell'epoca postmoderna, rendendola patoplastica, cioè generatrice di patologie psichiche. La posta in gioco nella domanda che fa da titolo al presente contributo non è semplicemente una questione di scuola, ma tocca la coscienza di noi stessi e il futuro dei nostri figli. Per questo è urgente approfondire, sull'esempio di Joseph Ratzinger e Christian Gnllka, una possibilità di accesso alle fonti che non escluda la fede, «senza con ciò voler e poter per nulla rinunciare alla serietà della storia.»³⁴

ABSTRACT

L'articolo tenta di rispondere alla domanda posta dal titolo attraverso il ricorso ad una prospettiva che assume la relazione come criterio di comprensione sia della fede, che caratterizza il soggetto, sia della storia, in quanto oggetto di studio. In tal senso l'epistemologia necessaria per un approccio non riduzionista o positivista alla storia stessa richiede la coerenza del metodo con la realtà sottoposta ad inda-

³³ *Ibidem*, 18-19.

³⁴ *Ibidem*, 19.

gine. Il metodo storico-comparativo è, così, proposto, a partire dalla prospettiva filologica di Christian Gnilka e da quella teologica di Joseph Ratzinger, come via praticabile per giungere ad una ipotesi di risposta positiva alla domanda affrontata dal testo.

The article tries to answer the question posed in its title through an approach that moves from the relation as fundamental criterion for the understanding of both faith, which characterises the subject who studies history, and history itself, as object of the research. This means that a non-reductionist and non-positivist epistemology to historical studies implies a coherence between the methodology of the research and its object. The comparative historical method is proposed, both from the philological perspective of Christian Gnilka and from the theology of Joseph Ratzinger, as a viable path which can bring to a positive answer to question studied in the paper.