

2 ANNO II – LUGLIO / DICEMBRE 2016

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Ecumenismo oggi:
status quaestionis
e problematiche in atto
a cura di E. Albano e J.P. Lieggi

EDB

FRANCESCO SCARAMUZZI*

L'influsso della tradizione sull'identità personale, sociale e religiosa

1. Premessa

Nel nostro articolo precedente ci siamo interessati al tema della tradizione dal punto di vista prettamente teologico, sorvolando momentaneamente sulla sua dimensione da alcuni definita «pre-teologica», vale a dire il dinamismo umano fondamentale di passaggio da una generazione all'altra del patrimonio identificativo accumulato di conoscenza e di cultura.¹

L'uomo è da sempre inserito in un processo di trasmissione intergenerazionale di caratteri identificativi che influiscono sul suo modo di essere, di pensare e di agire. Solo ingenuamente si può pensare alla tradizione come a un'innocua e neutra operazione di passaggio di cose: essa è anzitutto un passaggio di esistenza. Il tradente, infatti, *consegnando* ciò che crede e vive, consegna parte di sé, contribuendo così a dare forma all'identità di chi *riceve*, quasi una generazione all'essere.² In questa prospettiva, l'importanza della tradizione va riconosciuta soprattutto nel suo essere passato che continua a essere presente in ragione della densità di significato che gli è riconosciuta sia dai tradenti,³ sia da coloro che ne sono destinatari:⁴ nella sua ampia declinazione, infatti, l'esistenza di ciascuno è sempre implicitamente anticipata e pre-indirizzata nella «prospettiva» – sia essa comune, religiosa, storica, scienti-

* Docente di Teologia fondamentale presso la Facoltà Teologica Pugliese - Bari (francisk@iol.it).

¹ Cf. F. SCARAMUZZI, «Una riflessione sulla tradizione, il suo rapporto con la Scrittura e gli sviluppi nel dialogo ecumenico», in *Apulia Theologica* 2(2016)1, 197-255.

² Cf. R. CARELLI, «L'educazione e la tradizione», in *Archivio Teologico Torinese* 17(2011)2, 288.

³ Cf. E. SHILS, *Tradizione e carisma*, a cura di C. PRANDI, Morcelliana, Brescia 2012, 54-55.

⁴ R. KAMPLING, «Tradizione», in P. EICHER (a cura di), *I concetti fondamentali della teologia, 4: S-Z*, Queriniana, Brescia 2008, 433.

fica, estetica, filosofica – delle esistenze precedenti.⁵ Stare in una tradizione significa, perciò, stare dentro un mondo quotidiano che diventa lo sfondo fisso del nostro agire e dal quale siamo condizionati.

Nelle pagine che seguono, allora, vogliamo approfondire i meccanismi attraverso i quali la tradizione si costituisce come ambiente – inteso come complesso di condizioni sociali, culturali e morali nel quale una persona si trova, si forma e si definisce – nel cui tessuto più profondo sono iscritti i codici per decifrare l'esistenza di ciascuno. Il riferimento alla tradizione è ciò che permette all'uomo di ricavare la sua stessa autocomprensione. E questo vale anche per l'esistenza cristiana, la quale si autocomprende solo riferendosi alla specifica tradizione cui si ricollega, che prima ancora che un insieme di conoscenze e di verità oggettivate e mediate è un ambiente nel quale si è sedimentato e stratificato il senso dell'esistenza che Dio ha rivelato e compiuto in Cristo. È quest'ambiente, come il tutto del quale si è parte, che trasferisce a quanti vi partecipano, in maniera spontanea e naturale, la sostanza di ciò che lo ha generato e lo connota.

2. La tradizione come fattore costitutivo dell'identità personale e collettiva

Finora abbiamo utilizzato il termine «tradizione» con molta genericità, modulandone l'uso anche in ambito teologico senza troppe differenziazioni e definizioni. Abbiamo solo accennato implicitamente alla distinzione tra «tradizione», intesa come «processo comunicativo», l'atto del tramandare, e il *traditum*, il tramandato.⁶ Questa scelta era dettata dal voler mettere in rilievo soprattutto l'importanza e la necessità della tradizione nel suo aspetto positivo, come atto umano dentro al quale tutti siamo compresi e dal quale tutti siamo determinati.

Preso nel suo aspetto positivo, la tradizione, in ogni ambito, indica la stessa azione e assolve allo stesso compito: *consegna* tra gli uomini (dal latino *traditio* che a sua volta proviene dal verbo *tradere*, *trans-dare*,

⁵ «Una prospettiva è un modo di “vedere”, inteso nel senso ampliato in cui “vedere” vuol dire anche “discernere”, “apprendere”, “capire” o “cogliere”. È un modo particolare di pensare la vita, di costruire il mondo, come accade quando parliamo di una prospettiva storica, o scientifica, o estetica, o una prospettiva del senso comune [...]. “Visuale”, “quadri di riferimento”, “mentalità”, “orientamento”, “posizione”, “struttura mentale” ecc., sono tutti termini adottati come sinonimi, a seconda che si desideri sottolineare l'aspetto sociale, psicologico o culturale della questione» (C. GEERTZ, «La religione come sistema culturale», in D.R. CUTLER [a cura di], *La religione oggi*, Mondadori, Milano 1972, 41).

⁶ KAMPLING, «Tradizione», 432-433.

«consegnare oltre», «al di là»), nello scorrere del tempo, dell'insieme di esperienze, valori, pensiero, cultura⁷ che definiscono l'identità di chi trasmette e struttura quella di chi riceve.⁸ E. Shils parla di «tradizionalità», ovvero di «tradizione in quanto tale, che obiettivamente garantisce la continuità sociale attraverso la trasmissione dei valori e dei contenuti delle tradizioni».⁹ Essa stabilisce un legame di reciproca appartenenza, permettendo «all'uomo la possibilità di autocomprendersi come realtà storica che partecipa a un processo continuo, che va al di là delle generazioni».¹⁰ Un processo continuo nel quale il senso dell'appartenenza configura anche una certa «precomprensione», un certo modo preimpostato, fatto di pregiudizi di tipo esistenziale, economico,¹¹ culturale, morale, politico, religioso,¹² in base al quale si interpreta la realtà.¹³

Questa visione, forse eccessivamente positiva e stereotipata del processo dinamico e costitutivo della tradizione, va ovviamente completata sottolineando l'ambivalenza che in alcuni casi la tradizione acquista, finendo per essere vista e percepita, nel pensiero come nel vissuto, non sempre come forza promotrice e positiva.¹⁴

⁷ Generalmente si preferisce utilizzare il termine «cultura» per indicare «il complesso di esperienze, di conoscenza di sistemi di valori, di scelte di vita, di modalità di comportamento mediante le quali l'uomo affina ed esplica le sue qualità spirituali e le sue doti fisiche, cerca di ridurre in suo potere la natura mettendone in luce le leggi e modificandone l'aspetto con il lavoro, si adopera per rendere più accettabile la vita sociale sia nella famiglia che nella società civile, "mediante il progresso del costume delle istituzioni". Dal punto di vista storico la cultura invece "esprime, comunica e conserva, nelle sue opere, le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano". In questo senso, essa è il bene comune proprio di un popolo, poiché ne riflette lo spirito di iniziativa, la capacità creativa, l'abilità tecnica e pratica e quindi ne incarna le ragioni che, nel corso del tempo, lo hanno reso degno di rispetto e meritevole di considerazione» (A. PIERETTI, «La religione nella prospettiva della formazione integrale», in S. ACCOMANDO [a cura di], *Crisi della tradizione e pensiero credente*, Alfredo Guida Editore, Napoli 1995, 69).

⁸ Cf. E. SHILS, *Tradition*, University Chicago Press, Chicago 2006, 12-15.

⁹ Cf. *ivi*, 16. La citazione è ripresa da C. GAMBESIA, *Metapolitica. L'altro sguardo sul potere*, Edizioni il Foglio, Piombino (LI) 2009, 41.

¹⁰ KAMPLING, «Tradizione», 434.

¹¹ Cf. G. MARTELET, «Cristologia e antropologia. Per una genealogia cristiana dell'umano», in R. LATOURELLE – G. O'COLLINS (a cura di), *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982, 199-201.

¹² Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Religione e memoria*, il Mulino, Bologna 1996, 133.

¹³ Come osserva H.J. Gadamer, «il senso dell'appartenenza, cioè il momento della tradizione, si concreta così, nel rapporto storico-ermeneutico, nella forma del comune possesso di determinati pregiudizi fondamentali e costitutivi» (H.J. GADAMER, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 2001, 334).

¹⁴ Cf. P. HÜNERMANN, «Dimensioni antropologiche della Chiesa», in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (a cura di), *Corso di Teologia Fondamentale, 3: Trattato sulla Chiesa*, 4 voll., Queriniana, Brescia 1990, 193.

Spesso, sul piano del vissuto, la tradizione suscita ostilità in quanto è avvertita come una *forza* oppressiva, che può sovrastare «il singolo individuo, costringerlo a vivere entro un guscio predefinito e immutabile, privandolo dell'aria di cui ha bisogno per pensare e vivere».¹⁵ In pratica, una sovrastruttura, un'aggiunta inutile «rispetto ai bisogni della persona, a cominciare da quello di autorealizzazione».¹⁶ Sul piano del pensiero, poi, può assumere i connotati di una forza «teorica istruttiva» che si impone a motivo della sua affermazione ininterrotta.¹⁷

In entrambi i casi, si tende ad azzerare e respingere il legame con la tradizione a favore di «un'idea di libertà autonomistica».¹⁸

Soprattutto la critica illuminista ha sottolineato la necessità di ribellarsi all'accettazione passiva della tradizione; a non ricevere la conoscenza per sola via di tradizione come assolutamente attendibile e indubitabile in forza della sua *sola affermazione per autorità*¹⁹ o del richiamo alla «continuità ininterrotta», ma di sottoporla continuamente a critica, per verificare la sua fondatezza logica e la sua legittimità di fronte alla ragione, primo e unico tribunale per l'accreditamento.²⁰ Nella critica illuministica, tuttavia, si può cogliere un aspetto positivo, giacché

ci ha fatto capire che sono le stesse tradizioni a esigere un'analisi critica del loro fondamento, della loro razionalità, del loro carattere umano [...]. Il che non significa eliminare la tradizione, ma soltanto trattarla in modo responsabile, impiegando dunque quelle forze che ci derivano dal passato ma che orientano la nostra vita verso il futuro.²¹

L'atteggiamento critico verso la tradizione risponde, quindi, all'esigenza di dar conto di sé, di quel bisogno di «legittimazione»²² e verifi-

¹⁵ W. KERN – F.-J. NIEMANN, *Gnoseologia teologica*, Queriniana, Brescia 1984, 99.

¹⁶ G. MARI, «Persona, tradizione, educazione», in *Archivio Teologico Torinese* 17(2011)2, 242.

¹⁷ J. WERBICK, *Essere responsabili della fede. Una teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2002, 978-979.

¹⁸ Cf. CARELLI, «L'educazione e la tradizione», 277-278.

¹⁹ Interessante ciò che scrive a questo proposito Hervieu-Léger: «Ciò che definisce essenzialmente la tradizione (proprio in quanto serve di fatto degli interessi presenti), è il fatto di conferire al passato un'autorità trascendente. Questa trascendenza si esprime in particolare nell'impossibilità di determinare il suo primo istante. L'origine della tradizione arretra sempre, nella misura in cui essa non è riconosciuta altro che da se stessa» (HERVIEU-LÉGER, *Religione e memoria*, 136).

²⁰ Cf. WERBICK, *Essere responsabili della fede*, 978-979. Sulla critica illuminista alla tradizione cf. anche SHILS, *Tradition*, 4-7.

²¹ KERN – NIEMANN, *Gnoseologia teologica*, 98.

²² Per legittimazione si deve intendere «il processo di "spiegazione" e di giustificazione» di un ordine di conoscenza oggettivo e trasmesso che è a fondamento di

cazione che permette di distinguere la vera tradizione dalla falsa, come fa notare opportunamente Gadamer:

Anche la più autentica e solida delle tradizioni non si sviluppa naturalmente in virtù della forza di persistenza di ciò che una volta si è verificato, ma ha bisogno di essere accettata, di essere adottata e coltivata. Essa è essenzialmente conservazione [...]. Ma la conservazione è un atto della ragione.²³

Eppure – ed è un'evidenza che E. Shils sottolinea – «la credenza pienamente tradizionale è quella che viene accettata senza il sostegno di alcun criterio che non sia la constatazione che essa è stata già accettata in precedenza».²⁴

Ma è pur vero, d'accordo con il pensiero di Gadamer, che presto o tardi le singole tradizioni finiscono per essere discusse, o per lo meno dovrebbero essere ratificate. Così come non ogni tradizione riesce a finalizzarsi nel bene implicitamente promesso, esponendosi così al rifiuto. Ma qui già ci addentriamo nel campo più specifico delle singole tradizioni, mentre noi siamo partiti dalla considerazione della tradizione quale processo formativo e identificativo inalienabile. Tuttavia, anche questo sconfinamento ci aiuta a capire la capacità di condizionamento della tradizione, poiché lo stesso individuo che vaglia criticamente una tradizione, che ne discute la legittimità e perfino la rifiuta,²⁵ in fondo lo fa come l'uomo che è diventato *anche* in ragione dell'influsso del passato, di quella struttura ambientale esistenziale che lo precede e che ne ha impostato e condizionato il pensiero, ne ha raffinato il senso critico e ne ha stimolato l'utilizzo.²⁶ Nessun uomo nasce da solo o si fa da solo, né la sua vita è completamente ed esclusivamente nelle sue mani: quella originalità singolare iniziale di cui dispone, che è chiamato responsabilmente a sviluppare, lasciando che le virtualità insite diventino realtà compiute, avrà a che fare sempre col contesto stratificato creato dalla tradizione, riversato nell'ambiente sociale in cui è situato e da cui è inevitabilmente condizionato. «Non c'è vita umana come inizio puro e il confronto con le tradizioni della società a cui si appar-

un'istituzione (cf. P.L. BERGER – T. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna 1997, 132-147).

²³ GADAMER, *Verità e Metodo*, 330.

²⁴ SHILS, *Tradizione e carisma*, 57.

²⁵ Cf. *ivi*, 84-87. In queste pagine Shils elenca tutte le cause che possono indurre un individuo a rifiutare le credenze tradizionali: inadeguatezza, intolleranza alla coercizione, repulsione nei confronti dell'autorità, privilegiare il presente e il futuro rispetto al passato.

²⁶ *Ivi*, 79-81.

tiene è parte essenziale delle esperienze umane». ²⁷ Concetto ribadito anche da E. Shils quando sostiene che la tradizionalità, «come impasto di passato e di presente, non potrà mai scomparire, perché se ciò accadesse verrebbe meno la stessa socialità umana, e di riflesso ogni forma di vita civile». ²⁸ Ma ancora con più incisività lo sottolinea in un rimarcevole passo Gadamer:

Noi ci troviamo, come esseri finiti, all'interno di tradizioni, sia che noi conosciamo o no queste tradizioni, sia che siamo consci di esse, oppure siamo abbastanza illusi di credere di cominciare dal nuovo. Ciò non toglie proprio niente al potere della tradizione su di noi. Però cambia certo qualcosa per la nostra comprensione se noi riusciamo a vedere in faccia le tradizioni in cui siamo, e le possibilità che esse ci riservano per il futuro, oppure se ci illudiamo di poter voltare le spalle al futuro nel quale siamo destinati a vivere, e di potercelo programmare e costruire dal nuovo. La tradizione non significa naturalmente mera conservazione, ma piuttosto trasmissione. Trasmissione implica però che non si lasci tutto immutato e semplicemente conservato, ma si impari a dire e a comprendere dal nuovo ciò che è antico. ²⁹

Se dunque dalla tradizione non possiamo liberarci, poiché ad essa apparteniamo prima ancora di prenderne coscienza, allora l'atteggiamento più appropriato nei suoi confronti non è quello del rifiuto, ma dell'assimilazione consapevole e responsabile, come suggerisce ancora Gadamer:

Prendere una certa distanza, «liberarsi» dalla tradizione non può essere la nostra prima cura nei nostri comportamenti di fronte al passato, al quale – noi esseri storici – partecipiamo costantemente. L'atteggiamento autentico è, invece, proprio quello che mira a una «cultura» della tradizione, nel senso letterale della parola, a uno sviluppo e a una continuazione di ciò che noi riconosciamo come legame concreto fra noi tutti. Questo atteggiamento non si impara, evidentemente, fino a quando consideriamo con uno spirito oggettivistico ciò che ci è consegnato dai nostri antenati, cioè come l'oggetto di un metodo scientifico o come se fosse qualcosa di fondamentalmente differente, di completamente straniero. Ciò che ci prepariamo ad accogliere non è mai privo di qualche risonanza in noi ed è lo specchio in cui ciascuno di noi si riconosce. La realtà della tradizione non costituisce, di fatto, tanto un problema di conoscen-

²⁷ KAMPLING, «Tradizione», 433.

²⁸ Cf. SHILS, *Tradition*, 162-168; 195-212; 327-330. In realtà, tutto il lavoro di Shils insiste su questo aspetto. La citazione è tratta ancora da GAMBESCIA, *Metapolitica*, 44.

²⁹ H.J. GADAMER, *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica*, Marietti, Genova 1977, 52-53.

za quanto piuttosto un fenomeno di appropriazione spontanea e produttiva del contenuto trasmesso.³⁰

È questo un punto decisivo: la tradizione è con-causa della costruzione dell'identità personale, che è sempre anche partecipazione a qualcosa che ci precede.³¹ Senza il riferimento alla tradizione, spesso inconscio e inconsapevole,³² non potremmo essere chi siamo. Inversamente, chi siamo non può spiegarsi senza il riferimento alla tradizione, poiché la tradizione svolge una funzione educativa e generativa costitutiva e non evitabile.³³ Se non si tiene conto del passato che ci ha prodotti e della sua sporgenza sul presente, non possiamo nemmeno riconoscerci né spiegare chi siamo, in ciò che pensiamo e crediamo e nel conseguente modo di agire:

Il nostro rapporto col passato, nel quale siamo costitutivamente impegnati, non è definito anzitutto dall'esigenza di un distacco e di una liberazione da ciò che è tramandato. Noi stiamo invece costantemente dentro a delle tradizioni, e questo non è un atteggiamento oggettivante che si ponga di fronte a ciò che tali tradizioni dicono come a qualcosa di diverso da noi, di estraneo; è invece qualcosa che già sempre sentiamo come nostro, un modello positivo o negativo, un riconoscersi nel quale il successivo giudizio storico non vedrà una conoscenza, ma un libero appropriarsi della tradizione.³⁴

Se è vero che l'uomo è il prodotto della tradizione,³⁵ tuttavia non è prigioniero, né la subisce passivamente: egli stesso partecipa al suo costituirsi ogni qual volta mette a tema la propria libertà, impiegandola per decidersi e dare una direzione al tempo, in relazione costitutiva e insopprimibile con essa,³⁶ recepita come manifestazione dell'alterità, come espressione «dell'altro che mi sta di fronte come sfondo che

³⁰ GADAMER, *Verità e Metodo*, 58-59.

³¹ Cf. W. KERN, «La matrice antropologica del processo della tradizione ecclesiale», in K.H. NEUFELD (a cura di), *Problemi e prospettive di Teologia Dogmatica*, Queriniana, Brescia 1983, 71-96. A questo proposito, Shils parla di «senso di filiazione o continuità come l'essere connessi con una catena ininterrotta di generazioni le quali hanno alcune significative qualità in comune» (SHILS, *Tradition*, 14; traduzione nostra).

³² Cf. C. PRANDI, *La tradizione religiosa. Saggio storico-religioso*, Borla, Roma 2000, 50-63.

³³ Cf. CARELLI, «L'educazione e la tradizione», 280-285.

³⁴ GADAMER, *Verità e Metodo*, 330-331.

³⁵ Cf. *ivi*, 324; anche V. GROSSI, «La coscienza storica tra Bibbia e tradizione», in S. ACCOMANDO (a cura di), *Crisi della tradizione e pensiero credente*, Alfredo Guida Editore, Napoli 1995, 32.

³⁶ Cf. J. GEVAERT, *Introduzione all'antropologia filosofica*, ElleDiCi, Leumann (TO) 1992, 33-39; 170-189.

condiziona le mie scelte nel correlarsi con chi mi ha preceduto». ³⁷ La tradizione, in questo modo, funge da vettore di crescita, come osserva G. Mari:

Il vettore fondamentale è l'alterità. Se occorre introdursi in una stagione ulteriore, bisogna essere stimolati a compiere il passo – che domanda il sacrificio di abbandonare il già noto – nella sua impegnativa bellezza. Che cos'è la tradizione se non questa intima molla di avanzamento? Non si tratta di fossilizzare il passato, sottraendogli vitalità che gli viene dall'essere l'effetto della libertà agente della persona, ma di riconoscere che l'essere umano – collocandosi in uno spazio e in un tempo precisi – ha una storia che lo accompagna, rispetto alla quale, quindi, è domandata la consapevolezza sufficiente di potersi condurre oltre di essa. [...] Del resto la memoria collettiva, costituente la tradizione, rappresenta per una civiltà quello che la memoria propria configura per la singola persona: l'indispensabile fattore per potersi riconoscere un'identità. ³⁸

La tradizione, di conseguenza, più che forza tendente a reprimere la libertà dell'uomo, è una spinta alla sua realizzazione:

Se si riconosce che l'essere umano – in realtà – nasce *libero di liberarsi* cioè propenso a esprimere compiutamente in atto la sua libertà come disposizione potenziale, allora quegli stessi fattori [tradizione e autorità] diventano *maieuticamente* i vettori che permettono la piena espressione dell'umanità nella pratica della libertà come scelta del bene. ³⁹

È il ruolo dell'educatore che la tradizione ricopre, dell'altro che mi sta di fronte e che, offrendomi un'indicazione di senso, mi spinge a realizzare me stesso, in una sorta di paternità educativa. ⁴⁰

Ma la tradizione fa ancor di più. Essa non influisce solo sull'identità del singolo individuo – il quale non esiste separatamente dagli altri – ma contemporaneamente su tutti coloro che appartengono qui e ora a un determinato contesto, socializzandoli, configurandoli come corpo e soggetto collettivo risultante dall'aggregazione contemporanea degli individui intorno a un patrimonio identificativo comune. ⁴¹ Lo spiega con la consueta chiarezza G. O'Collins:

³⁷ MARI, «Persona, tradizione, educazione», 252.

³⁸ *Ivi*, 253.

³⁹ *Ivi*, 243.

⁴⁰ Cf. *ivi*, 252.

⁴¹ Cf. *ivi*, 50; KAMPLING, «Tradizione», 432-433; KERN – NIEMANN, *Gnoseologia teologica*, 99-100.

Oltre che operare la continuità dentro il flusso della storia, una tradizione ereditata e la sua relativa cultura ci *identificano*, qui e ora, al nostro livello più profondo. I nostri valori e le nostre convinzioni tradizionali aiutano a stabilire la nostra identità culturale come Canadesi, Indonesiani, Scozzesi e via dicendo e quindi *uniscono* le nostre società. In breve, la tradizione opera come il principio di continuità, identità e unità in qualsiasi società umana, tra le generazioni e all'interno di una generazione. Da tutto ciò risulta chiaro che la tradizione trascende non soltanto i singoli individui, ma anche la storia presente di un gruppo. Essa abbraccia l'esperienza collettiva di un gruppo così come tutte quelle espressioni di esperienza che una generazione trasmette all'altra. [...] Accogliendo, mutando e trasmettendo la propria tradizione, un gruppo sociale agisce come soggetto collettivo, come interprete e amministratore di questa tradizione. Questo soggetto collettivo sperimenta e trasmette qualcosa che è più della semplice somma di esperienze individuali e la rispettiva espressione di esse: si tratta piuttosto della sua esperienza cumulativa.⁴²

La tradizione funge da «meccanismo di collegamento» all'interno di una generazione e garantisce la «sequenza temporale» tra le generazioni.⁴³ È questo meccanismo di collegamento tra gli individui che genera la società, la quale non è il frutto di «un contratto tra i viventi e basta, [ma] è un accordo tra chi vive, chi è stato e chi ci sarà. E solo quelli che sanno ascoltare chi è venuto prima di loro sono i veri custodi delle generazioni future».⁴⁴

3. A proposito di «identità personale»

Il concetto di «identità» è probabilmente tra i più comuni e discussi.⁴⁵ Non esiste un concetto univoco: in ogni ambito si dà la propria defi-

⁴² G. O'COLLINS, *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1988, 242-243.

⁴³ Cf. SHILS, *Tradizione e carisma*, 50.

⁴⁴ R. SCRUTON, «Thomas Stearns Eliot, elogio della tradizione», in *Vita e Pensiero* 95(2012)6, 76. La citazione è un richiamo che Scruton fa alla teoria del conservatorismo moderno espresso da Edmund Burke e che T. Eliot sviluppa nella sua teoria sulla tradizione.

⁴⁵ Il tema dell'identità è affrontato da diverse discipline, come la filosofia, l'antropologia, la sociologia, la psicologia, la pedagogia e la teologia, e sotto diversi punti di vista. È possibile, perciò, ricavare una bibliografia molto ampia. Ci limitiamo a suggerire qualche titolo di riferimento: GEVAERT, *Introduzione all'antropologia filosofica*, 22-106; C. SERINO, *Percorsi del sé. Nuovi scenari per la psicologia sociale dell'identità*, Carocci, Roma 2002; I. SANNA, *L'identità aperta. Il cristiano e la questione aperta*, Queriniana, Brescia 2006. Utili anche le note contenute in L. ALICI, «L'identità smarrita. Percorsi dell'individualità nella filosofia contemporanea», in G. GALLI, *Interpretazione e individualità. Atti del 21° Colloquio sulla interpretazione*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2002,

nizione a partire dai propri presupposti e dal proprio specifico campo di indagine, sottolineando un aspetto anziché un altro, oppure ricollegandolo a una serie di caratteri più o meno decisivi a discapito di altri.

Liberi dall'obbligo di risolvere una questione così complessa e costretti a essere brevi per lo spazio a nostra disposizione, ci limiteremo più semplicemente a rifarci a una nozione di identità generalmente condivisa e che include le due caratteristiche più ricorrenti: la «permanenza» e il «divenire».⁴⁶

Comunemente il concetto di identità implica un'idea di permanenza. Soprattutto la filosofia ne sottolineerà il carattere di stabilità, legandolo a quello di sostanza: ciò che fa sì che una cosa sia identica a se stessa è la sua sostanza. È la sostanza, sotto il profilo ontologico, che garantisce l'identità di una cosa nell'evolversi del tempo e nel cambiamento delle condizioni. Questa corrente di pensiero, che va da Parmenide ad Aristotele, presuppone l'impossibilità del cambiamento nell'essenza, in quanto per definizione immutabile.⁴⁷

Diversa la lettura che le scienze umane, in particolare la psicologia e la sociologia, ma anche alcune correnti filosofiche più recenti, danno della nozione di identità. Meno attente alla dimensione ontologica, e quindi alle certezze metafisiche di unità, continuità, permanenza che essa fornisce, l'identità è compresa piuttosto come ciò che è relativo a degli attori anziché a delle sostanze, che recitano la loro parte nel campo vasto e condizionante della società come fosse un palcoscenico.⁴⁸ La loro esistenza non dipende dall'ordinamento ontologico del mondo, per il quale rispondono alla regola della stabilità e della permanenza, ma dalla configurazione psicologica, sociale, culturale, politica e religiosa dei mondi in cui recitano. In ragione di questo primo e basilare convincimento, per la psicologia e la sociologia l'identità non è qualcosa di immutabile e necessario, che si possiede «per natura», ma è il prodotto di un processo che si compie all'interno della dimensione relazionale e storica:⁴⁹ l'identità si costruisce o, riprendendo un'incisiva espressione di Ortega y Gasset, è un *faciendum* anziché un *factum*.

25-47; C. GIACCARDI – M. MAGATTI, *La globalizzazione non è destino. Mutamenti strutturali ed esperienze soggettive nell'era contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2001, 136-157; F. CASSETTI – C. GIACCARDI, «Tradizione e comunicazione nell'era della globalità», in *Rassegna di Teologia* 43(2002)2, 325-345. Così come abbiamo trovato suggestive le brevi riflessioni di MARTELET, «Cristologia e antropologia. Per una genealogia cristiana dell'umano», 195-209.

⁴⁶ Cf. F. REMOTTI, *Contro l'identità*, Laterza, Bari 2012, 3-10.

⁴⁷ Cf. SANNA, *L'identità aperta*, 147-155.

⁴⁸ Cf. E. GOFFMAN, *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna 1997.

⁴⁹ Cf. SANNA, *L'identità aperta*, 29-31.

Al «farsi» dell'identità contribuiscono vari agenti e molteplici «fattori di varia provenienza (interni ed esterni, deboli e forti, stabili o contingenti, singolari od ordinari)». ⁵⁰ Tra questi è essenziale la relazione con l'altro: ogni essere vivente è individuo, ma la persona è in forza del riconoscimento che riceve nel rapporto con l'altro:

L'uomo si muove fin dall'inizio in un'apertura, in cui gli è dischiusa la soggettività dell'altro, per quanto in e mediante segni, gesti e forme. L'uomo nasce come un essere che è destinato a udire la voce dell'altro, a comprendere il discorso che egli gli rivolge. Egli ha bisogno dell'interesse dell'altro nei suoi riguardi così come da parte sua è predisposto al linguaggio e alla comunicazione. Gli uomini sono così posti in una maniera corporea in uno spazio fatto di convivenza e di apertura reciproca. Tutte le forme e figure dei contatti reciproci sono estrinsecazioni e modellature di questa apertura fondamentale: questa rende possibili l'amore e l'odio, l'indifferenza o l'interesse. In questo senso possiamo parlare della convivenza come di una struttura fondamentale dell'uomo. Essa è trascendentale rispetto a tutte le attività categoriali. ⁵¹

Il rapporto con l'altro, l'uscire da sé, è ciò che paradossalmente «permette all'uomo di diventare fino in fondo se stesso». L'essere umano, infatti, avendo un profilo intrinsecamente non autosufficiente, ha strutturalmente bisogno dell'altro per riconoscersi. ⁵² Dire persona, significa dire sempre reciprocità e relazionalità. ⁵³

Insieme alla relazione con l'altro, gioca un ruolo decisivo l'ambiente sociale, come contesto significativo nel quale si è posti e che rende disponibili modelli culturali, religiosi, politici, filosofici, che, in maniera più o meno riflessa, influiscono sulla strutturazione dell'identità individuale, e che la persona assimila e conserva come riferimento. Lo sottolinea anche Gadamer quando scrive che «molto prima di arrivare a un'autocomprensione attraverso la riflessione esplicita, noi ci comprendiamo secondo schemi irriflessi nella famiglia, nella società,

⁵⁰ A. DESTRO, *Antropologia e religioni. Sistemi e strategie*, Morcelliana, Brescia 2005, 185.

⁵¹ HÜNERMANN, «Dimensioni antropologiche della Chiesa», 178.

⁵² Cf. MARI, «Persona, tradizione, educazione», 251.

⁵³ Cf. P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005, 29-34. Per i riferimenti alla «questione del riconoscimento» in P. Ricoeur, che ha occupato gran parte della sua indagine, ci siamo avvantaggiati della chiara trattazione di F. CERAGIOLI, *«Il cielo aperto» (Gv 1,15). Analitica del riconoscimento e struttura della fede nell'intreccio di desiderio e dono*, Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2012. Il capitolo II è dedicato interamente a «Paul Ricoeur: il percorso/i percorsi del riconoscimento» (*ivi*, 63-110). Vi rimandiamo per approfondire i temi che noi appena accenneremo.

nello stato in cui viviamo».⁵⁴ L'identità personale, pertanto, è anche il risultato della correlazione che si stabilisce tra le persone e l'ambiente sociale;⁵⁵ è la conseguenza di qualcosa di più complesso di una semplice permanenza sostanziale: è un vero e proprio processo di identificazione e costruzione,⁵⁶ dovuto in parte notevole al meccanismo umano fondamentale che è la tradizione.

Naturalmente questo processo non è pre-determinato o meccanico, né esclusivamente subito dall'individuo. A questo influsso va corrisposta la partecipazione dell'originalità individuale, la quale elabora e rimodula criticamente modelli e presupposti resi disponibili dall'ambiente, appropriandosene e traducendoli creativamente,⁵⁷ con un grado sufficientemente elevato di compattezza interna, come un tutto ordinato e coerente.⁵⁸ Non è raro infatti che gli individui costruiscano la propria identità attraverso il passaggio, a volte doloroso e conflittuale, del rifiuto di alcuni modelli ereditati e l'adesione ad altri offerti come alternativa. A questo proposito, F. Remotti parla di identità come di un «fatto di decisioni», di una vera e propria «invenzione»,⁵⁹ poiché l'individuo, attraverso un complesso meccanismo di «assimilazione» e di «separazione» di quanto gli è trasmesso e gli è posto davanti come modello, inventa e decide la sua identità.⁶⁰

Il risultato di questa rielaborazione diventa nel frattempo ciò che definisce la persona, ciò che la «individua»,⁶¹ poiché gli appartiene in maniera propria e originale. Ma ciò che lo individua è allo stesso tempo ciò che lo differenzia: adottare un modello anziché un altro significa infatti poter stabilire a quale si appartiene e a quale non si appartiene. «Identificare e distinguere – ricorda Ricoeur – costituiscono un'accoppiata verbale indissociabile. Per identificare occorre distinguere, e distinguendo si identifica».⁶²

⁵⁴ GADAMER, *Verità e Metodo*, 325.

⁵⁵ Cf. A. MUSSCHENGA, «Identità personale e società individualizzata», in *Concilium* 36(2000)2, 37-38.

⁵⁶ Cf. REMOTTI, *Contro l'identità*, 9.

⁵⁷ Cf. MUSSCHENGA, «Identità personale e società individualizzata», 32-43; SHILS, *Tradizione e carisma*, 87-90.

⁵⁸ Cf. R. GUARDINI, *Mondo e persona*, Morcelliana, Brescia 2002, 135-147. L'autore concepisce l'idea di persona come l'insieme connesso, coerente e unitario delle diverse dimensioni e proprietà che appartengono all'essere umano e presiedute da un principio unitario, ovvero lo spirito.

⁵⁹ Cf. REMOTTI, *Contro l'identità*, 4.

⁶⁰ Cf. *ivi*, 7-9.

⁶¹ Cf. MUSSCHENGA, «Identità personale e società individualizzata», 33-35.

⁶² Cf. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, 30-31.

In definitiva, ciò che siamo è la somma di un processo che si è stabilizzato, in cui partecipano indistintamente una certa quantità di originalità individuale e di scelte personali, e l'influsso di modelli preesistenti rielaborati. Pur essendo un'impresa mai conclusa, a motivo della variabilità delle circostanze e delle ricorrenti esperienze di incontro con nuovi modelli, spesso in conflitto con quelli fino ad allora adottati, la persona acquisisce un fondo permanente che la rende identificabile e in parte distinta da quanto la circonda.⁶³ In ragione di questo fondo comune acquisito e assimilato, l'uomo si sente in continuità con le generazioni che lo precedono ed è aggregato intorno a un principio comune unificatore, pur conservando la propria singolarità.

4. La tradizione come rimando al passato in funzione del futuro

Alla luce di quanto detto, sembra chiaro che il riferimento alla tradizione quale fattore decisivo nella costruzione dell'identità personale non può essere minimizzato o addirittura trascurato. Se con «identità personale» intendiamo dire «chi si è» quale risultato di un processo di costruzione che presuppone scelte personali e autodeterminazioni,⁶⁴ e allo stesso tempo l'assunzione identificativa di modelli ereditati dall'ambiente – il quale veicola i sedimenti stratificati della complessa esperienza umana⁶⁵ – allora si deve riconoscere che la tradizione in questo meccanismo gioca un ruolo decisivo.

⁶³ Ci sembra qui di interpretare correttamente ciò che scrive Paul Ricoeur quando, per spiegare questo fenomeno, definisce l'esistenza di due modelli di identità: uno chiamato *Idem*, fisso e statico, l'altro dinamico e mutevole, chiamato *Iipse*. L'identità *Iipse* cambia in base alle nostre esperienze di vita, cambia così come si delinea la storia della nostra vita. Ricoeur spiega che l'unico elemento che non cambia nella nostra identità è il suo essere insostituibile, nel senso che una sola persona, un solo *Io*, può avere l'identità che nessuno può vivere al suo posto; essa è data nello stesso tempo in cui si nasce, quando comincia l'esistenza (cf. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2005, 75-78).

⁶⁴ Cf. MUSSCHENGA, «Identità personale e società individualizzata», 36-37.

⁶⁵ La complessità dell'esperienza umana è dovuta al fatto che in essa rientrano molteplici aspetti e relazioni. La genericità che a volte colpisce l'espressione «esperienza umana» deve essere chiarita col riferimento alla realtà ben più articolata che richiamata. Lo spiega bene Gevaert: «In realtà l'esperienza umana è tutto il contatto diretto con la realtà, tutto il vissuto, al quale non partecipano solo i sensi, ma anche l'intelligenza, la volontà, l'affettività, i rapporti operativi. L'esperienza è contatto "umano" con la realtà. Perciò l'esperienza ha una dimensione conoscitiva, ma anche affettiva e operativa. L'esperienza incontra un mondo dei significati, di valori, di rapporti operativi in cui l'uomo è inserito. L'esperienza umana è inseparabilmente contatto e interpretazione» (GEVAERT, *Introduzione all'antropologia filosofica*, 117).

Essa non è un dato culturale tra gli altri, ma è la condizione stessa per il dispiegarsi di ogni forma di cultura. Esistono le più diverse tradizioni, a livello contenutistico, ed esse nascono, si sviluppano e tramontano secondo curve temporali variabili, ma *la* tradizione come sporgenza ineliminabile del passato sul presente, appare la condizione stessa del formarsi⁶⁶

dell'identità personale e sociale. La tradizione si impone come processo di passaggio e partecipazione di identità, un passaggio non sempre compiuto e ricevuto con consapevolezza, il più delle volte un influsso silenzioso e impercettibile. Ed è a causa di questo passaggio che chi riceve finisce per acquisire l'insieme dei caratteri di chi trasmette, inserendosi in quella linea di continuità e appartenenza che caratterizza le generazioni:⁶⁷

La tradizione infatti, in quanto processo in cui si articola il nostro vivere comunitario, costituisce e attua la nostra identità fondamentale. [...] *l'individuum* umano raggiunge la propria consapevolezza di sé, come il nucleo più piccolo e ristretto, come anello di una lunga catena generazionale, nell'*uterus socialis*. Esso si forma nella mentalità, cioè nella vita spirituale, del proprio ambiente, ed è qui

⁶⁶ PRANDI, *La tradizione religiosa*, 68-69. Concetto simile espresso anche da P. Hünemann: «In quanto il passato, il presente e il futuro avvolgono già da sempre l'uomo e la sua esistenza e sono contemporaneamente via via dispiegati, definiti e concretizzati nel suo comportamento, la storia assume il volto di una cultura. La storia passata si protende nella sua veste culturale fin nel presente. Il presente è via via un modo ben preciso di "ammettere" il passato in corrispondenza alla cultura del momento. Il futuro come realtà impellente, veniente, non ancora scoperta diventa per il presente, precisamente mediante la forma culturale, il compito finito, l'imprevedibilità temuta, lo spazio sospirato. Storia e cultura sono perciò quanto mai strettamente unite. [...] Come l'uomo nel suo comportamento dipende dalla corporeità data in partenza, che rimane di conseguenza sempre il presupposto ch'egli può sì modellare ma mai "dominare pienamente", sicché ogni mediazione si trasforma continuamente in immediatezza, così assistiamo qui a un complesso analogo fatto di immediatezza e mediazione per quanto riguarda la storia e la cultura. E l'immediatezza presenta sempre il carattere di una sottrazione e riserbo radicale. A motivo di questa loro ambivalenza fondamentale, la cultura e la storia sono in tutte le fasi un potenziale di libertà umana capace sia di favorire che di danneggiare la vita, la convivenza, la mediazione tra l'uomo e la natura» (HÜNNEMANN, «Dimensioni antropologiche della Chiesa», 193).

⁶⁷ «La tradizione è generatrice di continuità [...]. Essa esprime il rapporto con il passato e le sue costrizioni, impone una conformità risultante da un codice di senso, e dunque dei valori che determinano i comportamenti individuali e collettivi trasmessi da una generazione alla successiva. È un'eredità che definisce e mantiene un ordine, cancellando l'azione trasformatrice del tempo e prendendo in considerazione solo i momenti fondativi da cui trae la propria forza. Essa ordina, in tutti i significati del termine» (G. BALANDIER, *Le Désordre. Éloge du mouvement*, Fayard, Paris 1988; il passo citato in italiano è ripreso da PRANDI, *La tradizione religiosa*, 35).

che si rende *partner* di una comunicazione più estesa e supporto stesso della *traditio*.⁶⁸

Stabilito ciò, si tratta di capire «perché» si trasmette. Una questione non da poco, considerando che proprio la valutazione del «perché» – il fine che giustifica l'atto – spesso determina il sorgere o lo scomparire (anche se mai completamente, in quanto le tradizioni piuttosto si *trasformano* in nuove tradizioni, le quali «emergono come modificazioni delle tradizioni già esistenti», con gradi di novità variabili)⁶⁹ di una specifica tradizione, la sua accettazione o il suo rifiuto.⁷⁰

Diciamo subito che tutta l'esperienza umana è esperienza mediata,⁷¹ nel senso che una generazione trasmette a quella successiva l'insieme di esperienze, conoscenze, il racconto di avvenimenti riconosciuti come significativi e iniziatori di un modo nuovo di pensare e agire, in cui è riconosciuta la manifestazione di un vero, di un bene, di un senso per l'esistenza.⁷² Tale significatività è colta e ricevuta come indicazione e presupposto per il presente, come una «ricchezza vivente».⁷³ Ogni essere umano, infatti, realizza la propria esistenza da un livello di significato già esistente, da uno «spazio di esperienze» che contengono ed esprimono una tensione dinamica verso il futuro quale «orizzonte di attesa».⁷⁴ Tale tensione è giustificata dalla promessa di compimento di ciò che è già virtualmente contenuto nel fondamento. La tradizione si definisce in questo modo come la traiettoria di sviluppo e compimento nel tempo delle virtualità iscritte nel fondamento. Cosa intendere poi per fondamento, è presto detto: è quel principio, quell'origine, non solo temporale, ma anche sostanziale, che è l'uomo stesso – fatte le debite eccezioni, specie per le tradizioni religiose⁷⁵ che generalmente presuppongono l'esperienza del «sacro»⁷⁶ e la manifestazione del trascendente

⁶⁸ KERN, «La matrice antropologica del processo della tradizione ecclesiale», 84.

⁶⁹ Cf. SHILS, *Tradizione e carisma*, 71-72; 91-104; il passo citato è a p. 91.

⁷⁰ Cf. SHILS, *Tradition*, 195-261.

⁷¹ Cf. A. GIDDENS, *Identità e società moderna*, Ipermedium libri, Napoli 1999, 31-35.

⁷² Cf. SHILS, *Tradizione e carisma*, 77-79.

⁷³ Cf. J. MOURoux, *Le mystère du temps. Approche théologique*, Aubier, Paris 1962, 72.

⁷⁴ Cf. P. RICOEUR, *Tempo e racconto, 3: Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988, 319-320.

⁷⁵ Cf. HERVIEU-LÉGER, *Religione e memoria*, 131-157; 192-197.

⁷⁶ Con il termine «sacro» si possono intendere molte cose. Generalmente, sulla scorta delle riflessioni di R. Otto – ma potremmo anche accennare a M. Eliade se ne avessimo lo spazio – il termine «sacro» è utilizzato come idea generale e neutra di divino, come ciò che proviene all'uomo da fuori di lui, oltre lui: il divino è il «Tutt'Altro», il «totalmente diverso». Otto parte dall'idea che alla base di ogni religione c'è un sentimento irrazionale di *tremendum* e allo stesso tempo di *fascinans*. L'apriori *numinoso*, cioè il *mysterium tremendum, fascinans augustum*, è l'elemento irrazionale originario di ogni religione,

nella storia – con il patrimonio accumulato e «reificato» di conoscenze, esperienze, comportamenti, trasmesso da una generazione all'altra in una sorta di comunità ideale della comunicazione e di appartenenza.⁷⁷

La tradizione, in questo modo, quale atto unico dell'esistenza, si caratterizza come l'intreccio organico di permanenza e sviluppo, che solo apparentemente sono stati in contraddizione, poiché ciò che si sviluppa nel tempo verso il compimento è sempre ciò che è sostanzialmente uguale a sé sin dall'inizio. In questo senso, la tradizione si caratterizza per due dimensioni che si richiamano e si completano: da una parte, la conservazione, che impone la permanenza di un fondamento ontologico, quindi di ciò che è stabile e non si disperde; dall'altra, lo sviluppo non predefinito, ma omogeneo e unitario, del dato iniziale e originario, condizionato dagli effetti dell'accidentalità storica e ambientale. Da un lato il rimando all'origine, quindi, dall'altro il richiamo al fine, esattamente come il dinamismo che spiega qualsiasi esistenza individuale e collettiva, determinata dal movimento di ritorno al passato «indicativo» e fondativo da un lato, e da quello di tensione verso il futuro di compimento dall'altro.⁷⁸

Queste due dimensioni, quella retrospettiva e quella prospettica e progettuale, si ritrovano in continuità nella concatenazione della tradizione, nella cui (sovra)struttura si inserisce anche la capacità dell'uomo di vivere la propria personale temporalità. Infatti, il presente che l'uomo vive «non è mai un presente assoluto, ma [...] temporale»,⁷⁹ un presente che si distende nel tempo,⁸⁰ sempre segnato e condizionato

il quale viene razionalizzato dando corpo da una parte alle idee razionali di giustizia, legge, morale, peccato, e dall'altra all'immagine della divinità come misericordia, provvidenza, ecc. Dal rapporto tra l'irrazionale originario e il razionale nasce il sacro; cf. A. NESTI, «La prospettiva fenomenologica», in D. PIZZUTI (a cura di), *Sociologia della religione*, Borla, Roma 1985, 217-221; R. OTTO, *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, a cura di A.N. TERRIN, Morcelliana, Brescia 2010; il testo di Nesti contiene anche una presentazione sintetica dei maggiori orientamenti, compreso quello di M. Eliade, della fenomenologia religiosa. Per E. Shils, invece, il termine ha un significato più ampio e non prettamente religioso: «Per sacro io qui intendo quegli eventi e quel "potere" ai quali si attribuisce importanza suprema, le credenze sacre sono quelle che riguardano le cose che sono considerate le più vitali e fondamentali per l'esistenza. La sacralità può essere una proprietà di individui o di collettività o del mondo eterno, fisico e non umano; l'importanza sta nel fatto che queste proprietà incarnano e rappresentano simbolicamente o sono connesse con simboli che sono essenziali nella nostra immagine della vita e dell'universo e del loro giusto ordine» (SHILS, *Tradizione e carisma*, 78).

⁷⁷ Cf. BERGER – LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, 127-132.

⁷⁸ Cf. HÜNERMANN, «Dimensioni antropologiche della Chiesa», 192-194.

⁷⁹ GEVAERT, *Introduzione all'antropologia filosofica*, 174.

⁸⁰ Cf. P. RICOEUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, il Mulino, Bologna 2004, 23-33.

dalla doppia spinta verso il passato come memoria e verso il futuro come progetto.⁸¹ È un passato e un avvenire, per dirla con Merleau-Ponty, che scaturiscono quando l'io si protende verso di essi.⁸² Senza questo duplice movimento – avvertito e reso possibile dalla capacità di trascendere il tempo radicata nella coscienza dell'uomo, che percepisce così la temporalità del proprio esistere e gli consente di unificare passato, presente e futuro in un tutto indicativo e connesso⁸³ – mancherebbe l'opportunità di compiere il cammino che va dall'inizio alla fine, da ciò che si è chiamati a essere alla sua realizzazione, correndo il rischio che ogni istante resti scollegato e a sé stante, perciò inconcluso e illeggibile.

L'esistenza umana, allora, è in sé tradizione (cioè continuità), in quanto capacità di tenere unito il divenire di sé nel tempo, ma è anche costitutivamente segnata dalla tradizione, poiché ciascuno è inserito e appartiene (*presente*) a una tradizione che lo precede (*passato*) e che ne determina il senso (*verso il futuro*).⁸⁴ E come la vita, così anche la tradizione solo impropriamente può essere concepita come realtà statica e oggettuale: essa è invece «una realtà viva e non reificata, dinamica e non statica, refrattaria a qualunque deduttivismo: soggetta a sviluppo e non cristallizzata ideologicamente. Questa è la tradizione nella quale e della quale vive la persona».⁸⁵

Vivere *della e nella* tradizione, allora, non significa essere rivolti al *solo* passato, come se la tradizione non avesse null'altro da dire se non ciò che è stato «già detto». In realtà, e paradossalmente, la sua vera vocazione è il futuro. Ci si mantiene fedeli alla tradizione ereditata «solo se da questa tradizione ci si libera, solo se essa rende liberi, vale a dire solo se libera le riserve di senso che ospita dentro di sé come il proprio futuro».⁸⁶ Ancor di più, e contro ogni visione sclerotizzante e stantia della tradizione, la vera novità e originalità è possibile

⁸¹ Cf. *ivi*, 60.

⁸² Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2005, 538.

⁸³ Cf. MOUROUX, *Le mystère du temps*, 69-71. Similmente si esprime P. Hünermann: «Il presente in quanto qui e ora qualitativamente definito è dato solo nel modo di sottrarsi al passato, così come d'altra parte esso è futuro impellente, che porta ed esige del nuovo. L'uomo, immerso nel tempo, consapevole del passato e del futuro del suo presente, vive la storia. Il tempo come cronologia è un'astrazione rispetto alla storia caratterizzata originariamente in maniera qualitativa, è la matematicizzazione di quell'evento originario» (HÜNERMANN, «Dimensioni antropologiche della Chiesa», 192).

⁸⁴ Cf. KAMPLING, «Tradizione», 433.

⁸⁵ MARI, «Persona, tradizione, educazione», 249.

⁸⁶ S. FACIONI, *La cattura dell'origine. Verità e narrazione nella tradizione ebraica*, Jaca Book, Milano 2005, 16. Il testo di Facioni, specialmente il primo capitolo, contiene molte felici intuizioni sul tema della tradizione.

solo all'interno di una tradizione, poiché rappresenta il «dato» in cui il nuovo trova il suo punto di partenza, da cui poi «prosegue, correggendo, migliorando e trasformando. I risultati della creazione o della scoperta originale stanno nel flusso della tradizione, diventando un punto di nuova direzione per la linea della tradizione, conservando alcuni elementi di essa, sminuendo l'importanza di altri e introducendo anche novità».⁸⁷

5. Il senso dell'unità stabilito dalla tradizione e le sue modalità di formazione

La tradizione dunque crea unità tra le generazioni, poiché incorpora gli individui in un unico soggetto storico che cresce in continuità con il proprio passato. Difficile qui non ripensare all'insegnamento della lezione hegeliana, di quello «spirito di un popolo» che dà identità e durata e spinge la crescita dell'umanità verso un fine anticipato.

Tuttavia, se l'immagine può essere efficace per cogliere visivamente e idealmente il ruolo giocato dalla tradizione, l'unità da essa stabilita è molto più concreta e reale di quanto si possa presentire: essa è capace di riassumere in sé più periodi o momenti storici e di rimanere costante nel fluire della storia e del tempo, attraverso meccanismi collaudati che agiscono sugli aspetti più profondi della nostra esistenza, individuale e sociale.⁸⁸

Innanzitutto, chi appartiene a una tradizione e ne è determinato, condivide una «visione comune del mondo», la quale presuppone una condivisione di giudizio, di valutazione e di interpretazione della realtà e dell'esistenza. Shils le chiama «credenze», intendendo con esse «giudizi di valutazione, di apprezzamento e conoscitivi».⁸⁹ La comune visione del mondo, come un «quadro complesso e coerente»,⁹⁰ non è

⁸⁷ SHILS, *Tradizione e carisma*, 90.

⁸⁸ Cf. KERN, «La matrice antropologica del processo della tradizione ecclesiale», 84-87.

⁸⁹ SHILS, *Tradizione e carisma*, 51, nota 2. Opportunamente, poi, aggiunge Shils: «Le tradizioni sono delle credenze aventi una particolare struttura sociale; rappresentano un consenso attraverso il tempo» (*ivi*, 53). Così anche C. Prandi: «Vi è dunque nella tradizione, anche la più implicita, un'ineliminabile, per quanto sottile, quota di consenso» (PRANDI, *La tradizione religiosa*, 67).

⁹⁰ Nel suo *I quadri sociali della memoria*, M. Halbwachs utilizza il termine «quadro» intendendolo come il linguaggio, le pratiche simboliche, le categorie, in virtù delle quali i nostri ricordi personali diventano comunicabili e condivisibili. Questi «quadri» non necessariamente hanno un soggetto, ma condizionano il modo in cui gli individui condividono la memoria. I «quadri collettivi», in pratica, sono tutte quelle categorie di pensiero e di giudizio che garantiscono e indirizzano, senza essere messe in discussione,

posta in maniera arbitraria o convenzionale, ma scaturisce dal vissuto, dall'esperienza diretta dell'esistenza, dalla quale sono percepiti e portati a consapevolezza alcuni presupposti sui quali si regge l'esistenza e in base ai quali è interpretata e sperimentata.⁹¹ Questa visione del mondo, mediante cui ogni essere umano giunge alla conoscenza di sé, rimane per sempre l'orizzonte a partire dal quale ognuno conosce, vive e interpreta la realtà.⁹²

Un secondo fattore attraverso il quale la tradizione stabilisce l'unità è costituito dalla «comunione di rappresentazione» della «visione del mondo». Se la visione rimanesse soltanto a livello inconscio, come una spinta interiore, oltre a restare incomunicabile, resterebbe anche inattuabile: l'uomo ha sempre bisogno di oggettivare, rappresentare, identificare in forme, simboli e linguaggi ciò che percepisce e conosce.⁹³ Al di là del semplice riconoscersi in alcune convinzioni o in alcune letture di significato della realtà e del mondo, è necessario che il comune e condiviso modo di interpretare e spiegare la realtà, che scaturisce dall'esperienza umana, sia anche oggettivato e rappresentato «in parole, atteggiamenti, atti, per non ammutolire nell'intimo e sprofondare in se stesso».⁹⁴ La «rappresentazione» permette che la visione comune si possa estendere ed essere utilizzata al di là dell'incontro diretto, diventando così comunicabile e condivisa.⁹⁵

il senso dell'esistenza delle persone (cf. M. HALBWACHS, *I quadri sociali della memoria*, Ipermedium, Napoli 1997).

⁹¹ È interessante notare, a questo proposito, quanto afferma W. Stark circa la capacità da parte del sistema assiologico di un dato periodo di determinare l'intero contesto sociale, culturale, economico e religioso. Tutta la società, in ogni suo aspetto, è caratterizzata e determinata dai valori e dai giudizi di valori che gli sono alla base (cf. W. STARK, *Sociologia della conoscenza*, Etas Kompass, Milano 1967, 165-180).

⁹² Ci sembra utile segnalare qui ciò che Geertz afferma circa la capacità del senso comune di costituirsi come orizzonte di senso spontaneo per ciascuno: «Ciò che distingue il senso comune come tipo di "visione" è [...] un'accettazione semplice del mondo, dei suoi oggetti, dei suoi processi, in quanto intesi esattamente per quello che appaiono essere – talvolta si chiama questa prospettiva: realismo ingenuo – insieme al motivo pragmatico, cioè il desiderio di agire sul mondo così da piegarlo ai propri scopi pratici, dominarlo, oppure, se dominarlo riesce impossibile, quanto meno di adattarvi. Beninteso il mondo della vita quotidiana di per sé è un prodotto culturale, giacché è inquadrato in base a concezioni simboliche dei "duri fatti" passati da una generazione all'altra: questo mondo quotidiano è lo scenario fisso e l'oggetto dato, della nostra azione» (GEERTZ, «La religione come sistema culturale», 42).

⁹³ Cf. BERGER – LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, 57.

⁹⁴ R. GUARDINI, *Religione e rivelazione*, Vita e Pensiero, Milano 2001, 98.

⁹⁵ Cf. BERGER – LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, 57; 92; 102. Sulla complessa questione del rapporto tra spirito umano e rappresentazione si può vedere ciò che scrive P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1999, 225-237.

Ora, le rappresentazioni comuni non sono assiologicamente neutre. Chi promuove una tradizione, ma, prima ancora, chi interiorizza, archivia e oggettivizza una particolare visione del mondo, lo fa prima di tutto perché la reputa la migliore nella prospettiva della realizzazione del proprio fine, secondo *sensu e verità*, che non sono automaticamente disponibili, ma «oggetto di conferimento e appropriazione». ⁹⁶ Questo processo di selezione e di rappresentazione ha come conseguenza la strutturazione di un «sistema di valori comuni» che è alla base di un tipo di considerazione della realtà. ⁹⁷ A partire dalla strutturazione e condivisione di particolari sistemi di valori, la realtà è spiegata. Gli stessi sistemi, poi, influenzano, in quanto trasmessi e condivisi, anche le coscienze di coloro che li ricevono. In questo senso la comunità di tradizione stabilisce un certo spirito d'identificazione e di appartenenza che regola tutte le valutazioni personali. ⁹⁸

Quest'ordine di valori, in base al quale è «valutata» e spiegata la realtà, si iscrive a sua volta nelle abitudini e nei costumi, fino a diventare una *praxis*. ⁹⁹ Questo spostamento verso l'interno si compie in una coscienza di sé come appartenente e partecipe a un'identità comune, in cui i caratteri di comunanza, senso della partecipazione, appartenenza, sono prioritari. Tale coscienza comune, detta anche «senso comune», ¹⁰⁰ si riferisce a una manifestazione e a una forma di pensiero di un'intera società, che si trasfondono nel carattere, nel pensiero, nel patrimonio di conoscenze e nella personalità, ma anche in quel particolare «sapere pratico», orientato alle situazioni concrete, mediante il quale l'individuo

⁹⁶ Cf. CARELLI, «L'educazione e la tradizione», 282.

⁹⁷ La realtà, sostiene Ricoeur, riprendendo un'affermazione di J. Nabert, appare come «un testo da decifrare» (cf. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, 237).

⁹⁸ Il contesto sociale e culturale, originario per la formazione dell'identità sociale, è la «situazione» a partire dalla quale interpretiamo e valutiamo la realtà. Essa contribuisce a formare i caratteri propri dell'individuo e a trasferirgli quelli della situazione originaria, la quale costituisce il riferimento principale della sua azione d'interpretazione della realtà (cf. C. TULLIO-ALTAN, *Manuale di antropologia culturale. Storia e metodo*, Bompiani, Milano 1979, 332-334).

⁹⁹ Cf. BERGER – LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, 98.

¹⁰⁰ La nozione di «senso comune» è abbastanza discussa, dal punto di vista sia filosofico che sociologico. È interessante il chiarimento dato da Nadel, il quale riconosce al «senso comune» il valore descrittivo della realtà e della vita, ma non il carattere di spiegazione delle stesse (cf. S.F. NADEL, *Lineamenti di antropologia sociale*, Laterza, Roma-Bari 1974, 230-236). Si veda, per una rassegna dei vari significati, specie in ambito filosofico, anche la schematizzazione offerta da A. ALESSI, *Sui sentieri della verità. Introduzione alla filosofia della conoscenza*, LAS, Roma 2004, 187-188. Per approfondire il processo mediante il quale si genera il «senso comune», invece, ci si può riferire a BERGER – LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, 39-71; N. ABBAGNANO, *Problemi di sociologia. Documenti e ricerche*, Taylor Editore, Torino 1959, 72-73.

è capace di distinguere ciò che si può fare da ciò che non si può fare.¹⁰¹ Il senso comune, in sostanza, lega insieme la forma di sapere teorico e pratico di una determinata società, sedimentato in una sorta d'eredità culturale messa a disposizione dalle generazioni precedenti, con un movente eminentemente *pragmatico*. Rappresenta la componente etica, la capacità degli individui di «convenire», all'interno del gruppo di appartenenza, su alcuni comportamenti valutati giusti o sbagliati.¹⁰² Valutazioni che dipendono «ampiamente da una personalizzazione del senso morale, dovuta anche da una lunga pratica o familiarità con certi ambienti di vita»,¹⁰³ ma ancor di più, anche se in maniera meno appariscente, dalla «tradizione con il suo sapere normativo di *sfondo* già da sempre condiviso, vigente e obbligante». ¹⁰⁴ Ciascuno, infatti, si sente membro di un corpo i cui limiti sono ben definiti e rigidi e che gli sono trasmessi come sfondo della realtà in cui è inserito.¹⁰⁵ Su questi limiti la società,¹⁰⁶ o il «gruppo»,¹⁰⁷ svolge un'azione di «controllo» che si riflette sull'individuo stesso.¹⁰⁸ Per quanto elastico possa essere in apparenza, questo corpo ha dei limiti di variazione ben precisi e l'appartenenza ad esso è garantita solo dal rispetto del senso comune.¹⁰⁹ L'insieme di

¹⁰¹ Il passato, in questo senso, oltre a comporre la nostra apprensione e il suo contenuto, svolge anche un ruolo eminentemente etico (cf. H.-G. GADAMER, *Il problema della coscienza storica*, Verra, Napoli 1969, 63-73).

¹⁰² W. Stark indica due elementi di unificazione sociale: il sistema di regole di condotta, ossia obblighi e divieti, e il sistema di rappresentazioni collettive (cf. STARK, *Sociologia della conoscenza*, 185-186).

¹⁰³ BRENA, *Forme di verità*, 114.

¹⁰⁴ *Ib.*

¹⁰⁵ Cf. BERGER – LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, 66-67.

¹⁰⁶ «All'interno di ciascun subsistema istituzionale della società, il centro, cioè i governanti, i vescovi, i sacerdoti e i giudici, gli insegnanti nelle università e nelle scuole, i generali e i colonnelli nell'esercito, gli uomini politici e i funzionari civili nello Stato ecc., di solito insistono maggiormente – nelle loro promulgazioni, nella loro raccomandazione ed esemplificazione delle credenze tradizionali – sull'osservanza delle norme tradizionali del centro che non la periferia, cioè la semplice truppa, il laicato, il ceto dei lavoratori, i poveri, ecc.» (SHILS, *Tradizione e carisma*, 110).

¹⁰⁷ N. Abbagnano sottolinea come il gruppo, che ha una consistenza più generica rispetto ad altre forme d'unione, «si costituisca come *organo* di controllo degli individui che ne fanno parte [...]. Il gruppo è l'organo che trasmette e fa valere gli atteggiamenti tradizionali, comunicandoli agli individui e sollecitando questi ultimi a conformarsi ad essi» (ABBAGNANO, *Problemi di sociologia*, 72).

¹⁰⁸ Cf. *ivi*, 63-79; NADEL, *Lineamenti di antropologia sociale*, 197-201; R.B. TAYLOR, *Elementi di antropologia culturale*, il Mulino, Bologna 1972, 184-188. Spesso il compito di controllo dei limiti del corpo sociale, del contenuto delle credenze, dei principi su cui si regge e della loro osservanza, è svolto da un'élite di persone che si costituisce all'interno dello stesso corpo sociale e che assolve tale funzione in maniera autoritaria (cf. SHILS, *Tradizione e carisma*, 109).

¹⁰⁹ Cf. STARK, *Sociologia della conoscenza*, 186.

indicazioni che regolano il vivere comune, pertanto, è dato nella società come un *a priori* rispetto all'esperienza individuale, la quale coglierà questa *anticipazione di significato* quale modo naturale di *essere e agire* nel mondo.¹¹⁰

6. La tradizione come «vedere attraverso»

Le osservazioni precedenti intendono il senso dell'unità che stabilisce la tradizione non come un appiattimento delle differenze e dell'omologazione dei caratteri propri di ciascuna persona, né come un'immedesimazione *acritica* di giudizio e di valutazione della realtà o di stili comportamentali. Essa, piuttosto, aggrega l'originalità e la singolarità di ogni identità attorno a un comune modo di vedere e leggere la realtà; aggrega un insieme di atteggiamenti come un tutto unitario, non necessariamente coerente e sempre in divenire;¹¹¹ favorisce, ancora, quella forma d'incorporazione in un tutto organico, legando le differenze personali, sociali, culturali, religiose di ciascuno intorno ad alcuni elementi e principi, fino a stabilire una comune identificazione.

Questa forma d'incorporazione crea un legame d'appartenenza che non è soltanto «di fatto», ma anche e soprattutto di «atteggiamento» e di «mentalità», cioè di un «orientamento selettivo e attivo [...] nei confronti di una situazione o di un problema».¹¹² Genera quindi un'adesione non solo formale ed esteriore, né momentanea, ma un assenso interiore costante, che diventa anche principio ispiratore e anticipatore delle scelte di fronte alle situazioni.¹¹³ L'atteggiamento e la mentalità

¹¹⁰ Ritroviamo quanto appena detto nelle parole di G. Angelini: «La coesione sociale è possibile soltanto sul fondamento di significati elementari del vivere da tutti condivisi. La comprensione dei fatti sociali passa attraverso la comprensione della coscienza degli attori [...]. Correlativamente, l'evidenza morale della coscienza singola, e più in generale l'evidenza dei significati elementari del vivere, è propiziata dalle forme pratiche del vivere comune; soltanto esse consentono quelle oggettivazioni dei significati in questione, che rende possibile il riferimento ad essi nelle forme concrete dell'agire. Appunto nel complesso di tali oggettivazioni sociali dei significati della vita consiste la cultura; essa costituisce la mediazione imprescindibile dell'accesso della coscienza singola al senso di tutte le cose» (G. ANGELINI, «L'habitat secolare della fede. Ripresa e distanza ad opera dell'*ethos* cristiano», in *Una fede per tutti? Forma cristiana e forma secolare*, Glossa, Milano 2014, 209-210).

¹¹¹ Cf. ABBAGNANO, *Problemi di sociologia*, 69.

¹¹² N. ABBAGNANO, «Atteggiamento», in *Id.*, *Dizionario di filosofia*, a cura di G. FORNERO, Utet, Torino 2006, 101.

¹¹³ Opportunamente N. Abbagnano fa notare come l'«atteggiamento» sia costituito da vari elementi: a) «è un bilancio dell'esperienza passata, perciò in qualche modo risultato di forze, condizioni o elementi che hanno già agito nel passato»; b) «nello stesso

determinati dal legame instaurato dalla tradizione così *predispongono* a leggere e interpretare l'esistenza non solo in base alla realtà conosciuta, ma anche nel verso da essa imposto. La realtà conosciuta diventa, in quest'ottica, l'*a priori* unificatore di tutta la realtà, capace di raccogliere in unità la molteplicità che si realizza nella tradizione.¹¹⁴

Un esempio ci aiuterà a spiegare meglio ciò che intendiamo dire. Quando parliamo di «mondo cristiano», con l'aggettivo «cristiano» designiamo un *a priori* unificatore che costituisce un principio d'identità. Esso non è colto direttamente, ma è «intra-visto», «percepito» attraverso tutte le espressioni della vita di fede cristiana. Inoltre, non si riduce completamente ad essa. L'aggettivo «cristiano» costituisce, in questo caso, sia il contenuto del mondo cui si riferisce, ma anche ciò che dà ad esso significato, il polo di identità intorno al quale si raccolgono tutte le sue manifestazioni. A questa prima funzione di principio, se ne aggiunge una seconda, correlativa alla prima: il soggetto implicito di tutte le affermazioni non è solamente ciò di cui si parla, o ciò che lo significa, ma è anche la prospettiva dalla quale tutte le cose vengono viste, ciò che dona loro un senso nuovo. Il cristiano, in pratica, è colui che vede tutto «in» Cristo e «a partire da» Cristo.¹¹⁵

tempo è un'anticipazione del futuro e quindi una pre-disposizione a scegliere e a valutare, a pensare e ad agire in un certo modo»; c) «l'elemento di valutazione retrospettivo e quello di decisione anticipatrice sono intimamente fusi nell'atteggiamento, il quale, mentre si radica nel passato, si volge al futuro e impegna il futuro stesso» (ABBAGNANO, *Problemi di sociologia*, 52). A. Vergote, invece, più attento all'aspetto psicologico dell'«atteggiamento» nella religione, lo descrive come «un modo d'essere nei confronti di qualcuno o di qualche cosa; è una disposizione, favorevole o sfavorevole, esprimendosi con parole o con un comportamento. Già a un primo sguardo, esso appare costituito da tre elementi: è una condotta totale (un modo d'essere), in relazione intenzionale con un oggetto dato (*nei confronti di*), ed è osservabile (è un *comportamento*)». Tuttavia, «esso non è ancora un comportamento, ma come struttura personale aperta al mondo, predisporre a un comportamento, favorevole o sfavorevole in rapporto a un oggetto dato» (A. VERGOTE, *Psicologia religiosa*, Borla, Torino 1967, 213-215).

¹¹⁴ Shils sottolinea il fatto che la tradizione, in concreto, crea una *communis opinio* che, trasmettendosi in modo quasi «contagioso», si radica in maniera profonda nella mente umana, inducendo la persona ad aderire ad essa e a valutare la realtà a partire da essa. «Essa annulla le tendenze dell'individualità, che vorrebbe rendere l'individuo autosufficiente e separato e che fonde gli spiriti individuali in qualcosa di più intimamente vicino a una singola entità. Attraverso la compartecipazione a un'idea, sospende il senso di esistenze separate. La percezione di un certo "stato d'animo" in altri suscita una disposizione verso uno "stato d'animo" simile in colui che lo percepisce, qualora lo "stato d'animo" percepito sia di frequenza sufficientemente alta» (SHILS, *Tradizione e carisma*, 59-60).

¹¹⁵ J. RATZINGER, «Un tentativo circa il problema del concetto di tradizione», in K. RAHNER - J. RATZINGER, *Rivelazione e Tradizione*, Morcelliana, Brescia 2006, 41.

Naturalmente, così vanno pensate, con le opportune differenze, tutte le grandi tradizioni. Ogni tradizione, infatti, non è altro che la realizzazione storica di un principio, di un senso originario, in virtù del quale l'esistenza è vissuta e interpretata. Mancando questo riferimento, mancherebbe la chiave per interpretare l'esistenza. La stessa tradizione per essere compresa deve far riferimento alla sua origine, la quale riasume in sé la ricchezza e la diversità che nel suo trasmettersi si realizza e che costituisce la sua stessa fonte identificativa.

7. Il mantenimento della tradizione

Qualsiasi tradizione ha bisogno di strumenti, strutture e funzioni che assicurino la conservazione e la comunicazione integrale nel tempo del nucleo originario e identificativo.¹¹⁶ «La sola fondamentale potenza della *tradizione*, cioè della credenza della inviolabilità di "ciò che è sempre stato"»,¹¹⁷ l'imporsi di una tradizione solo in forza dell'abitudine e della ripetitività, non è sufficiente per resistere al tempo, che consuma e corrompe, e alla contingenza storica, che per sua natura nulla considera necessario, ma tutto accidentale e prodotto dalla storia; né basta per fronteggiare le esigenze della ragione, ritenuta essa stessa né assoluta né svincolata dal tempo, ma condizionata dal divenire e quindi dal mutamento.¹¹⁸

D'altra parte, non sono poche le tradizioni, soprattutto di carattere religioso, che resistono nel tempo, affidandosi a strutture e meccanismi efficaci di trasmissione,¹¹⁹ capaci di garantire la continuità, ma anche abili nel mostrare anticipatamente e legittimamente il bene promesso. È interesse di chi dà inizio a una trasmissione che il suo contenuto si trasmetta in maniera integra e senza interruzioni, poiché è solo nel passaggio continuo in vista del fine e nella conservazione incorrotta di ciò che determina il cominciamento che la tradizione si concreta: la continuità è ciò che convalida il richiamo a una tradizione.¹²⁰

Se continuità e integrità sono i due stilemi che definiscono una tradizione in rapporto al suo inizio, utilità e validità sono i requisiti che garantiscono la permanenza e la continuità in rapporto ai riceventi. Difatti, se gli ultimi due aspetti dipendono dalla possibilità del contenuto di essere riconosciuto come vero e bene da chi riceve, la continuità e

¹¹⁶ Cf. PRANDI, *La tradizione religiosa*, 65-66.

¹¹⁷ *Ivi*, 67.

¹¹⁸ Cf. ALESSI, *Sui sentieri della verità*, 327.

¹¹⁹ Cf. PRANDI, *La tradizione religiosa*, 42.

¹²⁰ Cf. HERVIEU-LÉGER, *Religione e memoria*, 155.

l'integrità sono invece necessità proprie di chi dà inizio a una tradizione, in quanto esprimono l'esigenza di mantenere uguale a sé nel fluire del tempo ciò che è fondativo e perciò identificativo.¹²¹ La trasmissione non è sempre un atto spontaneo, molto spesso è intenzionale e, in quanto tale, ricerca accuratamente strutture e meccanismi che ne garantiscano il funzionamento: una tradizione corrotta o spezzata è di per sé già una tradizione tradita, in quanto ha già disperso o modificato ciò che è nel fondamento, vale a dire l'essenza, la sua causa sostanziale e finale.

Quali dunque le strutture attraverso le quali una tradizione assicura nel tempo il mantenimento di ciò che la origina, la giustifica e ne determina il fine? Essenzialmente due: la «scrittura» e l'«oralità»,¹²² alla quale associamo per semplificazione anche l'immensamente ricca trasmissione compiuta in maniera «viva», cioè attraverso gli stili e modelli di vita,¹²³ le scelte, i comportamenti abituali, le consuetudini, le pratiche di natura rituale o simbolica, in breve tutte le forme e mediazioni che, passando attraverso la vita dei tradenti e presupponendo *il contatto tra persone*, si propongono di inculcare una specifica visione del mondo, determinati valori e norme di comportamento ripetitive nelle quali è automaticamente implicita la continuità col passato.

La prima, la scrittura, più solida, durevole e capace di delimitare con maggiore chiarezza i limiti, ma anche più statica, immutabile e rigida; la seconda, più creativa, adattabile e pluriforme e maggiormente coinvolgente, ma anche più liquida, instabile e mutevole, in quanto affidata primariamente alla memoria, individuale e collettiva,¹²⁴ a forme meno fisse di mediazioni, ed esposta alla variabilità dei contesti e dei soggetti.¹²⁵

¹²¹ Naturalmente, come fa notare D. Hervieu-Léger, la ricezione di una tradizione comporta sempre una certa misura di novità e innovazione, non è mai permanenza assoluta. La novità è dovuta dal *nuovo* rappresentato dal recettore, ma anche dalla forza innovativa di ciò che è trasmesso: «Ogni tradizione, nel modo che ha di riferirsi a un passato attualizzato in un presente, ingloba sempre una parte di immaginario. La memoria invocata è sempre, almeno in parte, una reinvenzione, che si effettua di solito mediante ritocchi successivi del ricordo, spesso minimi o invisibili, e soprattutto quasi sempre negati in nome della permanenza assoluta e necessaria della tradizione» (HERVIEU-LÉGER, *Religione e memoria*, 225). Quest'aspetto è sottolineato anche da SHILS, *Tradition*, 13-15.

¹²² Cf. SHILS, *Tradition*, 91-94. Shils nota anche che un ruolo importante nella trasmissione del passato è svolto anche dalla produzione di oggetti materiali, come sculture, quadri, edifici (cf. *ivi*, 91).

¹²³ Un utile approfondimento sul concetto di «modello» è offerto nell'articolo di A. FANTON, «"Mostra il sentiero con la vita". Modelli, imitazione, autorità», in *Credere Oggi* 25(2005)4, 67-81.

¹²⁴ Cf. PRANDI, *La tradizione religiosa*, 64-69.

¹²⁵ Noi ci siamo limitati a evidenziare alcune differenze tra oralità e scrittura, ma per l'approfondimento di questo tema così affascinante e allo stesso tempo così com-

Non è un caso che le tradizioni più durature ed efficaci si affidino a entrambe perché la trasmissione sia al tempo stesso stabile e creativa, fissa ma insieme malleabile,¹²⁶ esclusiva ma anche inclusiva, capace perciò di garantire la permanenza integrale del fondamento, ma anche la sua adattabilità al tempo e alle mutevoli circostanze storiche.

Soprattutto le tradizioni religiose si affidano allo scritto – anche se successivamente a una prima trasmissione orale¹²⁷ – in quanto più adatto a fissare per sempre e per tutti la verità e il messaggio da trasmettere, e così difenderlo dalla manipolazione e dalla corruzione.¹²⁸ F. Remotti parla di scrittura come «armatura» con la quale la tradizione, che scaturisce da un'identità che tende a conservarsi e a trasmettersi, difende la propria consistenza originaria e i propri elementi identificativi:

L'identità si nutre di scrittura, ovvero la scrittura offre all'identità (al bisogno di identità) un'armatura particolarmente efficace. Il testo scritto è qualcosa che inchioda l'identità, che la stacca dal «flusso» e dal turbinio delle «possibili alternative», per fissarla in una forma perenne (o quasi), in una forma comunque che si è tecnologicamente armata (una tecnologia dell'intelletto, secondo Goody) per cercare di sfidare il tempo.¹²⁹

Tuttavia, come nota J. Goody, il testo scritto non sostituisce completamente la parola pronunciata, ma vi convive, si cumula, garantendo la possibilità di tornare sempre al fondamento originante, cristallizzato e fissato nella parola scritta, e recuperarne così la purezza iniziale e per suffragare o riformare atteggiamenti o pratiche particolari successive.¹³⁰ Così come il testo scritto, avverte W. Ong, non può mai fare a meno dell'oralità, poiché «tutti i testi scritti, per comunicare, devono essere collegati, direttamente o indirettamente, al mondo del suono, l'*habitat* naturale della lingua».¹³¹

plesso, rimandiamo innanzitutto ai due lavori da cui abbiamo preso spunto: W.J. ONG, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, il Mulino, Bologna 1986; J. GOODY, *Il potere della tradizione*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; ma anche alle opportune riflessioni di D. CONCOLINO, *Teologia della Parola. Per una comprensione sinfonica della Parola di Dio alla luce della Costituzione Dogmatica «Dei Verbum»*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, 167-178.

¹²⁶ Cf. GOODY, *Il potere della tradizione*, 18.

¹²⁷ «Le tradizioni religiose del genere umano hanno le loro remote origini nel passato orale, e sembra che tutte diano un'enorme importanza alla parola parlata. Eppure le principali religioni del mondo sono state interiorizzate grazie alla presenza dei testi sacri: i Veda, la Bibbia, il Corano» (ONG, *Oralità e scrittura*, 245).

¹²⁸ Cf. REMOTTI, *Contro l'identità*, 50-52.

¹²⁹ *Ivi*, 54. Goody parla di scrittura come «tecnologia dell'intelletto» ne *Il potere della tradizione*, 146-165.

¹³⁰ Cf. *ivi*, 18-20.

¹³¹ ONG, *Oralità e scrittura*, 26. Si veda su questo punto anche SHILS, *Tradition*, 93.

In ogni modo, «la trasmissione in parole è la tradizione nel senso più autentico» e questa «raggiunge il suo pieno significato ermeneutico laddove diventa tradizione scritta». ¹³² Il testo scritto, tra gli strumenti di trasmissione, è quello che più efficacemente garantisce la permanenza durevole della memoria, ¹³³ rendendo «tutto ciò che è tramandato contemporaneo a qualunque presente». ¹³⁴ Lo scritto, infatti, pur non stabilendo una reale comunicazione umana, che per sua natura è sempre intersoggettiva e interpersonale, contemporanea e congeniale, ¹³⁵ è in grado di farlo *fittiziamente*, dispiegando una proposizione di mondo di cui il lettore è chiamato ad appropriarsi. ¹³⁶ L'appropriazione, come spiega Ricoeur, non consiste nell'attribuzione di un significato al testo, quanto piuttosto nella comprensione di una più ampia dimensione di sé che il lettore raggiunge ponendosi davanti al testo e confrontandosi idealmente con la proposizione di senso che esso manifesta. ¹³⁷

Ma è evidente che lo scritto – di per sé non portatore della tradizione, ma solo strumento nelle mani dell'uomo – da solo non basta: è nella compartecipazione necessaria di scrittura, oralità e tradizione viva – costituenti un *medium* complessivo e integrato – che una realtà originante e fondativa si trasmette efficacemente e totalmente, superando così i limiti evidenti da cui ognuna, se presa singolarmente, è segnata. Infatti, la scrittura in ragione della sua fissità deve essere continuamente reinterpretata e riattivata nel discorso per adattarsi alle situazioni mutevoli nelle quali è letta e così tradursi in principio rimemorativo, performante e indicativo per il presente; ¹³⁸ la tradizione orale, invece, comportando il rischio che molto vada perso, insieme a una certa indeterminatezza e volatilità, ha bisogno di sostegni materiali per perdurare nel tempo; infine, la tradizione viva, a causa della sua variabilità e pluriformità, necessita continuamente di rimanere in riferimento all'origine, modulandosi su di essa, in modo da non disperdere e così falsare il nucleo essenziale di ciò che deve essere conservato e trasmesso.

¹³² GADAMER, *Verità e Metodo*, 448.

¹³³ Cf. *ivi*, 449; 453.

¹³⁴ *Ivi*, 448.

¹³⁵ «La comunicazione umana non è mai a senso unico: non solo essa richiede sempre una risposta, ma le reazioni previste ne modellano anche le forme e il contenuto» (ONG, *Oralità e scrittura*, 243). Concetto ribadito anche da Gadamer: «Non può esservi un parlare che non metta in rapporto il parlante con un interlocutore» (GADAMER, *Verità e Metodo*, 457); e anche da P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1983, 76.

¹³⁶ Cf. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, 76; anche GADAMER, *Verità e Metodo*, 448-455.

¹³⁷ Cf. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, 76-77.

¹³⁸ Cf. GOODY, *Il potere della tradizione*, 24; ONG, *Oralità e scrittura*, 8.

Affinché poi la trasmissione del nucleo della tradizione avvenga in modo corretto, occorre che siano garantite due funzioni fondamentali: la prima, quella svolta in ogni gruppo sociale e tradizionale da figure specifiche che hanno il compito di controllare che il *traditum* sia conservato nella sua espressione più pura e originaria e al riparo dalle interpretazioni personali.¹³⁹ E. Shils parla a questo proposito di «guardiani del sistema»¹⁴⁰ o di «centro»,¹⁴¹ cioè di figure-guida che all'interno delle società garantiscono e si battono per il mantenimento delle tradizioni. Anche questa attribuzione di autorità risponde ai limiti che contraddistinguono intrinsecamente tanto lo scritto quanto la tradizione orale e viva, poiché la prima non può dar conto di sé né può autointerpretarsi, ma ha sempre bisogno di un soggetto vivo che ne regoli il senso in rapporto alla mutevolezza dei contesti in cui la parola è letta;¹⁴² la seconda, invece, correndo il rischio di un'eterogeneità imperfetta, disorganica e occasionale di espressione, ha bisogno di un riferimento stabile e fisso cui richiamarsi continuamente per rimanere fedele al dato iniziale.

La seconda funzione è quella propriamente rituale. Mediante questa funzione viene operato il contatto diretto con la fonte stessa della tradizione, contatto che assicura la presenza dello spirito in tutto il *corpus* tradizionale.¹⁴³ Senza tale presenza questo sarebbe un corpo privo di vita, soggetto a un inarrestabile processo di corruzione. Non una semplice ripetizione meccanica, quindi, quanto piuttosto – sintetizzando al massimo un tema molto vasto e complesso – un «fare memoria (*anamnesi*) del passato che dà senso al presente e contiene l'avvenire».¹⁴⁴

In definitiva, la tradizione, proprio perché scaturisce da una realtà viva, caratterizzata dalla storicità e dalla socialità ordinata e regolata, non può compiersi se non in relazione costitutiva con la vita stessa e

¹³⁹ Cf. BERGER – LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, 111; 162-178; HERVIEU-LÉGER, *Religione e memoria*, 195. Da parte sua, E. Shils rileva come «in tutte le società si accorda deferenza alle funzioni dell'autorità, a chi ne è depositario e alle leggi che vengono promulgate poiché si dà importanza alla loro capacità di creare, di conservare e di mutare l'ordine della società. In tutte le società c'è una propensione nella maggior parte degli esseri umani, in talune circostanze, a cogliere, al di là degli avvenimenti immediati e particolari, le forze, i principi e i poteri che governano l'immediato e il particolare e che impongono, e rendono necessario, un ordine che li ricomprenda» (SHILS, *Tradizione e carisma*, 121).

¹⁴⁰ Cf. *ivi*, 95.

¹⁴¹ Cf. *ivi*, 109-110.

¹⁴² «Un brano scritto non può essere nulla di più che dei segni su una superficie, fin tanto che un essere umano non lo usi consapevolmente come indice di parole parlate» (ONG, *Oralità e scrittura*, 110).

¹⁴³ Cf. HERVIEU-LÉGER, *Religione e memoria*, 194.

¹⁴⁴ *Ivi*, 194. Si veda anche DESTRO, *Antropologia e religioni*, 63-89.

le sue dinamiche, per mezzo di mediazioni complessive e tra loro in relazione circolare. La stessa scrittura esprime compiutamente la sua utilità quando non è slegata da soggetti vivi, ma è riletta all'interno di un contesto vivo, nella sua specifica capacità di cristallizzare, conservare e mediare in un tempo molto più ampio di una singola esistenza o di una generazione il *traditum*, riproponendolo come riferimento affidabile per il discorso, parola indicativa per il presente.¹⁴⁵ In questo modo non solo soccorre la labilità della memoria, ristrutturata il pensiero e lo universalizza,¹⁴⁶ ma mette anche in relazione dialogica i due estremi della trasmissione, mittente e destinatario, che se pur distanziati nel tempo, sono resi contemporanei. E sta proprio in questa proprietà il valore della mediazione: nella sua capacità di partecipare il *traditum* tra persone, rendendolo patrimonio comune e nuovamente attuale. Gadamer descrive in maniera insuperabile questo intreccio dialogico e interlocutorio che la tradizione stabilisce:

La tradizione non è semplicemente un evento che nell'esperienza si impari a conoscere e a padroneggiare, ma è *linguaggio*, cioè ci parla come un tu. Il tu non è un oggetto, ma si *rapporta* noi. Ciò però non va erroneamente inteso nel senso che, nella tradizione, ciò di cui si fa esperienza sia da comprendere come l'opinione di un altro, che sarebbe il tu. Noi riteniamo invece che la comprensione di un dato storico trasmesso non comprende il testo tramandato come l'espressione di un determinato tu, ma lo intende invece come una struttura significativa sciolta da ogni legame con il particolare opinare di questo o di quell'io o tu. Tuttavia, il rapporto con il tu e il senso dell'esperienza che in tale rapporto si verifica devono poter servire all'analisi dell'esperienza ermeneutica. Giacché anche la tradizione storica è qualcosa con cui siamo autenticamente in comunicazione come l'io con il tu. Che l'*esperienza del tu* sia necessariamente qualcosa di specifico, in quanto il tu non è un

¹⁴⁵ Ancora W.J. Ong sottolinea come «la condizione delle parole in un testo è molto diversa da quella in un discorso orale. Sebbene esse, magari nell'immaginazione, si rapportino al suono o, più precisamente, ai fenomeni che esse codificano e siano altrimenti prive di significato, le parole scritte sono isolate dal contesto in cui hanno origine quelle parlate. La parola, nel suo habitat naturale che è quello orale, fa parte del presente della realtà e dell'esistenza. L'espressione orale è indirizzata da un individuo reale, vivente, a un altro o a più individui reali e viventi, in un momento specifico e in un ambiente preciso che include sempre molto di più delle semplici parole. Le parole parlate sono modificazioni di una situazione complessiva; esse non si presentano mai sole, in un contesto esclusivamente verbale» (ONG, *Oralità e scrittura*, 145).

¹⁴⁶ Cf. *ivi*, 119-167. Tuttavia, sulla scorta dello studio di Ong, va notato come anche le culture orali godevano di una notevole abilità mnemonica ed erano in grado di conservare con precisione, ricorrendo a tecniche di memorizzazione, quanto imparato (cf. *ivi*, 89-100). È comunque evidente che la capacità della scrittura di registrare e trasmettere gli eventi passati sia maggiore.

oggetto, è un fatto chiaro. [...] Il riconoscimento di questo fatto è ciò che costituisce un [...] tipo, il più alto, dell'esperienza ermeneutica: l'apertura alla tradizione storica che è propria della *coscienza della determinazione storica*. Anch'essa trova un'autentica corrispondenza nell'esperienza del tu. Nel rapporto con gli altri, come abbiamo visto, ciò che importa è esperire il tu davvero come tu, cioè saper ascoltare il suo appello e lasciare che ci parli. Questo esige apertura. Ma questa apertura, in definitiva, non è solo apertura a qualcuno da cui si vuol farsi dire qualcosa; bisogna dire invece che chi si mette in atteggiamento di ascolto è aperto in un modo più fondamentale. Senza questa radicale apertura reciproca non sussiste alcun legame umano. L'esser legati gli uni agli altri significa sempre, insieme, sapersi ascoltare reciprocamente. Quando due persone si comprendono, ciò non vuole dire che uno dei due «comprende», cioè domina e trascende, l'altro. Parimenti, ascoltare qualcuno non vuol dire fare ciecamente quel che egli dice. Chi si comporta così è piuttosto un succube. L'apertura verso gli altri implica dunque il riconoscimento che io devo lasciare che in me si affermi qualcosa come contrapposto a me, anche quando non ci sia affatto nessuno che lo sostenga contro di me.¹⁴⁷

Se il passato che la tradizione ci consegna è sempre diretto intenzionalmente al presente, è tuttavia nella «radicale apertura» del presente verso l'ascolto e l'appello della tradizione che permette di cogliere il passato come *l'altro* che da sempre gli è intenzionalmente rivolto e che dialogicamente lo costituisce.¹⁴⁸

8. Tradizione cristiana e identità

Le considerazioni portate avanti fino a questo punto avevano l'unico scopo di essere preliminari a ciò che intendiamo dire ora riguardo alla tradizione cristiana. Anch'essa, in quanto fenomeno storico e umano, è negli elementi formali paragonabile a qualsiasi altra tradizione, anche se si distingue in ragione del fondamento e quindi del contenuto. Si tratta di riprendere e di integrare quanto già detto, applicandolo, con le dovute differenze, a quella specifica tradizione a cui nell'ambito del cristianesimo si riconosce un ruolo essenziale. Anche in questo caso cercheremo di essere brevi e schematici, affrontando subito la questione del fondamento, servendoci di un suggestivo contributo del filosofo S. Natoli, e poi trattando i caratteri complessivi della tradizione cristiana e i suoi effetti, ovvero il modo in cui si struttura in un

¹⁴⁷ GADAMER, *Verità e Metodo*, 414-417.

¹⁴⁸ Cf. *ivi*, 344-345.

tipico ambiente di mediazione e relazione che è all'origine dell'identità di coloro che vi appartengono e che in esso si riconoscono.

8.1. Il fondamento della tradizione cristiana

Qualche anno fa, precisamente nel marzo 2011, il filosofo e scrittore Salvatore Natoli, in una *Lectio magistralis* tenuta a Roma in occasione della presentazione della VII edizione del Festival biblico sul tema «Di generazione in generazione» (Gl 1,3), tra molte felici intuizioni, ne offriva una utile per il nostro discorso:

In ebraico «generazione» si dice *dor* che significa «cerchio», «riunirsi attorno», «assemblea». La generazione, in quest'accezione, è la comunità che si raggruppa. Ma il senso prevalente non è questo, ovvero quello dei contemporanei che stanno insieme e coesistono. La dimensione principale è il passaggio, cioè come dalla generazione presente procede una generazione futura che riprende le memorie della prima. Così che nell'uso ebraico il termine *dor* non assume tanto il significato di gruppo, quanto prevalentemente di durata. Ecco che nell'espressione «di generazione in generazione» più importante del termine generazione lo sono le preposizioni «di» e «in», che indicano lo stabilizzarsi della durata. Nella Bibbia, «di generazione in generazione» finisce per diventare un sinonimo della parola *'olam*, cioè «sempre», «eternità». È l'infinità del tempo di cui non si vede l'origine e non si vede la fine, ma si percepisce soltanto lo scopo in Dio che li tiene uniti, come direbbe Qohelet. Questo plesso temporale è attribuito fondamentalmente a Dio. Cosa dura? Dura la fedeltà di Dio alla sua promessa. Quindi nell'economia biblica la locuzione «di generazione in generazione» indica la fedeltà eterna di Dio alla sua promessa.¹⁴⁹

Ciò che unisce in continuità tra loro le generazioni, dunque, è la promessa di salvezza che Dio ha manifestato agli uomini e che le attraversa, legandole insieme e muovendole nel tempo, per mezzo del dinamismo creativo del *ricevere-trasmettere*, verso il compimento.¹⁵⁰ È Dio il principio di unità del tempo e dell'uomo: la molteplicità, spesso disarmonica, degli eventi trova unità e ordine proprio se essi vengono riletti alla luce dell'essere vero di Dio, del suo essere immutabile nella fedeltà alla promessa.¹⁵¹ «La verità di Dio è la sua fedeltà nel tempo. E l'uomo è

¹⁴⁹ Il testo in: <http://it.zenit.org/articles/di-generazione-in-generazione-un-filo-interrotto/>.

¹⁵⁰ Cf. W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1975, 33-34; 53-55.

¹⁵¹ Cf. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, 88-93; P. NEUNER, «La fede principio soggettivo della conoscenza teologica», in W. KERN – H.J. POTTMEYER

vero nella misura in cui si radica in questo Dio, gli è fedele, e in lui trova stabilità». ¹⁵² La stabilità garantita dal fondamento sancisce così l'unità del tempo come tradizione e storia. In questo senso, dunque, «nella prospettiva cristiana della temporalità le origini sono importanti perché sono esse le garanti del legame di continuità della storia». ¹⁵³ Ne consegue che la tradizione declina allo stesso tempo la promessa di Dio come «fedeltà all'origine» e come «anticipo promettente», ¹⁵⁴ cioè «plasma il presente secondo l'origine e dischiude la promessa anticipandola in qualche misura. Se si rivolge al passato è per indirizzarsi al futuro». ¹⁵⁵

Anche la ferita del tradimento, che pure si registra nella storia di amicizia tra Dio e l'uomo, come interruzione dell'armonia del tempo, può essere rimarginata con un ritorno all'origine, riproponendo l'«origine come principio di apertura al futuro». ¹⁵⁶ Tornare a Dio e alla sua promessa è ciò che permette all'uomo di rilanciare e riaprire continuamente il presente verso il futuro, giacché l'impegno di Dio nella promessa non viene mai meno: esso è stabile e affidabile. È la promessa di Dio – continua ancora Natoli – a dare inizio a una storia nella quale siamo già posti prima ancora di rendercene conto, di cui siamo eredi e continuatori:

Nessuno può fare a meno della generazione, pena la perdita della propria identità e la dissoluzione. Se io non conosco la mia tradizione, risulterò irricognoscibile a me stesso e – come tutto ciò che perde riferimento – mi diluisco, mi sciolgo, scompaio. Ma posso scomparire anche nel modo opposto, patendo il rito invece che viverlo, fossilizzando la tradizione senza rivitalizzarla con la mia adesione: in questo caso divento sclerotico e mi pietrifico. Se non riesco a capire la novità del mondo, non posso vivere la memoria nel presente: è l'atteggiamento del fondamentalista, nel quale la dimensione difensiva diventa una dimensione autodistruttiva, perché l'identità si conserva nella trasformazione, altrimenti diventa pietrificazione. ¹⁵⁷

Il lascito che ci viene consegnato deve essere continuamente messo a tema nella nostra vita, lasciando che la nostra libertà reinventi il passato di cui siamo eredi e nel quale sono contenuti i codici della

– M. SECKLER (a cura di), *Corso di Teologia Fondamentale, 4: Trattato di gnoseologia teologica*, Queriniana, Brescia 1990, 49.

¹⁵² A. TONIOLO, *Cristianesimo e verità. Corso di teologia fondamentale*, Edizioni Messaggero, Padova 2004, 111.

¹⁵³ GROSSI, «La coscienza storica tra Bibbia e tradizione», 24.

¹⁵⁴ M. ZANI, «Tradizione: fedeltà originale e anticipo promettente», in *La trasmissione della fede* (Quaderni Teologici del Seminario di Brescia), Morcelliana, Brescia 2007, 159-197.

¹⁵⁵ *Ivi*, 177.

¹⁵⁶ <http://it.zenit.org/articles/di-generazione-in-generazione-un-filo-interrotto/>.

¹⁵⁷ *Ib.*

nostra esistenza. È il passaggio fondamentale: «trasformarsi in tradizione vivente».¹⁵⁸ Essere eredi significa mettere a frutto nell'oggi ciò che si è ricevuto, per il fine per cui si è accumulato. Chi eredita la promessa di felicità che Dio offre è chiamato a capire la volontà di Dio per vivere la tradizione nella forma dell'adempimento. Significa riconoscere nella volontà di Dio, che il passato ci consegna, il bene per me: accoglierla significa viverla, viverla significa trasmetterla.¹⁵⁹

Ritroviamo nelle parole di Natoli lo stesso concetto espresso da Congar quando, richiamandosi a Blondel, scrive:

La Tradizione – secondo l'immagine evocata dal senso attivo dell'etimologia e che non è una semplice metafora – possiede una potenza di trasmissione maggiore delle idee capaci di forma logica: la tradizione incarna una vita che comprende nello stesso tempo sentimenti, pensieri, credenze, aspirazioni e azioni. Essa trasmette, attraverso una specie di contatto fecondante, delle realtà, di cui le generazioni successive dovranno ugualmente essere penetrate e che lasceranno a loro volta in eredità come condizione permanente di vivificazione, di partecipazione a una realtà, a cui lo sforzo individuale e successivo può indefinitamente attingere senza mai esaurirla. Essa implica quindi una comunione spirituale di anime che sentano, pensino e vogliano, nell'unità dello stesso ideale.¹⁶⁰

Questo senso primo e ultimo, manifestato da Dio in Cristo una volta per sempre nella storia, è una realtà che attraversa il tempo e le generazioni, caratterizzandole e guidandole fino al suo compimento. Ma ciò che in Dio è mistero di unità di oggetto, unità di operazione, unità di economia, nella rivelazione storica diventa una realtà complessa, dinamica e multiforme.¹⁶¹ Diventa cioè rivelazione trasmessa: un principio di senso trasfuso nella vita, nei simboli,¹⁶² nelle pratiche, nei compor-

¹⁵⁸ *Ib.*

¹⁵⁹ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «“Camminare in una vita nuova” (Rm 6,4). La fede genera una morale», in J.J. PÉREZ-SOBA – P. GAŁUSKA (a cura di), *La Rivelazione dell'amore e la risposta della libertà: il profilo di un'etica della fede (DV 5)*, Cantagalli, Siena 2014, 50-51; 65-66.

¹⁶⁰ Y.M.-J. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni. Saggio teologico*, Città Nuova, Roma 1965, 235.

¹⁶¹ Cf. R. LATOURELLE, *Teologia scienza della salvezza. Prospettive della sapienza cristiana*, Cittadella, Assisi 1988, 13.

¹⁶² «A differenza del discorso proposizionale, il simbolo comunica il suo messaggio non attraverso una denotazione esplicita, bensì attraverso la via della suggestione e dell'evocazione. Lavorando sull'immaginazione, sulle emozioni e sulla volontà e, attraverso queste facoltà, sull'intelligenza, il simbolo modifica il punto di vista, le prospettive, la visione del destinatario. Questi coglie il significato attraverso la partecipazione al mondo indicato dal simbolo. La conoscenza simbolica è, in primo luogo, partecipativa e implicita; solo attraverso un successivo processo di riflessione questa diventa, in una certa misura, oggettiva ed esplicita» (A. DULLES, «La chiesa: sacramento e fondamento

tamenti, nel pensiero, nella cultura, nei sentimenti e nelle aspirazioni. Ogni aspetto dell'esistenza diventa un tutto in cui è impresso quel senso di direzione. Tutta la realtà fecondata dal suo passaggio ne acquista la sostanza e i caratteri, strutturandosi come ambiente storico e sociale inscindibile e illeggibile senza il riferimento ad esso. La tradizione diventa, così, quel filo che tiene insieme il tempo e le generazioni, vi passa attraverso e le tende verso quel fine comune anticipato nel suo principio,¹⁶³ stabilendo tra coloro che vi partecipano relazioni e legami forti, identificativi e duraturi,¹⁶⁴ fino a trasformare lo spazio abitato in un ambiente vitale in cui ci si riconosce, poiché *in* esso e *da* esso si è generati e ad esso si è conformati.¹⁶⁵

8.2. I caratteri complessivi della tradizione cristiana e i suoi effetti

Anche il cristianesimo, quale fenomeno umano e storico, è essenzialmente connesso con la tradizione. Esso scaturisce da un evento originario e fondativo, che è l'irruzione di Dio, principio soprannaturale e trascendente, nella storia e storicamente nell'«evento Gesù Cristo», per manifestare la sua essenza e la sua vita intima, da trasmettersi a ogni uomo, di ogni tempo.¹⁶⁶ In questo senso, l'atto con cui Dio si automanifesta nella storia in Gesù è allo stesso tempo anche l'oggetto della tradizione. La rivelazione è tradizione: «È Gesù Cristo il *tredendum*, che la *traditio* (ecclesiale) diffonde in ogni qui e ora nella potenza dello Spirito Santo (il primo *tradens*)».¹⁶⁷ Il *concreto* che diventa *universale*.¹⁶⁸

della fede», in R. LATOURELLE – G. O'COLLINS [a cura di], *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982, 328).

¹⁶³ «Per quanto paradossale questa affermazione possa sembrare, si può quindi confermare che la Tradizione anticipa il futuro e si dispone a illuminarlo con lo sforzo stesso che essa compie per rimanere fedele al passato» (M. BLONDEL, *Storia e dogma*, Queriniana, Brescia 1992, 109).

¹⁶⁴ «Avendo come oggetto l'identificazione con Cristo, ecco la risposta a un dono originario che introduce il credente nella comunione della Chiesa. Si esprime così una delle caratteristiche tipiche del dono, ovvero unire coloro che ricevono il medesimo dono» (PÉREZ-SOBA, «"Camminare in una vita nuova" (Rm 6,4). La fede genera una morale», 70).

¹⁶⁵ Cf. A. DULLES, *Il fondamento delle cose sperate. Teologia della fede cristiana*, Queriniana, Brescia 1997, 387-388.

¹⁶⁶ Cf. H. FRIES, *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1987, 592-593; KAMPLING, «Tradizione», 434.

¹⁶⁷ A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, EDB, Bologna 1999, 351.

¹⁶⁸ Cf. *ib.*

Di conseguenza, ciò che è trasmesso non è un oggetto inerme del passato, né un insieme di conoscenze astratte, ma una realtà viva e dinamica che si stabilisce come principio generativo e identificativo, capace di determinare e conformare sostanzialmente l'identità di chi lo riceve.¹⁶⁹ È realmente una *traditio sui*, una partecipazione dell'essere di Dio all'uomo, visto come senso per l'esistenza: accoglierlo significa inserirsi nel dinamismo di sviluppo iscritto nel suo inizio, partecipando personalmente al suo compimento. È un passato che compromette e condiziona il presente di chi riceve, lo costringe a prendere posizione.

In quanto tale, l'accoglienza della rivelazione trasmessa non è una semplice condivisione di un'idea, di un convincimento intellettuale, del ricordo di un evento o di una verità qualsiasi, ma della verità che Dio manifesta per la nostra salvezza, quindi della verità fondamentale, che rende tutto il resto relativo.¹⁷⁰ Riprendendo i termini utilizzati in precedenza, con gli opportuni accorgimenti, potremmo dire che manifesta la visione e il senso che ha Dio del mondo e dell'uomo, di cui è creatore. Condividerla significa parteciparvi, indirizzare la propria esistenza nel suo verso.¹⁷¹ Il che implica non il semplice alloggiare in noi di una serie di «verità cosa»,¹⁷² ma

la plasmazione di una sorta di *forma mentis*, che permette di «fare esperienza» della realtà alla scuola di ciò che è tramandato. In tal senso la tradizione va compresa come una «scuola di esperienza», che insegna a «fare esperienza della realtà» corrispondendo all'esigenza di verità a cui hanno cercato di rispondere coloro che ci hanno preceduto.¹⁷³

La rivelazione, nondimeno, è anche inizio sostanziale nel tempo della realtà umana, storica e sociale, attraverso cui si trasmette nel fluire

¹⁶⁹ «Nella tradizione non c'è in gioco semplicemente una serie di contenuti e un certo "stile di vita" più o meno aggiornabile. Si tratta anche di una *forma mentis*, di un modo di fare esperienza che plasma l'orizzonte di senso in cui acquistano significato le percezioni della realtà, e di un costruirsi del soggetto di esperienza» (A. COZZI, «Il principio cristologico-pneumatologico della *traditio*», in F. SCANZIANI [a cura di], *Fare teologia nella tradizione*, Glossa, Milano 2014, 66).

¹⁷⁰ Cf. O'COLLINS, *Teologia fondamentale*, 243.

¹⁷¹ «Ciò significa che accettazione della rivelazione equivale a entrare nella realtà di Cristo, da cui deriva quella duplice situazione che Paolo descrive alternativamente con le espressioni "Cristo in noi" e "noi in Cristo"» (RATZINGER, «Un tentativo circa il problema del concetto di tradizione», 41).

¹⁷² L'espressione è ripresa da Y.-M. CONGAR, *La parola e il soffio*, Borla, Roma 1985, 17.

¹⁷³ Cozzi, «Il principio cristologico-pneumatologico della *traditio*», 83.

del tempo.¹⁷⁴ È causa della strutturazione del corpo di trasmissione generato e aggregato socialmente e istituzionalmente intorno ad essa, quale principio fondativo e identificativo, che informa tanto i legami intessuti al suo interno, quanto l'agire di coloro vi sono inclusi.¹⁷⁵ Dalla rivelazione tutto scaturisce, tutto si estende,¹⁷⁶ tutto si ordina e tutto si spiega.¹⁷⁷ Inversamente, ciò che ne scaturisce si autocomprende soltanto in riferimento ad essa.

Questa derivazione non corrisponde, però, a un'istituzionalizzazione esplicita da parte di Gesù, ma si rifà piuttosto a una «*continuità strutturale* (non un passaggio privo di fratture!) tra la predicazione del regno di Dio di Gesù e la Chiesa istituzionalizzata».¹⁷⁸ In questo senso, Gesù costituisce

il fondamento permanente [...] anche sotto il profilo contenutistico e oggettivo. Infatti, per la Chiesa Gesù non è solo una figura storica di fondatore, cui essa deve essere legata in qualche modo da una continuità strutturale e intenzionale. In modo molto più decisivo ancora in lui sta il fondamento perennemente presente, per così dire, «ontologico», della verità della Chiesa, in quanto essa poggia permanentemente sul suo Spirito e nella sua «parola efficace».¹⁷⁹

¹⁷⁴ Cf. M. CROCIATA, «Elementi di ecclesiologia fondamentale», in G. LORIZIO (a cura di), *Teologia fondamentale, 2: Fondamenti*, 4 voll., Città Nuova, Roma 2005, 294; COZZI, «Il principio cristologico-pneumatologico della *traditio*», 60-62.

¹⁷⁵ Cf. PÉREZ-SOBA, «“Camminare in una vita nuova” (Rm 6,4). La fede genera una morale», 31-77. Tutto l'articolo di Pérez-Soba sviluppa il rapporto, più volte richiamato nel nostro articolo, tra rilevazione, tradizione ed essere e agire cristiano.

¹⁷⁶ Cf. DULLES, «La chiesa: sacramento e fondamento della fede», 325.

¹⁷⁷ Cf. M. KEHL, «La Chiesa come istituzione», in W. KERN – H.J. POTTMAYER – M. SECKLER (a cura di), *Corso di Teologia Fondamentale, 3: Trattato sulla Chiesa*, 4 voll., Queriniana, Brescia 1990, 201-203.

¹⁷⁸ *Ivi*, 216. Utile al chiarimento anche ciò che scrive M. Crociata, il quale preferisce parlare di «origine» della Chiesa piuttosto che di «fondazione» o «istituzione»: «Usiamo la parola “origine” perché già questo avvio del discorso denuncia la non perfetta adeguatezza del termine fondazione applicato alla Chiesa. La figura della fondazione ha infatti una forte connotazione giuridica, corrisponde all'atto del “porre le basi istituzionali di un ente”. Parlare di fondazione presuppone già dunque un'immagine di Chiesa come ente giuridicamente e istituzionalmente configurato, definito, operante. Ora non c'è dubbio che un modo per capire la costituzione e il funzionamento della Chiesa è proprio quello fornito dagli strumenti del diritto; nella Chiesa c'è bisogno anche del diritto; ma difficilmente si potrebbe sostenere che il diritto è lo strumento più adeguato o addirittura l'unico per comprendere l'essere e l'agire della Chiesa, senza per questo fare spazio ad un'insostenibile alternativa tra Chiesa del diritto e Chiesa del carisma» (CROCIATA, «Elementi di ecclesiologia fondamentale», 306).

¹⁷⁹ KEHL, «La Chiesa come istituzione», 217. Su questo punto si veda anche FRIES, *Teologia fondamentale*, 566.

Ed è nel mostrare tale fondamento che la Chiesa legittima la sua autenticità e autorità, non tanto nella dimostrazione di essere storicamente in continuità, come ricorda Verweyen:

Una chiesa possiede autenticità e autorità solo nella misura in cui essa è conseguenza oppure necessaria condizione della possibilità di quella trasparenza in cui la trasmissione dimostra di essere l'attualizzazione dell'evento della consegna che la fonda e non, ad esempio, un ostacolo che impedisce di vedere il fondamento portante.¹⁸⁰

Tuttavia, l'autocomunicazione salvifica di Dio non prescinde dalle strutture essenziali della realtà umana, ma si verifica all'interno di tutto quanto il complesso storico, sociale e tradizionale della vita terrena.¹⁸¹ In quest'ottica, «l'identità di senso dell'intenzione di Gesù rappresenta il fattore sociologico primario dell'istituzionalizzazione della chiesa».¹⁸² La parola efficace di Gesù genera e struttura un complesso ambientale, una «rete sociale intessuta di ascolto, esperienza, comprensione»,¹⁸³ nella quale si è originariamente situati e attraverso la quale è mediata, essenzialmente tramite il linguaggio e la comunicazione interpersonale, la conoscenza e la partecipazione all'essere e all'agire cristiano.¹⁸⁴ Da questo punto di vista si può affermare che il cristiano ricava almeno in parte dalla tradizione, sedimentatasi nello specifico ambiente vitale, la sua stessa autocomprensione, sia nel verso della derivazione che della proiezione.¹⁸⁵ Lo dice bene Pérez-Soba, quando scrive:

¹⁸⁰ H. VERWEYEN, *La Parola definitiva di Dio. Compendio di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001, 60.

¹⁸¹ «La Chiesa tramanda la verità che salva nella prassi e nel tessuto di relazioni tra i cristiani che la costituiscono. La trama di tali relazioni è essa stessa frutto del dono della parola e della salvezza, frutto dello Spirito che crea persone nuove conformate a Cristo e come tali ne diventano immagine eloquente, presenza espressiva della sua opera salvifica, comunicazione efficace della parola rivelata. [...] La vita di comunità, con il suo articolarsi in carismi e ministeri, servizi stabili e doni personali per l'edificazione comunitaria, è il primo livello in cui si attua la vita della Chiesa nella condizione concreta dei credenti e nelle varie forme delle reciproche relazioni. Il loro mutuo intrecciarsi stabilisce uno stile di vita e si traduce in visioni e prassi etiche che definiscono un'interpretazione coerente e una proposta concreta di vita secondo la parola del Signore. Ciò naturalmente mostra la sua fecondità nella vita ordinaria, anche dei singoli credenti, nelle condizioni di presenza e di attività nella società e nel mondo» (CROCIATA, «Elementi di ecclesiologia fondamentale», 316).

¹⁸² KERN, «La matrice antropologica del processo della tradizione ecclesiale», 94.

¹⁸³ *Ivi*, 88-89.

¹⁸⁴ Cf. *ib.*; su questo si veda anche DULLES, «La chiesa: sacramento e fondamento della fede», 328-329.

¹⁸⁵ Decisiva in questo senso la specificità che la tradizione assume nella relazione genitori-figli come luogo primo ed elementare di trasmissione della cultura da una ge-

La persona vive la propria identità in un processo, quello che è stato chiamato *identità narrativa*. In questo processo la fede svolge un ruolo essenziale ed estremamente importante per scoprire i criteri più fondamentali per guidare la propria vita che, in larga misura, dipendono dagli schemi narrativi trasmessi culturalmente. Questi ultimi sono quelli che strutturano una *tradizione*, tanto che la persona si identifica con essi, nell'appartenenza a una comunità.¹⁸⁶

Questa partecipazione e dipendenza spontanea dall'«esistenza tramandata»,¹⁸⁷ per dirla con M. Heidegger, esercita un influsso notevole non solo sulle decisioni pratiche, ma sulla sua stessa autocomprensione fondamentale.¹⁸⁸

A questa trasmissione socializzante primaria¹⁸⁹ se ne associa una secondaria, riflessa, intenzionale, che mira a conservare nella sua forma originaria e incorrotta il fondamento, e a trasmetterlo oltre il presente, attraverso forme di permanenza durevoli, come la scrittura, la tradizione orale, i riti, le pratiche, i simboli, le funzioni, l'istituzionalizzazione, che si oppongono intenzionalmente a ogni stravolgimento.¹⁹⁰ Esse rappresentano e mediano l'essenza del *traditum*, di cui la tradizione non conserva soltanto la memoria statica e inerme, né soltanto

nerazione all'altra. Su questo aspetto si vedano le interessanti riflessioni di ANGELINI, «L'habitat secolare della fede. Ripresa e distanza ad opera dell'*ethos* cristiano», 217-224.

¹⁸⁶ PÉREZ-SOBA, «“Camminare in una vita nuova” (Rm 6,4). La fede genera una morale», 65-66.

¹⁸⁷ Cf. M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, 452-454.

¹⁸⁸ «La Chiesa è dunque il primo luogo nel quale si genera la fede che includerà come tale un'educazione morale coerente e una valenza direttamente integrale, come avviene per la natura del dono della fede in quanto vita. È dunque un errore immaginare questo insegnamento sia come una mera trasmissione di un insieme di norme interiorizzate, sia come un annuncio generale di alcuni atteggiamenti non concreti. Innanzitutto, è il luogo della fede come partecipazione a una storia di salvezza in cui l'Alleanza con Dio ci identifica con la missione di Cristo nella manifestazione della pienezza della vita umana in tutta la sua verità. La Chiesa precede nella sua confessione di fede quella di ognuno dei suoi membri, acquisendo così il senso di una generazione di vita che è proprio quella che conferisce la valenza realmente materna sulla quale va basata l'autorità del suo insegnamento» (PÉREZ-SOBA, «“Camminare in una vita nuova” [Rm 6,4]. La fede genera una morale», 71).

¹⁸⁹ Cf. CROCIATA, «Elementi di ecclesiologia fondamentale», 316.

¹⁹⁰ Con una punta di ironia, E. Shils nota come «le istituzioni in generale, non sono e non sono state mai dei vivai di originalità. Le istituzioni e i corpi sociali strutturati di solito permettono la creatività e il rifiuto delle credenze tradizionali soltanto come risposta alle esigenze di situazioni esterne, e anche in questo caso contro una resistenza interna» (SHILS, *Tradizione e carisma*, 100). In questo caso, è bene specificare, Shils non si riferisce propriamente alle istituzioni religiose, ma a quelle del mondo accademico.

«l'aspetto intellettuale, quanto la realtà vitale»,¹⁹¹ consegnata per tutti in Cristo, riconosciuto da quanti ci hanno preceduti e trasmessaci per partecipazione.¹⁹² A tale proposito, scrive W. Kern:

il messaggio inaudito della croce non produce soltanto, o in primo luogo, un patrimonio verbale da trasmettere, ma piuttosto il processo di *tradizione reale*, fondato sull'evento paradossale e scandaloso di Gesù, una tradizione che è proprio la continuazione di questo avvenimento. [...] la tradizione non comunica tanto una conoscenza di fatti ma è il fermento di un mondo di vita (e anche di un mondo di morte) che si rende di volta in volta significativo, e quindi pure di un'interpretazione insieme individuale e collettiva dell'esistenza.¹⁹³

Non un oggetto da conservare in un contenitore, perciò, ma «una realtà vivente, che esige l'accoglienza di un uomo vivo come luogo della sua presenza».¹⁹⁴ Solo approssimativamente, infatti, la rivelazione può essere contenuta negli strumenti che la attestano e la mediano, in quanto è sempre più della sua espressione e oggettivazione.¹⁹⁵ La stessa mediazione linguistica, compresa la Scrittura,¹⁹⁶ risulta efficace solo in quanto assume una valenza simbolica, rimanda cioè a quell'*Oltre* inteso:

Dire «mediazione linguistica» significa certamente dire che la verità [...] si dà solo nella «finitezza» delle nostre parole umane, storicamente condizionate in mille modi. Ma significa anche sentirsi impegnati a riscoprire il sorprendente fenomeno della parola umana, che è tale proprio perché capace di intenzionare e/o indicare, al di là della propria fisicità finita, verso una realtà sempre *ulteriore* e misteriosamente inesauribile, e al tempo stesso *presente* nella parola umana come ciò che la rende effettivamente tale.¹⁹⁷

La verità rivelata, dunque, si riproduce nelle parole degli uomini, ma allo stesso tempo le trascende.¹⁹⁸ Così come «“avviene” nella storia, ma non “diviene” in essa [...], non si compie a prezzo di una perdita del

¹⁹¹ BLONDEL, *Storia e dogma*, 107.

¹⁹² Cf. *ib.*

¹⁹³ KERN, «La matrice antropologica del processo della tradizione ecclesiale», 92.

¹⁹⁴ RATZINGER, «Un tentativo circa il problema del concetto di tradizione», 37.

¹⁹⁵ Cf. *ivi*, 46-48; B. FORTE, *La trasmissione della fede*, Queriniana, Brescia 2014, 94-99; CONCOLINO, *Teologia della Parola*, 173-174.

¹⁹⁶ Cf. O'COLLINS, *Teologia fondamentale*, 251.

¹⁹⁷ G. FERRETTI, «Il problema della verità tra fede e filosofia», in *Studia Patavina* 47(2000)1, 45.

¹⁹⁸ Cf. M. RUGGENINI, «La trascendenza del vero», in *Studia Patavina* 47(2000)1, 64; CONCOLINO, *Teologia della Parola*, 172-175.

suo carattere trascendente». ¹⁹⁹ Essa si attua e si trasmette, cioè «si fa» ²⁰⁰ nella realtà viva e dinamica che è la Chiesa – essa stessa espressione della sua capacità generativa – in quanto animata dallo Spirito, il quale si innesta e penetra nel suo tessuto connettivo più profondo come forza palpitante, che la anima fino al raggiungimento del fine. ²⁰¹ È in forza dello Spirito che la Chiesa genera alla fede, trasmette integralmente il *traditum* e lo rende efficace e attuale sacramentalmente. ²⁰²

Perciò, se da una parte la Chiesa si comprende come conseguenza spontanea del «fatto primordiale, meglio ancora del *fieri* originario e fondamentale di rivelazione», ²⁰³ dall'altra si attesta come forma storica istituzionalizzata necessaria ²⁰⁴ per conservare e trasmettere in maniera viva, e adatta ai tempi e ai luoghi, ²⁰⁵ il suo stesso fondamento:

Infatti essa non trova tale identità storica, vale a dire una identità che rimane fedele al dato preesistente e vincolante della sua origine e risponde contemporaneamente in misura piena alla situazione del momento, custodendo in maniera «archiviale» l'origine, bensì solo trasmettendo (*traditio!*) coraggiosamente tale origine al nuovo e all'altro dei momenti successivi della storia. ²⁰⁶

¹⁹⁹ FORTE, *La trasmissione della fede*, 95.

²⁰⁰ Cf. W. KASPER, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Queriniana, Brescia 1992, 66.

²⁰¹ Cf. HÜNERMANN, «Dimensioni antropologiche della Chiesa», 173. Posizione simile espressa da Congar quando afferma che la parola di Dio «è altra cosa rispetto a un corpo dottrinale, a una verità cosa. È una verità dinamica, una verità che avviene, una verità praticata nel senso di san Giovanni. Più che nelle formule teologiche, questa fede si esprime meglio nel vissuto riguardo Dio e riguardo gli uomini e nella dossologia» (CONGAR, *La parola e il soffio*, 17).

²⁰² Cf. DULLES, «La chiesa: sacramento e fondamento della fede», 327-330.

²⁰³ KERN, «La matrice antropologica del processo della tradizione ecclesiale», 93.

²⁰⁴ Cf. KEHL, «La Chiesa come istituzione», 221.

²⁰⁵ Che la trasmissione della rivelazione comporti una serie di problemi soprattutto in ordine alla sua recezione è fatto noto e ampiamente discusso. Soprattutto il riferimento ai contesti vivi e culturalmente diversi da quelli originari, nei quali la rivelazione è trasmessa, produce difficoltà di adattamento e conflitti interpretativi di cui bisogna tener conto. Tre contributi tra molti – che scegliamo dagli Atti del XXIII Congresso nazionale dell'ATI, tenutosi a San Pietro in Seveso dal 2 al 6 settembre 2013 – ci sembra possano aiutare a fare chiarezza su questo punto, seppur da prospettive diverse: M. NARDELLO, «Il contesto in cui si pone il problema della tradizione», 17-38; G. RUGGIERI, «Tradizione, storia e teologia», 85-111; G. CANOBBIO, «Come si fa teologia nella tradizione? I soggetti, l'autorità e le autorità», 221-262. I tre contributi in F. SCANZIANI (a cura di), *Fare teologia nella tradizione*, Glossa, Milano 2014.

²⁰⁶ KEHL, «La Chiesa come istituzione», 220.

Pertanto, la consistenza della Chiesa non sta solo nell'essere generata dalla rivelazione,²⁰⁷ ma anche nell'essere investita della responsabilità di conservarla e trasmetterla nella storia,²⁰⁸ tramutando il parlare e l'agire salvifico di Dio in linguaggio, rendendolo così comunicabile di generazione in generazione. «Soltanto in questa "totalità dell'azione storico-ecclesiale" in cui si effettua, nel suo senso più profondo, la tradizione, "Gesù Cristo viene trasmesso, senza tagli né riduzioni, al mondo dei credenti"».²⁰⁹ Da ciò ne consegue che

non è possibile sostenere che la Chiesa possa non avere rapporto con qualche aspetto o momento della vita e dell'opera complessiva di Gesù. Se così fosse, vorrebbe dire che la Chiesa non è il segno sacramentale dell'evento Cristo, ma solo la prosecuzione parziale e funzionale di alcuni aspetti di esso, e perciò stesso affidata a una mera iniziativa umana e a una troppo esile continuità sociologica e storica. In realtà solo il rapporto con la totalità dell'evento Cristo garantisce il significato sacramentale della sua presenza e della sua vita, e quindi la sua origine. Essa può dunque essere ciò che si pretende, solo a condizione di essere legata e di provenire dall'evento Cristo in tutti i suoi aspetti.²¹⁰

Qui, naturalmente, si spalanca la questione ampia e per nulla facile del che cosa intendere quando si parla di «mediazione ecclesiale». Ci limitiamo a riportare le parole di R. Maiolini, che riteniamo sufficienti almeno per un iniziale chiarimento:

Da una parte, né la rivelazione, né la fede sopportano «mediazioni», se con tale prospettiva si intendesse che Dio non è incontrabile «direttamente» e personalmente dall'uomo, ma *solo* indirettamente, per interposta persona o realtà. Non sopporta una «mediazione» di questo tipo la rivelazione, perché né la Bibbia (in quanto «Parola di Dio» attestata), né il *kérigma* (in quanto proclamazione viva della «Parola di Dio») né il magistero ecclesiale (in quanto interprete autorevole della «Parola di Dio») fungono da mediatori sostitutivi presso l'uomo dell'assenza della Parola di Dio vivente. E non sopporta una «mediazione» di questo tipo nemmeno la fede,

²⁰⁷ «Il nesso costitutivo [...] tra Chiesa e rivelazione evidenzia un rapporto che insiste nello stesso evento rivelativo e nella sua testimonianza originaria: non dunque il frutto di un'elaborazione teorica, ma lo sviluppo intrinseco di una realtà integrante lo stesso evento» (CROCIATA, «Elementi di ecclesiologia fondamentale», 294).

²⁰⁸ «La necessità della Chiesa sta tutta nella necessità della volontà salvifica di Dio di raggiungere tutti gli uomini, e di farlo nella storia e attraverso la storia; è la necessità della mediazione dell'elezione in vista dell'adempimento della volontà di salvezza universale» (*ib.*).

²⁰⁹ KERN, «La matrice antropologica del processo della tradizione ecclesiale», 94.

²¹⁰ CROCIATA, «Elementi di ecclesiologia fondamentale», 308.

perché o essa è effettiva e personale esperienza di relazione diretta con il Signore, o semplicemente non è: non si crede perché *altri* hanno incontrato al posto mio Colui che io non posso incontrare, ma solo perché *io stesso* l'ho personalmente incontrato. Non è possibile, cioè, intendere la «mediazione ecclesiale» come una sorta di presenza sostitutiva o intermediaria tra Dio e l'uomo, per cui – al limite – io mi fiderei dei credenti che hanno condiviso l'incontro con Dio, quell'incontro che a me è precluso. Questo modo di pensare contraddice radicalmente la struttura dell'esperienza cristiana, perché non è degno e non corrisponde alla qualità del Dio cristiano e della relazione che questo Dio intende avere con l'uomo. Dall'altra parte, la mediazione ecclesiale non è una semplice «intermediazione», una realtà a sé stante (rispetto alla rivelazione) che è solo occasione sussidiaria e periferica (non strutturale) per suscitare un accesso alla rivelazione altrimenti provocabile. Rimane vero, infatti, sia che la stessa rivelazione della verità (del Padre) si dà, si pone come libertà (del Figlio), dato che «l'interlocutore della comunicazione veritativa è già da sempre incluso nell'offerta che la Verità fa di sé»; sia che *sempre* il darsi di una verità (la rivelazione) è possibile *nell'*accoglimento da parte di una libertà (fede). Strutturalmente, cioè, l'esperienza di un incontro *immediato* con il Vivente è possibile solo nella *mediazione* radicale (che va alla radice dell'esperienza del discepolo) della libertà di chi si è lasciato coinvolgere da Lui; e questo perché l'accesso alla verità di una persona (la verità che una persona è) non è una mera constatazione di un dato fisico (*bruta facta*), ma è l'incontro libero e gratuito con una relazione che si pone a chi vi si dis-pone.²¹¹

Da ciò si comprende che non sono le strutture di trasmissione, per quanto efficaci, a garantire e rendere efficace la mediazione, quanto piuttosto la vita stessa di coloro che si sono lasciati personalmente coinvolgere nella verità che è Dio, lasciandola trasparire nella loro stessa esistenza.²¹² La vita dei credenti diventa il luogo in cui l'intreccio di verità e libertà, di rivelazione e fede, si *testimonia* a favore dell'altro, diventa cioè «tradizione vivente». La figura della «testimonianza» è quella che più e meglio di altre sottolinea il fatto che «la Verità cristiana si comunica da libertà a libertà, da testimonianza a testimonianza».²¹³ Essa traspare, risplende nella libertà di coloro che vi hanno aderito lasciandosi *consegnare* in una forma che è irriducibile a una semplice struttura dottrinale, intellettualistica, concettualistica o strumentale:

²¹¹ R. MAIOLINI, «È possibile trasmettere la fede cristiana?», in *La trasmissione della fede*, 68-69.

²¹² Cf. *ivi*, 73-87; CROCIATA, «Elementi di ecclesiologia fondamentale», 315-316.

²¹³ P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Paoline, Milano 2002, 15.

Incontrare il Dio di Gesù è *incontrare* coloro che hanno accolto nella fede la sua rivelazione, perché l'accesso alla rivelazione è possibile solo attraverso la libertà di qualcuno (fede) che vive di tale incontro. Proprio perché la «verità» che deve essere trasmessa non è un'idea, ma una «vita», la «via» che la rende accessibile è una comunità di libertà che, vivendo quella verità-vita, la rendono presente.²¹⁴

In questo senso, la testimonianza, che presuppone l'affidamento alla persona del testimone nel quale traspare la verità esistenzialmente ultima e decisiva, «non è semplicemente sottomettersi all'autorità altrui, quanto liberamente accogliere la verità stessa nel suo manifestarsi».²¹⁵

Tuttavia – ed è una conseguenza spontanea del nostro essere testimoni nella struttura della storia e della convivenza umana²¹⁶ – la comunità di trasmissione sin dall'inizio, gradualmente, si è istituzionalizzata, vale a dire si è addensata in una forma e in un complesso di attività storicamente acquisite che rimangono, in misura relativa, le stesse:

In tali forme e attività un'entità sociale si manifesta come tale in maniera vincolante di fronte ai singoli membri e al mondo circostante; qui essa si presenta *come* unità superiore agente visibilmente, unità che è più della somma dei suoi membri. Tali forme e attività sono, per esempio, una precisa suddivisione di ruoli in un sistema sociale, tradizioni collaudate, riti e simboli adoperati, norme morali riconosciute, atti giuridici legittimi, poteri autoritativi, ecc. L'unità di tali attività tipiche di una comunità e rimanenti uguali fa di questa una «istituzione», le conferisce un «carattere istituzionale».²¹⁷

Non è il caso di dilungarci sul modo in cui la Chiesa è «istituzione» e sul come realizza i suoi presupposti in questa specifica forma.²¹⁸ Ci limitiamo ad aggiungere che la sua istituzionalizzazione – processo che la rende somigliante nella forma e nei meccanismi a qualsiasi altra comunità umana di trasmissione – non lo è solo nel senso di un «servizio sociologico». La Chiesa infatti non assume la libertà individuale per realizzarla e garantirla semplicemente nel più ampio spettro del bene collettivo, né si impone unicamente come struttura che supera i parti-

²¹⁴ MAIOLINI, «È possibile trasmettere la fede cristiana?», 86. Il tema della «testimonianza», che qui abbiamo appena riassunto, meriterebbe molto più spazio, che purtroppo non abbiamo. Per l'opportuno approfondimento, rimandiamo sia all'articolo di Maiolini, ottimo anche per l'ampia bibliografia, sia allo studio chiaro e completo di P. Martinelli.

²¹⁵ FERRETTI, «Il problema della verità tra fede e filosofia», 45.

²¹⁶ Cf. FRIES, *Teologia fondamentale*, 562.

²¹⁷ KEHL, «La Chiesa come istituzione», 201.

²¹⁸ Per l'approfondimento cf. KEHL, «La Chiesa come istituzione», 200-225; FRIES, *Teologia fondamentale*, 561-565.

colarismi alla ricerca della realizzazione di un bene maggiore di natura unicamente sociale e umana.²¹⁹ Detto altrimenti, non sono gli interessi e gli obiettivi umani a determinare la socializzazione istituzionalizzata della Chiesa. Essa, in quanto realtà non soltanto umana né frutto di uno spontaneo radunarsi di credenti, deriva da Cristo e dallo Spirito ed è perciò «sovranamente posta in partenza e precedente ai singoli membri e alle loro forme comunitarie personali».²²⁰

Il suo scopo, ma anche la forma che storicamente acquista – o che deve costantemente riacquistare quando è tradita – è determinato dal fondamento: *ricevere e trasmettere nella forma del servizio* la verità su Dio e sull'uomo che risplende in Cristo.²²¹ Ne deriva che tutte le strutture di trasmissione che la compongono devono essere sempre in «rapporto logico» col fondamento che sottendono:

In termini concreti, «rapporto logico» della Chiesa consiste nel fatto che essa, quale forma sociale dell'amore tra Padre e Figlio comunicati nello Spirito Santo, deve continuamente attualizzare tale amore e mediarlo per la salvezza di tutti gli uomini. La Chiesa quale «sacramento universale di salvezza» (LG 48): questo è il suo senso teologico, qui essa trova la sua verità. Ora nella misura in cui determinate strutture istituzionali esprimono questo contenuto e questo senso, aiutano quindi l'amore di Dio presente nello Spirito Santo a essere storicamente e socialmente efficace, esse condividono la verità fondamentale della Chiesa; allora infatti esse vanno bene, «sono intonate», perché concordano col significato permanente dell'evento Cristo.²²²

Ciò costituisce, in senso ampio e ultimo, anche il criterio di verifica della compatibilità e dell'intonazione della Chiesa col suo fondamento. La struttura storica della Chiesa e gli strumenti di trasmissione e di mediazione da essa adottati devono essere sottoposti continuamente a verifica per provare la loro accordanza con l'origine.²²³ È l'impegno di cui parla anche la *Unitatis redintegratio* (1964) al numero 6: «La Chiesa pellegrinante è chiamata da Cristo a questa continua riforma di cui essa stessa, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno».²²⁴ Questa operazione, non va trascurato, è complicata dal fatto che nella Chiesa convivono elementi dialettici che si intersecano variamente, difficilmente distinguibili: *umanità e divinità, perfezione e imperfezione, realiz-*

²¹⁹ Cf. KEHL, «La Chiesa come istituzione», 203-212.

²²⁰ Cf. *ivi*, 212-215.

²²¹ Cf. *ivi*, 202.

²²² *Ivi*, 217.

²²³ Cf. FRIES, *Teologia fondamentale*, 562-564; 593.

²²⁴ *Unitatis redintegratio* (= UR), n. 6: EV 1/520.

zazione storica (storia) e realizzazione finale (perfezione), potenza e atto.²²⁵ La Chiesa si muove tra due estremi che non sempre riesce ad armonizzare perfettamente²²⁶ e che alcuni sinteticamente identificano nel binomio dialettico fede-religione:

Senza separare fede e religione, né vangelo e religione, è importante che facciamo nostra la distinzione: religione è espressione umana della fede e del vangelo. La religione si struttura nell'ambito comunitario, sociale e culturale. Ciò che è valido per le altre tradizioni religiose è valido anche per il cristianesimo, nella misura in cui il vangelo è diventato storicamente religione cristiana. Dottrine, dogmi, disciplina dei comportamenti e dei pensieri, rituali e gerarchia, sono elementi costitutivi della religione. [...] Il cristianesimo, nello stesso tempo in cui è diventato religione e cultura, senza restare unicamente vangelo, partecipa delle glorie e dei conflitti delle religioni, ma conserva il filo d'oro del vangelo che è anche criterio e critica della religione: anche di se stesso in quanto religione.²²⁷

Il recupero della forma originaria è, perciò, un'esigenza costante della Chiesa, chiamata a misurarsi sempre con la realtà della rivelazione di Dio in Cristo,²²⁸ che passa attraverso la configurazione storica e umana della sua manifestazione e trasmissione.²²⁹ Ciò vale per tutte le sue componenti, anche e *soprattutto* per quelle che più rischiano di deformarsi, come per esempio il «potere, qui specificatamente il potere istituzionale legittimo, la cui autorità è riconosciuta» e che «è una necessità

²²⁵ Ci rifacciamo qui alla riflessione che G. Montaldi ha offerto circa le *Linee teologiche per il concetto di riforma* durante il Seminario metodologico *La Chiesa che verrà... Modelli culturali e istanze di riforma*, tenuto a Roma dal 28 al 30 luglio 2015 dalla Società italiana per la ricerca teologica (SIRT). Il testo di G. Montaldi, di cui raccomandiamo la lettura, in http://www.academia.edu/18262116/Linee_teologiche_per_il_concetto_di_riforma.

²²⁶ Cf. N. COTUGNO, «La testimonianza della vita del popolo di Dio, segno di rivelazione alla luce del concilio Vaticano II», in R. FISICHELLA (a cura di), *Gesù Rivelatore*, Piemme, Casale Monferrato 1988, 232-233.

²²⁷ L.C. SUSIN, «Relazioni tra verità, autorità, potere e sacralità nella Chiesa», in *Concilium* 48(2012)2, 123.

²²⁸ «L'origine – scrive H. Fries –, l'avvenimento di Cristo, la realtà apostolica, nei confronti delle forme e delle articolazioni della tradizione possiede una forza liberatoria e critica. L'origine possiede una forza normativa, è *norma normans*, se la tradizione deve comunicare l'origine» (FRIES, *Teologia fondamentale*, 594).

²²⁹ Quello del rapporto tra rivelazione e storia è un tema importante, cui però non possiamo dedicare spazio. Utile per un primo e sintetico chiarimento il bel contributo di C. CIANCIO, «Verità e storia», in F. SCANZIANI (a cura di), *Fare teologia nella tradizione*, Glossa, Milano 2014, 201-220.

per la vita in società»,²³⁰ quindi anche per la Chiesa.²³¹ Il concetto e l'esercizio di potere hanno bisogno di essere insistentemente rimodulati sul modello di potere e autorità che Cristo ha esercitato nel senso del servizio a favore della verità di Dio e dell'uomo. Il potere è perciò compreso ed esercitato nella sua vera essenza quando deriva dalla verità e non viceversa.²³² «La verità che libera e che dà potere, la verità che ha autorità nel senso etimologico più originario – *auctoritas* come *augere*, creazione che fa crescere –, “verità creativa” che lancia sul cammino della vita, ha bisogno di potere. La verità e il potere, in ultima analisi, abitano insieme nell'amore».²³³ Qui si potrebbe pensare a quelle strutture di potere (non nel senso storico e umano) che nella forma storica e istituzionalizzata della Chiesa spesso rischiano di essere percepite come una distorsione della verità cui si richiamano, come per esempio il magistero,²³⁴ il quale tanto più risulta conforme al suo fondamento quanto più è capace di liberare dall'errore e accompagnare il credente nella conoscenza e nella comprensione sempre più profonda della verità che è Cristo.²³⁵ Potere che deriva dalla verità, perciò, potere che è tale perché fa crescere nella comprensione della verità che libera e non opprime. Solo in questo senso il magistero può essere definito autentico, quando è potere *per, a vantaggio*, della Verità.

Ritorniamo così, per terminare, a quell'idea positiva della tradizione che è autorità nel senso che creativamente e amorevolmente accompagna nella crescita e nella realizzazione di sé, offrendosi come «l'altro», come passato significativo «dato», nel quale il senso dell'esistenza e il suo verso sono resi disponibili. Nella tradizione cristiana ciò accade in maniera insuperabile, poiché essa non compone solo la nostra apprensione e il suo contenuto, ma svolge anche un ruolo eminentemente etico:

Ogni età della storia umana rappresenta infatti non solo un anello di sutura tra passato e futuro in ciò che eredita e professa ma, anche ed essenzialmente, i problemi, le esigenze e le soluzioni che si è data o cercato di darsi, attraverso punti di riferimenti che ne regolano le scelte. Tale ago conduttore viene indicato nel cristianesimo col nome di «Tradizione». I nomi che concretamente la richia-

²³⁰ SUSIN, «Relazioni tra verità, autorità, potere e sacralità nella Chiesa», 122; FRIES, *Teologia fondamentale*, 564.

²³¹ Cf. DULLES, «La chiesa: sacramento e fondamento della fede», 326.

²³² Cf. SUSIN, «Relazioni tra verità, autorità, potere e sacralità nella Chiesa», 124.

²³³ *Ivi*, 127.

²³⁴ Cf. FRIES, *Teologia fondamentale*, 594.

²³⁵ Cf. SCARAMUZZI, «Una riflessione sulla tradizione, il suo rapporto con la Scrittura e gli sviluppi nel dialogo ecumenico», 234-240.

mano, ad esempio «disciplina, *sensus ecclesiae*», ecc., possono essere diversi, ma tutti indicano la medesima realtà: il sostrato della storia cristiana che unisce le generazioni dei credenti in cammino verso il loro compiersi definitivo operando da funzione regolatrice del viaggio.²³⁶

La tradizione della Chiesa, di cui siamo parte, è compagna nel viaggio della vita, poiché dà contenuto e stile, informa tanto l'essere quanto il modo in cui la vita va vissuta, cioè l'agire.

9. Conclusione

L'insieme dei concetti sviluppati, certamente non in modo esaustivo né completo, ci permettono però di giungere a una sintesi conclusiva che consta di due elementi.

Il primo, che la nostra identità, ciò che ci individua, ci definisce e ci rende riconoscibili, è il frutto di un meccanismo complesso di costruzione, che prevede assimilazione e distinzione. Essa non è un dato statico od ontologico, ma è sostanzialmente il risultato di relazione, con noi stessi, con gli altri, con l'ambiente in cui siamo posti e con il passato di cui siamo sequenza: tutti questi fattori mediano verità, idee, caratteri e modelli, simboli, valori e comportamenti, con i quali ci confrontiamo e attraverso i quali, adottandoli o respingendoli, costruiamo noi stessi. Adottandoli, siamo associati a chi ce li ha trasmessi, al suo mondo e alla sua visione del mondo e, allo stesso tempo, li facciamo vivere in noi, trasformandoci in «tradizione vivente»; respingendoli, ce ne dissociamo, anche se mai completamente. Dall'altra parte, chi ce li tramanda lo fa perché riconosce in ciò che trasmette un valore da condividere, un senso per la vita. In questo dinamismo, naturalmente, gioca un ruolo non secondario la nostra libertà e autodeterminazione, che ci sottrae a una predeterminata opera di meccanica formazione e ci spinge, presto o tardi, a una revisione critica di quanto ricevuto. Alla «tradizionalità», tuttavia, come ciò che obiettivamente garantisce la continuità sociale, pur volendo, non possiamo sottrarci: essa è un fattore antropologico e sociale costitutivo e inalienabile.

Anche ciò che ci identifica come cristiani – ed è il secondo elemento – è sostanzialmente conseguenza di condivisione e di acquisizione di caratteri identificativi, trasmessi mediante la relazione con l'ambiente, fatto di socialità e reciprocità, nel quale il passato significativo si è sedi-

²³⁶ GROSSI, «La coscienza storica tra Bibbia e tradizione», 30.

mentato e strutturato.²³⁷ L'ambiente cristiano funge da aggancio e da vettore: da una parte, ci riallaccia alla sua stessa origine, dall'altra ce ne indica la prospettiva di sviluppo. Inserendoci nel suo dinamismo, attraverso un cammino di trasformazione e di *filiazione* in virtù della grazia concessaci dal Cristo,²³⁸ ci inseriamo e partecipiamo alla sua linea di sviluppo in vista del compimento. Ora, ciò che ha originato l'ambiente cristiano è la rivelazione di Dio in Cristo. È la sua identità che è presa dal cristiano «come criterio e fonte della propria identità religiosa»:²³⁹

Nella fede cristiana la nostra identità e quella di Gesù stanno una in relazione all'altra. Se già nel campo umano generale è vero che l'essere-persona implica l'interpersonalità, tanto più ciò vale nel campo della fede cristiana. Perciò quelle due identità non sussistono indipendentemente l'una dall'altra, ma trapassano l'una nell'altra e di esse si può parlare solo unitariamente.²⁴⁰

Il cristiano «si identifica con Gesù Cristo mentre si lascia da lui identificare».²⁴¹ Allo stesso tempo, «l'identità di Gesù diventa trattabile e visibile lì dove degli uomini si identificano con lui o in lui, lì quindi dove essi si ritrovano, con le loro speranze e le loro attese, nella sua memoria».²⁴² Stare nella tradizione che discende da Cristo e farvi continuamente riferimento, perciò, significa restare agganciati a ciò che ci ha generati, che ci aggrega come comunità di identità, che ci spiega e che dispone il nostro futuro. Ed è ancora essa a determinare il nostro sguardo sul mondo e sull'esistenza, disponendoci ad agire in maniera corrispondente.



L'uomo è da sempre inserito in un processo di trasmissione di caratteri identificativi che influiscono sul suo modo di essere, di pensare e di agire. Solo ingenuamente si può pensare alla tradizione come a un'innocua e neutra operazione di passaggio di cose: essa è anzitutto un passaggio di esistenza. Il tradente, consegnando ciò che crede e vive, consegna parte di sé, contribuendo così a dare forma all'identità di chi riceve, quasi una generazione all'essere. In continuità col nostro precedente contributo, qui approfondiamo questa particolare e decisiva qualità della tradizione. La stessa identità cristiana dipende da questo meccanismo antropologico fondamentale: essa è il risultato

²³⁷ Cf. PÉREZ-SOBA, «“Camminare in una vita nuova” (Rm 6,4). La fede genera una morale», 65-68.

²³⁸ Cf. *ivi*, 66.

²³⁹ H. HÄRING, «La storia di Gesù, fondamento e origine di identità religiosa», in *Concilium* 36(2000)2, 150.

²⁴⁰ *Ivi*, 152.

²⁴¹ *Ivi*, 150.

²⁴² *Ivi*, 153.

combinato della nostra originalità individuale e della tradizione specifica che riceviamo, in gran parte, mediante l'appartenenza al particolare ambiente nel quale siamo generati, vale a dire la Chiesa.



Humans have always been part of a process of transmission of identifying characteristics that influence their mode of being, thinking, and acting. It is ingenuous to suppose that tradition is an innocuous and neutral flow of things: it is above all a flow of existence. As parties in a contract, consigning what they believe and experience, human beings hand over part of themselves, thereby giving form to what they receive, generating being, as it were. Christian identity depends on this fundamental anthropological mechanism: it is the result obtained from our individual and original selves as well as the specific tradition that we receive, in large part through our belonging to a particular environment in which we are formed, namely, the Church.

TRADIZIONE – ORIGINE – IDENTITÀ – APPARTENENZA – CHIESA