

TEOLOGIE DI OGGI A CONFRONTO

«*Ricevere la libertà*»⁽¹⁾ è il suggestivo titolo che Juan Antonio Martínez Camino, gesuita spagnolo, professore all'università pontificia Comillas di Madrid, ha dato a un denso studio, in cui analizza e compara l'opera teologica di W. Pannenberg e di E. Jüngel. Il confronto tra due teologie di impostazione così diversa è reso possibile dall'individuazione di una problematica comune, quella che la situazione storico-culturale contemporanea presenta a ogni teologo disposto a prendere sul serio il proprio tempo. Si tratta di un nodo di problemi, in cui il discorso su Dio si intreccia al discorso sull'uomo e la teologia dialoga costantemente con la filosofia. È ciò che l'A. chiama generalmente «la questione della teologia naturale», ma che nel sottotitolo dell'opera definisce piuttosto come il problema della «fondazione della teologia nella modernità». Al di là delle etichette, la ricerca ruota intorno al significato da attribuire alla parola «Dio» nel mondo di oggi, un significato che deve essere universalmente comprensibile, pena la decadenza della fede in superstizione. La comprensione della fede comporta l'incontro concreto di teologia e antropologia, in modo che da esso emerga il significato «antropologico» di Dio e il significato «teologico» dell'uomo. Sarebbe difficile sottovalutare l'importanza di una simile questione. L'A. l'affronta con la consapevolezza che la crisi della pensabilità e dicibilità di Dio è probabilmente la radice oscura delle tante e variegate difficoltà che oggi incontrano le forme di vita religiose ed ecclesiali (15). Anche la possibilità per la teologia di contribuire al dibattito sulla libertà dell'uomo e sulla morale, in un modo che vada al di là della «mera esortazione moraleggiante» (14), è legata a un serio ripensamento di

(1) J. A. MARTÍNEZ CAMINO, *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel*, Madrid, UPCO, 1992 (i numeri tra parentesi nel testo rimandano alle pagine del volume).

tale questione fondamentale, in cui è in gioco la dimensione veritativa e conoscitiva della fede.

Pannenberg e Jüngel hanno avuto il merito indiscutibile di affrontare in modo originale, a partire dall'inizio degli anni Sessanta, il problema della teologia naturale e della fondazione della teologia, mettendo a frutto i risultati di un'ampia tradizione di pensiero teologico e filosofico contemporaneo, senza peraltro poter giungere a conclusioni definitive, ma piuttosto aprendo vie nuove alla ricerca. Il pensiero dei due teologi viene presentato dall'A. articolandolo in tre parti, in ognuna delle quali si alternano un capitolo dedicato a Pannenberg e uno dedicato a Jüngel. Ad esse segue una quarta e ultima parte in cui le due proposte vengono confrontate e valutate criticamente.

Nella prima parte dell'opera l'A. analizza il diverso atteggiamento con cui Pannenberg e Jüngel si pongono di fronte alla teologia naturale. Si tratta di posizioni complesse che non possono essere semplificate limitandosi ad affermare che Pannenberg è un continuatore della tradizione della teologia naturale, mentre Jüngel oppone ad essa un netto rifiuto, coerentemente con la sua fondamentale ispirazione barthiana.

A) Per quanto riguarda Pannenberg, la sua posizione è diversificata. Nei confronti della teologia naturale «classica» e del suo tentativo di mediazione tra rivelazione biblica e pensiero greco Pannenberg è assai critico. La teologia cristiana, invece di «incorporare criticamente» il pensiero greco, reimpostandone le questioni filosofiche sulla base delle categorie bibliche, lo assume come fondamento, sovrapponendo gli elementi teologici a quelli filosofici. Ma il metodo induttivo caratteristico del pensiero greco, che risale «archeologicamente» dal cosmo al suo principio divino, non è adeguato a concettualizzare il Dio che nella Bibbia si rivela come persona che agisce in modo libero e imprevedibile. Come spia dell'originalità dell'idea biblica di Dio rimase nella teologia cristiana ellenizzata l'insistenza sulla contingenza del mondo, creato liberamente da Dio *ex nihilo*. Questa tessera dogmatica consentì alla teologia cristiana di subordinare la natura alla storia della salvezza e alla libertà dell'azione di Dio. Dio e il mondo, nella prospettiva della rivelazione biblica, non sono dati staticamente presenti, «naturali», ma sono storia che si sviluppa liberamente. Gli attributi classici dell'essere di Dio vanno dunque riformulati: inve-

ce che dell'immutabilità si dovrà parlare della fedeltà libera di Dio, che è all'origine sia della regolarità, sia della novità della creazione. Anche l'incomprensibilità di Dio, che tuttavia non esclude totalmente la sua conoscibilità, andrà riferita alla libertà imprevedibile della sua azione, mediante la quale al tempo stesso Dio rivela le proprietà del suo essere.

La critica di Pannenberg alla teologia naturale tradizionale non comporta, però, il rifiuto di qualsiasi forma di teologia naturale, quale fu espresso dalla teologia della parola e in modo particolare da K. Barth. Secondo Pannenberg, l'esclusione di ogni possibilità di conoscere Dio a partire dall'uomo e dal mondo si fonda su una decisione soggettiva arbitraria e pertanto, pur volendo combattere l'antropocentrismo, vi ricade pienamente. Egli ritiene che alla crisi dell'antico modello di teologia naturale si debba rispondere con la proposta di un nuovo modello adeguato al contesto culturale contemporaneo. L'alternativa proposta da Pannenberg accetta l'affermazione fondamentale della teologia della parola, secondo cui l'uomo può conoscere Dio solo grazie all'iniziativa divina. Anche per Pannenberg non è possibile avere una conoscenza della *realtà* di Dio indipendentemente e prima della rivelazione. Ciò che Pannenberg critica è la concezione «autoritaria» della rivelazione sostenuta dalla teologia della parola, in base alla quale andrebbe escluso in partenza ogni tentativo di «accreditare» il dato rivelato riconoscendo nell'esperienza dell'uomo e del mondo una disposizione iniziale ad esso. La teologia naturale tradizionale e la teologia della parola condividerebbero il medesimo errore, quello di pensare che della realtà di Dio si possa avere, mediante la metafisica o mediante la rivelazione biblica, una conoscenza definitiva, «chiusa». Per Pannenberg, invece, la realtà di Dio può essere conosciuta pienamente solo nel confronto con la totalità del reale, che nella storia non è presente come data qui e ora, ma piuttosto come prospettiva aperta. Compito del teologo, pertanto, è concepire la rivelazione in modo che essa non contraddica la storicità del reale, né la libertà dell'uomo, ma anzi la renda possibile.

Nel contesto di una cultura antropocentrica, che nega la rilevanza antropologica di Dio, Pannenberg propone come alternativa al modello tradizionale di teologia naturale la fondazione antropologica del discorso su Dio. Si tratta di mostrare non che l'uomo può conoscere Dio *remoto Deo revelato*, ma che egli non può comprendersi pienamente senza il riferimento a Dio. La speculazione sulla struttura dell'essere umano conduce a formulare solo un'*idea* astratta di Dio come «realtà onnideterminante» o come «realtà che supera la finitezza», che rimane al livello di definizione nominale. L'incontro con la *realtà* di Dio può avvenire solo nel luogo in cui

Dio si automanifesta, e cioè nella storia. L'uomo si incontra concretamente con la realtà del divino nelle religioni storiche. Pertanto, la teologia della rivelazione deve essere sviluppata come teologia della storia delle religioni. La storia delle religioni ci mette di fronte a un processo aperto, a una serie di «rivelazioni», tutte provvisorie, nelle quali la realtà di Dio rimane «in gioco». La definitività, a cui pretende la rivelazione di Dio in Gesù Cristo, si spiega proprio con il suo carattere di *anticipazione* della futura definitiva manifestazione di Dio, coincidente con la fine della storia. Dall'annuncio di Gesù Cristo sulla venuta del Regno di Dio si ricava che è il futuro che rivela Dio, non il passato, né il presente. «Pannenberg cerca di mostrare che la pretesa del cristianesimo di offrire al mondo *la* rivelazione di Dio è plausibile perché è l'unica religione che vede decisamente nella storia il luogo della manifestazione di Dio» (54). Ciò che Gesù Cristo rivela è in sostanza proprio l'incompletezza della conoscenza di Dio fino alla sua futura manifestazione definitiva.

In conclusione, Pannenberg intende proporre non una semplice riedizione aggiornata della teologia naturale, ma un'originale articolazione di antropologia e teologia della rivelazione, nella quale l'antropologia conduce alla necessità dell'idea di Dio per l'uomo, e la teologia colloca l'incontro con la realtà rivelata di Dio all'interno del dinamismo aperto della storia umana. «In tal modo, il modello pannenbergiano sarebbe in grado di superare l'antica contrapposizione di una conoscenza di Dio "naturale" e di un'altra "soprannaturale", senza che ciò comporti il rifiuto di principio di "ogni" conoscenza "naturale" di Dio» (56).

B) Il problema della teologia naturale è al centro anche della riflessione di Jüngel. Per Jüngel la teologia naturale pone un problema vero e di vitale importanza per il cristianesimo, ma ad esso dà una soluzione sbagliata. La verità della teologia naturale risiede nella sua presupposizione che Dio è connaturale all'uomo e al mondo, che la fede in Dio illumina l'esperienza che l'uomo fa di se stesso e del mondo e che pertanto essa ha una validità universale. L'errore della teologia naturale consiste, invece, nella sua pretesa di conoscere Dio come essenza suprema a partire dalla domanda ultima dell'uomo, indipendentemente dall'atto libero con cui Dio si è rivelato autoidentificandosi nell'uomo Gesù. Ma in realtà, come Barth non si è stancato di ripetere, l'unico modo di conoscere Dio e di distinguere concretamente Dio dall'uomo è conoscerlo in Gesù Cristo. Il problema è *pensare* ciò che la fede in Gesù Cristo fa conoscere. Pensare Dio in modo conforme alla rivelazione biblica comporta un rinnovamento del pensiero stesso.

Questo è un compito che la teologia barthiana ha lasciato incompiuto e che Jüngel intende assumersi. Pensare Dio è necessario, ma ciò non significa che Dio sia un pensiero necessario, cioè che si possa e si debba dimostrare che il pensiero umano finisce necessariamente col pensare Dio. La volontà di fondare la fede col pensiero non deve essere esercitata in modo improprio.

La teologia naturale classica ha lavorato a partire dal presupposto che vero (e naturale) è ciò che è necessario e generale. La storia dell'uomo è il regno del contingente, del casuale, su cui non può essere fondata la verità. Vero è Dio che si colloca al di là dell'uomo e della sua storia e che pertanto va pensato come assolutamente diverso dall'uomo. Ciò è in evidente contrasto con la prospettiva originaria della fede cristiana, secondo la quale Dio si è rivelato nell'esistenza storica di un uomo particolare, Gesù di Nazareth. Il Dio a cui approda la teologia naturale non è il Dio che parla e si rivela da se stesso, ma è invece la risposta alla domanda ultima dell'uomo. Come tale, il Dio della teologia naturale, benché (o proprio perché) pensato come totalmente altro dall'uomo, è un Dio «troppo umano». La teologia cristiana, invece di criticare questo concetto di Dio, lo ha presupposto, giustapponendo la conoscenza di Dio filosofica o naturale alla conoscenza di fede o soprannaturale. La «promiscuità ermeneutica», a cui tale giustapposizione ha dato luogo, ha fatto sì che la rivelazione biblica fosse sottomessa ai criteri della ragione naturale. È ciò che avviene con particolare evidenza nella teologia naturale di pensatori moderni, come Spinoza o Kant, che accettano la rivelazione solo in quanto è conforme ai dettami della ragione illuminata. Da qui è facile il passaggio alla critica atea della religione: la teologia naturale, volendo dimostrare la connaturalità di Dio senza Dio, si è trovata di fatto con un pensiero senza Dio, puramente riferito all'uomo. La critica di Feuerbach, secondo Jüngel, è sostanzialmente coerente con la logica interna della teologia naturale e la porta alla luce: il Dio pensato come assolutamente superiore all'uomo non è che un prodotto della ragione umana, il punto terminale a cui essa può giungere. Pensando Dio la ragione pensa se stessa nella sua potenzialità infinita: *ratio creatrix divinitatis*.

La critica di Jüngel alla teologia naturale si estende anche al progetto teologico di Pannenberg, che per Jüngel è un tentativo di recuperare la teologia naturale, in quanto inserisce la conoscenza rivelata all'interno di un concetto-quadro [*Rahmenbegriff*] di Dio elaborato *remoto Deo revelato*. Pannenberg si sforza di ridimostrare la necessità dell'idea di Dio, mentre Jüngel accetta come un autentico progresso teologico la capacità dell'uomo moderno di essere uomo senza fare riferimento a Dio. Anche l'accusa che Pannenberg muove a Barth di soggettivismo e autoritarismo è, per Jüngel, frut-

to di un equivoco. L'intenzione di Barth è pensare Dio nel nostro tempo. Se Barth decide di partire dalla rivelazione, non lo fa per puro capriccio soggettivo o per una decisione autoritaria, ma sulla base di ragioni teologiche, la cui validità si è resa evidente proprio nella nostra epoca.

Anche Jüngel è convinto, come Pannenberg, che la fede non può restare chiusa all'interno del soggetto credente, ma deve confrontare la sua verità con l'esperienza del mondo esterno. Tuttavia, il modo in cui Pannenberg tenta di evitare il soggettivismo della fede, cercando appoggi esterni alla fede in un sapere storico precedente la fede, comporta, secondo Jüngel, una separazione inaccettabile tra *fides qua* e *fides quae*. La fede si appoggia certamente sul suo contenuto e solo esso è capace di fondarla. Ma il contenuto della fede «avviene» e perciò non può essere conosciuto in modo neutro. «La fede, che non si fonda su se stessa, è fondata dall'*evento* della fede» (79). La teologia di Pannenberg, pertanto, secondo Jüngel, è doppiamente inadeguata: ai tempi, che non consentono più un recupero della teologia naturale, e al suo oggetto, che non può essere affrontato in una prospettiva astratta puramente teorica, poiché scaturisce dall'evento della rivelazione.

II

La prima parte dell'opera di Martínez Camino, nell'illustrare l'atteggiamento di Pannenberg e di Jüngel nei confronti della teologia naturale, fissa le coordinate della loro posizione rispetto alla tradizione teologica del passato. Benché la critica severa alla teologia dipendente dalla metafisica classica accomuni i due teologi, tuttavia sono già emerse con chiarezza le divergenze nel proporre modelli alternativi. La ragione principale di queste divergenze sta nella diversa valutazione della situazione storico-spirituale presente, e in concreto dell'ateismo che la caratterizza. A essa, in quanto «presupposto per una nuova impostazione del problema», è dedicata la seconda parte dell'opera.

A) Il processo moderno di antropologizzazione della verità, per cui va considerato vero ciò che promuove l'uomo e la sua libertà, è per Pannenberg un fenomeno «ambiguo», che – come tale – il teologo cristiano non può né accettare in blocco (come fanno, ad esempio, Gogarten e la sua scuola), né rifiutare come semplicemente anticristiano (si pensi al giudizio negativo di un Guardini). L'indubbia presenza di elementi originariamente cristiani in questa evoluzione non può portare al punto di annettere l'ateismo al corpo

della teologia cristiana. Ciò che questa deve fare è accettare di confrontarsi criticamente con l'ateismo sul suo stesso piano, che è il dibattito sull'uomo e sulla libertà. In altri termini, la teologia cristiana è tenuta a mostrare che la fede in Dio, ben lungi dall'essere un ostacolo alla piena liberazione dell'uomo, è la condizione della sua realizzazione.

L'ambiguità del processo di antropologizzazione della cultura europea, sfociato nel secolarismo ateo, si spiega a partire dalla sua origine. Secondo Pannenberg, la causa principale dell'attuale «scristianizzazione» non è da ricercare nello sviluppo della scienza e della filosofia moderna. Il superamento della necessità cosmologica di Dio non avrebbe portato da solo a rifiutare l'idea di Dio, ma – come di fatto avvenne – a riformularla in una prospettiva antropocentrica come presupposto della libertà dell'uomo. Fu piuttosto lo scandalo della rottura dell'unità della chiesa e della fede, divenuta causa di divisione e di odio con le guerre di religione, a determinare l'allontanamento dalla fede cristiana, che inizialmente si tradusse nella sua riduzione alla sfera privata. La religione non poté più essere il fondamento della pace sociale. Con la nascita del diritto naturale fu chiamata ad assolvere questa funzione la natura stessa dell'uomo.

Anche in ambito filosofico l'uomo assurge a fondamento del reale con la metafisica della soggettività, iniziata da Cartesio e portata alle estreme conseguenze dall'idealismo hegeliano, che supera e sussume la sostanza nel soggetto. Hegel fa del soggetto una realtà autosufficiente e assoluta. In questo modo lo spirito dell'uomo non è più distinguibile dallo spirito di Dio, poiché da un lato l'uomo è divinizzato, dall'altro Dio è pensato antropomorficamente, cioè in base alla psicologia umana e non secondo una logica autenticamente trinitaria. Si spiana così la strada all'ateismo di Feuerbach e di quanti d'ora innanzi spiegheranno la religione «senza Dio», come una proiezione dell'uomo, che lo aliena da se stesso.

La teologia, pur impegnata nella confutazione dell'ateismo, non può non accogliere le «buone ragioni» dell'ateismo. L'emancipazione del pensiero moderno dalla dipendenza da autorità esterne è, ad esempio, una delle conquiste della modernità. Pertanto, uno dei problemi che la teologia di Pannenberg si sforza di risolvere è come presentare la verità della rivelazione biblica mantenendone la definitività senza comprometterne l'apertura al futuro. La definitività del dogma cristiano si riferisce, infatti, alla definitività dell'evento Gesù Cristo che, nella sua caratteristica di prolessi, inaugura e guida una tradizione ecclesiale indirizzata alla conoscenza piena della verità. Dalla critica atea della religione la teologia è

anche obbligata a superare una visione antropomorfa di Dio (determinata paradossalmente proprio dall'aver trascurato, nella definizione dell'essere di Dio, l'umanità di Gesù Cristo), come pure a prendere sul serio la problematica storica di questo mondo senza fughe spiritualiste in un «altro» mondo.

Il punto cruciale della critica di Pannenberg alla cultura secolarista contemporanea è, come si è detto, la questione della *libertà dell'uomo*. L'esclusione assoluta della dimensione religiosa dell'uomo e del mondo porta a considerare la libertà umana come capacità del soggetto di autorealizzarsi. L'uomo avrebbe già in sé la libertà e dovrebbe solo esercitarla in un mondo che non è se non un prodotto dell'attività del soggetto libero. Nel concepire l'uomo come un soggetto che dispone illimitatamente di sé e del mondo, però, «ciò che si produce non è un uomo umano, ma il regno dell'arbitrarietà, sia che questo avvenga nella variante del formalismo proprio del liberalismo o in quella degli "entusiasmi" di impronta totalitaria» (125). Molti pensatori e studiosi di antropologia si sono posti nel nostro secolo il problema del superamento della concezione moderna del soggetto e dell'uscita dal suo isolamento. L'uomo, infatti, è un essere che vive in tensione tra la concentrazione su se stesso e l'apertura all'esterno. Come può l'uomo restare identico a se stesso nel suo continuo autotranscendersi liberamente? La risposta, secondo Pannenberg, non può essere trovata all'interno del soggetto: l'uomo riceve la sua unità e libertà dall'esterno. Alla base dell'identità dell'io c'è una «fiducia fondamentale» (la definizione è di E. Erikson), che nei primi anni di vita si sperimenta come fiducia nella madre e che resta come condizione dello sviluppo successivo della persona. Questa fiducia rivolta verso l'esterno in ultima analisi è fiducia nella divinità, nella quale risiede il carattere ineliminabilmente religioso della persona. «L'esperienza dell'unità della propria persona [...] è sempre *de facto* un'esperienza religiosa» (130). Dal momento che la persona non è un dato puramente presente, l'esperienza della sua unità è possibile solo come evento anticipatore che si manifesta nella vita dell'uomo senza essere da lui prodotto. In questa esperienza della totalità, che l'uomo può solo ricevere, si radica la sua libertà. Poiché la libertà «sostanziale» della persona vive di questa dimensione religiosa, la storia delle religioni esprime per Pannenberg il senso più profondo della storia dell'uomo come storia della lotta per la libertà.

Da quanto precede si comprende che Pannenberg non possa essere che assai critico nei confronti delle teologie che accettano l'irreligiosità e l'ateismo del mondo moderno e ripensano l'essere di Dio a partire da essa. Per Pannenberg l'assenza di Dio che oggi si sperimenta non si spiega con l'essere di Dio, ma col «giudizio»

di Dio su questo mondo e su questa cultura. È Dio stesso che si allontana da questo mondo e perciò, invece di parlare della «morte di Dio», si dovrebbe parlare della morte della modernità.

B) Mentre Pannenberg contesta la negazione ateistica della necessità di Dio per l'uomo e per il mondo, Jüngel la assume come una verità teologica. La domanda «Dov'è Dio?», che da Nietzsche in poi caratterizza il rapporto dell'uomo moderno con Dio, mette in crisi l'idea naturale di un Dio necessariamente presente. Ma la negazione del Dio del teismo e della metafisica, a cui ha condotto la scoperta della non necessità di Dio, in realtà risulta utile al progetto di una «teologia più teologica», che si sforzi di pensare il Dio rivelato in Gesù Cristo. L'essere del Dio che si identifica nell'uomo crocifisso Gesù di Nazareth, infatti, non può essere pensato come *ens absolute necessarium*. Anche la teologia, dunque, deve fare i conti con l'esperienza dell'assenza di Dio.

Per l'ateo l'assenza di Dio è la prova della sua inesistenza; se Dio non c'è, se non è presente, ciò si spiega col fatto che Dio non esiste. In tal modo l'ateo dimostra di avere un'idea metafisica di Dio, che non ammette la possibilità dell'assenza insieme a quella della presenza. Per il credente, invece, il nascondersi di Dio è il suo modo di manifestarsi nel mondo. La fede, di fronte alla minaccia del non-essere che assedia ogni essere, si pone anch'essa la domanda «Dov'è Dio?» E anche per la fede Dio resta nascosto, non lasciandosi Dio mostrare come fondamento ultimo di tutte le cose, come necessità assoluta resistente agli attacchi del nulla. Ma mentre per l'ateo il nascondimento di Dio equivale alla sua caduta nell'indeterminatezza, per il credente Dio si nasconde in un luogo concreto, nell'uomo Gesù crocifisso. Proprio nell'evento della croce la lotta tra essere e non-essere viene superata definitivamente a favore dell'essere. Tuttavia, il Dio che sulla croce strappa l'essere al non-essere non è il Dio necessario. La necessità è una categoria inadeguata a Dio perché lo fa dipendere dal mondo, mentre Dio è «interessante per se stesso», così come lo è anche il mondo. Dio non è necessario, non perché sia superfluo, come pensa l'ateo, ma perché è «più che necessario». Il «mistero del mondo» sta proprio nel fatto che Dio venga al mondo senza essere necessario ad esso, ma al tempo stesso essendo la ragione d'essere del mondo a cui viene. Dio, infatti, viene al mondo prendendo su di sé il nulla che minaccia l'essere, e in questo modo viene come amore «più che necessario».

III

Nella terza parte l'A. traccia le linee essenziali delle ermeneutiche teologiche con cui Pannenberg e Jüngel tentano di ridare alla parola "Dio" una comprensibilità universale, partendo da punti di vista assai diversi: dalla storia Pannenberg, dalla parola Jüngel.

A) Nell'attuale contesto storico secolarizzato Pannenberg tenta di collegare religione e esperienza comune descrivendo «l'esperienza religiosa come una tematizzazione dell'orizzonte globale di senso implicito in ogni esperienza» (173 n.1). La totalità di senso, che in base all'ermeneutica pannenberghiana è supposta in ogni singola interpretazione, è il fondamento antropologico sul quale Pannenberg ritiene possibile appoggiare l'idea di Dio. Egli vi è giunto partendo dal problema della totalità della storia, in cui trovava il carattere di universalità richiesto dalla questione di Dio. Andando al fondo di tale problematica, Pannenberg ha quindi sviluppato l'idea di totalità come tale e, utilizzandola in prospettiva ermeneutica, è giunto all'idea di totalità di senso come presupposto di ogni esperienza di senso. Tale idea è un semplice correlato dell'idea di Dio. Non si tratta, quindi, di una nuova prova dell'esistenza di Dio, ma soltanto dell'apertura di un ambito in cui il discorso su Dio possa essere introdotto. Pertanto, l'idea della totalità di senso non risponde alla domanda sulla realtà di Dio, ma solo consente di accedere all'idea di Dio, un'idea minimale e ancora non religiosa.

Pannenberg ritiene che ogni volta che si abbia a che fare con l'anticipazione del senso ultimo della realtà si sia di fronte a un'esperienza religiosa. Questa dimensione religiosa è ineliminabile e, laddove manca, si sono trovati dei sostituti come l'ideologia o l'arte. Le religioni storiche sono «forme concrete di concepire la presenza dell'universo nel particolare». Come tali, esse presentano «un modello di soluzione alla questione dell'"unità unificatrice"» (197) dell'universo. Ma la definizione che Pannenberg dà delle religioni va oltre e le presenta secondo una prospettiva dall'alto: «Le religioni e la loro storia sono il luogo in cui avviene la percezione esplicita della manifestazione che la realtà divina fa di sé in ogni caso» (198).

Pannenberg parla di un'*automanifestazione* della divinità stessa. In effetti, se le religioni devono rispondere al problema dell'unità unificatrice dell'universo, ciò non può avvenire che nella forma di un'iniziativa divina. Questo si deve sia ai limiti del pensiero umano, che può solo «lasciarsi dare» ciò a cui tende anticipandolo, ed è ciò che avviene appunto nelle rappresentazioni

religiose, sia a causa della stessa idea di Dio. Non si può pensare a una conoscenza di Dio, potere unificatore dell'universo, senza che Dio intervenga in essa. Le religioni sono pertanto il luogo in cui la *realtà* di Dio si fa incontro all'uomo e in questo incontro l'*idea* di Dio viene superata.

L'incontro con la divinità nelle religioni è sempre mediato dalle tradizioni e dalle istituzioni. Per questo l'automanifestazione di Dio risulta diversa da una religione all'altra. Il credente immerso nella propria tradizione religiosa non si rende conto di ciò, ma è compito della teologia considerare come ipotetiche tutte le affermazioni delle religioni su Dio e sottoporle a verifica non da parte di una ragione neutrale, ma della stessa realtà divina affermata dalla tradizione religiosa. In conclusione, nella religione «la realtà di Dio non è appresa una volta per tutte, ma si dà a noi solo in un continuo rimando all'esperienza del mondo, di fronte alla quale si deve accreditare come realmente capace di illuminarla e unificarla nella sua integralità. L'accreditazione avviene in modo più o meno implicito nella vita del credente, ma la sua verifica sistematica è compito della teologia» (201).

Pannenberg rifiuta ogni fuga verso il sovrastorico e verso la storicità individuale, esistenziale. La teologia non può rassegnarsi ad abbandonare la storia: glielo impedisce la stessa esperienza del Dio biblico che agisce nella storia. La peculiarità della religione di Israele è proprio il fatto che incontri Dio non in un tempo originario archetipico, ma sempre più avanti nel futuro, al quale rimandano le sue promesse e l'esperienza della sua fedeltà negli eventi riletti alla luce della fede come compimento di quelle promesse. Il punto più alto della storia di Israele e il superamento definitivo del mito da parte della storia si ha quando Dio stesso entra nella storia degli uomini nell'uomo Gesù Cristo. In Gesù Cristo si rivela definitivamente che Dio e l'uomo partecipano a una medesima storia. Ciò comporta una concettualizzazione di Dio che tenga conto della storia di Gesù Cristo, compito ancora da assolvere nella teologia cristiana, che, condizionata dalla filosofia greca, ha sviluppato piuttosto una «cristologia di incarnazione», la quale presuppone un trattato su Dio pensato in base a categorie filosofiche. La presenza di Dio in Gesù Cristo è la presenza del *futuro di Dio* nella sua persona. L'irruzione del Regno di Dio che compie la storia umana è avvenuta in quell'unico uomo come *anticipazione* della fine della storia e per questo essa non chiude al futuro, ma inizia invece un nuovo processo storico, nel quale Dio stesso è coinvolto.

Il concetto di anticipazione serve a Pannenberg da un lato per sottolineare la specificità dell'evento di Cristo; dall'altro, per collegare l'idea particolare del Dio di Gesù Cristo con l'idea della divi-

nità presente, almeno in modo implicito, nell'esperienza umana in generale. Il messaggio cristiano si comprende all'interno di questa struttura anticipativa della realtà e al tempo stesso la fa scoprire. In questo ambito c'è spazio per un dialogo fra ermeneutica e teologia cristiana. Peraltro, l'anticipazione del futuro che avviene in Cristo non è livellabile con altre: è un'anticipazione reale della vita escatologica, è il futuro stesso che in Cristo si attua.

In Cristo Dio realizza se stesso insieme all'uomo, al punto che si può dire che «l'autorealizzazione di Dio e dell'uomo sono identiche» (208). La storia è, dunque, per Pannenberg una storia umano-divina, di cui Dio è il soggetto. È compito della teologia indicare i criteri per discernere l'azione storica di Dio in mezzo alla debolezza e al peccato del mondo. L'unica verifica possibile di ogni discorso su Dio per Pannenberg è l'incontro storico con la divinità. La teologia deve dunque svilupparsi come teologia della storia, per la quale la Bibbia fornisce le categorie fondamentali.

B) Secondo Jüngel, la comprensibilità della parola «Dio» oggi non è più possibile senza mettere in discussione la tradizionale ermeneutica del significato, che concepiva il linguaggio come un insieme di *signa* designanti delle *res*. Dio non è più comprensibile come un oggetto «naturale» del linguaggio. La parola «Dio» acquista senso solo all'interno dell'evento in cui Dio stesso interPELLA l'uomo. L'ermeneutica dell'evento, che mette al primo posto la funzione interpellante del linguaggio, è, del resto, l'ermeneutica «più naturale», poiché la cosa più naturale è proprio il fatto che Dio rivolga la sua parola all'uomo. Dio è in questo venire all'uomo e, come tale, non può essere pensato a partire da qualcosa di diverso dal suo avvento. Della venuta di Dio fa parte anche la fede dell'uomo, che primariamente è un modo non di conoscere Dio, ma di partecipare, di corrispondere al suo essere. Pensare Dio sarà possibile solo come riflessione sul cammino da lui percorso nel venire all'uomo. In questo senso, il pensiero pensa-dopo [*denkt nach*] la fede, rinunciando alla volontà di fondarla. Tale rinuncia è, del resto, del tutto ragionevole, essendo viceversa irragionevole la pretesa di conoscere Dio prima che egli si manifesti.

Dio può essere pensato solo a partire dall'esperienza particolare della fede, che Jüngel concepisce come una «esperienza dell'esperienza», cioè come l'esperienza che, di fronte alla minaccia del nulla, da sempre superata nell'evento della croce, mette in discussione ogni altra esperienza e la rinnova. L'esperienza dell'esperienza si risolve, perciò, non in un'esperienza di angoscia di fronte alla possibilità del non-essere, ma di gioia e di ringraziamento di fronte al dono dell'essere rinnovato.

La decisione di parlare di Dio a partire non dal suo concetto, ma dalla sua parola trova la sua verità nel fatto che l'essere stesso di Dio e quello dell'uomo è un essere in se stesso parlante. L'essere di Dio è nell'atto di dire sì a se stesso e all'uomo nella sua Parola eterna, Gesù Cristo. L'avvicinarsi di Dio al mondo va dunque compreso anch'esso come un evento di natura linguistica. Dio si avvicina all'uomo come parola e nell'avvenire del linguaggio l'uomo si incontra con Dio. «La rivelazione si fa verità per l'uomo nel suo accadere come analogia dell'avvento» (227).

Per comprendere la concezione jüngeliana della rivelazione come «analogia dell'avvento» è necessario passare per la sua concezione del linguaggio. Senza contestare l'indiscutibile verità della visione comune del linguaggio, che lo considera come uno strumento a disposizione dell'uomo, nella prospettiva di Jüngel, invece, è piuttosto il linguaggio che con la sua funzione interpellante esercita una sua «sovranità» sull'uomo. La parola interpellante fa sì che l'uomo non sia un dato meramente presente qui-e-ora, poiché lo allontana da se stesso verso l'assente, dandogli una provenienza dal passato e una destinazione verso il futuro. In questo modo il linguaggio lo rende uomo, sicché si può dire che l'uomo «avviene» insieme col linguaggio. Questo evento del linguaggio Jüngel lo descrive come una «interruzione» del contesto dell'essere, che è la condizione perché l'uomo si accosti al mondo nella sua alterità. L'interruzione provocata dalla parola interpellante fa del contesto «naturale» una realtà storica, aprendo il reale al possibile. Dall'identità tautologica del dato puramente fattuale si passa all'identità storica dell'esistenza che e-siste dal possibile e in direzione del possibile. Così Jüngel, continuando una tradizione di pensiero che va da Kierkegaard a Heidegger, afferma la priorità ontologica del possibile sul reale. La verità, prima che nell'*adaequatio intellectus et rei*, consiste nella capacità della parola di interrompere il contesto dell'essere per aprirlo alle sue autentiche possibilità ed ha dunque una fondamentale natura metaforica, in quanto «passaggio» dall'essere al linguaggio, che coincide con un guadagno di essere.

La verità di Dio potrà dunque essere espressa soltanto mediante il linguaggio metaforico, che «fa spazio a Dio nel mondo» (233), in quanto Dio ha scelto di comunicarsi per suo mezzo. Da sempre la teologia ha ritenuto unicamente adeguato a Dio il linguaggio analogico. Ma mentre la dottrina tradizionale dell'analogia, basata su una concezione «strumentale» del linguaggio, non faceva che riaffermare l'incolmabile distanza di Dio dal mondo, l'analogia di cui parla Jüngel, intesa come «evento linguistico» dell'avvento di Dio al mondo, è il luogo in cui Dio si avvicina sempre di più all'uomo e al mondo. Il vangelo, come linguaggio scelto da Dio, è

un'interruzione escatologica del reale, che, ponendolo di fronte alla radicale possibilità di non-essere, lo apre alla possibilità di un essere definitivo.

La parola di Dio è un fatto storico che avviene nella storia dell'uomo e la cambia radicalmente ponendola di fronte alla sua fine, che si identifica col mistero pasquale. Ma la fine, l'interruzione radicale operata dalla parola di Dio è ciò che in realtà rende possibile la storia umana. Essa infatti viene tratta costantemente dal nulla dall'amore creatore di Dio. L'evento storico continua ad avvenire e a esercitare le sue possibilità mediante la narrazione. Così anche l'evento storico della parola di Dio ha bisogno del linguaggio narrativo. È attraverso la narrazione di questa storia d'amore che Dio continua a venire al mondo. Pertanto, la teologia dovrà svilupparsi in forma narrativa.

IV

Ultimata la presentazione parallela delle teologie di Pannenberg e Jüngel, l'A. passa a un confronto e a una valutazione critica, che mette in luce gli elementi di convergenza, di divergenza e di complementarità tra le proposte avanzate dai due autori per risolvere il problema della validità universale della conoscenza di Dio.

Il primo e fondamentale punto di accordo tra Pannenberg e Jüngel è l'esclusione della possibilità di conoscere Dio al di fuori della rivelazione. Non è dunque a questo livello che si colloca l'opposizione tra i due autori. Entrambi sono convinti che la ragione in sé non sia chiusa alla rivelazione. Lo è, però, proprio la ragione che la teologia del passato qualificava come «naturale», sovrapponendo ad essa la conoscenza «soprannaturale» derivante dalla rivelazione. Il compromesso tra pensiero teologico e ragione naturale impedì lo sviluppo di un altro modello di razionalità aperto alla storicità, al particolare, al contingente, più adeguato alla rivelazione libera di Dio. La teologia, pertanto, si trovò del tutto impreparata di fronte alla crisi del pensiero metafisico e all'abbandono dell'idea di Dio ad esso legata.

Pannenberg e Jüngel convergono anche nell'affermare la ragionevolezza di una ragione non indipendente, ma fondata nella fede nella rivelazione. Essa è ragionevole innanzitutto a partire dall'idea di Dio. Dio – sia che lo si pensi come «realtà onnideterminante» o come «colui che parla da se stesso» – non può non precedere e determinare la conoscenza che l'uomo ha di lui. Sia pure in modo diverso, Jüngel e Pannenberg considerano entrambi prioritaria la passività dell'uomo di fronte a Dio, il ricevere rispetto al cercare.

Prima ancora di porre domande, secondo Jüngel, l'uomo è lui stesso interpellato ed è proprio questo essere-interpellato che lo costituisce nella sua umanità. Anche Pannenberg ritiene che la dimensione religiosa dell'uomo preceda la sua riflessione, la sua capacità di concettualizzare Dio. Nonostante le critiche di Jüngel al tentativo di Pannenberg di fondare la fede in un sapere storico previo, l'A. ritiene che la posizione di Pannenberg non sia sostanzialmente diversa da quella di Jüngel. Anche per Pannenberg la fede è un evento non prodotto dall'uomo, che è condizione di possibilità del sapere razionale o concettuale.

L'accordo tra Pannenberg e Jüngel nell'affermare che la conoscenza di Dio è possibile solo sulla base della sua automanifestazione, lascia il posto a una profonda divergenza allorché si tratta di precisare le mediazioni attraverso le quali la rivelazione di Dio viene percepita. Tale divergenza risale a una diversa concezione della rivelazione e a un diverso atteggiamento nei confronti della modernità. Di fronte a posizioni tanto divaricate l'A. si vede costretto a optare per una delle due, e cioè – come già appariva dalla parte espositiva dell'opera – per quella di Pannenberg, che gli sembra meglio fondata, benché a più riprese esprima riserve su alcuni aspetti particolari (l'insufficiente sviluppo della dimensione esistenziale della fede e soprattutto la svalutazione dell'analogia, che, secondo Pannenberg, può condurre a formulare un'idea di Dio, ma non a conoscerne la realtà). Egli è convinto che la ragionevolezza del concetto di Dio può essere mostrata solo dando spazio a fonti di conoscenza di Dio diverse dalla rivelazione. In questo senso, né la teologia naturale può essere del tutto superata, né si può rinunciare all'analogia classicamente intesa come «mezzo di concettualizzazione teologica» (306). Ciò che invece può e deve essere superato è il ruolo subordinante della teologia naturale rispetto alla rivelazione.

L'A. non può quindi accogliere *in toto* la proposta di Pannenberg, ma soprattutto critica a fondo la posizione assunta da Jüngel, elaborando e sviluppando obiezioni mosse anche da altri autori. Conviene discutere in modo più analitico tali critiche, cercando di verificare fino a che punto esse colgano in profondità il pensiero di Jüngel. In generale, l'A. critica Jüngel per il suo rifiuto di ogni accesso a Dio diverso dalla rivelazione. Di fatto lo stesso Jüngel non farebbe a meno di cercare «punti di appoggio» nel mondo per la Parola di Dio. Poiché però questa ricerca avviene in modo implicito e involontario, ne risulta una scarsa chiarezza nell'articolare il livello teologico particolare e il livello filosofico generale, la cui conseguenza paradossale è che Jüngel dipenderebbe assai più dalle categorie filosofiche heideggeriane che non dalla Parola di Dio (cf

239, 294), nel momento in cui tenta di dare ragione dell'universale comprensibilità della verità rivelata.

Più in particolare, Jüngel viene criticato innanzitutto per la sua analisi della crisi dell'idea di Dio nel pensiero moderno, che lo ha condotto a respingere la categoria di necessità come inadeguata a Dio. Jüngel, secondo la ricostruzione sintetica del suo pensiero fatta dall'A., valuta positivamente il processo di secolarizzazione della cultura moderna, fondato sulla «scoperta» della non necessità di Dio, in quanto tale processo ha messo in luce «una determinata costante del modo di essere umano – il “cattivo” antropomorfismo nel modo di pensare Dio» (271). Nello smascherare tale atteggiamento dell'uomo e nell'affermare la «morte di Dio», intesa come impraticabilità della conoscenza di Dio a partire dal mondo, la fede e l'ateismo scoprono di essere «fratelli gemelli». Se interpreto bene il pensiero dell'A., l'analisi jüngeliana della storia del pensiero su Dio mirerebbe a dimostrare una tesi dogmatica, di origine luterana e più ancora barthiana: la ragione dell'uomo non può in alcun modo accedere a Dio, né può lasciare che «Dio sia Dio». Jüngel cercherebbe la prova di questa tesi in una lettura non del tutto oggettiva di Cartesio e di Hegel e in una critica «senza dubbio eccessiva» (272) della tradizione metafisica.

Riguardo a Cartesio, Jüngel non avrebbe rilevato la presenza nel suo pensiero di un atteggiamento più «recettivo» nei confronti di Dio, che non si limita ad «assicurarlo» in modo strumentale. Quanto a Hegel, l'A. si sorprende che Jüngel presenti il massimo rappresentante della moderna metafisica della soggettività come «un pensatore capace di offrire alla teologia le tracce del cammino adeguato per superare l'aporia teologica a cui proprio quella ha condotto» (273). La «morte di Dio» hegeliana condurrebbe, in realtà, da un lato a una secolarizzazione della teologia e dall'altra a una sacralizzazione della società secolarizzata. Come può dunque il pensiero di Hegel aprire nuove e più teologiche strade alla teologia? Ma se non sembra giustificata la benevolenza di Jüngel nei confronti degli sviluppi del pensiero moderno, tanto meno giustificata è la sua severità verso la metafisica classica. Jüngel, nel criticare il concetto di necessità applicato a Dio, dimostra una «radicale incomprensione» (274) di ciò che realmente intendeva dire la tradizione teista. Per Jüngel affermare la necessità di Dio significa far dipendere Dio dal mondo, mentre l'intenzione della tradizione teista era, all'opposto, quella di distinguere Dio dal mondo «come unico essere *a se* che consente di pensare la realtà contingente del mondo col suo ordine di necessità» (274). Pertanto, non c'è ragione di abbandonare la categoria di necessità, come suggerito dall'evoluzione moderna del pensiero, le cui conseguenze appaiono invece assai problematiche per la teologia.

A queste critiche si possono muovere obiezioni innanzitutto entrando nel merito delle singole analisi. Considerare Cartesio come l'iniziatore del soggettivismo moderno è una tesi storiografica – come lo stesso A. ammette (cf 150) – assai comune. Si può certamente criticare, almeno in parte, tale tesi e, del resto, anche dall'esposizione di Jüngel si può desumere la collocazione «intermedia» del pensiero cartesiano tra la metafisica classica e la critica kantiana. Ciò che non si può sostenere è che Jüngel, nel ritrovare in Cartesio le radici della successiva disgregazione del concetto metafisico di Dio, sia mosso esclusivamente dall'intenzione di dimostrare una tesi dogmatica.

È innegabile, invece, l'originalità di Jüngel nel separare Hegel dalla linea filosofica Cartesio-Kant-Fichte e nel collocarlo piuttosto in una linea teologica che va da Lutero a Barth e Bonhoeffer. Ma tale interpretazione è effettivamente così infondata? Non basta richiamarsi a una *communis opinio* per contestarla. È ben nota, del resto, la provenienza teologica del pensiero di Hegel e anche la sua autocomprensione come teologo luterano. Come l'A. riconosce che il luogo originario dell'idea di anticipazione nella teologia di Pannenberg è la cristologia (cf 207), qualcosa di analogo si dovrà dire probabilmente per la dialettica hegeliana e la sua capacità di pensare insieme Dio e la morte. La filosofia di Hegel, in questa prospettiva, è una «filosofia che si pone essa stessa sotto la condizione della verità che rivendica di comprendere»⁽²⁾. Ciò naturalmente non esclude la critica teologica e specificamente cristologica della filosofia «antiteologica» di Hegel, che lo stesso Jüngel sviluppa⁽³⁾.

Riguardo al concetto di necessità che la tradizione teista attribuisce a Dio, bisogna chiedersi preliminarmente quale sia la *pointe* della critica di Jüngel. La dipendenza di Dio dal mondo, che – secondo Jüngel – è connessa all'affermazione della necessità di Dio, si risolve proprio nell'affermazione di una totale aseità e diversità di Dio *dal* mondo. Questo è precisamente ciò che Jüngel non può accettare: che Dio sia concepito senza tener conto della sua relazione col mondo, nella quale si esprime la sua libertà, e quindi la sua vera natura, e non già la sua dipendenza dal mondo. Il Dio più-che-necessario è il Dio vivo, che non dipende dal mondo in quanto può venire liberamente ad esso. Pertanto, non c'è contraddizione tra il rifiuto della necessità di Dio e quello dell'*analogia entis*, in quanto entrambe, secondo Jüngel, allontanano Dio in un luogo assolutamente superiore e separato dal mondo.

(2) E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, Brescia, Queriniana, 1982, 124.

(3) Cf *ivi*, 124ss.

Il senso della critica di Jüngel alla tradizione metafisica non si riduce, in realtà, alla semplice riproposizione del rifiuto barthiano della conoscenza di Dio a partire dal mondo. Esso si comprende in profondità solo alla luce dell'«oltrepassamento della metafisica» heideggeriano. Oltrepassamento non indica un progredire del pensiero che si lascia indietro posizioni vecchie ormai superate, restando sullo stesso piano⁽⁴⁾. Si oltrepassa la metafisica nel momento in cui la si pensa non in relazione al pensiero umano, ma, in modo non metafisico, in relazione al suo fondamento, l'essere. In questa prospettiva, la metafisica è un evento che «accade a partire dall'essere stesso»⁽⁵⁾. Essa è l'evento dell'oblio/nascondimento dell'essere, ed è questo evento che costituisce la verità dell'ente, oggetto della metafisica, una verità formulabile in termini non logici, ma storici come «destino»: «"Metafisica" è già pensata come destino [*Geschick*] della verità dell'essente, cioè dell'essentità [*Seiendheit*], intesa come un accadimento [*Ereignung*] ancora nascosto e tuttavia eminente, cioè l'accadimento dell'oblio dell'essere»⁽⁶⁾.

Questa comprensione radicalmente storica (e antistoricista) del pensiero come evento scaturito dall'essere viene fatta propria da Jüngel. Se dunque è esatto rilevare – come fa Martínez Camino – che Jüngel esprime il suo rapporto col pensiero di Heidegger «in categorie temporali» (240), bisogna però aggiungere che il fattore «tempo» non è un dato neutro in un pensiero che concepisce se stesso come evento storico. Come scrive Jüngel, «del pensiero di Dio fa parte in modo del tutto particolare il divenire del pensiero [...] All'assoluta necessità per il pensiero di Dio dell'evento della rivelazione corrisponde la necessità assoluta per il pensiero di Dio di un evento del pensiero [...] Dio può essere pensato solo come colui che deve essere pensato sempre in modo nuovo»⁽⁷⁾. Dio può essere pensato insieme alla caducità solo da un pensiero che pensi se stesso come caduco e destinato a passare. Per Jüngel pensiero della storicità e storicità del pensiero costituiscono l'aspetto materiale e l'aspetto formale dello stesso oltrepassamento della metafisica⁽⁸⁾.

(4) Cf. M. HEIDEGGER, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, Milano, 1976, 46: «La metafisica non si lascia metter da parte come una opinione. Non si può lasciarsela alle spalle come una dottrina a cui non si crede e che non si sostiene più».

(5) *Ivi*.

(6) *Ivi*, 45.

(7) JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 299.

(8) È interessante ciò che Jüngel dice nella prefazione alla 5ª edizione di *Gott als Geheimnis der Welt*: «Chi almeno per un po' ha, se non abitato, perlomeno sostato come ospite in antiche fortezze, castelli e cattedrali e ha avuto modo di ammirarne l'architettura, sa che cosa ha abbandonato (o devo dire: che cosa lo ha

Come il pensiero su Dio corrispondente all'evento della fede è un pensiero temporale, così il linguaggio in cui Dio è dicibile è anch'esso un linguaggio temporale, «narrativo».

A partire da ciò si comprende forse perché il superamento della teologia naturale, benché apparentemente accomuni Jüngel e Pannenberg, in realtà li conduca a conseguenze assai diverse. Per Pannenberg ciò che va superato è il modello tradizionale della teologia naturale in quanto esso offriva al pensiero di Dio una fondazione di tipo cosmologico, «archeologica», che veniva realizzata prescindendo totalmente dalla storia, e quindi dalla rivelazione. Ad esso Pannenberg oppone un modello alternativo capace di fondare antropologicamente il pensiero di Dio. La fondazione antropologica consente di integrare la storia; la necessità a cui essa giunge è precisamente la necessità per l'uomo di un incontro storico con Dio. In questo modo Pannenberg riesce a conciliare da un lato l'affermazione che non si può conoscere Dio *realmente* se non in quanto egli si rivela e dall'altro la tesi dell'inevitabilità dell'*idea* di Dio per l'uomo, anche se poi la sua realtà va verificata attraverso l'autocomunicazione storica di Dio.

Il superamento della teologia naturale per Jüngel comporta, invece, il superamento della metafisica come pensiero fondante nella necessità. Invece di fondare Dio col pensiero, dimostrandone la necessità, si tratterà di considerare il pensiero a partire dal suo fondamento libero, che è la parola e, in senso assoluto, la Parola di Dio. Prendere sul serio la categoria Parola di Dio richiede una nuova e più originaria considerazione del pensiero come «pensiero in ascolto [*hörig*]». Interviene qui l'altra vistosa divergenza tra Jüngel e Pannenberg riguardo al modo di concepire la rivelazione. Osserva giustamente Martínez Camino che tale divergenza non può essere descritta come alternativa rigida tra «rivelazione come storia» e «rivelazione come parola» perché la concezione di Pannenberg e quella di Jüngel fanno entrambe riferimento alla storia. Ciò che è diverso è il rapporto da loro istituito tra storia e parola, e più ampiamente tra realtà e parola, risalente a opzioni filosofiche diverse.

La storia di cui parla Pannenberg è la «storia universale» intesa come un tutto unitario dotato di senso a partire dalla fine, verso cui è incamminata. «L'attività linguistica dell'uomo non crea in al-

abbandonato?). Egli sa che costruire qualcosa di simile appare impossibile forse non in assoluto, ma certamente per lungo tempo. E così, posto di fronte alla scelta di ritornare alla struttura di pensiero della tradizione metafisica, di cui anch'io non sono del tutto inesperto, o di andare avanti per vie di pensiero ancora poco battute e conosciute, e spesso da aprire per la prima volta – anche se ciò dovesse risultare goffo – potei solo decidermi risolutamente per la seconda alternativa» (*ivi*, VI; il corsivo è mio).

cun modo la realtà come storia, ma è il mezzo con cui la si percepisce per ciò che è, come totalità di senso» (283). Questa storia, secondo Jüngel, non può essere mezzo di rivelazione, nemmeno nel caso della storia di Gesù.

La storia jüngeliana è piuttosto il «“qui-e-ora” trasformato in un presente dalla parola interpellante» (284). La storia è dunque il prodotto della libertà interpellante. Dio, pronunciando in Gesù Cristo la sua Parola, interrompe escatologicamente la storia umana, dando origine a una storia nuova e definitiva. Tale Parola non si lascia riassorbire dalla storia umana: ciò che è avvenuto avviene sempre di nuovo, nel ridire e ripensare sempre di nuovo l'evento linguistico in cui Dio si è reso accessibile.

Secondo Martínez Camino, nella visione di Jüngel «il passato, l'evento di Gesù Cristo, è visto in tal modo come “parola” che i “fatti” che lo articolerebbero come una storia restano nuovamente sottomessi al linguaggio, da cui la storia procede» (285). In pratica, come Bultmann, anche Jüngel ridurrebbe la storia alla storicità dell'individuo. Tuttavia, non sfugge all'A. la critica che a questo proposito lo stesso Jüngel ha mosso proprio a Bultmann. Per questo egli dice di «non essere capace di vedere quali conseguenze abbiano per il modello ermeneutico jüngeliano affermazioni come queste: “Parlare della storicità dell'istante ha senso solo nell'orizzonte di una storia, che è più della somma di tutti gli istanti storici”»⁽⁹⁾ (287 n.149). Jüngel, in effetti, afferma chiaramente che la verità, che si schiude attraverso l'«interruzione» verificantesi nell'istante, va al di là di esso, essendo la «verità della *realtà nella sua totalità*»⁽¹⁰⁾.

Il problema non è che il modello ermeneutico di Jüngel, impostato sulla parola, trascuri i «fatti», la «realtà» nella sua interezza. Bisogna piuttosto domandarsi: quali sono i «fatti», qual è la «realtà» a cui Jüngel fa riferimento? Se esistono solo i fatti considerati da Pannenberg nell'ambito di una prospettiva teorica, non si può che dar ragione a Martínez Camino. Ma il pensiero di Jüngel parte dal presupposto che la parola fa accedere a un altro ordine di fatti, a un'altra dimensione della realtà. È precisamente nell'atteggiamento conoscitivo che si colloca la differenza più radicale tra Jüngel e Pannenberg. La realtà è per Jüngel «la lotta per ciò che è reale»⁽¹¹⁾ ed egli colloca la fede nel pieno di questa lotta.

(9) E. JÜNGEL, *Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns* [1984], in *Wertlose Wahrheit*, München, 1990, 70.

(10) *Ivi*.

(11) E. JÜNGEL, *Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre*, in *Unterwegs zur Sache*, München, 1988, 207.

Che la realtà non sia un dato così univoco e unitario come Pannenberg sembra pensare, e che la sua percezione non sia neutra, ma comporti la scelta di un determinato atteggiamento conoscitivo, è una questione metodologica fondamentale, che tuttavia negli scritti di Jüngel non è esaurientemente sviluppata. Jüngel su questo punto recepisce la posizione di un suo discepolo, J. Fischer, che in una serie di studi pubblicati a partire dal 1983 ha approfondito il tema della «percezione [*Wahrnehmung*] della realtà caratteristica della fede, dalla quale dipende anche la sua capacità conoscitiva. Sulla base di una riflessione sull'importanza della «costellazione di presenza [*Anwesenheitskonstellation*] nella percezione di un fenomeno, Fischer sostiene che la percezione di un fatto è diversa a seconda che ad esso si imponga una prospettiva teorica che appartiene al conoscente o che lo si consideri a partire dalla sua *presenza*, intendendo per presenza ciò per cui un essere non esiste solo come un elemento all'interno della nostra realtà, ma esso stesso «determina la realtà e così dischiude il suo proprio contesto o spazio di realtà»⁽¹²⁾. La realtà si configura diversamente a seconda della «costellazione di presenza» presupposta nella percezione. Da questa configurazione «plurale» della realtà risultano anche due diverse funzioni della conoscenza: quella *teorica*, che localizza il conosciuto nel contesto della costellazione di presenza già dato del conoscente, e quella *pratica*, che localizza il conoscente nel contesto della realtà del conosciuto, lasciando che la realtà oggettiva sia determinata dalla presenza di esso. Non è possibile qui illustrare le numerose conseguenze sul piano della teologia, che derivano da queste premesse. È importante comunque rilevare come il modello ermeneutico di Jüngel si apra a una comprensione ampia della realtà, nella misura in cui si è disposti a mettere in discussione alcuni presupposti della moderna visione scientifica del mondo, che vengono sentiti come «ovvi». Nella prospettiva di Fischer appare, invece, aporetica la pretesa di Pannenberg di riconoscere la presenza di Dio nella storia assumendo un atteggiamento conoscitivo teorico, per il quale costitutiva è l'assenza di Dio.

L'A. rimprovera ancora al pensiero di Jüngel di avere uno scarso fondamento biblico. La priorità assegnata al linguaggio dipenderebbe piuttosto dall'impostazione filosofica heideggeriana. Credo, tuttavia, che si debba distinguere tra una concezione «materiale» del fondamento biblico, secondo la quale la teologia si fonda sulla Bibbia in quanto assume determinate affermazioni in essa presenti almeno *in nuce*, e una concezione più «formale», secondo la quale

(12) J. FISCHER, *Wie wird Geschichte als Handeln Gottes offenbar? Zur Bedeutung der Anwesenheit Gottes im Offenbarungsgeschehen*, «ZThK» 88 (1991) 215.

la teologia si fonda sulla Bibbia innanzitutto prendendo sul serio il fatto che essa sia creduta Parola di Dio e sviluppando le conseguenze che ciò comporta sulla visione della realtà di Dio e dell'uomo.

L'ultima obiezione che l'A. muove a Jüngel riguarda la sua tesi che l'uomo può essere umano senza Dio, il che sembra essere in contraddizione con altre affermazioni dello stesso Jüngel, secondo cui l'uomo privo del riferimento a Dio vive come uno che ha, non come uno che è, ed è incapace di entrare in una vera relazione con se stesso. L'A. si domanda: «Non ci sarà in tutta questa "umanità" che, senza Dio, sembra mostrarsi solo molto stranamente "umana", un indizio del mistero a cui è riferita?» (302). Bisogna, però, osservare che l'uomo umano senza Dio, di cui parla Jüngel, non è *tutto l'uomo*, inteso come un dato statico, bensì una sua possibilità, e non la più originaria. Questa possibilità, che gnoseologicamente è quella della teoria e moralmente quella della legge, vive dell'assenza di Dio. In essa l'uomo è l'unico protagonista, che con la sua attività tende ad autopossedersi. Voler conoscere Dio «senza Dio» è probabilmente la massima pretesa dell'uomo senza Dio. Se egli potesse farlo, sarebbe lui stesso Dio. Per questo, secondo Jüngel, ogni tentativo del genere equivale alla perdita della corretta distinzione tra Dio e l'uomo. Al contrario, l'uomo senza Dio può essere tale perché Dio da sempre non è senza l'uomo e ha distinto in sé concretamente l'uomo da Dio.

In conclusione, la proposta teologica di Jüngel, in misura assai maggiore di quella di Pannenberg, implica un ripensamento radicale del pensiero stesso. Pertanto, ogni affermazione di Jüngel potrà essere correttamente compresa solo inserendola all'interno della sua ermeneutica dell'evento. La «morte di Dio», l'esclusione di vie di accesso a Dio indipendenti dalla sua parola, la non necessità e più-che-necessità di Dio, il superamento dell'*analogia entis* nell'*analogia adventus* vanno letti in questa chiave radicalmente storica, che fa riferimento, però, non a una storia storicisticamente intesa, ma alla storia dischiusa dall'evento della parola. Questo ripensamento radicale si attua sicuramente in «vicinanza» con l'analogo ripensamento operato da Heidegger nell'ambito della tradizione filosofica. Nell'intenzione di Jüngel, però, tale vicinanza non è destinata a distrarre il teologo dal suo impegno teologico, ma piuttosto lo stimola a svolgerlo in modo più coerente e corrispondente al suo oggetto e al suo tempo. Il «rischio» di una tale vicinanza va comunque corso e le eventuali deviazioni di rotta devono essere corrette di volta in volta, verificando costantemente i singoli risultati raggiunti.

L'A. dell'opera esaminata sembra, invece, seguire una via diversa: valutare il pensiero di Jüngel in base alla sua capacità di inse-

rirsi all'interno di un quadro di pensiero più tradizionale. Non c'è dubbio che, azzerando il suo «passo indietro», risultino inaccettabili molti aspetti del pensiero di Jüngel e che si possa sentire nel modo di argomentare una certa «violenza» (302), quasi un'ostinata negazione dell'evidenza. Senonché Jüngel ha spiegato una volta, in modo particolare ai suoi critici di parte cattolica, di aver rinunciato a sfruttare le possibilità della ragione di dimostrare la necessità di Dio e della fede non perché fosse a corto di argomenti: «Infatti ci sono troppi argomenti – e non troppo pochi! – a favore della razionalità della rivelazione di Dio e della fede in Dio perché possa essere ragionevole fondare ancora una volta appositamente proprio questa razionalità» (13). La razionalità consiste per Jüngel proprio nel saper distinguere tra ciò che deve e ciò che non deve essere fondato (14). La fede nel Dio che parla di per se stesso appartiene a questo secondo ordine di cose, sicché «qualsiasi fondazione di questo fatto che venga prima della fede giunge troppo tardi, in modo da sconfessare l'intero procedimento» (15). La forza (ma anche il rischio) del pensiero di Jüngel è proprio in questo suo tentativo di andare all'origine, alla ricerca di un pensiero che si muova al ritmo libero della fede e della vita.

Il senso di queste osservazioni non è comunque in alcun modo quello di risolvere affrettatamente in favore di Jüngel il confronto con Pannenberg, ma piuttosto quello di fornire elementi utili per un proseguimento della discussione che – come Martínez Camino osserva al termine del suo libro – resta aperta. E, data anche l'importanza della questione, non si può che essere grati all'A. di averci introdotti in essa con ammirevole rigore di metodo e con un'informazione straordinariamente ricca e precisa.

SAVERIO CANNISTRÀ
via S. Matteo in Arcetri, 18
50125 Firenze

30 maggio 1995

(13) JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 6.

(14) Jüngel si richiama qui a un'espressione di Aristotele, che probabilmente ricava da uno scritto di Heidegger di argomento teologico (cf *Segnavia*, Milano 1987, 32; anche M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, Milano, 1991, 31s.).

(15) JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 6.