

Sc Catt 125 (1997) 457-494
Perry Schmidt-Leukel

SULLA CREDIBILITÀ DELL'ANNUNCIO CRISTIANO

[1] LA SITUAZIONE DELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE RISPETTO AL TEMA DELLA CREDIBILITÀ

Sebbene sia mio franco desiderio rispondere nel modo più preciso e chiaro possibile alle domande postemi, per una parte di esse ciò mi riesce tuttavia difficile. Il fondamento di questa difficoltà non sta – come spero le mie risposte mostreranno chiaramente – tanto nel fatto di voler evitare domande difficoltose o precarie; piuttosto, un'intera serie di queste domande – innanzitutto le più concrete – presuppone implicitamente o esplicitamente già l'opzione per una determinata direzione della teologia fondamentale, i cui metodi e obiettivi, per quanto io li possa intendere, mi sembrano quantomeno opinabili e da me non condivisibili in questa forma. Siccome però in questa cornice limitata non mi è possibile una discussione dettagliata con il punto di partenza presumibilmente o manifestamente presupposto in una parte delle domande, non mi è nemmeno possibile pensare di acconsentire concretamente e precisamente allo statuto corrispondente alle varie domande. Chi può fare ciò partecipa probabilmente, rispetto a chi pone la domanda, ad una comunanza metodologica maggiore di quanto sembri nel mio caso. Nondimeno, per non evitare le domande, tenterò, laddove sorgono difficoltà, di identificare dietro di esse un contesto problematico più generale (cioè, non connesso solo con una forma specifica di impostazione teologico-fondamentale), e in questo ambito più ampio di rispondere qui a partire da quell'impostazione che a me stesso sembra la più adeguata. Una possibilità per schizzare questo punto di partenza da me presupposto è offerta già dal primo circolo di domande, in cui la parola-chiave «credibilità» [*Glaubwürdigkeit*] implica chiedersi: che cosa esattamente significa «la questione della credibilità»?

Io sono d'accordo con i curatori del *Dossier* sul fatto che in teologia fondamentale, generalmente parlando, si tratta della credibi-

lità dell'annuncio cristiano. Inoltre io presuppongo che l'annuncio cristiano comprende determinate assunzioni e persuasioni riguardo alla realtà, convinzioni delle quali, potendo di per sé essere vere o false, si afferma che sono effettivamente vere. Su questo punto si apre un primo grosso problema, che a buon diritto può essere indicato come ermeneutico: propriamente la questione circa la circoscrizione di quelle affermazioni con pretesa di verità che per l'annuncio cristiano sono costitutive. Questo problema si dispiega in due varianti.

a) In primo luogo si tratta di una circoscrizione materiale di quelle assunzioni che devono valere come *irrinunciabili elementi essenziali* [*unverzichtbare Wesenselemente*] dell'annuncio cristiano. Per fare un esempio: se si desiste una volta da una interpretazione radicalmente non-cognitivistica del cristianesimo, allora la maggior parte dei teologi sarà come sempre del parere che l'ammissione di un'esistenza data in senso extramentale di quella realtà designata come «Dio» è indispensabile per il messaggio cristiano. Ma ciò vale ad esempio anche per l'ammissione dell'esistenza del diavolo? Ci sono assolutamente non poche assunzioni, effettivamente disponibili all'interno della tradizione cristiana, per le quali si pone il problema accennato della delimitazione materiale, ovvero se esse siano o no essenziali per il messaggio cristiano. Le risposte sulle quali non ci si dovrebbe illudere si distribuiscono nell'ambito del cristianesimo in modi assai differenti, a volte sincronicamente e a volte diacronicamente⁽¹⁾. La discussione di questo problema ha spinto avanti il processo, proprio della Chiesa antica, che ha portato alla formulazione delle professioni di fede e ha trovato la sua continuazione nelle controversie moderne sull'essenza del cristianesimo. Presumibilmente non è mai possibile chiudere definitivamente la discussione di questo problema; questa invece accompagnerà le chiese cristiane come compito permanente da riconsegnare costantemente alla riflessione⁽²⁾.

(1) Lo storico imparziale deve ammettere, per fare un esempio, «che la dottrina trinitaria non contrassegnava originariamente in alcun modo, né esplicitamente né implicitamente, la fede cristiana; piuttosto deve essere intesa come una "teologia in divenire", i cui primi inizi vanno stabiliti appena prima dell'anno 150 d.C. e che ha causato ai suoi rappresentanti l'accusa di doteismo e triteismo, dunque della peggiore eresia». R.M. HUBNER, *Heis Theòs Iesous Christòs. Zum christlichen Gottesglauben im 2. Jahrhundert – ein Versuch*, MThZ 47 (1996) 325-344: 326.

(2) Analoghi processi di riflessione a riguardo di ciò che per il messaggio proprio è essenziale e centrale si possono ravvisare in tutte le più grandi tradizioni religiose. Cf a tale proposito: M. PYE – R. MORGAN (eds.), *The Cardinal Meaning. Essays in Comparative Hermeneutics: Buddhism and Christianity*, Paris, The Hague, 1973; F. WHALING (ed.), *The World's Religious Traditions*, Edinburgh, 1984.

b) Questa supposizione è sorretta anche dalla visione per cui la questione della circoscrizione materiale si nasconde a sua volta dietro la questione circa il *chiarimento* delle assunzioni già delimitate. Con ciò siamo giunti alla seconda variante del problema. Soltanto in modo semplicistico può essere raggiunta una unificazione a riguardo di quali assunzioni, formulate in concrete asserzioni, debbano valere in modo irrinunciabile per il messaggio cristiano, se nello stesso tempo rimane aperto *come* queste asserzioni vadano poi interpretate più da vicino, cioè che cosa esattamente costituisca il nocciolo duro delle affermazioni dotate di pretesa di verità ivi contenute. Quando una frase ha grammaticalmente la forma di una affermazione di fatto, e tuttavia, secondo l'intenzione di chi afferma, questa affermazione non va compresa letteralmente ma metaforicamente, allora si può discutere sulla verità affermata dalla frase solo quando diventa chiaro ciò per cui sta la metafora. Se si prendono le mosse per esempio dal fatto che le frasi della professione di fede contengono quelle assunzioni che sono costitutive e indispensabili per il messaggio cristiano, allora questa affermazione non basta ancora per la necessaria delimitazione materiale, quando non venga in pari tempo esplicitato come le frasi della professione di fede vadano comprese, e rispettivamente quali contenuti vengano propriamente affermati in esse. A malapena qualcuno potrebbe per esempio sostenere che l'affermazione di fede per cui il Cristo innalzato «siede alla destra di Dio» debba valere come vera in un senso letterale. Si ravviserà in ciò piuttosto una metafora la cui pretesa di verità viene elevata solamente per il suo contenuto non metaforico. Ma in che cosa ciò esattamente consiste? Questa domanda è tutt'altro che irrilevante; infatti ciò che è raggiunto quando ci si accorda insieme sulle frasi di una determinata confessione lascia in discussione come queste frasi vadano esplicitate. La concezione di una determinata confessione potrebbe quindi molto facilmente portare vicino ad una illusione collettiva. Dunque, il compito di una riflessione permanente su quali assunzioni siano costitutive per il messaggio cristiano trova la sua approfondita continuazione nella riflessione ermeneutica sul senso propriamente dichiaratorio delle frasi che a questo proposito vengono in questione.

Per completezza dovrebbe già a questo punto essere brevemente enunciata una tesi che certamente precorre le risposte concernenti gli altri blocchi di questioni, ma che ha un rapporto molto stretto con la domanda sulle assunzioni costitutive per l'identità dell'annuncio cristiano: ciò che è essenziale per il cristianesimo non deve essere tipico di questo, né per forza né esclusivamente. L'affermazione contraria è unita, secondo il mio modo di vedere,

ad una riduzione, implicitamente presupposta ma fuorviante, del concetto dell'essenziale ad un contenuto significativo che è oggetto della *differentia specifica*. Qualora l'essenzialità dovesse avere anche il senso di una significatività fondamentale, allora ciò che ha un significato decisivo per il messaggio cristiano non dovrebbe essere congruente con ciò che pertiene al cristianesimo in modo distintivo ed esclusivo⁽³⁾.

Il compito ermeneutico di una delimitazione e di una interpretazione di quelle assunzioni che sono costitutive per il messaggio cristiano viene oggi ripetutamente assegnato alla teologia fondamentale, che con ciò riceve il carattere di un corso dogmatico fondamentale. Ci sono molti motivi per questa assegnazione. Uno dei migliori mi sembra stare nel fatto che questo problema ermeneutico precede logicamente la questione della credibilità. Con ciò giungiamo in vista della mia tesi centrale riguardo a questo primo plesso di questioni: se la fede cristiana contiene la persuasione che determinate assunzioni costitutive per il messaggio cristiano sono vere e non false, la «questione intorno alla credibilità» non dice nient'altro che la questione intorno alla *giustificazione razionale* [*rationale Berechtigung*] di questa persuasione. Questa tesi sta, come mi sembra, totalmente sulla linea della teologia neoscolastica già criticamente considerata da chi ha elaborato le domande. E in questo senso allargato la teologia fondamentale contemporanea non dovrebbe, a mio modo di vedere, abbandonare questa richiesta sostanziale dell'apologetica tradizionale. Ma è importante in ciò tenere anche conto di una trasformazione essenziale che concerne il concetto di razionalità, irrinunciabile per la questione circa la credibilità.

L'apologetica neoscolastica presupponeva ampiamente un concetto di razionalità secondo il quale la ragione veniva intesa in senso sostanziale, e la persuasione secondo ragione [*vernunftgemäße Überzeugung*] veniva fatta dipendere dalla dimostrata verità del contenuto della persuasione stessa. Così è, in modo caratteristico, in uno degli ultimi rappresentanti, a ragione molto studiati, di questa corrente nell'area di lingua tedesca: «La fede è essenzialmente uno tra i più compiuti poteri di conoscenza, *atto normato dalla ragione* [*von der Vernunft gesetzter Akt*]. Nella fede le conoscenze vengono approvate, i giudizi formulati, gli assensi pronun-

(3) «[...] noi potremmo interrogarci sull'essenza del cristianesimo nel senso di ciò che in esso sia più significativo o nel senso della sua più propria peculiarità; e queste sono due questioni differenti. Ciò che è peculiare del cristianesimo potrebbe o non potrebbe risultare identico a ciò che in esso è più importante». J. Hick, *God and the universe of faiths*, London, ³1988, 108.

ciati. Questi atti presuppongono che sia garantita la verità oggettiva dei suoi contenuti [...]»⁽⁴⁾. Con ciò viene fondamentalmente assunta come base una comprensione della razionalità che si rifà ultimamente all'antico ideale del sapere, ma che è diventata predominante nella modernità, per la quale «è razionale, di fronte al non pienamente conosciuto ed al non esente da dubbio, trattenere scrupolosamente il proprio assenso come in presenza di una manifesta falsità [...]»⁽⁵⁾. Qui viene dunque presupposto che la ragione è un'istanza capace di conoscenza indubbia della verità. Le persuasioni da essa approvate devono quindi – secondo questo concetto – recare il carattere di un sapere certo e non di una fede revocabile in dubbio.

Il seguito precario della recezione apologetica di questa comprensione della razionalità era un dilemma: o la fede veniva distinta dal sapere, e allora era sottoposta al verdetto dell'irrazionalità. O, al contrario, veniva mantenuta la pretesa di una credibilità razionale, dalla quale poi risultava necessariamente una più o meno manifesta equiparazione di fede e sapere. Mentre i critici illuministi della religione facevano proprio il primo lemma altrettanto come i fideisti caparbi, il secondo lemma era una conseguenza che gli apologeti neoscolastici cercavano certamente di evitare, ma, a causa del concetto di razionalità che stava alla base, non potevano evitarla effettivamente.

Per la scappatoia da loro perseguita ci si rivolga ancora una volta ad Albert Lang. La fede – così scrive Lang – non diverrebbe identica con il sapere perché si tratta nella fede della «accoglienza fiduciosa di una testimonianza estranea [*die vertrauensvolle Übernahme fremden Zeugnisses*]»⁽⁶⁾. Il testimone cui qui ci si riferisce è Dio stesso che, sul fondamento della sua perfezione, non si inganna né può ingannare, e la testimonianza di ciò, manifestata nella rivelazione, assicura la verità della fede. Questa differenza di fede e sapere è tuttavia irrealizzabile. La logica dell'argomento presuppone che vada complessivamente provato dalla ragione in modo indubitabile dapprima l'esistenza di Dio (compresa la sua necessaria perfezione), in secondo luogo il fatto della rivelazione e infine l'identità dei contenuti della fede con i contenuti della rivelazione. In questo caso la fede non sarebbe tuttavia differente dal sapere, ma semplicemente una forma del sapere che si deve non alla propria, ma ad una più alta competenza. E quindi, come

(4) A. LANG, *Fundamentaltheologie*, vol I, München, 1967, 17.

(5) R. DESCARTES, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg, 1960, 15.

(6) A. LANG, *Fundamentaltheologie*, vol. 1, 17.

conseguenza inevitabile della pretesa neoscolastica, dovrebbe come è noto venire attribuita una deficienza, o intellettuale o morale, a chiunque non condivida la fede conoscibile in questo modo.

Non potrebbe a dire il vero essere soddisfatto alcuno dei tre presupposti accennati. Né è riuscito di dimostrare l'esistenza di Dio in una forma assolutamente cogente che elimina ogni dubbio razionale, né il fatto di una rivelazione e neppure l'identità materiale di determinati contenuti di fede con le verità rivelate⁽⁷⁾. Oltre a ciò ci sono buoni motivi per supporre che una tale dimostrazione nella trama delle condizioni pre-escatologiche nemmeno nel futuro sarà mai possibile. Ciò vuol dire che la via neoscolastica per assicurare la credibilità razionale dell'annuncio cristiano è destinata al fallimento. L'indimostrabilità di un'assunzione non significa però che l'assunzione in questione sia falsa⁽⁸⁾. Essa può essere vera, cioè concordare con gli stati di cose accolti, senza che si lasci dimostrare la sua verità. Si tratta quindi, sotto l'aspetto epistemico, di una assunzione *possibilmente vera* [*möglicherweise wahre Annahme*] (ma anche possibilmente falsa); con altre parole, essa porta il carattere di un'ipotesi⁽⁹⁾.

(7) Alla questione delle dimostrazioni di Dio compete con ciò una priorità logica. Finché infatti l'esistenza di Dio non è dimostrata in modo costringente, la dimostrazione costringente di una effettività della rivelazione o di determinati contenuti di fede come rivelati non è possibile. Per uno sguardo sulla discussione moderna attorno alle dimostrazioni di Dio cf J. HICK, *Arguments for the existence of God*, London, 1970; Id., *An interpretation of religion*, London, 1989, 73-110; R. SWINBURNE, *The existence of God*, Oxford, 1992; J.L. MACKIE, *The miracle of theism*, Oxford, 1982; F. RICKEN (Hg.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart, 1991.

(8) «Ovviamente non segue dall'impossibilità a sostenere le dimostrazioni di Dio anche il fatto che Dio non esiste: anche se le dimostrazioni di Dio finora prodotte avessero fatto naufragio ciò non significherebbe che una tale dimostrazione sia in linea di principio impossibile e l'esistenza di Dio indimostrabile; e anche quando ciò risultasse (se dunque l'esistenza di Dio fosse in linea di principio indimostrabile) ciò non vorrebbe ancora dire che Dio non esista e, rispettivamente, che la frase "Dio esiste" debba essere falsa». E. MORSCHER, *Was sind und was sollen die Gottesbeweise?*, in F. RICKEN (Hg.), *Klassische Gottesbeweise*, 62-86: 75. Cf a questo proposito nello stesso volume anche P. WEINGARTNER, *Wie schwach können die Beweismittel für Gottesbeweise sein?*, 52 ss.

(9) Anche nello spazio della teologia di lingua tedesca l'idea del carattere ipotetico delle assunzioni di fede e le corrispondenti conseguenze metodologiche per la teologia trovano sempre più consenso. Cf a questo riguardo ad esempio: W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M., 1987; A. KREINER, *Ende der Wahrheit?*, Freiburg i. Br., 1992, 475-576; H. DÖRING – A. KREINER – P. SCHMIDT-LEUKEL, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie* (= QD 147), Freiburg i. Br., 1993; A. LOICHINGER, *Glaube und Vernunft*, in P. SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Berechtigte Hoffnung*, Paderborn, 1995, 15-48; R. SCHWAGER – J. NIEWIADOMSKI, *Dramatische Theologie als Forschungsprogramm*, ZKTh 118 (1996)

Il fatto che il consenso credente ad un'assunzione vera solo in senso possibile debba essere già di per sé irrazionalistico risulta dal fallimento dell'apologetica neoscolastica solo quando si condida il concetto moderno di razionalità da essa posto alla base. La teologia non è quindi costretta a trarre da questo fallimento la conseguenza del primo lemma, che sarebbe dire accettare la rinuncia alla dimostrazione di credibilità razionale. Piuttosto è il concetto di razionalità soggiacente che necessita una revisione, e certamente né soltanto né primariamente a partire da motivi teologici.

Il concetto moderno di razionalità è oggi divenuto bisognoso di una revisione in riferimento ad almeno due punti. Se anche non solo, si deve certamente prima di tutto ai lavori di Karl Popper e della sua scuola il fatto che l'*ideale di dimostrabilità indubitabile* come presupposto del consenso razionale sia stato nel frattempo decisamente abbandonato come *non realizzabile*⁽¹⁰⁾. Il consenso non diventa allora forse arbitrario? Evitare una tale arbitrarietà, secondo la quale ogni persuasione deve valere come giustificata nella stessa misura e come ugualmente credibile, è come sempre lo scopo di una definizione di razionalità. In altri termini, deve essere possibile differenziare il consenso razionale in modo sufficientemente chiaro rispetto al consenso irrazionale. Il regolativo decisivo dell'ideale classico e moderno del sapere era la questione della verità: la razionalità doveva garantire che potessero essere accolte solo persuasioni vere, e quelle non-vere al contrario rifiutate. E come itinerario verso questo obiettivo valeva la dimostrazione certa della verità. Se ora però questa via si mostra come non percorribile, non è peraltro subito necessario rinunciare alla sua rappresentazione-guida, e cioè all'orientazione del concetto di razionalità al tendere verso la verità. Sono pensabili due alternative, che rimangono entrambe dipendenti da questa idea-guida e che

317-344. Anche H. Verweyen, la cui dizione di una «fondazione ultima» non prospetta subito un tale giudizio, chiarifica, a partire da una domanda corrispondente di Th. Pröpper, «il carattere ipotetico (ineliminabile in una filosofia prima) della "conclusione" sull'esistenza di Dio». Cf H. VERWEYEN, *Glaubensverantwortung heute*, ThQ 174 (1994) 288-303: 290.

(10) Obiezione fondamentale contro l'ideale di sapere indubitabile rimane l'argomento, che termina alla scepsi, di un infinito regresso dimostrativo: «Quando il sapere o la scienza devono essere dimostrabili, allora si giunge [...] ad un regresso infinito. Infatti ogni dimostrazione consta di premesse e conclusioni, di proposizioni iniziali e di proposizioni conclusive; e quando le proposizioni iniziali non sono dimostrate non lo sono nemmeno le proposizioni conclusive». K. POPPER, *Logik der Forschung*, Tübingen, 1989, 450. Cf anche: H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, 1991, 13-18; A. MUSGRAVE, *Alltagswissen, Wissenschaft und Skeptizismus*, Tübingen, 1993, 1-18.

rappresentano nell'attuale discussione sulla teoria della scienza i candidati più importanti ad una concezione alternativa di razionalità: in questo senso la questione della razionalità si lascia alternativamente fissare al sapere certo della verità o nella ricerca della più alta verosimiglianza o, almeno, nel tentativo della limitazione dell'errore. La prima è la via che viene percorsa nelle diverse forme dell'induttivismo e del *probabilismo*, la seconda è la via del razionalismo critico e del *fallibilismo*⁽¹¹⁾. Nel frattempo, entrambe le vie anche all'interno della teologia e, rispettivamente, della filosofia della religione hanno condotto a nuove forme della giustificazione della fede⁽¹²⁾. Per il primo punto di partenza sono paradigmatici i lavori di Richard Swinburne⁽¹³⁾, per il secondo quelli di John Hick⁽¹⁴⁾ e dei rappresentanti della «epistemologia riformata»⁽¹⁵⁾.

(11) Per un'introduzione alla discussione di queste due concezioni si veda: W. STEGMÜLLER, *Das Problem der Induktion: Humes Herausforderung und moderne Antworten*, Darmstadt, 1996 (rist.); K. LAMBERT – G. BRITTAN, *Eine Einführung in die Wissenschaftsphilosophie*, Berlin – New York, 1991, 91-209.

(12) R. Swinburne argomenta a favore del seguente concetto di razionalità orientato in senso *probabilistico*: «Un soggetto *S* che crede questo *p* ha, io direi, una credenza razionale se e solo se l'evidenza di *S* risulta da una investigazione passata che era adeguata dal punto di vista di *S*, se i suoi standard induttivi sono stati sottoposti da *S* a una critica che era adeguata dal punto di vista di *S*, e se *S* ha controllato adeguatamente dal suo punto di vista che *p* sia reso probabile dalla sua evidenza. L'investigazione è adeguata se è adeguata al fine di assicurare credenze vere». R. SWINBURNE, *Faith and reason*, Oxford, 1989, 49. Per una comprensione di razionalità più connotata in senso *fallibilistico* cf ad esempio la seguente definizione di N. Wolterstorff: «Una persona *S* è razionale nel suo eluttabile credere *Bp* prodotto in modo innocente se e solo se *S* crede *p*, e o: (I) *S* né ha né deve avere adeguati motivi per desistere dal credere *p*, e non è razionalmente obbligato a credere che egli *ha* adeguate ragioni per desistere, oppure (II) *S* ha ragioni adeguate per desistere dal credere *p*, ma non si accorge che le ha, ed è razionalmente giustificato in ciò». N. WOLTERSTORFF, *Can belief in God be rational if it has no foundations?*, in A. PLANTINGA – N. WOLTERSTORFF (eds.), *Faith and rationality: reason and belief in God*, London, Notre Dame, 1983, 135-186: 168. Per un'introduzione alla discussione di entrambi questi concetti di razionalità nell'ambito della teologia e, rispettivamente, della filosofia della religione cf: A. LOICHINGER, *Glaube und Vernunft*; J. HICK, *Philosophy of religion*, Englewood Cliffs, 1990, 68-81; M. PETERSON, *Reason and religious belief*, New York – Oxford, 1991, 32-47. 117-135.

(13) Cf ad esempio: R. SWINBURNE, *The coherence of theism*, Oxford, 1989; ID., *The existence of God*; ID., *Faith and reason*; ID., *The christian God*, Oxford, 1994; ID., *Is there a God?*, Oxford, 1996.

(14) Cf ad esempio: J. HICK, *Faith and knowledge*, London, 1988; ID., *Arguments for the existence of God*; ID., *Evil and the God of love*, London, 1990; ID., *Philosophy of religion*; ID., *An interpretation of religion*.

(15) Cf ad esempio: A. PLANTINGA – N. WOLTERSTORFF (eds.), *Faith and rationality: reason and belief in God*; A. PLANTINGA, *Warrant: the current debate*, New York,

In entrambi i casi non è tuttavia solo abbandonata la connessione della razionalità e del sapere certo, ma nel contempo anche *una comprensione sostanzialistica della ragione in favore di una sua comprensione disposizionale*. La razionalità viene con ciò ad essere una possibile proprietà delle persone o – detto più precisamente – una possibile proprietà del comportamento delle persone⁽¹⁶⁾. Essa si riferisce al rapporto liberamente determinabile di una persona con le sue persuasioni in vista del traguardo, come sempre regolativo, della conoscenza vera. La razionalità non dipende dunque dal possesso della verità, ma dalla tensione ad essa, seria ed adeguata. Può essere di qui ben possibile che nelle circostanze di volta in volta date l'accettazione di una persuasione debba valere come razionale e che più tardi, in circostanze diverse, risulti falsa. Che cosa poi appaia falso è, secondo questa comprensione della razionalità, il contenuto proposizionale della persuasione, non però la realtà del consenso ad essa concesso in passato⁽¹⁷⁾. In un senso disposizionale «la razionalità contrassegna [...] dunque in un certo qual modo l'etica delle nostre persuasioni intellettuali, cioè la domanda normativa circa l'esercizio corretto delle nostre capacità intellettuali, che è dire, del nostro potere di conoscenza»⁽¹⁸⁾.

Proprio questo aspetto nel mutamento della comprensione della razionalità conferisce una particolare serietà alla disputa sulla teoria della scienza tra l'impostazione probabilistica e quella fallibilistica. In vista di una decisione per l'una o per l'altra può essere d'aiuto caratterizzarne le differenze in modo ancora un po' più preciso. Il concetto probabilistico può essere indicato come il più pretenzioso, quello fallibilistico al contrario come il più comprensivo. Ciò significa che il criterio di razionalità presupposto nel secondo caso, per il quale le persuasioni vengono approvate in modo razionale solo quando esse sono state verificate in modo adeguato rispetto alla loro possibile falsità, possiede la sua validità anche nella cornice del concetto probabilistico. Ma nel concetto

1993; ID., *Warrant and proper function*, New York, 1993; W. ALSTON, *Epistemic justification*, Ithaca, 1989; ID., *Perceiving God*, Ithaca, 1991; ID., *The reliability of sense perfection*, Ithaca, 1993.

(16) «[...] quando noi parliamo di credenza *razionale* intendiamo sempre, o dovremmo intendere, un atto razionale o uno stato razionale di credenza. Perciò non sono proposizioni ma persone con le loro attività che possono, strettamente parlando, essere razionali o irrazionali». J. HICK, *Philosophy of religion*, 72. Cf a questo proposito anche A. LOICHINGER, *Warum sollen wir rational sein?*, MThZ 47 (1966) 43-64.

(17) Cf A. MUSGRAVE, *Alltagswissen, Wissenschaft und Skeptizismus*, 288.

(18) A. KREINER, *Demonstratio religiosa*, in H. DÖRING – A. KREINER – P. SCHMIDT-LEUKEL, *Den Glauben denken*, 9-48: 11 s.

probabilistico è richiesta, oltre alla qui parimenti esigita verifica delle obiezioni critiche, anche la dimostrazione del fatto che la persuasione approvata sia più probabile della sua confutazione.

Almeno nell'ambito della teologia questi tratti distintivi di entrambi i concetti alternativi potrebbero facilitare la scelta tra di essi. Se cioè si presuppone che all'ammissione dell'esistenza di Dio pertiene una priorità logica tra tutte quelle altre assunzioni che sono costitutive per il messaggio cristiano, allora la questione della credibilità può essere concentrata innanzitutto su *questa singola assunzione*. Ora, se per l'assunzione dell'esistenza di Dio non si potesse dimostrare alcuna verosimiglianza oggettivamente più elevata di quella propria della sua confutazione⁽¹⁹⁾, allora alla teologia non rimarrebbe più altra scelta che di accontentarsi del criterio, più modesto, ma appunto anche più comprensivo, del consenso razionale, cioè della verifica critica di una verità almeno possibile delle sue persuasioni. Per il consenso della fede si dovrebbe dunque esigere, nel senso di un concetto fallibilistico di razionalità, che esso debba valere come razionale e come non-irrazionale fino a quando non si presentino motivi molto gravi ed insolubili contro la sua verità⁽²⁰⁾.

Questa opzione ha ora una conseguenza immediata per la richiesta «riformulazione della questione della credibilità»: se si seguono le argomentazioni precedenti, allora la dimostrazione della credibilità dovrebbe oggi occuparsi primariamente della confutazione delle obiezioni sollevate contro la verità possibile delle convinzioni della fede cristiana e, tra queste prima di tutto, delle obiezioni contro l'esistenza di Dio⁽²¹⁾. Spiacevolmente, non sembra tuttavia essere proprio il caso di ciò che avviene in una vasta corrente della teologia fondamentale del continente europeo. È sin

(19) Cf a questo proposito le obiezioni avanzate contro il tentativo corrispondente di Swinburne e di altri in J.L. MACKIE, *The miracle of theism*. Anche in J. HICK, *An interpretation of religion*, 81 ss. e 104 ss. Sulla discussione in generale si veda R. PREVOST, *Probability and theistic explanation*, Oxford, 1990.

(20) Cf a questo proposito ancora una volta Wolterstorff: «Una persona è razionalmente giustificata nel credere una certa proposizione che egli vuole credere a meno che abbia una ragione adeguata per desistere dal crederla. Le nostre credenze sono razionali salvo quando abbiamo ragioni per astenerci; esse non sono irrazionali se abbiamo ragioni *per* credere. Esse sono innocenti fino a che non vengano provate come colpevoli, non colpevoli finché provate come innocenti». N. WOLTERSTORFF, *Can belief in God be rational*, 163.

(21) Se le pretese del sapere vanno ridotte a pretese di fede, allora – così a buon diritto Paul Weingartner – diventa «straordinariamente importante indicare fondamenti che tolgano di mezzo gli impedimenti alla fede». P. WEINGARTNER, *Wie schwach können die Beweismittel für Gottesbeweise sein?*, 52. Cf anche A. KREINER, *Demonstratio religiosa*, 17 s.

troppo facile che si imponga l'impressione che le obiezioni esterne contro la pretesa di verità del messaggio cristiano vengano molte volte a malapena portate alla conoscenza e tanto meno in modo serio. E se non già come questione-guida, tuttavia è anche solo come questione complementare che la discussione con le obiezioni ateistiche nelle teologie fondamentali moderne molto spesso viene affrontata a malapena. Era già diverso nei manuali dell'apologetica declinata secondo l'assetto neoscolastico, e su questo punto, nonostante tutto, queste obiezioni davano forma al compito di una dimostrazione della credibilità in modo più legittimo che in qualche impostazione contemporanea. Se in questa osservazione non mi sbaglio completamente, allora la domanda si pone circa il motivo di tutto ciò. Questo motivo non potrebbe forse essere correlato con il fatto che l'apologetica dell'immanenza orientata in senso intrinsecistico, con le sue moderne diramazioni orientate in senso teologico-trascendentale ed ermeneutico, si è concentrata sul lato interno della fede a tal punto che in essa la prospettiva della riflessione critica esterna è andata quasi smarrita? Di fronte a chi e in quale orizzonte dovrebbe quindi essere ancora portata avanti la dimostrazione della credibilità?

Come esemplare per le deficienze, qui paventate, di un'intera parte della teologia fondamentale contemporanea può valere la frequentazione, spesso praticata, con il problema della teodicea. All'interno delle obiezioni critiche contro una possibile verità della fede nell'esistenza di Dio il problema della teodicea vanta come sempre una posizione di primo piano. Il peso critico di questo problema si acuisce in modo assai rilevante quando si ammette che non consta alcuna dimostrazione costrittiva dell'esistenza di Dio. Quando ci si vedeva razionalmente autorizzati alla concezione per cui l'esistenza di Dio sarebbe stata basata in modo indubbio sul fondamento di una qualche dimostrazione, si poteva lasciar riposare su di sé come un enigma irrisolvibile la questione di come fosse compatibile il fatto del dolore e del male con l'esistenza di un Dio illimitatamente buono e onnipotente. Infatti, sulla base della forza propria della dimostrazione di Dio, il problema della teodicea non era in grado di revocare in dubbio l'esistenza di Dio, ma solamente la conoscibilità delle decisioni divine. Quando tuttavia viene stabilito che la fede nell'esistenza di Dio non è indubitabilmente certa e, in questo senso, ha il carattere di un'ipotesi, allora la possibile verità di quest'ipotesi viene notevolmente posta in dubbio dall'obiezione del problema della teodicea, cosicché la credibilità e, rispettivamente, la razionalità di questa fede si trovano schiacciate da una forte pressione. Si dovrebbe di qui supporre che una teologia che si occupi della credibilità, nella misura in cui

si è ridotta la fiducia nella forza di una dimostrazione costringente di Dio, debba rinvigorire i suoi sforzi per la soluzione del problema della teodicea. Ma per una parte della teologia fondamentale odierna il caso è stranamente proprio l'opposto. Non solo; a questo livello viene volentieri raccomandata una «teologia del silenzio»⁽²²⁾ e viene respinto ogni tentativo per una soluzione teoretica⁽²³⁾. Talvolta dal versante teologico ci si vanta perfino dell'irrisolubilità di questa obiezione e se ne eleva il riconoscimento ad una sorta di nuova misura dell'ortodossia teologico-fondamentale⁽²⁴⁾. Come, considerando tali sviluppi, possa essere ancora elevata la pretesa di una dimostrazione della credibilità mi rimane pertanto enigmatico. D'altronde qui si tratta – come già detto – solo di *una* prospettiva della teologia contemporanea e non di questa nella sua interezza. I teologi e i filosofi della religione oggi si sforzano infatti, in molte parti del mondo, intorno alla dimostrazione di una credibilità razionale; dimostrazione che corrisponda almeno ai criteri di un concetto fallibilistico di razionalità e che si impegni con la soluzione delle obiezioni centrali, come quella del problema della teodicea⁽²⁵⁾. Se si considera l'originarsi della filosofia analitica dalla filosofia della scienza, non dovrebbe essere casuale che questo sforzo sia prima di tutto particolarmente forte laddove l'influsso di questa direzione della filosofia contemporanea si mostra vitale.

Ora, un'impostazione fallibilistica della razionalità critica presuppone indubbiamente la seria disponibilità ad abbandonare quelle persuasioni la cui pretesa di verità non è più possibile giustificare. Di qui è stato anche chiesto in sede critica se la teologia sia in grado di sostenere questa conseguenza⁽²⁶⁾. A questa domanda è

(22) Cf H. KÜNG, *Credo*, München, 1995, 123.

(23) Cf ad esempio J.B. Metz: «La teologia, come io cerco di comprenderla e di comunicarla, non può «risolvere» la questione della teodicea. Il suo compito consiste piuttosto nel formulare quella questione come controdomanda a Dio [...]». J.B. METZ, *Theologie als Theodizee?*, in W. OELMÜLLER (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München, 1990, 103-118: 104 s.

(24) Cf ad esempio E. DIRSCHEL, *Die besondere Nähe zwischen Judentum und Christentum als Anfrage an die pluralistische Religionstheologie*, in G. RISSE – H. SONNEMANS – B. THESS (Hgg.), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend (FS f. H. Waldenfels)*, Paderborn, 1996, 495-511: 499.

(25) Cf a questo proposito ad esempio: J. HICK, *Evil and the God of love*; D. GRIFFIN, *God, power, and evil: a process theodicy*, Philadelphia, 1976; R. SWINBURNE, *Das Problem des Übels*, in P. SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Berechtigte Hoffnung*, 111-121; A. KREINER, *Der Glaube an Gott in Welt voller Leid*, Freiburg – Basel – Wien, 1997.

(26) Cf ad esempio H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, 124-155; ID., *Das Elend der Theologie*, Hamburg, 1979; W.W. BARTLEY, *Flucht ins Engagement*, München, 1964.

possibile rispondere sia affermativamente sia negativamente. Negativamente dal momento che, se una teologia fosse dell'opinione che la fede nell'esistenza di Dio non sia più da giustificare razionalmente, dovrebbe rinunciare a sé in quanto teologia. Infatti, o la sua pretesa è di essere un'impresa razionale o al contrario deve abbandonare il suo riferimento alla fede in Dio. Nel primo caso smetterebbe di essere *teo-logia*, nel secondo smetterebbe di essere *teo-logia*. Al di là di questo limite è possibile invece rispondere affermativamente alla domanda critica, e certamente in vista di ciò che inizialmente veniva segnalato come compito immanente alla tradizione di una riflessione permanente sui contenuti essenziali del messaggio cristiano. Infatti questo messaggio lascia uno spazio, da valutare come non troppo angusto – anche se talora si richiede di «restringerlo» – per abbandonare quelle persuasioni che prima si consideravano come irrinunciabili. Il combattimento secolare sulla questione dell'ispirazione verbale e della piena inerranza della Scrittura o gli sviluppi più recenti all'interno della discussione tra creazionismo e teoria dell'evoluzione, rappresentano un buon esempio per il fatto che, sotto la pressione di argomenti razionali, proprio tali assunzioni teologiche possono venire abbandonate, pur essendo state considerate a lungo come non abbandonabili.

[2] L'IMPRESA *TEOLOGICA* DELLA GIUSTIFICAZIONE DELLA FEDE.

UNA SVOLTA PROGRAMMATICA INCOMPLETA?

Nella mia trattazione del primo nucleo di questioni ho già chiarito che posso rispondere con un netto «sì» alla terza delle domande qui presentate. Con ciò era già definito come io intendo più precisamente ciò che qui viene indicato abbastanza vagamente come la «tematizzazione» della pretesa di verità inerente alla fede: da un lato nel senso della riflessione ermeneutica sulla consistenza essenziale della fede cristiana, dall'altro nel senso della dimostrazione della credibilità razionale che a mio avviso va condotta almeno nella cornice di un concetto fallibilistico e disposizionale di razionalità critica.

Ma da dove vengono allora le pretese di verità elevate nella fede, pretese sulla cui credibilità la teologia fondamentale deve concentrarsi? Esse discendono, secondo la diffusa persuasione cristiana, dalla rivelazione divina. Questo non deve necessariamente essere inteso nel senso di un concetto di rivelazione teoretico-istruttivo, secondo il quale le persuasioni di fede centrali sono immediatamente congruenti con i misteri di fede comunicati da

Dio e formulati proposizionalmente⁽²⁷⁾. Piuttosto, oggi, con buoni motivi⁽²⁸⁾, spesso di qui si conclude che nelle assunzioni di fede si tratta già di un riflesso [*Reflex*] umano all'accadimento della rivelazione e non magari dello stesso contenuto della rivelazione⁽²⁹⁾. Ma anche in questo caso vale che le persuasioni di fede sono debitrice ultimamente della rivelazione divina, solo che non in modo diretto e immediato. Ogni conoscenza di Dio – così si può formulare con K. Barth⁽³⁰⁾, W. Pannenberg⁽³¹⁾ e molti altri teologi contemporanei – è debitrice, quando essa è autentica, della rivelazione divina.

La riconduzione della conoscenza di Dio, esigita nella fede, alla rivelazione esprime dunque la persuasione che Dio può essere riconosciuto solo per il fatto che questa possibilità è aperta da lui stesso. Con ciò non viene superata – come Barth intendeva, unilateralmente a svantaggio della prima (e quindi, come sempre, implicitamente presupposta come valida) – l'antica separazione tra conoscenza naturale di Dio da un lato e rivelazione soprannaturale dall'altro. Piuttosto si tratta proprio di superare la diastasi stessa per la quale la conoscenza naturale di Dio e quella soprannaturale si lasciano mettere in gioco l'una contro l'altra. Se la rivelazione si deve comprendere come autocomunicazione divina allo spirito umano, allora la possibilità di *ogni* autentica conoscenza di Dio è debitrice dell'autoapertura divina – indipendentemente dal fatto che questa sia ad esempio mediata tramite un'esperienza della natura umana ed extraumana [*außermenschlich*] come originario divino, o tramite un'esperienza di eventi storici come disposizione

(27) Cf a questo proposito M. SECKLER, *Der Begriff der Offenbarung*, in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER, *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 2. *Traktat Offenbarung*, Freiburg i. Br., 1985, 60-83; H. DÖRING, *Paradigmenwechsel im Verständnis von Offenbarung*, MThZ 36 (1985) 20-35; J. HICK, *Philosophy of Religion*, 56-67.

(28) Io penso qui prima di tutto alla visione elaborata dall'esegesi storico-critica e dalla ricerca della storia dei dogmi a riguardo della genesi, in parte complicata, dei contenuti di fede e della loro formulazione.

(29) «Secondo questa visione non-proposizionale, il contenuto della rivelazione non è un corpo di verità su Dio, ma Dio veniente all'interno dell'orbita dell'esperienza umana agendo nella storia. Da questo punto di vista le proposizioni teologiche come tali non sono rivelate ma rappresentano tentativi umani di comprendere il significato degli eventi rivelatori». J. HICK, *Philosophy of religion*, 64.

(30) «La rivelazione è l'auto-offerta [*Selbstdarbietung*] e l'autopresentazione [*Selbstdarstellung*] di Dio. [...] Se egli [l'uomo] può riconoscere realmente Dio, questo potere si basa sul fatto che egli lo riconosce realmente perché Dio si è dato a riconoscere a lui e perché Dio gli si è offerto e mostrato». K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* I/2, Zollikon-Zürich, 1960, 328 s.

(31) «Dio può essere riconosciuto solo se si fa riconoscere. La superiorità della realtà divina rimane irraggiungibile per l'uomo se essa da sé non si fa riconoscere». W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, vol. I, Göttingen, 1988, 207.

divina, o tramite un'esperienza di visioni intellettuali e/o plasticamente sensibili come ispirazione divina, o tramite un'esperienza di determinati uomini come portatori di un messaggio divino o, rispettivamente, come personificazioni dello spirito divino.

Alla diastasi, posta alla base del metodo dell'apologetica tradizionale, tra la conoscenza naturale di Dio e la rivelazione soprannaturale corrisponde una comprensione sostanzialistica della ragione, per la quale la ragione possiede un'area di specifici contenuti di conoscenza per essa predisposta e delimitata. Essa stessa produce, in un corretto utilizzo, i suoi propri contenuti di conoscenza. Anzitutto sotto questo presupposto si potrebbe discutere in che senso cadano in quest'area appartenente alla ragione anche contenuti di conoscenza metafisici e teologici, dunque ad esempio l'esistenza e l'essenza di Dio. E conformemente si accetterebbe che i contenuti di conoscenza che oltrepassano quest'area devono essere rivelati all'uomo per essergli accessibili.

Questa classica rappresentazione guida, attorno alla quale si muovono già i tentativi scolastici di un ordinamento di ragione e rivelazione⁽³²⁾, non si modifica solo tramite il mutamento, sopra schizzato, della comprensione della rivelazione da un'impostazione teoretico-istruttiva (la comunicazione dei misteri soprannaturali della fede) ad un'impostazione teoretico-comunicativa (l'autoapertura di Dio come presupposto di ogni conoscenza valida di Dio). Essa si modifica anche tramite il passaggio, a ciò correlativo e già accennato nel primo punto, da una comprensione di ragione sostanzialistica ad una disposizionale. Infatti quando si tratta, nel senso di una comprensione disposizionale della ragione, dell'atteggiamento nei confronti delle nostre persuasioni e si rinviene un atteggiamento razionale primariamente nella disponibilità ad una verifica critica delle nostre persuasioni, allora la ragione non è essa stessa qualcosa come una fonte primaria di conoscenza, ma molto più una sorta di possibilità di controllo, che come tale solo secondariamente possiede una funzione mediatrice di conoscenza. E il compito di verificare razionalmente le persuasioni sul loro possibile contenuto veritativo si estende quindi fondamentalmente a *tutte* le persuasioni, indipendentemente da dove esse vengano guadagnate. Non c'è quindi né un'area specifica di persuasioni riguardanti il contenuto che appartiene esclusivamente alla ragione⁽³³⁾, né

(32) Cf U. HORST, *Das Offenbarungsverständnis der Hochscholastik*, in M. SCHMAUS – A. GRILLMEIER – L. SCHEFFCZYK (Hgg.), *Handbuch der Dogmengeschichte*, vol. I/1a, Freiburg – Basel – Wien, 1971, 116-143.

(33) Diversamente ci si comporta eventualmente con i criteri regolativi puramente *formali* della logica e della matematica.

un'area di persuasioni che sarebbero dispensate dal riesame critico. Le pretese della rivelazione non sono dunque debitorie alla ragione, né stanno oltre o al di là di essa. Piuttosto, la cosa sta in termini tali per cui la questione della sua accettazione credente può (e, in conformità alla sua pretesa teologico-fondamentale, dovrebbe^[34]) essere oggetto di verifica razionale, cioè critica.

Sulla base di questo doppio mutamento nella comprensione della rivelazione e della ragione si possono ora presentare diverse tesi che sono rilevanti per la giustificazione, considerata nella prima e nella seconda domanda, della fede fondata sulla rivelazione.

1) La rivelazione e l'esperienza religiosa si corrispondono inscindibilmente. Per quanto infatti la categoria della «rivelazione» porti ad espressione che la conoscenza umana di Dio viene suscitata tramite l'autoapertura divina, «rivelazione» rappresenta un concetto epistemico di relazione. Di rivelazione si può quindi parlare solo se c'è qualcuno a cui essa venga partecipata. Per la riuscita della rivelazione è dunque non solo costitutiva l'autoapertura di Dio, ma altrettanto l'arrivare di questa rivelazione presso l'uomo⁽³⁵⁾. La rivelazione raggiunge però l'uomo soggettivamente nella forma dell'esperienza religiosa. O, invertendo i termini, «ogni esperienza del divino è più profondamente un'esperienza attraverso il divino. Ciò che dal punto di vista umano appare come esperienza religiosa, si mostra dal punto di vista di Dio come rivelazione divina»⁽³⁶⁾.

2) Per quanto ora tuttavia l'esperienza religiosa contrassegni il momento della percezione soggettiva della rivelazione, le forme proprie del soggetto, delle sue possibilità di conoscenza e di esperienza entrano costitutivamente nell'evento della rivelazione. Di

(34) Sebbene egli pensasse ancora ampiamente all'interno del paradigma di una regionalizzazione della conoscenza razionale di tipo naturale e dall'altro lato di conoscenza rivelata soprannaturale, questo punto fondamentale era già stato formulato da John Locke in tutta chiarezza: «Qualunque cosa Dio abbia rivelato è certamente vera: in ciò non può esservi dubbio alcuno. Questo è l'oggetto proprio della *fede*; ma se ciò sia una divina rivelazione o no, su questo punto deve giudicare la *ragione* [...]». J. LOCKE, *An essay concerning human understanding*, libro IV, cap. XVIII, nr. 10.

(35) Cf W.C. SMITH, *Towards a World Theology*, New York, 1989, 173: «La rivelazione è sempre una rivelazione a qualcuno. Esattamente come uno non può parlare di rivelazione a meno che qualcosa sia rivelato, così io suggerisco che non è ugualmente possibile dire che Dio ha rivelato se stesso a meno che si sia rivelato a una certa persona». Similmente anche J. HICK, *God and the universe of faiths*, 111 s.

(36) J. HESSEN, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, München – Basel, 1963, 28.

qui, la rivelazione dice che l'uomo può diventare cosciente dell'autoapertura divina sempre solo in ragione delle sue possibilità soggettive. Vale dunque effettivamente che noi «portiamo in vasi di creta» (2 Cor 4,7) il «tesoro» della conoscenza di Dio. Se presupponiamo ora, nella cornice di una comprensione teoretico-comunicativa della rivelazione, che Dio stesso è il contenuto della sua autoapertura, e presupponiamo ulteriormente che in Dio si tratta di una realtà illimitata e infinita, mentre le forme delle possibilità di esperienza e di conoscenza da parte dell'uomo sono di natura limitata e finita, allora la rivelazione deve essere concepita epistemologicamente nel senso di impronte finite di esperienza lasciate da una realtà infinita.

3) La finitezza e, rispettivamente, la limitatezza delle possibilità umane di esperienza e di conoscenza possono essere ora determinate più da vicino nel senso che l'uomo possiede consapevoli impronte esperienziali sempre nella forma di una percezione interpretata, e che dunque ogni sperimentare cosciente è affermato da una struttura concettuale e, in questa linea, possiede strutturalmente il carattere dello «sperimentare-come» (*experiencing as*). Il corrispondente inventario concettuale che viene impiegato nell'atto dell'esperienza corrisponde con ciò al concreto mondo della vita [*Lebenswelt*], biologico, psicologico, sociale, culturale e religioso, nel quale si muove il soggetto che sperimenta. In connessione con questa prospettiva John Hick ha determinato la fede come l'elemento interpretativo dell'esperienza religiosa⁽³⁷⁾. Questa determinazione tiene conto non solo delle suddette concezioni della filosofia del soggetto emerse nel pensiero moderno⁽³⁸⁾; essa rende giustizia, oltre a ciò, alla comprensione della rivelazione come autoapertura divina altrettanto bene come al carattere vivente di esperienza della fede testimoniato negli scritti sacri del cristianesimo e ancora ampiamente a partire di lì.

4) Di qui si può ora indicare la rivelazione come *fondante* per la fede. È d'uopo tuttavia stabilire che questo carattere fondante viene affermato in una prospettiva immanente alla fede. Come elemento interpretativo dell'esperienza religiosa, la fede consiste

(37) Cf J. Hick, *Faith and Knowledge*; Id., *Religious faith as experiencing-as*, in Id., *God and the universe of faiths*, 37-52.

(38) Inoltre essa corrisponde a quell'interpretazionismo nella teoria della conoscenza [*erkenntnistheoretischen Interpretationismus*] che Karl Popper ha indicato come «modello del riflettore» [*Scheinwerfermodell*]. Cf K. POPPER, *Objektive Erkenntnis*, Hamburg, 1984, 354-375; Id., *Alles Leben ist Problemlösen*, Darmstadt – München, 1994, 127-144.

certamente nel fatto di fare di un'esperienza determinata un'esperienza dell'autoapertura divina. E, per quanto a questa interpretazione, che inerisce alla fede, pertiene verità, la fede è debitrice dell'azione della rivelazione. Essa «viene» – questa è la sua autocomprensione essenziale – «dall'ascoltare» (Rm 10,17), per cui l'«ascoltare» a dire il vero sta per tutte le forme dell'accorgersi sperimentante [*erfahrende Gewährwerdung*] di una realtà che trascende in modo infinito il soggetto che sperimenta. Il carattere vivente della fede sarebbe dunque decisamente sottodeterminato se fosse inteso solamente come un mero estrinseco tenere-per-vero. Esso è piuttosto ascoltare, vedere, sentire [*fühlen*], gustare, sbigottimento esistenziale [*existentielle Betroffenheit*], e talvolta perfino di tale densità che a uno vengono meno l'ascoltare e il vedere, e l'uomo è portato via da se stesso in quel vortice contemplativo che promana dal turbine infinito della trascendenza divina. L'esperienza di fede di una realtà trascendente che afferra l'uomo è – come mi sembra – il sangue della religione.

5) Se la rivelazione possiede dunque immanentemente alla fede un carattere fondante, allora è come tale certamente allo stesso tempo anche *espressione* della fede [*Ausdruck des Glaubens*], cioè una categoria ermeneutica, interpretativa che dice che la fede tiene per autentica la conoscenza di Dio da essa rivendicata e, rispettivamente, la riconduce all'autoapertura divina. La interpretazione credente di una (appresa) conoscenza di Dio come rivelazione non conferisce tuttavia alla fede, dal punto di vista epistemico, alcuna certezza che la fede potrebbe elevare sul piano del sapere indubitabile a partire dal suo carattere di credenza. La fede è un'opera di interpretazione compiuta dal soggetto credente, per la quale anche sulla base del suo carattere di esperienza non può essere pretesa alcuna indubitabile veridicità razionale. Quindi le opere di interpretazione possono essere in linea di principio errate nel dire ciò che sempre le suscita e con quali esperienze possono essere collegate. Con ciò non dovrebbe in alcun modo essere contestato che l'esperienza di fede proprio per colui che sperimenta possa essere soggettivamente cogente e sotto l'aspetto psicologico di certezza inoppugnabile. Piuttosto dovrebbe essere detto che tutte le esperienze che mediano nel senso della fede l'autoapertura divina si possono interpretare, anche in modo consistente, in senso ateistico e, rispettivamente, naturalistico. Ai maggiori critici della religione, come Feuerbach, Marx e Freud non è certamente riuscito di confutare l'autenticità dell'esperienza religiosa. Ma ciò che a loro è riuscito è la dimostrazione che l'esperienza religiosa è ambivalente, che questa si può interpretare e spiegare dunque non

solo nel senso della fede, ma anche nel senso dell'incredulità. Su questo fondamento non può essere dedotta dall'esperienza religiosa alcuna costringente dimostrazione di Dio. E, finché l'esistenza di Dio non è dimostrata in modo costringente, rimane un'ipotesi nel senso epistemologico anche ogni rivendicazione di rivelazione. La fede, che è cosciente di questo e che nondimeno fa affidamento sull'esperienza religiosa, riconosce se stessa come un rischio esistenziale. Questa visione dovrebbe essere assolutamente adeguata alla fede: anche secondo la comprensione cristiana tradizionale, la fede è infatti l'espressione di una speranza (Eb 11,1) e segue dalla promessa (Rm 4,18ss.; Gal 3), non però dal sapere (1 Cor 13,12s.).

6) Poiché la rivelazione da un lato si lascia determinare, come immanente alla fede, in quanto fondante la fede, e dall'altro lato nello stesso tempo in quanto espressione ermeneutica della fede, essa è da contrassegnare come *ambivalente* sotto l'aspetto *epistemico*. Con altre parole, essa partecipa all'ambivalenza epistemica dell'esperienza religiosa o, detto ancora più chiaramente, Dio si rivela non in modo tale da non ammettere più alcun dubbio razionale a riguardo del fatto che si tratti realmente di una rivelazione. La sua rivelazione rimane nella modalità di una discutibilità razionale. Sempre di nuovo i pensatori cristiani hanno richiamato l'attenzione al fatto che ciò corrisponde a quella caratteristica propria della fede nella quale sta il suo momento di libertà. Hans Urs von Balthasar ha contrassegnato ciò persino come «un criterio di autenticità della forma che si rivela: essa non fa violenza. Se la facesse avrebbe in sé qualcosa della dimostrazione e della evidenza matematica, dove non hanno spazio alcuno la libertà e la decisione personale. L'evidenza, nella quale si manifesta Dio, deve essere l'evidenza suprema, proprio per il fatto che lascia liberi perché rende liberi»⁽³⁹⁾. O, come già Blaise Pascal ha espresso: «[...] volendo apparire allo scoperto a quelli che lo cercano con tutto il loro cuore, e nascosto a quelli che lo fuggono con tutto il loro cuore, egli regola la sua conoscibilità, in modo da dare segni visibili di sé a quelli che lo cercano e non a quelli che non lo cercano. Vi è abbastanza luce per quelli che non desiderano che vedere e abbastanza oscurità per quelli che hanno una disposizione opposta»⁽⁴⁰⁾.

(39) H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. I, Einsiedeln, 1961, 464.

(40) B. PASCAL, *Über die Religion (Pensées)*, Berlin 1940, 200 (nr. 430).

Sulla scorta di queste sei tesi si può rispondere facilmente solo alla *seconda* delle domande proposte in questo secondo punto. Certamente la pretesa della rivelazione rende chiaro che ulteriormente ci si deve attenere ad una base positiva della fede [*positive Glaubensgrundlage*] che diventa accessibile nel fenomeno dell'esperienza religiosa. Ciononostante, non segue certamente da una teologia della rivelazione che si pone nei termini che io ho qui proposto alcuna celata riproposizione di un metodo razionalistico-deduttivistico, perché appunto anche le pretese di rivelazione non rappresentano alcuna indubitabile fondazione della fede dispensata dalla domanda razionale, fondazione che dovrebbe ancora venire deduttivamente sviluppata a partire dalla fede. E da questa risposta emergono ora anche chiare linee-guida per lo sviluppo, richiesto nella *prima* domanda, di una teologia della rivelazione rinnovata sulla base dell'autocomprensione e della presentazione del compito della teologia fondamentale: sopra la rivendicazione della rivelazione la teologia conferma il riferimento realistico della fede [*der Realitätsbezug des Glaubens*], e certamente nella forma dell'esperienza religiosa. Le assunzioni di fede non sono, secondo la loro autocomprensione, il prodotto di una speculazione arbitraria e di una fantasia svolazzante. Esse si rifanno piuttosto ad un contatto sperimentabile e sperimentato con quella realtà di cui esse si occupano centralmente. Le persuasioni di fede, da considerare nel loro statuto epistemico come ipotesi, confermano l'autenticità di una conoscenza di Dio mediata nella forma di un'esperienza religiosa che si deve all'autoapertura divina. Per essa risulta vero ciò che Karl Popper ha dichiarato generalmente in vista delle persuasioni sorrette dall'esperienza: «La percezione di una forma è un'ipotesi: è la nostra interpretazione di ciò che vediamo; e come interpretazione la percezione di una forma è un'ipotesi»⁽⁴¹⁾. Una fede che sa di credere rimane quindi differente rispetto ad una fede che crede di sapere, consapevole del fatto che quelle esperienze alle quali pertiene il carattere di rivelazione si possono interpretare anche altrimenti.

Il riferimento realistico della teologia sta dunque presso il fenomeno dell'esperienza religiosa che, incontestabile come fenomeno, tuttavia nella sua interpretazione epistemica è ambivalente. E la rilevanza della teologia sta nel fatto che essa, a riguardo del carattere ambivalente di questo fenomeno, rappresenta una determinata interpretazione, propriamente la sua interpretazione come medio della divina rivelazione. La teologia fondamentale non può dimostrare che questa interpretazione è razionalmente obbligato-

(41) K. POPPER, *Alles Leben ist Problemlösen*, 143.

ria. Ma essa può e deve concentrare i suoi sforzi sulla dimostrazione che questa interpretazione è giustificata razionalmente. Ciò va insieme con la dimostrazione che l'esperienza religiosa nel senso dell'esperienza di fede non è fondamentalmente inaffidabile⁽⁴²⁾. E questa dimostrazione si può ancora una volta produrre tramite la verifica delle obiezioni elevate contro una tale fideità dell'esperienza religiosa. Questa conseguenza mi porta alla serie di domande del punto successivo.

[3] L'ARTICOLAZIONE DEL DISCORSO TEOLOGICO
NEI MODELLI RECENTI DI GIUSTIFICAZIONE DELLA FEDE

Le esperienze alle quali, entro le grandi tradizioni religiose dell'umanità, viene attribuito un significato rivelatorio sono accadute già molto tempo fa: questo vale per le esperienze configurate in senso contemplativo dei veggenti vedici, dei saggi upanishadici e taoisti o del Buddha, altrettanto come per le esperienze dei profeti ebrei, le esperienze di Maometto, l'esperienza di Dio propria di Gesù e delle comunità cristiane primitive con il Risorto e con il suo Spirito. A dire il vero, l'esperienza religiosa non ha da allora cessato. Ma le esperienze dell'uomo entro queste tradizioni sono in un certo modo segnate da quelle esperienze iniziali di volta in volta situate all'origine delle tradizioni. Il modo in cui all'inizio è stato vissuto il presente di una realtà trascendente consegna a tutte le ulteriori esperienze, nonostante parziali importanti trasformazioni e differenziazioni, una colorazione inconfondibile.

A quelle esperienze religiose che, non solo nel cristianesimo, sempre di nuovo sono state sentite come conferma speciale dell'autenticità del contatto con una realtà trascendente appartiene l'esperienza del miracoloso⁽⁴³⁾. Decisivo lì era, a dire il vero, non la (affermata) effettività del miracoloso in sé, ma la funzione di conferma e segno, che al miracoloso questo pertiene in relazione

(42) Cf a riguardo dei tentativi di mostrare l'attendibilità dell'esperienza religiosa: W. ALSTON, *Christian experience and christian belief*, in A. PLANTINGA – N. WOLTERSTORFF (eds.), *Faith and rationality*, 103-134; ID., *Perceiving God*; C. FRANKS DAVIS, *The evidential force of religious experience*, Oxford, 1989; J. HICK, *An interpretation of religion*, 153-171. 210-230; ID., *Disputed questions*, London, 1993, 17-32; R. SWINBURNE, *The existence of God*, 244-276; K. YANDELL, *The epistemology of religious experience*, Cambridge – New York, 1994. Cf come introduzione anche A. LOICHINGER, *Zur rationalen Begründungsfunktion religiöser Erfahrung*, in A. KREINER – P. SCHMIDT-LEUKEL (Hgg.), *Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion (FS H. Döring)*, Paderborn, 1993, 29-57.

(43) Cf ad esempio: M.N. DAS, *Miracles of mankind's great saviours. Zoroaster to Sathya Sai*, Delhi, 1992.

al centro di volta in volta rivelatorio. L'esperienza del miracolo può dunque stare in modo particolarmente eminente come *pars pro toto* per il significato rivelatorio dell'esperienza religiosa, ciò che quindi anche corrisponde alla sua rilevanza messa in risalto nell'apologetica tradizionale. E di qui non è sorprendente che due dei più significativi saggi di critica della religione dell'illuminismo europeo si occupino della questione del miracolo⁽⁴⁴⁾.

Il primo di questi due saggi è opera di Lessing. La sua espressione del «terribile largo fossato» della storia è diventata parola proverbiale, e la terza delle domande qui proposte vuole discutere se il problema, con ciò indicato nella cornice di una odierna giustificazione della fede, è da considerare veramente come superato. In Lessing si tratta del *problema della certezza* [*Gewißheit*] nell'adesione di fede. Una tale adesione – così presuppone Lessing nella cornice della comprensione moderna di ragione di cui abbiamo trattato nel primo punto – ha bisogno della prova. E, per lo meno verbalmente, Lessing accetta che all'esperienza personale incomunicabile del miracolo pertenga un tale valore probatorio. La notizia puramente storica di un (affermato) miracolo è tuttavia non la stessa cosa della propria esperienza di un miracolo, per cui ad essa non perterrebbe la medesima forza probatoria. Rimangono sempre possibili i dubbi sull'effettiva realtà di ciò che storicamente è stato comunicato. Anche nel caso più ottimistico la notizia storica possiede dunque solo un'affidabilità condizionata e non un'affidabilità assoluta. Le notizie sugli eventi storici non possono conseguentemente mai dimostrarne l'effettiva realtà con la forza di una prova indubitabile. E di qui «non può nemmeno essere dimostrato niente *per mezzo* di verità storiche»⁽⁴⁵⁾. In *questo senso* Lessing giudica che le verità storiche non possono servire per la dimostrazione di verità di ragione. E se esse non possono fare ciò, allora – così giudica di seguito Lessing sulla base della sua comprensione di ragione – gli uomini non possono nemmeno obbligare ad una fede corrispondente⁽⁴⁶⁾.

Questo argomento principale viene ora completato con un ulteriore argomento. Conseguentemente, la debolezza inevitabile della certezza storica non basta in particolare per un'adesione di fede razionalmente obbligate, se quella persuasione, che dovrebbe

(44) G.E. LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777); D. HUME, *On miracles* [Cap. 10 di *An Enquiry Concerning Human Understanding*] (1748).

(45) G.E. LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in Id., *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, Stuttgart, 1987, 31-38: 34.

(46) «[...] io nego che questi miracoli [...] dal momento che essi non valgono nulla come notizie di miracolo, mi possano e mi debbano legare alla benché minima fede in ulteriori dottrine di Cristo». *Ivi*, 37.

essere sorretta da una notizia storica, propone «qualcosa da credere contro cui la mia ragione recalcitra»⁽⁴⁷⁾. Nessuno – così chiarisce Lessing questo argomento – rinnegherebbe mai, per esempio sulla base della fede nella notizia storica delle spedizioni di conquista di Alessandro, «ogni conoscenza che stridesse con questa fede»⁽⁴⁸⁾. Così Lessing si cautela contro la pretesa «che io» – sulla base della misera certezza della notizia meramente storica – «debba ricostruire in conformità a questa tutti i miei concetti metafisici e morali»⁽⁴⁹⁾.

La risposta ad entrambi questi argomenti proposti da Lessing deve a mio avviso svolgersi in modo duplice: il suo argomento principale è a tale riguardo non appropriato, dal momento che una prova assolutamente indubitabile ed una certezza corrispondente non possono essere prodotte, non solo per quanto riguarda eventi storici, ma per nessuna affermazione di realtà. E, in riferimento a ciò, anche la differenza tra una propria esperienza e l'informazione ben documentata di un'esperienza altrui è nel migliore dei casi una differenza di grado. Infatti chi può escludere in modo obbligante che anche l'esperienza propria possa essere sbagliata e l'operazione interpretativa che vi inerisce illusoria? La questione della certezza differente riguardo alle esperienze proprie e a quelle altrui sembra dunque costituire un problema più psicologico che epistemologico.

Siccome tuttavia le prove cogenti, che escludono ogni possibile dubbio, fondamentalmente non sembrano raggiungibili per le affermazioni di esistenza, nemmeno le esperienze sono in grado, in questo senso rigorosamente determinato, di obbligare in modo costringente. Se di qui si deve concedere che le esperienze proprie o (comunicare bene) di altri non obbligano in modo costringente ad alcuna adesione di fede, è tuttavia una questione totalmente diversa se possa essere razionalmente legittimo il consenso di fede sulla base della propria od altrui esperienza. E a questa domanda si deve rispondere affermativamente, particolarmente quando non si oppongono argomenti estremamente gravi all'attendibilità delle esperienze corrispondenti.

Mentre la prima obiezione di Lessing oggi (cioè sotto le condizioni di una comprensione di ragione trasformata e più realistica) non è più incisiva, alla sua seconda obiezione tuttavia pertiene come sempre un certa fondatezza. Lessing evita qui tuttavia di tematizzare più da vicino i fondamenti che stanno alla base di un consenso di fede che si costituisce su un'esperienza comunica-

(47) *Ivi*, 35.

(48) *Ivi*, 35.

(49) *Ivi*, 36.

ta⁽⁵⁰⁾. A questo proposito possiamo rivolgerci al secondo saggio, precisamente allo scritto di David Hume «Sui miracoli».

In modo totalmente simile a Lessing, e cronologicamente prima di costui, Hume argomenta prima di tutto contro l'affidabilità del *racconto* di miracolo. All'assunzione che il racconto è falso pertiene secondo Hume sempre una probabilità più alta rispetto all'assunzione dell'effettività del miracolo. Il suo argomento principale⁽⁵¹⁾ a questo riguardo consolida ciò con una serie di argomenti di supporto, dei quali il quarto è oggi particolarmente significativo. Qui Hume rimprovera che, considerando la molteplicità di religioni che si richiamano ai miracoli, il miracolo viene impiegato palesemente per sorreggere, in modo massimamente diverso e certamente contraddittorio, le varie pretese di rivelazione o le varie adesioni di fede, per cui la forza argomentativa del miracolo nel senso di un argomento di credibilità sarebbe ridotta alla inutilizzabilità. Così Hume conclude «che nella religione ogni essere-altrimenti è una contraddizione e che le religioni dell'antica Roma, della Turchia, del Siam e della Cina tutte assieme è impossibile che possano avere un solido fondamento. Ogni miracolo che, per ipotesi, è stato prodotto in una di queste religioni (e tutte brulicano di miracoli) tende dunque immediatamente all'edificazione del particolare sistema cui esso è riferito; così esso ha, anche se indirettamente, la stessa forza per sovvertire ogni altro sistema. Mentre distrugge un sistema rivale, esso distrugge nella stessa misura la credibilità di quei miracoli sui quali era fondato quel sistema»⁽⁵²⁾. In altri termini, dal momento che le religioni rivali e, rispettivamente, le adesioni di fede contrastanti vengono supportate allo stesso modo dai miracoli, le religioni stesse minano vicendevolmente la credibilità del miracolo in sé. Se si prende il miracolo

(50) Quando Lessing parla della pretesa di «ricostruire su questa base le idee fondamentali dell'essenza della divinità» sembra che egli accenni con ciò al fatto che l'argomento dei miracoli dovrebbe supportare dottrine che a lui appaiono inaccettabili per motivi di contenuto. Cf anche la citazione di cui alla nota 49.

(51) L'argomento di Hume suona nel modo seguente: un racconto di miracolo falso risale ad una illusione intenzionale o ad un'illusione involontaria. Entrambe le cose sono in accordo con le leggi naturali. Un miracolo, al contrario, consiste nella rottura delle leggi naturali. Il sorgere di un evento che si pone in contrasto con le leggi naturali è tuttavia sempre più improbabile del sorgere di un evento che è in accordo con esse. E, in quanto a ciò, l'assunzione che il racconto di miracolo sia falso è sempre più probabile dell'assunzione che esso sia vero. Per essere, all'opposto, credibile, «la falsità delle sue testimonianze dovrebbe essere più stupefacente dell'evento da lui raccontato». D. HUME, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Stuttgart, 1986, 149. Per la critica di questo argomento cf P. SCHMIDT-LEUKEL, *Demonstratio Christiana*, in H. DÖRING – A. KREINER, P. SCHMIDT-LEUKEL, *Den Glauben denken*, 57 s.

(52) D. HUME, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, 155 s.

come *pars pro toto* dell'esperienza religiosa nel suo insieme, allora consegue l'obiezione critica di Hume: l'esperienza religiosa è prima di tutto inaffidabile perché essa (diversamente magari dall'esperienza dei sensi) non porta ad una descrizione unitaria della realtà esperita, ma ad opinioni di fede massimamente differenti e certamente contrastanti.

Si può ora affermare per due motivi che questo problema sollevato da David Hume è ciò che vanta oggi un peso teologico-fondamentale molto più considerevole rispetto al «terribile largo fossato» di Lessing. Infatti in primo luogo l'obiezione di Lessing – come abbiamo mostrato – si basa su una comprensione di ragione divenuta insostenibile e pienamente superata, mentre l'obiezione di Hume incontra la teologia anche sulla base di concezioni alternative, propriamente fallibilistiche e probabilistiche. E, in secondo luogo, il dato reale della molteplicità religiosa è oggi talmente parte della coscienza generale che la sua dissoluzione nella giustificazione teologico-fondamentale della fede non andrebbe caratterizzata solo come grossolanamente anacronistica, ma anche come lontana dal mondo e dalla vita. Il problema indicato da David Hume diventa particolarmente incalzante quando si osservi la relazione inscindibile tra esperienza religiosa e rivelazione: con quale diritto razionale quelle esperienze religiose, alle quali si richiama la propria tradizione, si possono trattare come autentiche e dunque rivelatorie, se ciò richiede in pari tempo di classificare tutte le esperienze religiose delle altre tradizioni come inautentiche e non-rivelatorie? L'assunzione secondo cui solo le esperienze religiose della propria tradizione sono valide non deve allora apparire senza alcuna speranza come arbitraria?

Una via di uscita da questo problema è aperta dall'assunzione secondo cui l'esperienza religiosa anche entro le altre tradizioni religiose possa essere del tutto autentica, cioè che essa sia dovuta potenzialmente anche là ad una autoapertura divina e rappresenti il lato soggettivo della percezione umana della rivelazione. A ciò è però d'intralcio la premessa di David Hume secondo cui «nella religione ogni essere-altrimenti è una contraddizione e che le religioni [...] tutte assieme è impossibile che possano avere un solido fondamento». Troppe esitazioni emergono – come un altro critico illuminista della religione, Paul Thiry d'Holbach, ha formulato – «quando si tratta del fatto di andare a fondo delle pretese rivelazioni della divinità che nelle diverse parti della terra non sono state mai guidate dalla stessa lingua [...]»⁽⁵³⁾.

(53) P. TH. D'HOLBACH, *System der Natur* [1770], Frankfurt a. M., 1978, 352.

Ma la premessa qui presupposta è necessariamente corretta? Nella religione realmente «ogni essere-altrimenti» deve essere interpretato come «contraddizione»? Questa premessa perde la sua plausibilità quando si accetta ciò che al secondo punto, nelle tesi 2) e 3), è stato detto a proposito della rivelazione. Se la rivelazione deve essere pensata nel senso di impronte finite dell'esperienza di una realtà infinita, e se inoltre queste impronte finite dell'esperienza sono inevitabilmente condeterminate dal mondo della vita, biologico, psicologico, sociale, culturale e religioso, nel quale il soggetto sperimentante si muove, allora si può e si deve tenere conto persino di una grande molteplicità e differenziazione di tali impronte dell'esperienza, senza che questa differenziazione comprometta l'autenticità delle esperienze⁽⁵⁴⁾. E la differenziazione dell'esperienza religiosa diventa a tale riguardo più ampia rispetto alla differenziazione dell'esperienza dei sensi, perché l'infinito oggetto d'esperienza proprio dell'esperienza religiosa ammette uno spazio essenzialmente più ampio per una rappresentazione finita rispetto agli oggetti finiti con i quali ha a che fare l'esperienza dei sensi. Proprio l'autenticità, presupposta nella fede, dell'esperienza religiosa comporta tuttavia in pari tempo il pericolo che le religioni dimentichino la differenza tra l'impronta finita dell'esperienza da un lato e l'infinitezza della realtà esperita dall'altro, e identifichino la loro rappresentazione, di volta in volta particolare e storicamente contingente, della realtà infinita di Dio con questa stessa realtà di Dio senza ulteriore precisazione. Certamente si trova dappertutto, nelle grandi tradizioni religiose, una coscienza di questa differenza laddove si evidenzia che la realtà trascendente supera l'intero umano comprendere e cogliere [*Begreifen und Erfassen*]. Certamente questa differenza cade facilmente nella dimenticanza dove le religioni affermano in reciproca polemica i loro concetti propri dell'assoluto come assolutamente ed esclusivamente validi⁽⁵⁵⁾. Così

(54) Certamente in sede teologica si deve fare i conti anche con esperienze inautentiche. La criteriologia per la loro differenziazione si orienterà tuttavia – analogamente al giudizio sulle esperienze dei sensi – sulla base degli effetti pratici che scaturiscono dall'esperienza di volta in volta considerata.

(55) Con queste poche frasi è concepita in sintesi l'affermazione centrale, così come essa viene favorita dalla cosiddetta teologia pluralistica della religione di W.C. Smith, J. Hick, P. Knitter e da numerosi altri teologi che si collocano all'interno del dialogo interreligioso. Nella teologia pluralistica delle religioni non si tratta dunque, come pensano alcuni critici, di disputare sui fondamenti di pensiero di ogni teologia della rivelazione, cioè l'effettiva presenza della realtà assoluta di Dio nel mondo finito dell'esperienza dell'uomo. Piuttosto si tratta della tesi secondo cui una tale presenza si può depositare ugualmente bene in numerose e diversificate impressioni finite dell'esperienza. A riguardo della mia posizione

si può rispondere con le parole di Frithjof Schuons alla formulazione di d'Holbach dell'obiezione di Hume: «Se le religioni sono vere è per il fatto che ogni volta Dio ha parlato, e se le religioni sono diverse è perché Dio ha parlato diverse lingue secondo la diversità dei riceventi; e, da ultimo, se esse sono incondizionate ed esclusive è perché Dio in ognuna di esse ha detto: "io"»⁽⁵⁶⁾.

Se è possibile sciogliere l'obiezione di Hume in questo senso, allora l'ampliamento ulteriore dell'esperienza religiosa nella storia dell'umanità anche nella sua multiformità parla non contro, ma piuttosto in favore di un'autenticità di quella stessa esperienza. E ciò ha, accanto alle conseguenze positive per una giustificazione della fede che procede nel senso di una teologia della rivelazione, anche un significato considerevole per la valutazione dell'umanità. Se l'esperienza religiosa – come intendono l'ateismo e il naturalismo – dovesse infatti risultare complessivamente inautentica, se dunque l'esperienza religiosa – come le religioni credono – non dovesse essere debitrice della presenza di una realtà trascendente, ma esclusivamente possedere fondamenti naturali, allora essa avrebbe di conseguenza un carattere illusorio, e la sua larga diffusione significherebbe allora che l'umanità soffre in gran parte di un disturbo apparentemente insanabile nel percepire la realtà. Un giudizio frettolosamente negativo sull'autenticità dell'esperienza religiosa sfocia dunque più o meno necessariamente in un giudizio frettolosamente negativo sull'umanità, attribuendovi una perdita patologica di senso di realtà.

Nell'assetto di base qui schizzato per una teologia della rivelazione, circa l'esperienza religiosa si possono ora almeno parzialmente integrare le richieste di una teologia orientata in senso ermeneutico e di una teologia orientata in senso trascendentale. La teologia trascendentale riflette sulle *fondamentali condizioni di possibilità* dell'esperienza religiosa, come esse sono date nella generale struttura intellettuale e volitiva della coscienza umana. Come già chiarisce il riferimento a Descartes e a Schleiermacher, praticato a buon diritto e volentieri nella teologia trascendentale, nel punto centrale delle sue riflessioni sta la relazione formale tra la conoscenza del finito *in quanto* finito e l'idea dell'infinito. L'esperienza religiosa diventa quindi possibile – detto per sommi capi – quando il finito viene colto non semplicemente solo nel suo concreto profilo contenutistico ma anche nella sua finitezza, rimandando tramite ciò inevitabilmente all'idea correlata di una realtà infini-

nella teologia delle religioni cf P. SCHMIDT-LEUKEL, *Skizze einer Theologie der Religionen*, in G. RISSE (Hg.), *Wege der Theologie*, 447-460.

(56) F. SCHUON, *Den Islam verstehen*, Freiburg i. Br., 1993, 50.

ta⁽⁵⁷⁾. E in questo modo la concreta esperienza del finito può diventare medio di un'esperienza dell'infinito⁽⁵⁸⁾. Io sono tuttavia scettico di fronte ai tentativi di voler dedurre da questi nessi trascendentali più che le condizioni di possibilità dell'esperienza religiosa, e precisamente una prova per l'esistenza [*Dasein*] dell'infinito. Una tale prova presuppone che la disponibilità dell'idea dell'infinito possa essere chiarita esclusivamente attraverso l'influsso di un infinito realmente esistente⁽⁵⁹⁾. In primo luogo contro questo argomento sono state avanzate pesanti obiezioni⁽⁶⁰⁾, e in secondo luogo si tratterebbe, anche indipendentemente da queste obiezioni, nel migliore dei casi di un buon argomento induttivo per la chiarificazione dell'idea dell'infinito, non però di una dimostrazione deduttiva⁽⁶¹⁾.

Mentre dunque ad una riflessione trascendentale, nell'impostazione qui presentata di una giustificazione della fede, pertiene la funzione di chiarire le condizioni di possibilità dell'esperienza religiosa date con la struttura universale della coscienza umana, l'utilizzo dei metodi *ermeneutici* diventa sensato laddove si tratta del chiarimento delle *forme concrete* del riferimento alla trascendenza mediato nell'esperienza religiosa. Un'ermeneutica teologica può chiarire come all'interno di un contesto socio-culturale specifico e particolare prenda concretamente forma l'autointerpretazione esistenziale dell'uomo in vista del suo riferimento alla trascendenza. Dovesse con ciò nello stesso tempo essere mostrato che la molteplicità dell'esperienza religiosa non parla contro la sua attendibilità, ma che questa si può comprendere nel senso di differenti espe-

(57) Tanto Descartes (terza meditazione sui fondamenti della filosofia) quanto Schleiermacher (secondo discorso sulla religione) procedono dal fatto che il pensiero della finitezza può essere costituito in sé solo stante il presupposto logico dell'infinito, in quanto la finitezza deve essere pensata nel senso di una incompiutezza, cioè come una privazione del compiuto.

(58) Cf a questo riguardo anche W. PANNENBERG, *Religiöse Erfahrung und christlicher Glaube*, in A. KREINER – P. SCHMIDT-LEUKEL (Hgg.), *Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion*, 113-123.

(59) Si veda ad esempio H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, Düsseldorf, 1991, 244: «La ragione umana è costituita tramite l'idea di un incondizionato. Se ci si interroga circa il da-dove di questa costituzione, a questa domanda è possibile rispondere solo stante l'assunzione di un incondizionato realmente esistente».

(60) Cf a questo riguardo ad esempio il secondo capitolo di J.L. MACKIE, *The miracle of theism*; così come W. PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen – Zürich, 1988, 23 ss.

(61) Così anche Verweyen chiarifica che egli stesso non considera l'argomento sopra riferito (cf nota 59) come una dimostrazione costringente, in quanto «non è proprio dimostrabile in modo costringente che la ragione si debba pensare priva di contraddizioni [...]». H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 256.

rienze in rapporto alla medesima realtà trascendente/immanente, allora spetterebbe alla riflessione ermeneutica dimostrare che e come una relazione trascendentale formalmente unitaria possa e anche debba ripercuotersi in un'ampiezza effettiva di variazioni dei concreti riferimenti religiosi alla trascendenza⁽⁶²⁾.

Tali tentativi di un'interpretazione ermeneutica e di un'integrazione della molteplicità dell'esperienza religiosa stanno oggi all'orizzonte di una tendenza complessiva a trattare la filosofia della religione non più sulla base solo di un'unica tradizione religiosa, ma a stabilire questa, per la prima volta nella storia spirituale dell'umanità, in modo realmente interreligioso e interculturale⁽⁶³⁾. Questo programma corrisponde non solo al bisogno applicato quasi dall'esterno a un mondo divenuto interdipendente. Corrisponde piuttosto, e anche per necessità intrinseca alla cosa stessa, all'assetto fondamentale di giustificazione della fede qui prospettato. Di qui si correla ai tentativi di filosofia interreligiosa e interculturale il progetto di una teologia-mondiale [*Welt-Theologie*]⁽⁶⁴⁾. Essa tratta il dialogo multilaterale tra le religioni come primo passo sulla via verso la formulazione della visione di una «unità pluralistica, nella quale la ricca diversità delle forme culturali e ideologiche verrà compresa da uomini e donne intelligenti dovunque, entro un contesto intellettuale comprensivo che di quella diversità produce

(62) Cf a questo riguardo ad esempio G. OBERHAMMER, *Versuch einer transzendentalen Hermeneutik religiöser Traditionen*, Wien, 1987; così come i miei studi in vista della rapporto tra cristianesimo e buddhismo P. SCHMIDT-LEUKEL, «Den Löwen brüllen hören» – *Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft*, Paderborn, 1992; Id., *Christentum und Buddhismus. Ausdrucksgestalten und Kontexte unterschiedlicher Erfahrungen mit derselben transzendenten Wirklichkeit*, «Hörin» 2 (1995) 169-192.

(63) Cf a questo proposito i lavori orientati in senso storico: H. NAKAMURA, *A comparative history of ideas*, London, 1992; D.E. COOPER, *World philosophies. An historical introduction*, Oxford, 1996; i lavori orientati in senso sistematico: H. ROLSTON, III, *Religious inquiry – participation and detachment*, New York, 1985; D.A. DILWORTH, *Philosophy in world perspective*, London, New Haven, 1989; R.A. MALL, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt, 1995; di orientamento etico: D. LITTLE – S.B. TWISS, *Comparative religious ethics*, San Francisco, 1978. Anche le discussioni attorno al «Projekt Weltethos» di H. Küng si possono inserire in questo contesto.

(64) Cf W.C. SMITH, *Towards a world theology*, New York, 1989; L. SWIDLER (ed.), *Toward a universal theology of religion*, New York, 1987. Come esempi di lavori che ripensano i temi fondamentali della teologia sistematica in un orizzonte interreligioso siano ricordati: W.C. SMITH, *Faith and belief*, Princeton, 1987; Id., *What is Scripture? A comparative approach*, London, 1993; K. WARD, *Religion and revelation. A theology of Revelation in the world's religions*, Oxford, 1994; Id., *Religion and creation*, Oxford, 1996; N. SMART – S. KONSTANTINE, *Christian systematic theology in a world context*, London, 1991.

un senso coerente»⁽⁶⁵⁾. Qui sta a mio avviso la via, oggi così urgentemente necessaria, tra l'estremo di un relativismo postmoderno, per il quale l'unità della realtà si rompe in mondi manifestamente eterogenei, e l'estremo di una lotta contro ogni molteplicità in nome dell'affermazione della superiorità di un'unica tradizione religiosa e della prospettiva particolare in essa contenuta.

Questa annotazione mi porta ora alla prima delle domande proposte, propriamente a quella circa la relazione tra filosofia e teologia. È possibile indicare la filosofia, indipendentemente dalle sue determinazioni specifiche, in senso assolutamente generale come riflessione razionale sulle questioni fondamentali. La filosofia non può con ciò essere pienamente priva di presupposti, tuttavia non dovrebbe presupporre alcunché come non indagato e non indagabile. Questa tesi emerge dalle trasformazioni della comprensione della ragione più sopra discusse al primo e al secondo punto. Nel caso in cui la teologia elevi una pretesa sulla razionalità della fede e faccia di questa la sua esigenza propria, essa sottoporrà i suoi propri presupposti ad un'indagine razionale e con ciò filosofica. Non si dà in riferimento a ciò alcuna differenza reale tra la filosofia ed una teologia che si sa obbligata agli standard razionali. Conseguentemente cade anche il problema di chi debba subordinarsi a chi. Per evidenziarlo ancora una volta: questa conseguenza dipende dalla tesi secondo cui da un lato non c'è alcuna filosofia priva di presupposti, ma la filosofia deve soltanto essere libera da presupposti non indagabili, e dall'altro lato la teologia elabora una simile indagine dei suoi presupposti perché questo è il suo interesse proprio.

La non-differenza tra filosofia e teologia razionale concernente l'atteggiamento metodologico fondamentale non dice tuttavia in proposito una piena coincidenza, poiché la teologia porta con sé i presupposti specifici di una ben determinata tradizione religiosa e dunque rappresenta un caso particolare di filosofia. Se si considera la filosofia della religione come un ambito parziale della filosofia, allora si può comprendere la teologia fondamentale come la filosofia cristiana della religione [*Fundamentaltheologie als christliche Religionsphilosophie*]. Accanto a ciò ci sono ovviamente non solo altri ambiti della filosofia, ma anche altre forme di filosofia della religione, cioè punti di partenza di filosofia della religione che sorgono dai differenti presupposti delle altre tradizioni religiose⁽⁶⁶⁾, o che esercitano la filosofia della religione persino anche

(65) W.C. SMITH, *Faith and belief*, 152.

(66) Cf ad esempio a riguardo dei tentativi extracristiani più recenti di filosofia della religione: da parte *buddhista*: K. NISHITANI, *Was ist Religion?*, Frankfurt a. M., 1982; da parte *induista*: ARVIND SHARMA, *A Hindu perspective in the philosophy of*

sotto presupposti ateistici o naturalistici⁽⁶⁷⁾. La filosofia in generale, e anche la filosofia della religione in particolare, è dunque da stabilire in senso più ampio in riferimento rispettivamente alla filosofia cristiana della religione e alla teologia.

Lo statuto in tal modo delimitato della filosofia cristiana della religione non implica tuttavia necessariamente una delimitazione della sua intenzione, particolarmente quando la filosofia cristiana della religione faccia proprio il progetto qui sopra schizzato di una filosofia della religione interreligiosa o di una teologia-mondiale. Senza ignorare il suo statuto particolare e senza nemmeno volerlo oltrepassare, la riflessione sui suoi presupposti cristiani dovrà allora essere accompagnata da una metariflessione che interroghi circa la comprensione dei propri presupposti rispetto a quelli degli altri, per poter così pervenire ad una teoria comune nella quale i presupposti di volta in volta differenti – per quanto possibile e forse anche solo dopo una adeguata correzione critica – si possano integrare senza con ciò venire superati.

L'ultima delle domande qui formulate intende sapere quale posto pertenga oggi all'ontologia nella cornice della giustificazione della fede. Ora, come mi sembra, si pone in realtà una differenza se una giustificazione della fede – come qui proposto – comincia dall'esperienza religiosa, o se essa prende le mosse da una costruzione metafisica. Tuttavia io dubito che il punto di partenza rappresentato dall'esperienza religiosa (o – detto in breve – dalla rivelazione) costituisca una radicale alternativa a metafisica ed ontologia, quasi che in questa prospettiva le riflessioni metafisiche o ontologiche diventerebbero irrilevanti. Dovrebbe dopo tutto essere chiaro ciò che è stato detto fin qui, e cioè che a mio avviso la metafisica e l'ontologia non si possono esercitare come scienze speculative con la pretesa di una certezza indubitabile. Inoltre si aggiunge alla frantumazione dell'ideale di sapere e di ragione classico e moderno la prospettiva, rafforzata nella modernità, secondo cui noi ci accorgiamo della realtà sempre solo tramite i suoi effetti su di noi. Può essere quindi ammesso che noi possediamo solo un accesso frammentario alla realtà, che evidenzia proprio (e forse soltanto) quelle sue proprietà che essa dispiega in relazione a quegli esseri che sono attrezzati con le nostre strutture di percezione e di coscienza, o con altre simili alle nostre. Sotto entrambi questi punti di vista la metafisica e l'ontologia sono realizzabili esclusivamente

religion, London, 1990; da parte islamica: SEYYED HOSSEIN NASR, *Knowledge and the sacred*, New York, 1981.

(67) A questo riguardo può valere sempre come paradigmatico L. FEUERBACH, *Das Wesen der Religion* [1845].

in modo ipotetico e solo prendendo in considerazione i fondamenti della filosofia del soggetto.

Esse rimangono per il seguente motivo, a mio parere, come sempre – quand'anche con le delimitazioni accennate – rilevanti per una giustificazione della fede: se si ammette che l'esperienza religiosa non è dovuta esclusivamente a cause naturali, ma alla presenza di una realtà trascendente, allora è esattamente quella realtà trascendente stessa che ha bisogno di una determinazione più precisa che ne evidenzia la differenza da ciò che sarebbe meramente causa naturale. Infatti, come si dovrebbe poter affermare altrimenti che è effettivamente una realtà trascendente che viene sperimentata? Qui sorge tuttavia la difficoltà per cui una realtà, della quale non può essere pensato nulla di più grande, debba essere più grande di tutto ciò che può essere pensato (Anselmo, *Proslogion* 15). Essa è dunque precisamente trascendente nel senso che essa supera tutti i concetti. Come è possibile però determinare più precisamente una tale realtà? Una via di uscita appare possibile quando si presupponga che una realtà in sé concettualmente non comprensibile tuttavia possa stare in una relazione autentica con noi e con la realtà da noi sperimentabile. Sono quindi possibili affermazioni su quelle relazioni ipoteticamente presupposte, che in pari tempo prendono le mosse da quell'aspetto della realtà da noi sperimentabile. E per mezzo di queste relazioni postulate è possibile determinare indirettamente anche una simile realtà che direttamente sarebbe correttamente determinata solo come indeterminabile.

Una determinazione indiretta della realtà trascendente tramite le sue relazioni con il mondo umano dell'esperienza si esplicita in molte possibilità: accanto alla fondamentale relazione *rivelatoria*, cioè il fatto che questa realtà si rende sperimentabile all'uomo, essa può essere determinata da un punto di vista *cosmologico* come fondamento e/o meta di ogni realtà, da un punto di vista *etico-assiologico* come il più alto valore e il bene sommo che supera tutti gli altri o in senso *soteriologico* come il garante della salvezza definitiva. Con ciò è nel contempo inteso che a quelle riflessioni che costituiscono il materiale delle tradizionali dimostrazioni di Dio pertiene ancora sempre una funzione importante: certamente non come mezzi di dimostrazione, ma come vie per una determinazione più precisa della realtà trascendente tramite le sue relazioni con il nostro mondo dell'esperienza. Questo aspetto non è mai stato totalmente estraneo alla tradizione – infatti anche Tommaso conclude come è noto ciascuna delle sue cinque vie con le parole «e questo tutti chiamano Dio».

Ora, oltre a ciò è importante che una determinazione ontologica della realtà trascendente tramite le sue relazioni al nostro mondo

di esperienza schiuda punti di contatto interessanti e rilevanti con le moderne scienze della natura⁽⁶⁸⁾. Dovunque si cerchi di gettare ponti dalla teologia verso le scienze della natura diventa al contempo chiaro che con Dio è intesa più di una finzione interna alla mente o interna ad un gioco linguistico. E con ciò è garantito il grave sospetto che subito si fa ricadere su una teologia che procede esclusivamente in modo trascendentale ed ermeneutico. La forza di persuasione razionale di una giustificazione della fede teologico-fondamentale si valuta oggi in misura di quanto seriamente essa assuma la questione della relazione tra fede e scienze della natura. E di nuovo sembra che, a questo riguardo, il giudizio su una gran parte della teologia fondamentale contemporanea non sia troppo ottimistico.

[4] PER UNA RIPROPOSIZIONE DELLA QUESTIONE

DEL COSIDDETTO «GESÙ STORICO»: VERSO UN PARADIGMA ERMENEUTICO?

Io sono d'accordo con la posizione già assunta dai curatori del *Dossier* nel redigere le domande: l'interesse storico-critico su Gesù deve essere un'istanza originaria della teologia. Il motivo di ciò è conseguenza del doppio compito della teologia fondamentale specificato sopra al primo punto: la ricerca ermeneutica sul senso dell'affermazione delle assunzioni di fede costitutive per l'annuncio cristiano e la domanda critica sulla sua accettabilità razionale.

Fondamentale è conseguentemente la prospettiva, storicamente incontestabile, secondo cui i dogmi cristologici si sono sviluppati solo in un lungo processo teologico di riflessione e di discussione – un processo che comincia con l'utilizzo in piena regola, certamente solo postpasquale, dei titoli cristologici di maestà, culmina nell'affermazione dell'incarnazione e trova la sua conclusione provvisoria nella formulazione dei dogmi cristologici. La ricostruzione storico-critica di questo processo di sviluppo è ora *in primo luogo* uno strumento di aiuto, *irrinunciabile dal punto di vista dell'ermeneutica*, per giungere in generale ad una comprensione corretta della situazione originante il senso di volta in volta inteso delle singole forme e delle varie tappe della conoscenza cristologica,

(68) Cf a questo proposito A. KREINER, *Theologie und Naturwissenschaft. Partner oder Gegner?*, «Theologie der Gegenwart» 36 (1993) 85-92; Id., *Die religionskritische Relevanz der neuzeitlichen Naturwissenschaft*, in P. SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Berechtigte Hoffnung*, 49-70; G. FUCHS – H. KESSLER (Hgg.), *Gott, der Kosmos und die Freiheit*, Würzburg, 1996; K. WARD, *God, chance and necessity*, Oxford, 1996; W.M. RICHARDSON – W.J. WILDMAN (eds.), *Religion and science. History, method, dialogue*, New York – London, 1996.

sempre ulteriormente dispiegantesi. Chi interpreta i dogmi cristologici senza tenere conto di che cosa essi hanno potuto e voluto dire nel contesto della situazione in cui si sono originati rischia di stabilire arbitrariamente un significato qualunque che l'espressione corrispondente ha o potrebbe aver assunto quando che sia. La prima esigenza della ricerca dogmatica è dunque un'esigenza ermeneutica: la ricerca della comprensione corretta delle affermazioni di fede che si sviluppano storicamente nel loro contesto di volta in volta dato e che deve restituire il loro genuino orizzonte di significato e con ciò di interpretazione.

Questa ricostruzione ermeneutica del senso originario delle formulazioni cristologiche e la ricostruzione storica del loro sviluppo costituiscono solo *in secondo luogo* il presupposto per la *verifica razionale della loro adeguatezza alla cosa*. Razionalmente giustificata – così si è argomentato al primo punto – una persuasione di fede è prima di tutto quando essa si lascia sottoporre ad una verifica critica e in questa dà prova della sua validità. Con ciò, l'attenzione critica deve rivolgersi a quegli aspetti che vanno contro una possibile verità dell'assunzione di fede in questione. Così sarebbe da verificare prima di tutto se lo sviluppo delle affermazioni di fede cristologiche ha portato a formulazioni logicamente contraddittorie e dunque minaccianti l'interna consistenza di un'adesione di fede. In tal caso si dovrebbe propriamente o correggere questo sviluppo o almeno forzare un'interpretazione dell'affermazione corrispondente che elimini la contraddizione apparente. Se tuttavia non si riesce ad eliminarla, allora devono essere cercati motivi molto forti che consentano, o perfino richiedano, di chiarire la contraddizione apparente almeno nel senso di un paradosso insolubile ma razionalmente giustificabile. In nessun caso però una teologia per la quale vada della legittimazione razionale della fede può ricondursi al *sacrificium intellectus*. Infatti quando viene imboccata *questa* via il compito della teologia fondamentale si deve considerare già fallito.

Accanto ai problemi meramente interni e logici che vengono in questione come obiezioni critiche contro una possibile verità, e con ciò contro una giustificazione razionale dell'assenso di fede, ha bisogno prima di tutto di una verifica critica la pretesa avanzata dai dogmi cristologici che mirano a restituire il significato della forma di Gesù in modo corretto e conforme alla cosa. Stanti le molte obiezioni, deve valere oggi la visione originariamente diffusa per la quale i dogmi cristologici hanno solamente in generale fedelmente citato [*getreu zitiert haben*] l'autocomprensione di Gesù e l'hanno preservata contro riproposizioni falsificanti (leggi: eretiche). Calcedonia, solo per fare un esempio, conclude la sua for-

mulazione della dottrina delle due nature con la dichiarazione che con essa si confessa Gesù «come già i profeti ce l'hanno prima di lui annunciato e il Signore Gesù Cristo stesso ce l'ha insegnato e la confessione di fede dei Padri ce l'ha trasmesso»⁽⁶⁹⁾.

La concezione per la quale tutti i dogmi cristologici ultimamente si rifanno a Gesù, nel senso che essi riportano più o meno la sua autocomprensione, costituisce la base per il metodo estrinsecistico dell'apologetica tradizionale⁽⁷⁰⁾. E conformemente è annullata per questo punto di partenza apologetico la visione storica per cui innanzitutto i dogmi cristologici non citano Gesù, ma lo interpretano, e che in secondo luogo la più antica storia dei dogmi cristologici non fornisce semplicemente la restituzione e l'assicurazione di un modo di vedere immutato nei suoi contenuti centrali, ma un autentico processo di sviluppo. La differenza che può essere storicamente stabilita tra l'autocomprensione di Gesù e le successive formulazioni cristologiche non ammette più una giustificazione di queste formulazioni che procede in modo puramente estrinsecistico. Piuttosto si deve ormai mostrare con argomenti immanenti alla cosa stessa che la pretesa di fede inerente alle affermazioni cristologiche può essere razionalmente considerata come una interpretazione, rispettosa della cosa, della persona di Gesù.

Questa istanza non vuol dire che la successiva interpretazione cristologica di Gesù debba essere sovrapponibile a ciò che si può stabilire storicamente a riguardo della sua autocomprensione. Sembra quindi assolutamente legittimo non soltanto che l'interpretazione di una forma cominci solo dopo la conclusione della sua vita terrena, ma anche che la storia degli effetti che si origina da questa forma possa essere inclusa in una tale interpretazione, particolarmente quando questa comprende eventi talmente particolari e fuori dall'ordinario come il sorgere della fede nella risurrezione e l'esperienza dello Spirito. Un'affermazione formulata in questa luce sul corretto chiarimento e il vero significato di Gesù può perciò con ragione andare oltre la sua autocomprensione storicamente accertata. Ma essa deve essere in grado di integrare nel suo chiarimento la differenza qui constatabile tra l'autocomprensione storica di Gesù e le successive formulazioni cristologiche. Deve dunque tenere conto di ciò che storicamente su Gesù si può accertare, sulla sua attività e sulla sua autocomprensione, se si vuole legittimare come un chiarimento, razionalmente possibile e adeguato alla cosa, pre-

(69) Citato da J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Regensburg, 1979, 130.

(70) Cf. F.-J. NIEMANN, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit*, Innsbruck – Wien, 1983, 50 ss.

cisamente di questa persona. E, con ciò, in determinate circostanze il reperto storico può portare con sé una rilevanza falsificante. Una chiarificazione cristologica che volesse dedurre dalla partecipazione, successivamente formulata, di Gesù alla natura di Dio ad esempio una trasmissione su Gesù di proprietà divine come l'onniscienza e l'inerranza, sarebbe falsificata tramite l'indagine storica degli errori di Gesù (come un'attesa prossima rimasta incompiuta), almeno con quella forza limitatamente falsificante che pertiene ai giudizi storici ⁽⁷¹⁾.

Tra quei fatti dei quali deve tenere conto una chiarificazione cristologica di Gesù si trova in particolare l'*orientazione teocentrica di Gesù*. Infatti il reperto storico porta – come sintetizza Wolfhart Pannenberg – al seguente risultato: «Al centro del messaggio di Gesù sta il Padre e il suo regno venturo, non la persona di Gesù e una dignità di "uguaglianza con Dio" (Gv 5,18) che egli rivendicherebbe. Gesù si è distinto dal Padre, unico Dio, ponendosi come mero uomo. Egli si è subordinato alle esigenze del Regno di Dio che viene, come ha preteso facessero anche quelli che lo ascoltavano. Ciò spiega perché potesse poi rifiutare anche il titolo onorifico di "maestro buono" (Mt 10,18 par.) ricordando che Dio solo è buono» ⁽⁷²⁾. La specifica comprensione di Dio propria di Gesù e, rispettivamente, l'esperienza che quivi si documenta del credente ebreo Gesù costituisce il punto di partenza storico delle chiarificazioni cristologiche che vanno sviluppandosi. Il suo agire e il suo insegnare si alimentavano dalla sua propria – certamente formata dalla tradizione della fede ebraica – esperienza di Dio ⁽⁷³⁾. Tramite ciò la sua vita non era però solo espressione della sua propria esperienza di Dio, ma il motivo di una esperienza di Dio da lui mediata nella vita dei suoi seguaci. La fede di Gesù, lo sperimentare nella propria vita la signoria di Dio, è stata condivisa dai suoi seguaci. E quindi la loro fede nella «presenza della futura signoria di Dio nell'opera di Gesù» dovrebbe di per sé significare «che Dio immediatamente agisce in lui, l'amore di Dio è diventato in lui sperimentabile» ⁽⁷⁴⁾.

(71) In questa direzione argomenta anche W. Pfüller nel suo saggio finora non ancora pubblicato: «Überlegungen zum Stellenwert der historischen Frage nach Jesus für die Christologie».

(72) W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, vol. II, Göttingen, 1991, 415.

(73) Cf anche la sintesi fornita da E.P. Sanders a riguardo dell'autocomprensione di Gesù: «Egli era persuaso del fatto che Dio avesse eletto lui a suo portavoce, e questa persuasione si fondava in un sentimento di personale vicinanza alla divinità». E.P. SANDERS, *Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu*, Stuttgart, 1996, 349.

(74) J. GNILKA, *Jesus von Nazaret*, Freiburg – Basel – Wien, 1990, 258.

Ora, nella misura in cui l'esperienza di Dio propria di Gesù è diventata motivo e mediazione di un'esperienza di Dio fatta dai suoi seguaci e da lui plasmata, costoro hanno potuto comprendere la sua vita e la sua persona come rivelazione. Come Dio sta all'uomo, dunque un motivo centrale della signoria di Dio, trova di per sé la sua espressione in Gesù stesso, come più tardi il discorso sulla *autobasileia* di Gesù ha felicemente formulato (75). Storicamente ciò sembra essere con alta probabilità tale da far sì che la persuasione della rivelazione della signoria di Dio in e tramite la relazione teocentrica dell'uomo-Gesù costituisca il fondamento per l'affermazione dell'incarnazione che da lì si sviluppa e a lì si riallaccia. L'affermazione dell'incarnazione sarebbe quindi da intendersi come una funzione del significato rivelatorio di Gesù; non è invece al contrario – come si è a lungo creduto – il suo significato rivelatorio come una funzione di un'affermazione dell'incarnazione raggiunta e valida indipendentemente da esso.

Un tale punto di partenza è in grado di interpretare la dottrina calcedoniana delle due nature nel senso di una struttura fondamentale della presenza rivelatoria di Dio nel tramite [*Medium*] di un uomo reale. Si può fare questione di una natura divina di Gesù nella misura in cui è realmente Dio che in e tramite l'uomo-Gesù si rende sperimentabile. Di una natura umana di Gesù si discute perché, fermo restando questa presenza rivelatoria, è un uomo autentico che la media, e il suo vero essere-uomo non viene con ciò minacciato, ma al contrario viene compiuto. L'essere-assieme non confuso e non scisso delle due nature si realizza quindi nell'orientazione dell'uomo-Gesù al Dio trascendente da lui diverso e nell'orientazione dei suoi seguaci al Dio rivelato in e tramite l'uomo-Gesù, e in questo senso immanente.

L'indagine storica esplica a fondo la sua rilevanza teologico-fondamentale non solo nella ricerca su Gesù. Una teologia che si occupi della dimostrazione della credibilità razionale è tenuta non solo a tenere conto della ricostruzione storica della storia cristiana delle religioni, ma piuttosto deve essere in grado di integrare ogni fatto storico e, in particolare, i dati della ricerca universale della storia delle religioni. Ora, questa esigenza rimanda al problema, più sopra sollevato in rapporto a David Hume, di come le esperienze religiose della tradizione cristiana si rapportino alle esperienze religiose di altre tradizioni. Un'ermeneutica cristologica, come è stata qui schizzata del tutto brevemente, offre a questo proposito il vantaggio non disprezzabile di chiarire, eventualmente in modo

(75) Cf E. OSBORN, *Anfänge christlichen Denkens*, Düsseldorf, 1987, 264.

analogico, la mediazione dell'esperienza religiosa nelle altre tradizioni religiose. Agli sviluppi della teologia storico-ermeneutica e sistematica oggi più affascinanti e più significativi per la giustificazione della fede appartengono quindi quei tentativi che, procedendo a tentoni, interpretano Gesù come un mediatore certamente singolare, ma non l'unico, dell'autentica presenza rivelatoria ⁽⁷⁶⁾.

PERRY SCHMIDT-LEUKEL
*Institut für Fundamentaltheologie
 und ökumenische Theologie
 der Universität München
 Geschwister-Scholl-Platz 1
 80539 München*

(76) Cf a questo riguardo ad esempio: S.J. DUFFY, *The Galilean Christ: particularity and universality*, «Journal of Ecumenical Studies» 26 (1989) 154-174; R. HAIGHT, *The case for Spirit christology*, «Theological Studies» 53 (1992) 257-287; J. HICK, *The metaphor of God Incarnate*, London, 1993; C. HOSPITAL, *Toward a christology for global consciousness*, «Journal of Ecumenical Studies» 26 (1989) 45-57; A. RACE, *Christus und das Skandalon der Partikularitäten*, in R. BERNHARDT (Hg.), *Horizontüberschreitung*, Gütersloh, 1991, 137-150; L. SWIDLER, *Eine Christologie für unsere kritisch-denkende, pluralistische Zeit*, in *ivi*, 104-119; S.J. SAMARTHA, *One Christm – many religions. Toward a revised christology*, Maryknoll, 1991; K. WARD, *A vision to pursue*, London, 1991.