

Sc Catt 125 (1997) 417-436
Karl-Heinz Neufeld

CREDIBILITÀ OGGI

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

La domanda sulla credibilità dovrebbe essere della massima attualità, tuttavia in un senso completamente nuovo. Infatti, considerando la molteplicità non più dominabile di credenze e opinioni, di progetti di vita e ricerche di senso risulta ai contemporanei sempre più difficile interrogarsi ancora sulla credibilità di questo e di quello. Il fatto che a un singolo cristiano possa ancora riuscire di risvegliare l'interesse per la sua forma di vita e forse anche la domanda su come essa possa essere affidabile e credibile mostra solo che non può annoverarsi nella compagine pubblica – anche in quella intellettuale – né con un simile interesse né con una simile domanda. Ciò non è in prima istanza la conseguenza dell'apologetica o della teologia fondamentale, che si sarebbero attestate troppo ai trattati o ai manuali di un certo tipo. Non è nemmeno la conseguenza di una scarsa attualità, né problema della relazione intrinseca tra una giustificazione trascendentale e un'ermeneutica della storia di Gesù. La difficoltà ha a che vedere con il mutamento della mentalità intellettuale e con una più vasta individualizzazione del vivere che dà appena un'occhiata al punto di vista razionale dell'altro. La situazione di chi è convinto di qualcosa si è isolata e relativizzata e, dove la convinzione sembra presentarsi come un fenomeno di massa, non le si dà credito.

A tale riguardo una prima condizione per una rinnovata domanda sulla credibilità dovrebbe essere quella di un'introduzione e di un'esercitazione esistenziali, dunque di un'autentica mistagogia nella forma e nella missione di Gesù Cristo. Dove ci si interroghi attorno alla *sua* credibilità, lì sussiste una possibilità di accertarsi a proposito dell'odierno essere-cristiani. Come ha cercato Lui di giungere alla fede? Come ha trovato Lui la fede tra gli uomini con i quali

stava assieme, sui quali ha fatto impressione, per i quali significava qualcosa? Per farci un'idea su queste e altre simili domande dobbiamo risalire all'Evangelo così come esso si trova nel Nuovo Testamento in forma quadruplica, ed è dunque così che è possibile anche oggi, nel confronto vivente, un avvicinamento alla persona e all'evento di Gesù.

La credibilità concerne – e questa sarebbe la seconda condizione – non cose, non stati di cose o dati di fatto, ma una relazione, un rapporto; particolarmente dove non si richiede la fede per questo o per quello, ma per una persona che si autocomunica. Chi è credibile per chi? A chi dovremmo credere? La domanda è fondamentale come l'altra: che cosa possiamo credere? (una condizione trascendentale di possibilità, una storia...).

Chi comprende e chiarisce correttamente questa relazione si vede dapprima confrontato con la sfida della storia di Gesù e ritrova poi in essa la giustificazione razionale. Egli deve però chiedersi se quella relazione gradita non significhi e non comprenda niente di più di questi aspetti. E questo non solo in vista dell'accesso inderogabile ad essa, di cui nella questione alternativa non si fa parola. Perché l'accesso viene facilmente *de facto* presupposto. Esso non è però né ovvio né facilmente disponibile, cosicché qui la domanda si pone. La comunicazione razionale, di cui si tratta in questa relazione, ha da sé una tendenza intrinseca alla domanda sulla credibilità. D'altra parte il mondo della comunicazione si è generalmente sviluppato in modo tale che questa tendenza preferibilmente non viene seguita, in quanto essa richiede alcune supposizioni che si attagliano poco all'uomo contemporaneo nella sua predominante mentalità. Nella comunicazione si può certamente trattare di intrattenimenti e di informazioni non vincolanti che sono già consumate quando vengono ricevute e si dimenticano così come se ne prende conoscenza. Qui non ci si chiede come la comunicazione possa essere credibile, ma come possa divertire il più possibile, aiutare a scacciare la noia, suscitare sentimenti e così rendere possibile un'esperienza di sé. Una tale esperienza di sé viene spesso mescolata con ciò che si chiama questione ed esperienza trascendentale, ma si tratta di realtà completamente diverse. Nel primo caso il carattere vincolante è messo tra parentesi fin dall'inizio, nel secondo è subito l'esigenza vincolante che costringe a una tale domanda.

Stante questo presupposto, la relazione tra una giustificazione trascendentale della fede e l'ermeneutica della storia di Gesù si presenta in modo tale che nel primo caso si tratta della possibilità [*Möglichkeit*] e della capacità [*Fähigkeit*] della fede; nel secondo la credibilità di Gesù o, rispettivamente, della sua storia è il tema

stesso. Su questa base appare dapprima la questione di tematizzare la storia di Gesù come rivendicazione della fede. Da qui si chiarisce più esattamente in quale senso si debba interrogare circa la possibilità trascendentale dell'uomo per una conforme risposta di fede. Si tratta certamente di una reazione determinata e precisa da parte dell'uomo che deve credere: egli può reagire in innumerevoli altri modi alla storia di Gesù e, in modo altrettanto molteplice, ha già reagito ad essa. Per rimanere fin dall'inizio sulla via giusta e osservare correttamente queste condizioni si deve prima di tutto portare alla luce la pretesa o, rispettivamente, la provocazione avanzata da parte di Gesù.

Ciò va però incontro a difficoltà poiché l'accoglimento di questa pretesa oggi non può più essere correttamente senz'altro presupposto. Le forme associative a carattere religioso, proprio anche nelle regioni cosiddette cristiane, offrono solo una collezione frammentaria di impressioni e informazioni che non si compongono più a formare un'immagine coerente del compito e della figura di Gesù. Qui si incontra una particolare difficoltà, perché non è assolutamente facile costruire questa base tramite un'introduzione mistagogica. I presupposti presso il singolo sono infatti così differenziati, le lacune così grandi, che praticamente tutto deve ancora avvenire. Per evitare affaticamento e disinteresse si deve fare in modo che le relazioni vengano proposte in modo che possano essere realizzate e concretizzate dagli uditori con le persone loro vicine.

D'altra parte ciò fa frequentemente difetto proprio di particolari concreti, cosicché si deve mostrare con esempi come una tale realizzazione possa generalmente accadere. Scopo di questa introduzione è un'idea della provocazione posta dal Vangelo agli uomini, un'immagine del contenuto coinvolgente della buona notizia, ma ancora non propriamente l'esame della credibilità di questa immagine. Qui si tratta di comprendere ciò che è inteso, non ancora di riconoscere il suo carattere vincolante o il mio consenso ad esso. Sembra che questo problema di percezione sia diventato attuale nella situazione presente e vada inserito nuovamente nel processo di riflessione sui fondamenti della fede. Ciò spiega perché nascono difficoltà di un nuovo tipo quando non si presta attenzione a questo problema: ci si vede infatti posti di fronte ad una relazione che ha a malapena un appoggio nella realtà, non essendo quest'ultima correttamente intesa. Ad ogni modo una tale percezione comprende già, nel senso di un'introduzione mistagogica, le basi sia per un'ermeneutica della storia sia per una ricerca trascendentale circa la giustificazione della possibilità della fede, a dire il vero ancora non separate e così mutuamente associate che,

anche successivamente, la differenza esplicita non può e non deve essere compresa come un'opposizione né la relazione come antagonismo. Il fatto che si pensi l'introduzione come analisi dell'atto di fede o come chiarimento dei concetti fondamentali, unitamente alla loro base esperienziale o anche altrimenti, dipende dalle possibilità di chi deve essere introdotto. Ciò si lascia a malapena immaginare come impresa solamente razionale, sia in senso analitico sia sintetico. Questa affermazione iniziale ha pure come conseguenza il fatto che si debba cominciare senz'altro da una relazione intima tra la giustificazione trascendentale dell'atto di fede e l'esposizione ermeneutica dell'oggetto della fede. Perciò anche qui l'*aut-aut* non va stabilito così nettamente come appare nella domanda. Al suo chiarimento contribuisce in ogni caso poco il ritorno ai manuali. Essi partivano da un altro presupposto, precisamente da una persuasione insita nella maggioranza degli uomini religiosi, nel senso dei cristiani, e da una socializzazione in strutture ecclesiastiche più ampia rispetto a quanto risulti oggi.

L'esplorazione critica della relazione profonda tra la giustificazione trascendentale e l'ermeneutica riceve quindi il suo significato particolare quando la base è chiarita e fissata. Entrambe fanno riferimento al credere dell'uomo che si volge verso Gesù Cristo, da cui questo credere viene inizialmente suscitato e chiamato ad espressione. Con ciò si manifesta che diventa possibile credere. A partire da qui si dovrebbe interrogare il Nuovo Testamento a riguardo della credibilità, che lì si mostra legata più a un comportamento [*Verhalten*] pratico che a una esposizione [*Darstellung*] o ad una spiegazione [*Erklärung*] teoretica. A tale riguardo questo movimento assume già nel Vangelo una qualità esistenziale che nel disegno di questo messaggio deve venire ad espressione se non si vuole falsarne e limitarne in maniera troppo forte le affermazioni e la pretesa. Tuttavia questo messaggio non sta semplicemente davanti all'uditore. Già la sua documentazione nel Nuovo Testamento è sempre una testimonianza, cioè essa è offerta nella dichiarazione di un credente o di una comunità credente, nella misura in cui l'evangelista non parla personalmente solo per sé, ma come uno la cui *informazione* viene recepita e ritrasmessa dalla Chiesa. L'ermeneutica della storia di Gesù in questo senso pieno deve considerare e chiarire tutti questi aspetti. Con ciò, ogni uditore è coinvolto fin dall'inizio nella storia che egli riceve perché la ascolti, ed egli la riceve solo per ascoltarla in modo da sperimentarsi coinvolto. Non ne può quindi assolutamente derivare una estraneità; qualora sorgesse, sarebbe un segno del fatto che questo messaggio non è stato percepito nella maniera corretta. Corrispondentemente, la domanda circa la condizione di possibilità si pone non solo per

il credere come risposta al Vangelo, ma già in precedenza come ricerca della chiarificazione della condizione di possibilità di un tale messaggio. Nella risposta a questa domanda non si deve insistere su questo punto, dopo che si è detto come il nesso debba essere in linea di principio rappresentato per rendere giustizia alle realtà che qui sono in gioco. Il credere scaturisce dunque già dall'impegno di rispondere alla parola di Dio. Esso ha a che fare con la dichiarazione di questa parola e con la sua originaria comprensione, tanto che lo si può indicare certamente come risposta, ma solo nel senso che in esso è già efficace, formante e determinante, l'intero svolgimento preveniente. Come non esiste il Vangelo staccato da una testimonianza di fede, così si devono differenziare bene i diversi lati in questo processo. Forse è bene vedere che la cosiddetta *giustificazione trascendentale* comincia e si stabilisce prima di tutto nella forma di un interrogare – un aspetto, questo, che viene troppo facilmente trascurato. Per poter domandare deve essere d'altra parte già stato sperimentato e saputo quanto basta perché possa essere formulata una domanda sensata. Non è questo il luogo per discutere della relazione tra domanda e giudizio. Altrettanto poco può essere qui preso in considerazione il rivolgere la parola ad una semplice *affermazione*, anche quando l'esperienza deve esprimersi così per diventare razionalmente trattabile.

Ultimamente ogni riflessione presuppone una realtà esperita che comprende contemporaneamente soggetto e oggetto e non consiste solo nella loro combinazione posteriore. L'agire dello spirito si compie infatti in molteplici passi che possono e devono essere differenziati. La *riflessione* in senso proprio come ritorno esplicito al soggetto non costituisce il primo passo. Se si considera ciò, il valore dei singoli passi necessari può andare esente dal dubbio, e si chiarisce anche la relazione riguardo alla quale qui abbiamo indagato: non si può disporre arbitrariamente di essa, ma si deve interrogare e regolarsi sull'ordine già dato.

[2] L'IMPRESA *TEOLOGICA* DELLA GIUSTIFICAZIONE DELLA FEDE.
UNA SVOLTA PROGRAMMATICA INCOMPLETA?

Qui ci si dovrebbe concentrare in primo luogo su ciò che si intende con *rivelazione*. Si tratta di un concetto complessivo di formazione spiccatamente moderna (la cosa era ovvia fino a modernità inoltrata), che solo con l'Illuminismo ha ricevuto i suoi contorni specifici. Esso non serviva però solo all'espressione sintetica e alla resa degli eventi cristiani fondamentali e del loro significato, ma era altrettanto intensivamente utilizzato in altri campi

– precisamente nella filosofia dell'Idealismo tedesco –, senza che ne fosse in gioco il medesimo senso. Il concetto appare pertanto ambiguo al più alto grado e dunque preferibilmente da evitarsi. Per dire chiaramente di che cosa si tratti nell'ambito cristiano si dovrebbe preferire il concetto di *Vangelo* – anche il concetto di *messaggio* rimane troppo plurivoco.

Di qui è possibile qualificare l'impresa della giustificazione teologica della fede nei suoi più recenti tentativi come conseguenza di una svolta incompleta. Si tratterebbe tuttavia non di un'argomentazione teoretica ancora più complicata, ma di un'esplorazione dei presupposti fino ad ora maggiormente trascurati e di un'esposizione più semplice che possa adempiere il compito per molti. *Giustificazione della fede* sarebbe da comprendersi in questa luce, così da presentare in modo esemplare e fondamentale all'uomo contemporaneo ciò che può essere e significare l'essere-cristiani oggi, quale ruolo ciò dovrebbe giocare nel nostro mondo e che cosa da lì sia realisticamente da attendersi per i singoli e per i molti. Solo su questa base sarebbe sensato chiedersi come si possa inserire una tale esposizione nel lavoro delle scienze odierne, e a quale distanza essa tenga o possa tenere i suoi passi rispetto agli sforzi della filosofia e ai contributi della storia e delle scienze umane. Rimane da osservare che tutte queste scienze dello spirito offrono nel nostro tempo un'immagine diffusa di sé e in nessun modo si presentano contenutisticamente o metodologicamente unitarie. Ciò porta con sé particolari difficoltà. Ugualmente, il lavoro a questo livello rimane secondario a causa del tessuto religioso dato e può essere quindi affrontato in modo responsabile solo se i dati della fede e della Chiesa che devono essere presupposti sono sufficientemente chiari e sicuri. Naturalmente questa esigenza non può essere nascosta, perché altrimenti non sarebbe più possibile alcuna discussione né alcun discorso con le scienze. È qui in questione anche l'impostazione iniziale, che deve sempre far sì che il dato della fede e la sua prima plausibilità si presentino come razionalmente assicurati. Prima di un superamento del *positivismo* il discorso è o sarebbe di provare che cosa si intenda con quell'espressione e dove stiano le reali debolezze del presentarsi della fede e della sua plausibilità e come mai esso abbia nondimeno avuto un certo esito. Sarebbe da scoprire che cosa sia da mantenere sotto la voce *positivismo* (eventualmente sotto un altro appellativo): buoni e forse perfino irrinunciabili elementi. Ad ogni modo una mera riassunzione di un procedimento deduttivo (razionalistico) sarebbe anche filosoficamente fallimentare, poiché essa, nello sfruttamento delle varie proposte, così come esse sono inserite nella teologia fondamentale, tratta di qualcosa di cui la *ratio* elabora

soltanto una parte che spesso non ha un peso decisivo (anche se non si può né si deve rinunciare ad essa). Anche le stesse scienze umane di oggi si interessano da lontano dell'accumulo dei dati, dunque di qualcosa che è posto precipuamente a tema del positivismo. Se queste scienze non sono da escludere dall'incontro con la teologia, si deve accogliere almeno una parte delle loro caratteristiche proprie nel lavoro teologico corrispondente. Questa parte va verificata e criticata, e ciò potrà avvenire solo in connessione con l'accertamento e con il confronto del materiale corrispondente. Tutto il resto sarebbe speculazione. Il razionalismo classico ha certamente determinato a partire dall'Illuminismo, e dall'apologetica sorta in quel contesto, il lavoro intellettuale in modo da risultare essenzialmente responsabile anche delle limitazioni e delle unilateralità che hanno costretto ad una nuova concezione della teologia fondamentale.

Prima di tutto esso ha avuto come conseguenza che oggi la questione di una giustificazione della fede è praticamente ammutolita e che essa, prescindendo dagli specialisti, non riscuote più alcun interesse. È stato messo in testa alla gente che ci si dovrebbe porre questa domanda nel senso di un'apologetica e di una critica razionalistica al punto da stancarla. Nel mondo culturale pluralista di oggi uno può ben passare da questa a quella offerta di senso, e certamente lo deve, perché le proposte sono semplicemente troppe; la possibilità, quando non viene persino intenzionalmente provocata, è almeno imposta dall'accentuazione esclusiva, da parte del cristianesimo, dello stile apologetico.

A tale riguardo si deve prima pensare, invece che alla giustificazione, ad una fondazione dell'essere-cristiani in quanto tale, ciò che pone il cristiano a vivere la sua fede in modo da poter esercitare la testimonianza e, con ciò, suscitare un diffuso interesse (non semplicemente una domanda di giustificazione, perché nessuno ha bisogno di giustificarsi per la sua personale convinzione). Chiarimento, approfondimento e vivificazione del proprio essere-cristiani significa di per sé un rapporto con il Vangelo, cosa che finora è stata ben poco esercitata. Questo basilare inveroamento, d'altra parte, si pone in luce sempre di più come fondamento di ogni discorso responsabile sulla fede e di ogni riflessione teologica.

Qui l'insufficienza del concetto «rivelazione» si chiarifica in modo particolare perché esso fa pensare troppo fortemente a convinzioni che sono precluse agli altri o ad un sapere con il quale uno può porsi davanti agli altri come superiore. La scoperta di un sapere segreto era già nell'antica gnosi la spiegazione adeguata. Con essa si tratta di un concetto che si autointerpreta in sommo grado, ma certamente in un modo particolarmente problematico. Esso affer-

ma infatti che io ottengo la conoscenza in un modo fuori dall'ordinario, non accessibile ad ognuno e non universalmente verificabile. Chi lo ha percepito appartiene a un circolo di eletti o di sapienti in senso proprio; se spesso l'opinione oscilla, la visione al contrario si presenta improvvisamente e inaspettatamente, non è preparata e si legittima direttamente nel suo modo proprio nella maniera sorprendente con cui si dà a conoscere. Introdurre a ciò che è rivelazione nel senso cristiano sarebbe, in opposizione a ciò, introdurre lentamente. Tutt'altro è per il contemporaneo medio: questa è piuttosto una pretesa eccessiva che blocca ulteriori scambi, non stimola né incoraggia. Con ciò il concetto di rivelazione è però concepito e formato altrimenti rispetto a ciò di cui si è detto qui sopra.

Nello stesso contesto va collocata la determinazione di una possibile giustificazione della fede. La gnosi citata la cercava a suo modo, ed essa ha ricevuto di nuovo nel periodo più recente una vasta attualità (*New Age*, esoterismo, ecc.). Questo modo di giustificazione si tutela interamente dalla profonda concordanza dell'esposizione discorsiva e da una visione sistematica, ed offre a malapena, al contrario, un accesso a chi non ha ancora accolto i suoi presupposti di base. Proprio questo sembra quindi essere il compito più urgente che si pone oggi ad una teologia fondamentale: liberare gli accessi, che sono aperti [*offen-stehen*] appunto per ciascuno, anche se il soggetto non condivide già dall'inizio le evidenze del gruppo ma, relativamente ad esse, ha ancora le sue difficoltà. Stante questa considerazione la credibilità non è il primo desiderio e nemmeno la via d'accesso all'atto di fede, dal momento che all'uomo contemporaneo tutto può sembrare ugualmente credibile. Quindi nell'atmosfera di *New Age* ci siamo abituati a gente che accetta per sé sia le cose più insolite sia quelle più scontate in un modo che viene chiamato credere. In tale luce non sarebbe facile determinare che cosa possa essere il contenuto preciso di *capace di credito* [*glaubhaft*] o *degno di fede* [*glaubwürdig*]; la spiegazione spontanea e la comprensione che si impone reputa qui più facilmente come decisivo un apprezzamento soggettivo che si apre all'altro solo in modo insufficiente, quantunque egli debba far valere tale apprezzamento, e che egli può realizzare in seguito per sé in modo ancora più difficoltoso.

La teologia rimane, fondata sulla fede, il tentativo di chiarire e approfondire la persuasione cristiana tramite l'accertamento razionale in modo tale che essa rimanga efficace come fondamento della determinazione di vita del singolo e della comunità. Come già detto sopra, a ciò appartiene in modo irrinunciabile il pensare, anche nella sua forma codificata di riflessione filosofica. Soltanto

se resta da sola non può più realizzare ciò che precedentemente era stato affidato alla filosofia nel sistema teologico cattolico. Prima di tutto, una filosofia pienamente autonoma sembra oggi presentarsi sotto molte sfaccettature e possibilità, al punto che il teologo ha l'imbarazzo della scelta e in ciò rimane spesso affidato al caso. L'antica concezione della *ancilla theologiae* dovrebbe essere oggi diventata impensabile non solo per una delle tante filosofie (perché questa e non quella?), ma anche per le scienze umane, non trascurabili nel lavoro intellettuale del nostro tempo. In teologia si deve pensare. Quale pensiero può produrre qui i suoi effetti? Una scelta tra possibili offerte di pensiero dovrebbe rivelarsi ultimamente come infondata. Le differenze si rivelano da un lato assai poco chiare ed evidenti dal momento che ci sono sempre costanti intersezioni e coincidenze. D'altra parte però manca innanzitutto la rappresentatività di tali forme per *il* pensiero in generale, per un complessivo umano buon senso. Esattamente essa sarebbe preziosa per la riflessione teologica. Se *la* filosofia si dà altrettanto poco come *la* storia o *la* psicologia o *la* sociologia, se sono tutte sempre solo una forma tra tante e sono pensabili e determinabili in svariati altri modi, non possono quindi adempiere la funzione che, dal punto di vista della teologia, dovrebbe propriamente corrispondere ad una tale *ancilla*. Dunque la teologia stessa deve darsi a pensare.

Che l'assunzione di una filosofia preesistente, magari di quella di Platone tramite Agostino o di quella di Aristotele tramite l'Aquinate, nel senso di una *ancilla* appaia oggi impossibile non significa che la teologia si possa dispensare, quando essa cerca di pensarsi, dal contributo della filosofia e delle altre scienze umane. Essa deve piuttosto considerare e recuperare questo contributo sotto un'altra luce rispetto a come è stato tentato finora. La fede si giustifica da se stessa. Questa affermazione potrebbe qui aiutare a capire meglio di che cosa si tratti. Essa dovrà fare ciò in una lingua comprensibile e con argomenti oggi accessibili. La questione circa le condizioni di possibilità viene con ciò solo circoscritta e successivamente potrà essere di grande utilità; pertanto non deve essere lasciata fuori. Ma questa domanda diventa inevitabile solo laddove si chiarisca innanzitutto attorno a quali condizioni di possibilità si indaghi. La ricerca puramente astratto-formale non ha in sé sufficiente forza di motivazione e rilevanza per dare inizio al processo di riflessione e per mantenerlo in cammino. Essa ha già vissuto finora di forze che non ha mai tematizzato, e che però erano senz'altro, in modo subliminale, efficaci. Queste forze vengono alla luce e vengono nominate in una trattazione ermeneutica. In questo senso l'ermeneutica non solo problematizza l'ontologia, ma

abbandona la questione dell'ontologia e concretizza una visione generale così da poter giungere alla realtà (e non solo ad una teoria).

Ciò ha ripercussioni intrinseche per l'autoaccertamento razionale della fede, che si accompagna ad ogni esposizione della fede (testimonianza), ma ha anche ripercussioni per la rappresentanza di questa convinzione in modo razionale di fronte agli altri che non condividono questa fede e la sua forma di vita, ma che dovrebbero essere intanto messi di fronte al fatto che essa può essere raggiunta. Essi devono anche capire di che cosa si tratti, e devono poter cogliere che si parla di loro stessi, e perché. Di qui si dovrebbe conferire un nuovo significato a ciò che in modo sfavorevole era stato dapprima scartato come *argumentum ad hominem*. Qui si intendono proprio quegli elementi dell'appello e dell'interpellazione che erano così importanti nell'ermeneutica originaria (non ancora propriamente filosofica) della teologia pratica. Intanto questi *argomenti* potrebbero e dovrebbero essere posti in gioco non *contro* i tradizionali argomenti razionali; anch'essi vanno considerati nella loro interna correlazione. Solo così la fede e l'essere-cristiani possono mostrarsi oggi come possibilità umana, cioè in relazione con le domande fondamentali di questa esistenza. Imporre o dimostrare in una forma certamente dispotica qui non è più possibile nel modo più assoluto; tutto ciò che potrebbe emergere da tali tentativi sarebbe un conformismo di apparenza, cui verrebbe meno proprio la qualità intrinsecamente umana. In questo senso è possibile infatti parlare del fatto che la tematizzazione dello statuto di verità oggi possibile per la fede fissa l'identità specifica della riflessione teologico-fondamentale. Nello stesso tempo si mostra però anche che queste domande non sono facili da porre né da risolvere nell'ambito di una visione tradizionale, poiché in ciò rimarrebbe eccessivamente sfumato, perché si possa ancora rendere giustizia al compito, come quella visione si collochi in questo tempo. A ciò si aggiunge la necessità di una certa prospettiva, cioè di una valutazione obiettiva sulla direzione in cui andrà probabilmente l'ulteriore sviluppo culturale. Infatti solo a partire da lì possono essere valutati gli elementi conosciuti, siano essi in quanto tali appartenenti ad un tempo passato, siano essi ciò che si determinerà in futuro o anche ciò su cui non si può dare al momento un giudizio adeguato.

In quale senso la svolta programmatica venga sentita e gestita come incompiuta si decide sotto i presupposti accennati. E, proprio quando questi rimangono inconsci, danno ciononostante i loro effetti e si lasciano cogliere nelle concrete proposte disponibili.

[3] L'ARTICOLAZIONE DEL DISCORSO FILOSOFICO

NEI MODELLI RECENTI DELLA GIUSTIFICAZIONE DELLA FEDE

Prima di tutto rimane qui da notare che, secondo quanto è stato detto, si deve considerare che non c'è appena *un* o *il* discorso filosofico, persino quando, di volta in volta, ne venga concretamente trattato soltanto uno. Ciò mette subito in evidenza la situazione culturale di questo mondo, per la quale non si deve trascurare che ci sono vari simili discorsi e che questa molteplicità significa in modo inevitabile una relativizzazione. Ciò dovrebbe rispecchiare il noto statuto del mercato per cui esso non determina profondamente la vita dell'uomo soltanto nel campo dei consumi. Chi può scegliere e sceglie un'offerta tra una molteplicità di offerte possibili si trova in una situazione diversa rispetto a colui al quale la realtà intellettuale si propone con corrispondente pretesa solo in *una* possibilità del pensiero. Infatti si vorrebbe sempre valutare ciò che si presenta: perfino nel campo intellettuale l'uomo contemporaneo vive per così dire in un supermercato, dunque in una situazione di scelta proprio di fronte a ciò che decide su tutto o su niente e di fronte a quanto per ciò stesso sembra pensabile in linea di principio solo come *una* possibilità – tanto oggettivamente quanto soggettivamente. Ma questa *una* possibilità non si offre affatto come singola, ma si nasconde sotto una molteplicità che costringe a provare, per poter scoprire e scegliere, almeno per se stessi, l'*una* possibilità. Prima essa per così dire si imponeva, era *evidente*, almeno rispetto alla grande massa e alla mentalità dominante. In sostanza non c'era alcuna scelta autentica, la cui effettività ora non muta solo una circostanza irrilevante e casuale, che le consentirebbe di essere ignorata o di tornare indietro con una piccola correzione alla posizione classica della questione e del compito.

Anche da questa base la posizione di una *funzione ancillare* che appare altresì abbandonata prima di tutto dal modello di base con cui il Concilio Vaticano II descrive la relazione tra Chiesa e mondo (*Gaudium et Spes*), appare superata. La Chiesa riconosce autonomia agli ambiti della vita del mondo in rapporto a qualsiasi orientamento o interesse che si persegua, ed offre una collaborazione ed una con-vivenza, una partecipazione ed una condivisione, dunque una relazione, nella quale il *partner* o colui che sta di volta in volta di fronte viene visto e stimato non soltanto per la sua utilità e per il suo possibile aiuto e sostegno in vista del proprio compito. Può la teologia comprendersi e presentarsi nel mondo conforme a questa visione?

Con ciò la domanda sulle condizioni della riflessione teologica è sollevata anche direttamente a fronte delle possibilità di chiari-

mento ed esposizione sia già offerte sia ancora lontanamente praticabili. Se ci sono i cristiani credenti, se in questa fede almeno in linea di principio è chiaro che cosa ciò significhi e come ci si debba rappresentare questa realtà, allora potrà responsabilmente essere messo in questione e a prova quel percorso intellettuale che chiamiamo teologia. Esso risulterà certamente promettente nel contesto della vita di fede e dovrà rimanere fedele a queste promesse. Lo sviluppo dell'interrogazione trascendentale e della trattazione ermeneutica nel pensiero del nostro secolo – l'esempio più noto è Heidegger – procede essenzialmente in modo tale che la via porta da un pensiero accentuato in senso trascendentale ad un pensiero ermeneutico, e ciò non in un occasionale susseguirsi, ma piuttosto in misura che le ristrettezze della posizione trascendentale della questione inducono ad una dilatazione ermeneutica. In questo sviluppo abbiamo chiaramente davanti agli occhi anche una relazione interna, alla quale intanto ci si dovrebbe dedicare con una verifica più accurata.

Dovrebbe essere almeno mantenuto che una delle condizioni di cui sopra consiste nel fatto che si osserva l'ordinamento, chiarito nello sviluppo storico, della questione trascendentale alla trattazione ermeneutica, cioè, prima di tutto, che è completamente infondato intendere i due modi di trattazione e di pensiero in concorrenza e rappresentarsi corrispondentemente il loro rapporto come di opposizione o perfino come di reciproca esclusione. Ad ogni modo diventa parimenti chiaro come possa trattarsi, nella cosiddetta *dilatazione* ad una trattazione ermeneutica, non solo di una *conseguenza* a partire dalle insufficienze di una trattazione trascendentale rivolta in senso antropologico-analitico o ontologico, ma di qualcosa che a lungo è appartenuto come presupposto non pensato alle premesse presuntivamente autoevidenti di questo rapporto. Ciò mostra ultimamente ancora una volta che la domanda universale non precede il concreto ma, per mezzo dell'astrazione ottenuta dal concreto, ne ha sempre bisogno come principio della sua possibilità, e bene o male lo porta con sé. Se si ignorasse questo, anche la validità del procedimento dovrebbe essere messa in questione. Ciò non richiede certamente di esprimere queste relazioni sempre esplicitamente né di metterle decisamente in primo piano. Proprio per la cosiddetta *giustificazione* della fede la relazione ricordata non può essere lesa o messa in dubbio né direttamente né indirettamente. Una *giustificazione* razionale chiede sì da parte sua come condizione più importante di essere e di rimanere riferita una volta per tutte alla realtà da giustificare, ma dall'altra parte chiede di essere adeguata alle vie di giustificazione razionale anche altrimenti riconosciute e usuali. Il fatto che sotto

questo aspetto molto si stia mettendo in movimento e molto lo sia già non ha bisogno di essere rimarcato ancora una volta.

In ogni caso le mere speculazioni, come pure ciò che sembra tale, potranno a malapena adempiere al compito, perché esse rimangono incomprensibili e pertanto inaccoglibili. Il lavoro teologico-fondamentale dovrà qui rimanere attentamente consapevole del fatto che esso non può farsi discorso limitatamente tra e per gli addetti ai lavori. Ciò sarebbe senz'altro una *cura posterior*. Con ciò risulta una differenza abbastanza importante per il modo di discorrere, che deve rimanere consapevole del pubblico e centrato sulla condizione culturale di coloro che intende raggiungere. Ristretta ad un piccolo circolo di iniziati, tale fatica prevedibilmente si autoeliminerebbe, fossero anche i suoi contributi molto interessanti e pertinenti. Una certa misura di astrazione, che è tuttavia molto minore rispetto a prima, risulta eccessiva all'uomo contemporaneo e non viene da lui più intesa come un'esposizione razionalmente valida di ciò che egli sperimenta e di ciò che gli fa difficoltà. Anche qui si trova dunque una condizione per la validità, tenendo presente la quale devono essere poste in gioco la questione e la spiegazione ermeneutica e trascendentale. Se con ciò la questione di Lessing è risolta, superata o ancora aperta è in sé cosa accessoria. Infatti in modo chiaramente evidente l'illuminista parte da una costellazione fondamentale di *verità eterna* e di *storia occasionale*, che porta ad espressione un costrutto artificiale, una semplificazione non corrispondente alla realtà e, con ciò, una distorsione inservibile.

Al concetto di verità illuministico è propria la rigidità e la fissità, in modo tale che in esso fin dall'inizio i momenti della vita e dell'ambito personale non hanno posto, e l'intera rappresentazione è pertanto da qualificare come meccanicistica e, in questo senso, come calcolabile e manipolabile. Non a caso già nel XVIII secolo hanno protestato contro di ciò i rappresentanti del nascente Romanticismo – come un Herder, un Hamann e altri. In quanto a ciò, la posizione di Lessing è una tappa sulla via che ha condotto all'attuale situazione culturale, ma non necessariamente un'istanza attuale di questa situazione. Troppo a lungo l'apologetica cristiana classica ha trasmesso dell'Illuminismo, con i suoi attacchi, i temi e, al contempo, i metodi. Tenendo presente troppo poco la sua realtà propria, essa si è troppo decisamente imbarcata in tali compiti e ha ceduto perciò al razionalismo in misura tale che le grandi difficoltà del nostro secolo per trovare una teologia fondamentale adeguata ad uno dei compiti urgenti di questo tempo fossero determinate da questo presupposto e consistessero essenzialmente nella rielaborazione e nel superamento di esso.

Se si tratta il *pensiero ermeneutico* in questa luce, ci si deve quindi rifare agli inizi di quella nuova accentuazione dell'ermeneutica operata da Schleiermacher, che scaturì in un contesto preciso. Ad ogni modo la parola «*ermeneutica*» comprende molti aspetti; nella formula «*pensiero ermeneutico*» essa ha già ricevuto una precisazione importante e significativa. Se si considera seriamente che in essa può essere in questione un pensiero autentico e ci si chiarisce le possibilità di un lavoro come quello di H.-G. Gadamer o di P. Ricoeur, non può esserci dubbio alcuno che lì si reclaims almeno la pretesa di fare filosofia. Questa filosofia si può esplicitare in modo tale da non lasciare alcuno spazio alla questione ontologica; ma ciò non è cogente, come mostrano gli esempi citati. Naturalmente la prospettiva ontologica potrebbe anche rimanere aperta, qualunque ne sia il motivo. Ma c'è anche la pretesa dell'ermeneutica di affrontare la questione ontologica in modo complessivo. Il fatto che da ciò possa sorgere l'impressione che l'ermeneutica di un certo tipo avrebbe l'intenzione di sostituire l'ontologia non ha bisogno di essere contestato. È però necessaria tale lettura e tale interpretazione? Si aggiungerà che di regola un approccio ermeneutico non alleggerisce il compito. L'orizzonte diventa così ampio che la chiarezza del procedimento e i possibili risultati appaiono patire sotto di esso. Proprio ciò porta a domandare se una certa esposizione della relazione della trattazione ontologica e dell'esame ermeneutico non sia determinata in linea di principio da un'idea di possibile chiarezza che è essa stessa eredità di un razionalismo insostenibile e che rimane prigioniera di aspettative e desideri; in vista della verità da chiarire e da approfondire tale idea di chiarezza comporta fin dall'inizio insufficienze.

Perciò non deve essere che la trattazione e la spiegazione ermeneutica trascurino l'ontologia, pur se esse cercano di portare al linguaggio le sue domande e i suoi compiti nel loro modo proprio e se questo modo può tuttavia apparire insufficiente e maldestro a qualche ontologo. Di ciò si dovrebbe discutere; in caso di necessità il pensiero ermeneutico corrente sarebbe da completare e da accentuare in modo adeguato. Gli esempi di pensiero ermeneutico su base cristiana danno in vista di una tale possibilità già così tante indicazioni che in linea di principio non si deve dubitare di ciò. In ogni caso il pensiero ermeneutico dovrebbe essere a suo modo aperto a cogliere i contributi legittimi delle altre posizioni filosofiche e delle scienze umane, che spesso non è più possibile ignorare.

Naturalmente è ovvio mettere in gioco in questo contesto il ruolo delle più recenti teorie scientifiche. Tali tentativi sono stati spesso esibiti nell'intento riconoscibile di ereditare la filosofia o le

filosofie e di produrre oggi teorie adeguate che dovrebbero determinare l'intero campo della discussione razionale. Ma se anche apparissero come modelli adeguati in modo così interessante, essi non solo sono rimasti non unici, ma si sono potuti affermare anche parzialmente solo a malapena. O erano troppo generali o non offrivano ciò che sarebbe stato necessario ad un utilizzo sensato in questa o in quella scienza. Proprio le differenze classiche di suddivisioni di massima, come quella tra scienze della natura e scienze dello spirito, oggi non sono più così chiaramente distinguibili e hanno perso in forza persuasiva. Se si volesse con ciò di nuovo raggiungere la speranza di *una* visione scientifica, la sua concretizzazione dovrebbe essere più difficile che mai. Così anche questa possibilità rimane indietro rispetto alle possibili proposte di qualità filosofica.

Il problema si pone propriamente nel rapporto di concreto e universale, che è esigito di nuovo dalla situazione culturale del tempo presente dal momento che non è più data una visione universale sufficientemente ampia che possa essere innalzata come autoevidente senza una propria verifica previa, in quanto razionalmente accettata da una moltitudine. Con ciò sono diventate inefficaci anche quelle regole che in un certo modo potevano per così dire *costringere*, tramite l'argomentazione logica, un altro all'accoglimento di questa o di quella posizione. Una tale coerenza sbatte contro molteplici – e certo non solo irrazionali – contraddizioni e resistenze. Non che non ci si voglia piegare ad una autentica coerenza; il fatto è che molto spesso rimane aperta la questione se si tratti di coerenza autentica o solo simulata. Qui ci sarebbe ancora qualcosa da esplorare e da chiarire.

[4] PER UNA RIPROPOSIZIONE DELLA QUESTIONE

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

Il problema del cosiddetto «Gesù storico» sta prima di tutto nel fatto che si tratta di una tipica questione illuministica, che si reggeva e si regge a condizioni ben precise, ma che si esplicita e si vorrebbe esplicitare come problema generale indipendentemente da questo contesto e dalle sue condizioni. Così si fa come se la domanda che sta alla base fosse emersa solo in questa forma e ammettesse solo quelle risposte che da allora sono state tentate a questo riguardo. Albert Schweitzer le ha raccolte, indagate e valutate nella sua nota visione sintetica. Rispetto a ciò ci si deve però energicamente ricordare del fatto che si dà una elaborazione pre-illuministica della «vita di Gesù». Essa si distingue per il fatto che

essa fin dall'inizio lascia aperta questa vita alla sua misteriosa realtà e al suo significato. Si parla pertanto di «misteri della vita di Gesù», sapendo bene che qui la domanda storica già fin dall'inizio è da porsi altrimenti rispetto a quanto la storiografia moderna ha in mente. Certamente qui l'aspetto storico [*das Historische*] ha giustamente spazio anche nel suo senso moderno, ma illustra soltanto una parte, per la quale proprio l'apertura ad un *di-più* è così importante che l'intera storia solo grazie a questo *di-più* viene raccontata e genera senso. Chi volesse qui chiudere in sé l'aspetto storico, ossia chi vi conferisse di per sé senso autonomo, girerebbe sempre attorno a se stesso senza speranza di un risultato sensato non solo del suo lavoro, ma anche della sua impostazione.

Se dunque ci si interroga su un motivo possibile per l'interesse storico-critico a proposito della storia e della forma di Gesù di Nazareth, questo interesse deve essere collocato nell'orizzonte più ampio che abbiamo menzionato, ove esso si mostra a dire il vero come aspetto subordinato agli altri. In ogni caso qui non ci si deve aspettare alcuna istanza autonoma che, isolata e scissa da altri motivi, mostri di per sé qualcosa che possa portare oltre la traccia storica. E quest'ultima diventa espressiva, per la persona di Gesù, solo laddove l'effetto della fede [*Glaubenswirkung*] non viene filtrato e separato (cosa che comunque è impossibile). Ad ogni modo non si dovrebbe a questo riguardo parlare né nel senso dell'impostazione di teologia della rivelazione di un K. Barth con il corrispondente rifiuto radicale di ogni storia, né nel senso dell'impostazione kerygmatica di R. Bultmann con la sua corrispettiva riduzione, che d'altro canto ha suscitato nei suoi discepoli la «nuova ricerca sul Gesù storico». La costellazione di una «cristologia dall'alto» opposta a una «cristologia dal basso», come essa sembra originarsi da lì, è rimasta in sé equivoca, dal momento che essa viene pensata nelle categorie di una rivelazione indipendente o di una natura che sta in sé, con i mezzi di una domanda trascendentale o con quelli di un'indagine storica nel senso puro del metodo storico-critico. Il rapporto con la Sacra Scrittura non si è solo intensificato tramite l'esegesi più recente, ma è stato subito visto come problema in ordine al metodo e all'interpretazione della Bibbia nella storia. È dunque teologicamente rilevante ciò che viene proposto in senso storico-critico? E se lo è, in quale misura? La ricerca ha prodotto senza dubbio molti risultati interessanti, e nondimeno molto è rimasto in questione riguardo al suo significato per la riflessione sulla fede. A questo riguardo il riferimento alla Bibbia nel pensiero dei Padri della Chiesa e dei teologi premoderni ha ricordato possibilità che certamente a lungo sono state liquidate in blocco, ma che a poco a poco sono state di nuovo degnate di una

seria trattazione. Così non sembrano superati molti elementi di questi sforzi, che prima di tutto hanno ampliato lo sguardo e poi hanno fatto sorgere la questione di come in questa visione più ampia potesse essere resa seriamente giustizia alla domanda e alla ricerca dell'uomo. L'utilizzo della Scrittura secondo i classici quattro sensi deve in ogni caso avere posseduto una propria plausibilità e forza di persuasione, che non sopravvivono solo in conventicole settarie. Incontestabilmente il razionalismo ha bloccato al metodo storico-critico ciò che poi è rimasto vivo altrimenti. L'attuale tendenza all'esoterico, a trattazioni particolarmente impressionanti del messaggio biblico, dalle quali vengono fatte discendere conseguenze inattese sotto molti aspetti, ha qualcosa del contraccollo del pendolo che torna indietro dopo aver raggiunto l'estremità.

Ma non solo il metodo e il modo di argomentare potrebbero essere responsabili di ciò. Ci sono state posizioni esasperate della questione che prima erano sconosciute in questa rigorosità e proprio così sembrano non rendere giustizia nemmeno al contenuto del messaggio. In ogni caso il problema della «assolutezza del cristianesimo» e della «singolarità di Gesù» ha assunto nella modernità contorni che non si possono far risalire a buon diritto al Vangelo, ma piuttosto a rappresentazioni di incondizionatezza, sovranità e autarchia proprie della modernità. In questo mondo di rappresentazioni vengono richieste proprietà che già in una trattazione più esatta diventano in sé discordi. Infatti una *assoluta novità* ha in sé qualcosa di una rappresentazione insensata, dal momento che essa da un lato dice *scissione, assenza di relazioni*, e dall'altro accenna ad un salto qualitativo, ad una differenza che elimina la confrontabilità e mostra qualcosa di inaudito, di non attendibile, che – preso molto sul serio – non si lascia comprendere da noi più di quanto sia o debba essere.

L'evidenza critica, anche nel senso moderno, del fatto cristiano dovrebbe avere a tali condizioni grosse difficoltà, se non addirittura naufragare. Naturalmente ci si dovrebbe ugualmente chiedere come può restare disponibile all'uomo un accesso a realtà così concepite. Ma dove vengono elevate tali esigenze non c'è di regola alcuna domanda circa un accesso, perché si ha già la realtà e non si incontra alcun problema su come ciò sia possibile. Dove al contrario viene posto il tema del «mistero della vita di Gesù», si mostra già come si sperimentino fortemente le difficoltà di un accesso e quanto ci si debba attenere a Gesù di Nazareth per aprire la via al suo essere Cristo. Questa prospettiva ha conquistato significato nella modernità prima di tutto grazie alla direzione critica del pensiero moderno e alla nuova considerazione lì emergente; prospettiva che, prima, non aveva questo significato in quanto

era sentito come ovvio un mondo cristiano a partire dalla verità assicurata e formulata tramite i dogmi. Ora invece si poteva deviare rispetto al dogma. Se però si esperisce una tale base, che a lungo era universalmente accolta come pacificamente data, come una difficoltà da chiarire, allora essa stessa ha bisogno di una giustificazione e non può più valere come dato ovvio. Ciò non è così inaudito perché la storia dei dogmi ci rende consci del fatto che nei primi secoli del cristianesimo si davano incertezze assolutamente simili. Esse pervennero a chiarimenti dogmatici la cui accettazione non dipendeva dall'ordine sociale cristiano creatosi nel frattempo. Nella misura in cui questo *sociale cristiano* si scioglie, prima di tutto dal momento che l'orizzonte *uno* e *complessivo* non è più efficace, si trovano inevitabilmente a patire anche datità che in questo orizzonte avevano il loro posto.

Ora non possiamo far sì che oggi semplicemente si ripeta la via di una «cristologia dal basso», così come la Chiesa fece nei primi secoli fino ai grandi concili cristologici. La realtà delle decisioni cristologiche precede il dato delle questioni proprie del pensiero moderno. Su questo sfondo sarebbe certamente da chiarire la provocazione oggi avanzata e le sue condizioni. Pertanto si potrebbe anche parlare di «Gesù storico», nella misura in cui le condizioni cui si è accennato siano rispettate in modo adeguato. Sarebbe da prevedere una concezione aperta di storia, dunque una visione che non si accontenta fin dall'inizio solo di una trattazione superficiale e che è consapevole che su questo piano si può pervenire a malapena ad un confronto sensato. Ciò vale propriamente anche per il caso in cui si include la storia degli effetti dell'evento di Gesù; inoltre il suo senso non sta affatto nelle conseguenze, inclusi, contrasti immediatamente evidenti.

L'apertura qui considerata come necessaria è da fondare e da rendere plausibile solo per mezzo di una trattazione trascendentale? Che ciò sia necessario per una concezione fondamentale, dovrebbe essere già chiaramente raccomandato in modo sufficiente dalla corretta determinazione dei concetti, senza che ciò necessiti ancora di una propria argomentazione. Come invece questa apertura sia da introdurre, come con essa ci si debba comportare, che cosa essa dica riguardo all'uomo e alla sua situazione, quali conseguenze da essa siano possibili e molto altro, questo è compito di una trattazione nella quale le funzioni del pensiero filosofico devono entrare in azione. Gesù provoca infatti l'uomo aperto alla presa di posizione e a ciò che per essa è necessario. E basandosi su di lui la ricerca attorno a una tale presa di posizione ha già fin dall'inizio quella direzione che aiuta ad evitare le deviazioni. Ciò non significa rendere il pensiero illecitamente dipendente da un

pregiudizio, se esso si orienta alla realtà che dovrebbe chiarire e far conoscere. Ciò non significa nemmeno semplicemente fare propria la vecchia tradizione nel modo consueto, anche se deve essere chiaro che noi oggi non abbiamo nessun'altra verità che quella che il cristianesimo ha sempre avuto. Allo stesso tempo invece sono necessarie variazioni e adattamenti, dato che la situazione si è mutata come si può osservare. Il ritorno indispensabile al mistero della vita di Gesù chiarisce innanzitutto la continuità, la realtà che il cristianesimo oggi come ieri e l'altro ieri ha a che fare con Gesù Cristo; nello stesso tempo però si annuncia in ciò anche la differenza di uomini, epoche, mentalità, spiritualità. Ciò che è richiesto per la conoscenza di queste differenze e per un rapporto corretto con esse condiziona il lavoro intellettuale con quei mezzi disponibili nei quali il pensiero si articola e può trovare formule che possono sperare di essere accolte.

La credibilità non ha ultimamente a che fare con la possibilità dell'accoglienza, che non proviene di per sé solo dalla forza di persuasione della cosa. Per questo dipende tanto dal fatto che si pervenga ad un incontro, cioè ad un essere l'uno con l'altro di coloro che nell'atto di fede suscitano la fede e danno la fede, ai quali si crede e che credono. Ultimamente un incontro, quando riesce, non si lascia ricondurre ad una formula soltanto razionale. Questo non è il caso in cui ciò – come negli affari bancari si tratta della concessione di un credito – si chiama – esattamente applicato – concessione di credibilità. Sicurezze di tipo materiale possono qui avere solo una funzione di supporto e sostenere la credibilità personale e, rispettivamente, la disponibilità a credere: queste in quanto tali devono essere fondate e devono venire invece dall'incontro delle persone. Può Gesù incontrare gli uomini di oggi? Come ciò è possibile? Cosa può apportare in ciò un testimone, che sicuramente in un certo senso diventa efficace come mediatore, proprio in quanto permette un incontro diretto? Nella misura in cui ciò è necessario all'atto di fede e abbia bisogno in questa luce di una prima chiarificazione, oggi il compito è affidato alla «Introduzione al mistero di Cristo». La teologia fondamentale non si dovrà però lasciar limitare nella sua elaborazione proprio da ciò che tradizionalmente era rappresentato come il trattato «De Christo legato divino». Precisamente la discussione con l'esegesi moderna viene qui ad operare nel senso di una chiarificazione interna della forma di Gesù Cristo e delle possibilità di incontro con essa, e quindi anche di una presentazione di questa forma che nel senso dell'apologetica raccoglie quelle obiezioni che oggi vengono elevate dal di fuori contro la pretesa di fede di Gesù, senza lasciarsi da esse determinare e limitare.

Non è possibile sviluppare queste indicazioni e questi accenni nell'ambito di questa iniziale presa di posizione. Il fatto che qui si presenti una serie di questioni è semplicemente naturale; nondimeno dovrebbe essere chiara la direzione nella quale la nostra risposta crede di riconoscere e di trovare la soluzione delle questioni poste.

KARL-HEINZ NEUFELD
Universität Innsbruck
Theologische Fakultät
Institut für Fundamentaltheologie
Universitätsstrasse 4
6020 Innsbruck