

LE QUESTIONI E GLI INTERROGATIVI

1. LA SITUAZIONE DELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE RISPETTO AL TEMA DELLA CREDIBILITÀ

Non sono lontani gli anni in cui si paventava o si denunciava una deformazione sconsiderata della teologia fondamentale: l'immagine della «pantologia sacra» pareva individuare l'involuzione della disciplina. Se la produzione più recente ha contribuito a ridurre il rischio, va comunque registrato il persistente travaglio in cui versa la teologia fondamentale; soprattutto per ciò che concerne la precisazione del proprio statuto epistemologico e la definizione dei propri obiettivi. Quello e questi, evidentemente, impongono di istruire *la questione della credibilità dell'annuncio cristiano* che resta l'interesse di ogni teologia fondamentale.

Il problema riguarda il modo di trattare la questione; in sostanza si prospetta e si deve assumere l'onere di recuperare il profilo alto della questione. Ciò deve avvenire riscattando la nozione di credibilità dalla riduzione impostale dal modello manualistico. È nota la perentorietà con cui veniva svolta l'istanza apologetica: si argomentava la necessità del credere sulla base di «evidenze» metafisiche e storiche che sembravano elidere non solo la libertà dell'assenso di fede, quanto lo stesso rilievo soprannaturale di questo. Il canone teologico del manuale va discusso proprio là dove si annida l'aporia nodale dell'impresa manualistica: la collusione tra l'estenuazione razionalistica della fede ed il suo esito fideistico. Incardinata su un modello teoretico-istruttivo di «rivelazione», l'apologetica soffriva l'aporia di un'impostazione sostanzialmente intellettualistica che, dovendo ospitare l'«irrinunciabile» per la coscienza credente – il dogma –, colludeva di fatto ad un esito fideistico. Infatti, attingendo all'elaborazione filosofica e storica disponibile, si rivendicava un sapere previo alla fede, «sapere» relativo a preamboli ontologici, segni, argomenti attraverso cui si

accedeva alla certezza circa la possibilità e il fatto della rivelazione; coerentemente si era costretti, in ordine al mantenimento dell'irriducibilità della fede rispetto alla coscienza critica e per preservare la necessità dell'atto di fede, a giustapporre un «contenuto» della rivelazione non disponibile al sapere, conoscibile solo mediante la fede. L'ostensione della credibilità dell'annuncio cristiano risultava obiettivamente gravata da questa tensione tra la compromissione con la cultura ambiente (la certezza circa il «fatto» della rivelazione, guadagnata con una strumentazione *puramente* razionale) e la custodia della sporgenza della coscienza credente rispetto alla coscienza critica (la conoscibilità solo per fede del «contenuto» della rivelazione). Qui si annida il vizio fondamentale dell'estrinsecismo: vi si riconosce l'esito dualistico di un procedimento che, per difendere la fede dai canoni di un modello illuministico di ragione, finiva per recepirne l'impostazione separante e quindi, paradossalmente, ratificava l'esteriorità del credere rispetto al sapere in nome della soprannaturalità della fede.

Del resto la rivisitazione della nozione di credibilità non può dissolversi nel ripudio del modulo manualistico. Tale rivisitazione, se focalizza le tensioni radicali della teologia del manuale, reclamerà una particolare attenzione nei confronti di impianti teologici che provocano una nuova erosione del concetto di credibilità; erosione che può essere discretamente spiegata come frutto di una comprensione della fede cui resta estrinseca un'adeguata illustrazione del nesso che lega la storia della libertà e la verità. L'allentamento del riferimento della fede alla questione nobile della verità produce nuove estenuazioni della figura della fede e, relativamente, della nozione di credibilità. La rassegna potrebbe indicare almeno: l'estenuazione storicistica della fede con la conseguente riduzione della credibilità a plausibilità storico-critica, quella etico-soggettivistica con la rispettiva riduzione della credibilità a significatività (si intende la conformità correlativa del dato rivelato rispetto alla domanda di senso), quella sociologico-pragmatistica con l'omologazione della credibilità all'idea di trasformatività (che è dire la validità storico-pratica della fede in ordine all'edificazione di un buon convivere sociale).

In filigrana si intravede l'esitazione della teologia fondamentale tra una indiscreta assunzione della prospettiva trascendentale ed una risoluzione positivistica della figura della fede. Nel primo caso la questione della credibilità viene a configurarsi secondo il modulo della «correlazione», dove la corrispondenza tra il desiderio antropologico ed il suo compimento nel dato rivelato decreterebbe la ragionevolezza della fede cristiana. Nel secondo caso la figura della fede cristiana viene sottratta all'interrogazione radicale circa

la verità: vi si rinuncia a giustificare la fede quale invero della libertà confondendo l'evidenza della fede con una oggettivistica evidenza dell'evento rivelativo. Così la teologia fondamentale deve vigilare su una teoria trascendentale della coscienza credente che sancisca l'irrelevanza della storia (che è la storia degli uomini, che è la storia di Gesù...); e, con pari accortezza, deve guardarsi da una lettura positivista dell'evento rivelato che trascuri la struttura originaria della coscienza (che è libertà costitutivamente destinata dalla verità e alla verità...).

[1] *Alla luce dell'evoluzione e delle esitazioni dell'apologetica, a quali condizioni si può parlare di un'attualità della questione della credibilità? Soltanto denunciando l'inattualità del suo svolgimento manualistico? Oppure dedicandosi ad illustrare criticamente il nesso intrinseco tra la giustificazione trascendentale del credere e l'ermeneutica della storia di Gesù?*

2. L'IMPRESA TEOLOGICA DELLA GIUSTIFICAZIONE DELLA FEDE.

UNA SVOLTA PROGRAMMATICA INCOMPLETA?

La riflessione dogmatica sulla rivelazione quale emerge nella *Dei Verbum*, oltre che nel suo valore normativo, può essere assunta nel suo significato emblematico: i riferimenti espliciti alla questione prettamente giustificativa sono ancora mutuati dai pronunciamenti del Vaticano I, ma vengono subordinati e collocati nel quadro di una presentazione storico-salvifica della rivelazione. La verità di Dio accede alla sua evidenza nell'evento cristologico. Correlativamente le nozioni di rivelazione e di fede vengono ricentrate su quella singolarità. Benché sul piano del documento conciliare rimangano indeterminate le conseguenze attinenti lo svolgimento del compito giustificativo, se ne può almeno ricavare una precisa indicazione programmatica. Se nel modello preambolare alla razionalità veniva richiesto di giungere *alla* fede – nel limite obiettivamente insuperabile della credibilità estrinseca – ora la criticità viene autorizzata a partire *dalla* fede: viene suggerito il profilo originariamente *teologico* della giustificazione della fede.

Nella rivendicazione dell'istanza oggettiva – «*la fede ha in sé la sua verità*» – il dibattito viene divincolato dalle categorie della non-contraddittorietà e dell'eccedenza, le quali, se avevano il merito di declinare la novità assoluta della fede, finivano però per pensarla ancora a partire dai limiti della ragione. Nella nuova impostazione si intravede una svolta ermeneutica o l'acquisizione del paradigma ermeneutico: la fede si giustifica dall'interno. Una svolta necessaria

perché coerente alla rivendicazione *intrinseca* all'evento cristologico di proporsi come la verità definitiva e insuperabile di ogni uomo. Se la fede si autogiustifica, la teologia come sapere critico della fede di principio deve essere in grado di esibire da sé la propria legittimazione, la quale non può rimanere semplicemente presupposta.

A partire da qui, in un primo passo, si deve guadagnare il consenso circa la necessità dell'impresa giustificativa. Non basta contrapporre all'accusa illuministica di irrazionalità il carattere di ragionevolezza della fede, senza giungere a ripensare le condizioni originarie del rapporto verità-razionalità. Perché l'istanza dell'autointelligibilità del discorso credente non si traduca nella chiusura in un gioco linguistico particolare, al riparo di un'ideale formalistico di coerenza e verificabilità nell'universo illimitato dei giochi possibili; perché la svolta ermeneutica o intrinsecistica non significhi la ricaduta in una circolarità decisionisticamente sospesa e quindi esposta alla deriva fideistica, si deve mettere a tema la *ratio fidei*, la ragione *della* fede. La letteratura teologico-fondamentale post-conciliare dedica ampio spazio alla documentazione biblico-dogmatica circa la natura del nesso rivelazione-fede, ma non è esente da un certo positivismo allorché si limita a giustificare l'istanza oggettiva su un piano meramente contenutistico-nozionale. Se è la figura integrale della fede a esibire la sua verità, l'universalità della sua rivendicazione deve essere argomentata non soltanto a livello della coerenza interna del contenuto dogmatico, ma sul piano della storicità singolare dell'evento che la fonda. Il momento concettuale della giustificazione non può precedere – tantomeno surrogare – l'ermeneutica biblica; ma l'ermeneutica biblica, poiché non si riduce all'insieme delle tecniche dell'interpretazione testuale, deve esplicitare criticamente la forma propria di accesso alla verità rivelata. La ricerca viene generata dalla condizione di «*immediatezza mediata*» del fondamento della fede: l'evento cristologico esibisce la sua verità appellando al riconoscimento, cioè alla decisione di lasciar valere come compimento della propria libertà il significato escatologico del mistero pasquale. Solo nella mediazione pratica di questa decisione si dà propriamente la rivelazione. Nel riconoscimento dell'essenziale mediazione antropologica nella costituzione della fede si profila la necessità specifica della giustificazione critica, diretta appunto al chiarimento dell'attuazione corrispondente alla sua verità. La razionalità non viene invocata a legittimare una posizione dalla quale è originariamente estranea e che quindi rimane congenitamente precaria; ma interviene a mostrare *come* la rivendicazione di universalità della fede effettivamente si correli all'apriori antropologico intrinseco ad essa. Di qui sarebbe insufficiente all'onere giustificativo procedere all'inventario

del vocabolario più conveniente a rendere intelligibile ciò che la fede crede. In fondo può essere convincente solo ciò che è vero. L'autointelligibilità della fede genera una verifica critica che non aggiunge nulla dal di fuori, ma si dedica al chiarimento dello statuto antropologico della fede, articolando il suo discorso sul piano dell'intenzionalità veritativa della coscienza.

Nella letteratura recente si registra un certo disagio nei confronti della necessità di una verifica critica della fede. Probabilmente appare ancora troppo ingombrante l'eredità di un'apologetica che investiva le sue energie migliori proprio in questa direzione, ma con un esito insoddisfacente sul piano teologico e discutibile su quello filosofico. Però il disagio non può giustificare la rinuncia, pena la marginalizzazione del discorso teologico.

L'elaborazione della *ratio fidei* non comporta il superamento del piano ermeneutico (qui vuol dire: «teologico»), giacché rappresenta l'esplicitazione sul piano concettuale del suo carattere veritativo. Al di là di ogni estenuazione o liquidazione del compito critico, l'istanza dell'autointelligibilità della fede dà da pensare in una direzione che può essere così formalizzata: la questione della verità deve essere riformulata come un'ontologia della storicità, poiché la modalità originaria della sua evidenza è l'evento. La praticabilità e la consistenza della riflessione prospettata non possono essere apprezzate a priori rispetto all'effettivo svolgimento.

[2] *Alla luce del recupero della centralità e della fundamentalità della rivelazione come si ridefinisce il compito della giustificazione della fede? Il superamento del positivismo finisce per ripristinare un procedimento deduttivo (razionalistico)? Si può dire che la tematizzazione dello statuto veritativo della fede determina l'identità specifica della riflessione teologico-fondamentale?*

3. L'ARTICOLAZIONE DEL DISCORSO FILOSOFICO NEI MODELLI RECENTI DELLA GIUSTIFICAZIONE DELLA FEDE

Per non limitarci agli enunciati programmatici, intendiamo documentare brevemente in ordine ad una valutazione le modalità concrete secondo le quali nella più recente produzione teologico-fondamentale viene svolto il compito di rendere ragione della fede sul piano concettuale. Nella determinazione della *ratio fidei* la teologia riconosce come interlocutrice privilegiata la riflessione sistematica (filosofica) sul rapporto tra l'istanza veritativa e le diverse figure della razionalità. Il compito giustificativo radicale non si riduce però all'interrogazione su «quale sia la filosofia più adatta

alla teologia»; anzi, tale domanda potrebbe addirittura essere fuorviante, giacché lascerebbe supporre la costituzione acritica della coscienza credente e misconoscerebbe che la teologia è il sapere critico della fede. Poiché la fede avanza una pretesa veritativa, media già da sempre una istanza di universalità che si offre all'accertamento critico della razionalità. Prima che di una versione particolare, la teologia in quanto fondamentale svolge un'apologia della ragione, anche se l'obiettivo può apparire inattuale in un'epoca in cui l'istanza critica ha conosciuto un indebolimento ed una frammentazione dei suoi paradigmi. Se «*senza filosofia non c'è teologia*», la rassegna delle linee giustificative dispone in questa articolazione di un criterio pertinente per l'apprezzamento dei nuovi modelli. La qualifica di novità vuol anzitutto significare una comune presa di distanza nei confronti del procedimento tradizionale imperniato sulla figura dei *praeambula fidei*. Si deve comunque rilevare che, tra riferimenti nostalgici e frettolosi dissensi, il dibattito non sempre raggiunge e discute in modo perspicuo la matrice metafisica di quell'impianto.

La presentazione per modelli si espone consapevolmente al rischio della semplificazione, ma facilita la caratterizzazione dei differenti approcci.

3.1. Come è già stato in parte anticipato, nella linea dell'*ermeneutica teologica* viene validamente affermato che la fede esibisce da se stessa le condizioni della sua assolutezza. In contrapposizione al modello preambolare viene relativizzato lo strumento critico, inteso per lo più come un esercizio della razionalità finalizzato all'organizzazione del contenuto teologico ed alla confutazione delle ragioni contrarie. In quanto l'ermeneutica è *solo* teologica, cioè non esplicita la teoria ontologica iscritta nel principio ermeneutico fatto valere per la fede, viene applicata limitatamente alla dimensione fattuale dell'annuncio, rinviandone la giustificazione sul piano di un ideale di universalità di tipo pragmatico-linguistico. La verità della fede viene criticamente accertata in una sorta di doppio regime: da una parte presupponendo la costituzione linguistico-narrativa dell'accesso dell'uomo alla verità; dall'altra riservando alla fede un'autointelligibilità che la razionalità può raggiungere solo rimanendovi esterna per non dissolverla. Poiché il momento concettuale non raggiunge il profilo veritativo dell'atto di fede, la sua specifica necessità rimane indeterminata. Riaffiora l'esito dualistico, anche se in una prospettiva che appare ribaltata rispetto al modello preambolare.

Nell'affermazione del primato del linguaggio e della narrazione viene riconosciuto il carattere originariamente pratico dell'accesso

alla verità. Ora, però, se non viene esplicitata la portata ontologica di questo rilievo, la singolarità della fede viene giustificata solo sul piano di una fatticità particolare, poiché la sua pretesa di universalità viene attratta nell'ideale comunicativo – postulatoriamente istituito – della ragion pratica. Laddove non viene tematizzato il carattere storico-ermeneutico della questione veritativa l'assolutezza della fede non può essere giustificata nella sua singolarità. Il rifiuto di un itinerario razionale esterno alla fede si traduce nella riduzione dell'autonomia del sapere critico *all'interno* della sua posizione. Proprio nel rilancio di questa possibilità si deve interpretare lo specifico apporto della linea trascendentale.

3.2. Se la verità di Dio si offre come verità per l'uomo, il compito *fondamentale* della riflessione teologica consiste nel giustificare che l'uomo *in quanto tale* viene istituito destinatario della rivelazione. La linea *trascendentale* ripropone vigorosamente la questione giustificativa, perché si impegna nell'articolazione dell'assolutezza della verità della fede sul piano di una riflessione filosofica prima. Se l'uomo è l'apriori intrinseco della fede, la teologia fondamentale deve sviluppare una riflessione trascendentale in grado di mostrare che la verità che l'evento di Gesù realizza è universalmente riconoscibile come la verità escatologica di Dio. È precisamente nella determinazione del rapporto tra l'apriori e la storicità della verità che si decide la validità di questa impostazione. Se, in relazione all'autotrascendenza del soggetto, si afferma il carattere originario della mediazione pratica, ma non si tematizza come essa codetermini la verità dell'apriori, non appare la ragione propria del carattere ontologico-fondante del riferimento all'aposteriori. Se l'apriori viene determinato separatamente dall'esperienza cui è riferito, si conclude ad una esigenza di assolutezza che non può che rimanere vuota. L'esito formalistico si semantizza nella figura dell'*apertura*, la cui indeterminatezza appare come il limite insuperabile della deduzione. Nella linea trascendentale si mantiene l'ineducibilità della storicità e insieme la necessità del rinvio ad essa, ma l'assolutezza appare ricavata dall'apriori piuttosto che mostrata come qualità dell'evento. D'altra parte, quando il superamento del trascendentalismo viene declinato come un oltrepassamento dell'istanza trascendentale, il rinvio alla storicità della prassi non si sottrae all'estremo opposto dello storicismo e del pragmatismo. Rimane aperta la sfida di riformulare il trascendentale in chiave pratica.

3.3. Ciò che nella linea trascendentale appariva come un punto di arrivo – l'esperienza storica –, nella linea *fenomenologico-ermeneutica* viene tematizzato come la mediazione intrascendibile del-

la verità, e quindi del significato originario dell'apriorità della coscienza. La dinamica originaria dell'interesse che nell'orizzonte della totalità anticipa performativamente il futuro è investita del carattere di necessità. Perciò la mediazione della libertà appare implicata – in quanto autorizzata – nella costituzione della verità nel gioco della storia. L'emergenza del soggetto prima che sul piano riflessivo si determina nella condizione *ek-sistenziale* dell'esperienza: l'uomo accede alla verità mediante l'affidamento a quel significato che gli si manifesta come promessa del suo compimento. L'apriori ha la forma di un dinamismo decisionale, che viene istituito nella sua reale possibilità solo a posteriori dal bene concretamente disponibile. In questa prospettiva l'esito atematico o ipoteticistico della riflessione trascendentale appare superato nel rinvio all'esperienza fattuale.

Quando però la fenomenologia dell'esistenza rimane su un piano descrittivo non giunge a riformulare in chiave storica l'istanza veritativa. Soltanto tematizzando la dimensione ontologica del fenomenologico appare giustificabile il carattere fenomenologico dell'ontologico. Se il veritativo viene pensato come esteriore all'ermeneutico, la condizione antropologica dell'esigenza appare solo postulatoriamente superabile, giacché il compimento rimane dualisticamente separato dalla storicità costitutiva dell'esperienza. Di conseguenza, la *ratio fidei* viene articolata sul piano di una correlazione contenutistica tra due ermeneutiche (della fede e dell'esperienza) che rimangono accostate. La riflessione teologico-fondamentale non guadagna una prospettiva in grado di superare il dualismo tra filosofia della religione ed ermeneutica biblica.

3.4. La frequentazione della corrente analitica della filosofia contemporanea istruisce la matrice teorica di un modello giustificativo che potrebbe essere definito *neo-razionalistico*. Sulla base del parametro scientifico della validità, la verità possibile si configura come la disponibilità alla verifica, e l'universalità viene garantita in modo regolativo. Viene riconosciuta l'ineludibilità della questione ermeneutica, ma poiché si esclude che si dia una concettualità adeguata per mostrarne il rilievo ontologico, l'istanza veritativa viene demandata sul piano di una postulazione e si reintroduce la ragione come arbitro esterno della controversia. Nella conseguente separazione tra il senso e la razionalità si deve registrare la riduzione metodica del problema veritativo. Poiché la tesi della non-identificabilità tra verità e razionalità viene declinata all'insegna della loro separazione, rimane irrisolta la possibilità di una ontologia della costituzione ermeneutica del sapere. Il recupero della dimensione di universalità di una verità dichiarata irraggiungibile appare possibile solo sul piano della coerenza logico-strutturale.

3.5. L'unilateralità della conclusione ripropone il problema dell'articolazione tra sapere critico e sapere ermeneutico della verità. La questione trova il suo punto focale nella presupposizione comune sia all'impostazione pragmatica che a quella analitica, benché approdino ad esiti contrapposti. Entrambe segnalano il nesso dell'istanza veritativa all'attuazione della libertà, ma muovono dalla convinzione che il sapere critico non appartenga già all'esperienza (quando la razionalità viene istituita come esterna al pratico non può che difettare di realismo); e concludono o all'assorbimento dell'istanza critica sul piano della prassi (esponendosi al rischio del pragmatismo) oppure alla riduzione regolativa della razionalità (formalismo). Ora, la tesi che qui si vuol sostenere è che proprio nella tematizzazione delle condizioni veritative della «ragion pratica» siano superabili tali riduzioni, come anche sia possibile sciogliere la riserva idealistica del modello trascendentale. In forma di interrogazione il percorso potrebbe essere tracciato in questi termini: è possibile sviluppare un'ontologia ermeneutica, ossia pensare ermeneuticamente l'istanza dell'assolutezza, oltre che per superare la deriva relativistica del principio ermeneutico, per ovviare, da una parte, all'esito aprioristico di una sua affermazione a prescindere dalla storicità dell'evento, e, dall'altra, per non ridurre il principio ermeneutico a semplice correttivo di una ontologia presupposta (di natura metafisica o trascendentale)?

L'esito non formalistico e non postulatorio del discorso ontologico si decide sul piano di una teoria che *non* pensi la storicità come esterna alla verità, ma come storicità *della* verità. Il trascendentale, l'ermeneutico e il fenomenologico, se istituiti separatamente, concludono al formalismo, al relativismo ed al positivismo, cioè all'impossibilità di integrare validamente le istanze corrispondenti: rispettivamente quella dell'universalità, dell'appropriazione libera e della manifestazione ineducibile della verità. Nella manifestazione si attesta un'interpellazione che autorizza la decisione dell'uomo come la necessità della libera attuazione di sé in forma di anticipazione del proprio compimento. Significare fenomenologicamente l'istanza del fondamento equivale a riconoscere il primato dell'automanifestazione della verità; e l'inseparabilità della verità dall'attuazione della libertà attesta la qualità ermeneutica del fenomenologico. Nell'acquisizione del significato ontologico dell'ermeneutico il veritativo si presenta come intrinsecamente storico. La storicità segnala il nesso che la manifestazione della verità suscita esibendo la sua assolutezza (alterità/differenza) nell'istituzione della libertà della sua appropriazione.

Di questo nesso la riflessione trascendentale argomenta l'impreteribilità ma non ne deduce la determinazione. Il veritativo non si

istituisce sul piano della teoria, perché ontologica è la qualità dell'evidenza che si produce nella circolarità ermeneutica che la manifestazione della verità rende possibile. Il sapere critico non può ergersi a fondamento di un discorso veritativo, se non in forma di *ripresa* critica dell'indisponibile e indeducibile darsi del fondamento stesso. Non si tratta di una riduzione immanentistica della verità alla storia, ma del riconoscimento che la determinazione adeguata dell'assolutezza della verità è quella che essa stessa rivela manifestandosi.

3.6. Il discorso ontologico abbozzato esibisce il tipo di razionalità in grado di istituire criticamente il nesso tra l'universalità della pretesa della fede e la singolarità del suo fondamento. L'istanza dell'autointelligibilità dell'ermeneutica teologica e l'istanza antropologica del modello trascendentale non rimangono contrapposte, poiché la loro circolarità viene giustificata sul piano fenomenologico – quindi storico – del principio di rivelazione. La ragione teologica conosce l'evento che inverte la modalità fenomenologico-ermeneutica di accesso alla verità come la modalità originaria di accesso alla verità di Dio. La forma veritativa della fede non viene semplicemente dedotta dai suoi contenuti dogmatici, poiché viene criticamente raggiunta sul piano dell'evento cristologico, la cui singolarità è la figura integrale dei contenuti di senso. Il fondamento positivo/biblico ed il carattere formale della giustificazione non rimangono estrinseci, perché l'assolutezza della fede trova il suo fondamento adeguato nella storicità della rivelazione. Nel rispetto della reciproca autonomia si dà una reale pericorese tra il sapere critico e il credere, perché il sapere critico esplicita sul piano concettuale (ciò è quanto significa «giustificare») l'universalità di ciò di cui solo la fede coglie la realtà. La tematizzazione di questo nesso coincide con l'istituzione della ragione teologica. La fede viene giustificata come la dimensione veritativa del comprendere storico, come l'atto ermeneutico radicale.

[3] *Il rapporto teologia-filosofia è destinato a risolversi nelle figure dell'ancillarità e della subordinazione? A quali condizioni l'istanza ermeneutica e quella trascendentale possono validamente articolarsi nella giustificazione della fede? Il problema di Lessing è superato o è rimasto irrisolto? Il pensiero ermeneutico deve essere valutato come una problematizzazione o addirittura come un'elusione dell'ontologia?*

4. PER UNA RIPROPOSIZIONE DELLA QUESTIONE
DEL COSIDDETTO «GESÙ STORICO»:
VERSO UN PARADIGMA ERMENEUTICO?

Quale l'obiettivo della ricerca storico-critica sulla Bibbia all'interno della teologia fondamentale? Più precisamente, in ordine al compito di esibire criticamente la credibilità dell'annuncio cristiano, come interviene l'indagine storico-critica relativa al principio fondativo di quell'annuncio?

Il lavoro di invenzione di un nuovo paradigma ermeneutico della lettura della Bibbia deve caratterizzare la teologia fondamentale contemporanea. Questa, istruita anche dal consistente sviluppo delle scienze bibliche, sembra aver abbandonato la consuetudine ad un approccio storicistico-dimostrativo al «dato biblico», consuetudine tipica della *demonstratio christiana*. L'accostamento ai testi sacri permeava uno schema dimostrativo la cui scansione prevedeva: la valutazione positiva dell'attendibilità del Nuovo Testamento, documento storico che garantisce la possibilità di accedere alla vicenda di Gesù; l'affermazione dell'esistenza storica di Gesù, confortata dalle fonti neotestamentarie e dalle testimonianze profane; la descrizione della pretesa di Gesù di essere «mandato da Dio»; la legittimazione della pretesa (di dire la *verità*), sostenuta dal rinvio alla persona di Gesù, ai suoi insegnamenti, ai suoi miracoli, alla sua risurrezione, alle profezie e alla diffusione del cristianesimo (che è dire il rimando alla *storia*).

Ciò che impoverisce la qualità teologica del procedimento non è tanto lo schema «registrazione della pretesa di Gesù – dimostrazione della legittimità della pretesa», quanto il presupposto teoretico che innerva l'intero manuale. La storia di Gesù non viene infatti apprezzata nella sua complessiva unità simbolica di evento rivelativo; appare invece selettivamente assunta o, forse, saccheggiata quale patrimonio di *signa evidentissima* probanti la missione divina di Gesù e quindi la verità delle dottrine trasmesse da quella Chiesa che da lui fu istituita. La storia di Gesù viene funzionalizzata in vista della determinazione del «fatto» della rivelazione e della giustificazione delle verità dogmatiche che nella rivelazione, concepita in senso teoretico-istruttivo, sono offerte all'assenso della fede. Sintomatica risulta a questo proposito la sussunzione della risurrezione nella categoria di «miracolo»: miracolo per eccellenza, la risurrezione di Gesù viene interpretata strumentalmente quale motivo che certifica l'avvenuta *locutio Dei*. Il «contenuto» (la *verità*) della rivelazione, la cui credibilità viene assicurata dalla certificazione del «fatto» (la *storia*) della rivelazione, resta fondamentalmente estrinseco rispetto alla storia di Gesù.

Il paradigma storicista viene comunemente denunciato come inabile a guidare l'interpretazione del dato biblico. L'esito della scuola liberale, la crisi modernista, la questione bultmanniana, il dibattito ermeneutico sembrano aver decretato l'impertinenza di un tale approccio al dato biblico che rincorre il fenomeno storico nella sua puntuale fatticità identificandolo *tout court* con la verità. Che tale identificazione sia gravida di una concezione positivistica della storia e che rimandi ad una nozione di credibilità che coincide con l'idea di un'oggettivistica attendibilità storica è più che evidente.

Si tratta invece di utilizzare la variegata strumentazione esegetica per recuperare i termini di quella singolarità di Gesù e dell'esperienza di lui quali furono riconosciuti e ricordati nella fede-predicazione pasquale, nella misura in cui furono ritenuti obiettivamente decisivi in ordine alla custodia della stessa fede-predicazione pasquale. Poiché non poteva essere apprezzato quale *buona* determinazione della coscienza il consenso ad una *novità* inattendibilmente affacciata sullo scenario della storia, il *novum* della Pasqua è stato ricordato e trasmesso come *novità assoluta* di quel Gesù che «passò sanando e beneficiando tutti coloro che stavano sotto il potere del diavolo», «accreditato da Dio per mezzo di miracoli, prodigi e segni», «che fu consegnato a voi», che «voi avete inchiodato sulla croce per mano di empi» (At 10,38; 2,22s).

Ci pare compito impreteribile della teologia fondamentale affrontare la questione evitando l'esitazione che spesso trapela: quella rappresentata dalla mera giustapposizione di due piani di evidenza. Ci riferiamo all'evidenza della fede quale incondizionato consenso al *kerigma* e all'evidenza delle verosimiglianze procurate dal risalimento critico al cosiddetto «Gesù della storia». L'incondizionatezza del consenso credente non può essere invocata a giustificare il disinteresse nei confronti della raccomandabile evidenza che la vicenda di Gesù esibisce; nemmeno quell'incondizionatezza può essere adeguatamente giustificata per il solo reperimento storico-critico di segni certificanti l'attitudine di Gesù ad essere creduto: in entrambi i casi assisteremmo ad un obiettivo disimpegno di fronte all'onere della legittimazione della fede cristiana. Se «ha in sé la sua verità», se si autogiustifica, la fede non può esonerare quel sapere critico che è imposto «dall'interno», ovvero dalla rivendicazione propria di quell'evento cristologico che nella sua positiva storicità si raccomanda quale verità. Da un lato l'ermeneutica teologico-fondamentale della storia di Gesù non può sopportare l'ipoteca di una preambolare giustificazione filosofica della fede: quasi essa dovesse complementariamente fornire a questa gli evidenti motivi di credibilità della cristallizzazione cristiana di una trascendentale

figura della fede; presumendo di dissolvere in tal modo il sospetto illuministico che denunciava e l'irrazionalità della fede e la divaricazione tra la storia di Gesù e la complessiva tradizione normativa ecclesiale. Dall'altro lato l'ermeneutica della storia di Gesù non può pensarsi come luogo dell'invenzione di quelle verosimiglianze storiche che «dal di fuori» confermerebbero la ragionevolezza di una positivistica decisione della fede; quasi essa dovesse approntare una documentazione dell'evidenza di una fede che sarebbe *comunque* incondizionata.

Il problema va affrontato riscattando la fede dalla fuorviante concorrenzialità con la ragione; giustificandone la qualità testimoniale non come difetto intrinseco della sua evidenza, ma come modalità originaria di accesso alla verità. La categoria di *testimonianza* esprime precisamente la circolarità tra la indeducibile manifestazione della verità e l'inderogabile attuazione della libertà; circolarità che istituisce l'essenziale carattere di storicità dell'assolutezza della fede. L'assolutezza dell'evento di Gesù non viene posta dalla fede; insieme, il suo riconoscimento-accoglienza non può essere imposto alla coscienza. In tal senso non si può isolare l'«ermeneutico» (la fede) dal «fenomenologico» (l'evento di Gesù) né dissolvere il «fenomenologico» nell'«ermeneutico»; insieme, il «fenomenologico» non riassorbe l'«ermeneutico». La questione del Gesù storico dovrebbe quindi essere ripresa in questa prospettiva fondamentale: l'indissolubile reciprocità tra la realtà e il segno nell'evento cristologico, che è dire la *testimonianza*, attesta l'operatività della circolarità fenomenologico-ermeneutica. È chiesta la vigilanza intorno al limite metodologico che affliggeva l'approccio storicistico alla vicenda di Gesù: ovvero quella riduzione dell'evento cristologico ad una fatticità ultimamente «a-storica», dove si pretendeva di raggiungere il «fenomenologico» separatamente dall'«ermeneutico». È in questa prospettiva che l'ermeneutica teologico-fondamentale della storia di Gesù, prima ancora di inoltrarsi ad inventariare e ad ospitare discretamente la molteplicità delle tecniche e degli approcci interpretativi, reclama un paradigma che consenta l'avvio promettente dell'autogiustificazione della fede cristiana.

[4] *Ora, cosa muove l'interesse storico-critico circa la vicenda di Gesù? Forse soltanto il sospetto epocale intorno alla legittimità della «fondazione ecclesiale» e alla veridicità del «racconto fondatore»; o forse l'endemica concessione all'impia curiositas della ragione critico-oggettivante; o forse, semplicemente, la ragione teologica, che è dire, in questo caso, la coscienza credente impegnata ad esibire la propria autointelligibilità illustrando criticamente*

i tratti della singolare evidenza simbolica di quel Gesù di cui essa predica la novità assoluta (cioè la Pasqua)? L'esibizione critica dell'evidenza della fede cristiana, che è l'incondizionato consenso all'annuncio tradizionale, deve produrre un'indagine relativa alla fondazione della tradizione stessa?

I CURATORI

NOTA REDAZIONALE. Nel riportare i testi abbiamo mantenuto in genere le scansioni e i titoli dei contributi e dei paragrafi, proposti dagli Autori. Quando non v'era alcun'altra indicazione, se non il rinvio alle domande del *testo-base*, abbiamo introdotto come titolo del paragrafo la formulazione succinta della questione per comodità del lettore, riferendo tra parentesi quadra [] il numero della domanda a cui ci si riferiva.