

Sc Catt 125 (1997) 517-538
Hansjürgen Verweyen

[1-2] LA CREDIBILITÀ DELLA RIVELAZIONE

La prima e la seconda domanda sulla *credibilitas* della *revelatio* mi sembrano così strettamente affini da potervi dare una risposta comune (1. «Alla luce dell'evoluzione e delle esitazioni dell'apologetica, a quali condizioni si può parlare di una attualità della questione della credibilità?» – 2. «Alla luce del recupero della centralità e della fundamentalità della rivelazione come si ridefinisce il compito della giustificazione della fede?»).

In effetti la costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II ha fissato, con la sua precisazione del concetto di rivelazione, un nuovo punto di partenza per la formulazione della questione teologico-fondamentale. Diversamente dal Concilio Vaticano I non si è cercato nella *Dei Verbum* di trattare direttamente le questioni di base della teologia fondamentale. Ci si è accontentati di ricomprendere il concetto di «segni e miracoli» in senso kerygmatico e di concentrarsi sul *segno* che è Gesù Cristo stesso. La questione di come l'accessibilità di questo segno per l'uomo possa essere giustificata in modo responsabile di fronte alle domande critiche della ragione storica è stata lasciata alla teologia post-conciliare. È lecito anche osservare che la pertinenza razionale dell'affermazione di Gesù Cristo come del segno centrale della rivelazione divina non è stata finora svolta in modo soddisfacente, per quanto sia chiaro a tutti che il passo avanti nella dottrina cattolica non permette più di ritornare al modello della «apologetica manualistica».

Se ci si interroga ora a riguardo di una possibile riformulazione dell'antica domanda sulla *credibilitas* della *revelatio* nell'orizzonte dell'odierna situazione, si incontra in primo luogo una difficoltà linguistica. Entrambi i concetti portano ancora con sé senza dubbio l'impronta della formulazione unilaterale della questione, che è stata segno distintivo della neoscolastica. *Revelatio* come scoprimento, svelamento di un oggetto nascosto nel fitto del mistero: questo concetto unificatore e riassuntivo per l'insieme dell'azione salvifica di Dio, così come a partire da S. Tommaso d'Aquino ha determinato il pensiero teologico, ha limitato lo sguardo all'oggetto della fede nella prospettiva della ragione teoretico-osservativa

in modo tale che, conseguentemente, la fede stessa potesse essere compresa solo come un «tenere-per-vero» di un presentarsi oggettivo. Gli aspetti centrali della comunicazione interpersonale tra Dio e uomo sono passati quasi completamente sullo sfondo.

In modo simile stanno le cose con il concetto di *credibilitas*. Almeno nell'area linguistica neolatina esso manca – diversamente dalla sua traduzione tedesca con *Glaubwürdigkeit* – del collegamento alla ragione morale-pratica, senza la quale non si può propriamente parlare della rivelazione divina nel senso della fede giudaica e cristiana. Una cosa è *credibilis* quando ad essa si può offrire la fede. Una «dimostrazione razionale» della *credibilitas* di ciò che Gesù Cristo ha portato non contribuisce proprio per niente a questa *questione* speciale. La «realtà di Gesù Cristo» mostra se stessa solo e unicamente lì dove illumina persuasivamente il suo *doveroso* accoglimento. «Venite dietro a me» (cf Mc 1,17): una realtà a cui certamente si può regalare la propria fede perché è *credibilis*, ma che nello stesso tempo non mostra il carattere di una pretesa da seguire incondizionatamente, non è certamente la realtà di Gesù Cristo. Già nella semplice assunzione della questione sulla *credibilitas* si corre dunque il pericolo di ricadere in quel dualismo fatale per cui ci si era certamente occupati dell'assicurazione razionale del *lato oggettivo* della rivelazione, assegnando però la questione circa il reale *motivo* della fede al lato soggettivo o, meglio, all'agire dello Spirito Santo nell'interiorità del soggetto umano.

L'apologetica e la teologia fondamentale hanno sempre riconosciuto come proprio compito, a partire dal sorgere della critica moderna alla fede mediata dalla tradizione, di giustificare questa fede da un lato davanti al tribunale della ragione *filosofica*, dall'altro davanti a quello della critica *storica*. Soltanto Maurice Blondel ha sistematicamente considerato che il punto di partenza di un tale compito deve essere lo specifico carattere di una pretesa che reclama incondizionatamente la libertà dell'uomo. In senso filosofico egli ha tentato contro l'*estrinsecismo* della (neo-)scolastica di mostrare come l'ordinamento a una tale pretesa sia la struttura elementare dell'esistenza umana. In senso storico egli ha elaborato contro lo *storicismo* di Alfred Loisy un concetto della trasmissione storica della rivelazione che non sia orientato primariamente all'assicurazione di *fatti*, ma alla rappresentazione mediante atti [*akthafte Repräsentation*] della verità storica. La situazione della questione si è decisamente inasprita a partire da Blondel, in particolare a motivo del fatto che oggi, in generale e non soltanto in vista dell'affermazione della fede cristiana, si guarda con grande scetticismo al concetto dell'*incondizionato* (così come dell'*assoluto*). È da salutare positivamente che nelle riflessioni preliminari alla seconda

domanda ci si tenga fermi a una «rivendicazione *intrinseca* all'evento cristologico di proporsi come la verità definitiva e insuperabile di ogni uomo» – a dispetto di tutti i tentativi di una teologia della religione contemporanea e pluralistica che ultimamente ormai concede alla rivelazione cristiana solo una forma determinata di «unicità tra le altre unicità». Se l'affermazione cristiana di assolutezza non deve restare soltanto fideistica, ci si dovrà pertanto confrontare con le critiche dell'*esclusivismo* e dell'*inclusivismo* e ultimamente si dovrà chiarire che il concetto irrinunciabile per la fede cristiana di «verità definitiva e universalmente valida» diventa ragionevolmente garanzia per un pluralismo di ampie possibilità (nella misura in cui questo possa essere diffuso in modo generalmente sensato).

La difficoltà dell'odierna teologia fondamentale si inasprisce in maniera ancora più radicale a motivo della «incondizionata ripugnanza nei confronti di ogni incondizionato», che da molto tempo determina il clima intellettuale del mondo occidentale e quasi domina l'intera filosofia contemporanea «dopo la *svolta linguistica*» ⁽¹⁾, sia essa la filosofia analitica del linguaggio, l'ermeneutica nel senso più stretto del termine o il post-strutturalismo nella forma presentata da Lyotard o Derrida. Con la messa tra parentesi che ha escluso dalla riflessione razionale di tutti i concetti di incondizionatezza, di validità ultima o di assolutezza si prepara il terreno per ogni tipo di fideismo e di fondamentalismo, che non del tutto a torto si può richiamare, per il suo ritrarsi nel puro sentimento con tutto ciò che è stato di volta in volta considerato come assoluto, al fatto che comunque, secondo la comune interpretazione, tali rappresentazioni non vanno collocate nell'ambito del discorso razionale. Accanto alla discussione prettamente filosofica qui ricordata – qui mi rifaccio alla terza domanda –, oggi una teologia fondamentale non potrà tralasciare di analizzare storicamente [*in historischer Analyse einzugehen*] le cause storiche [*geschichtlichen Ursachen*], variamente intrecciate, della connotazione fondamentalmente relativistica del nostro tempo.

(1) In inglese nell'originale: «*linguistic turn*» (ndt).

[3] L'ARTICOLAZIONE DEL DISCORSO FILOSOFICO

NEI MODELLI RECENTI DELLA GIUSTIFICAZIONE DELLA FEDE

Le riflessioni preliminari alla terza domanda descrivono precise difficoltà di base per una odierna teologia fondamentale. Al centro della problematica sta, anche secondo la mia valutazione, la relazione tra *ermeneutica* e *riflessione trascendentale* e, più esattamente, la questione di come entrambe, nell'orizzonte della giustificazione della fede, possano essere proficuamente svolte in modo che, tenendo presenti i pericoli di volta in volta loro connessi – relativismo in relazione alla prima e formalismo riguardo alla seconda –, non venga mancato l'oggetto essenziale della teologia fondamentale.

Se si intende «*ermeneutica*» in connessione alla tradizione fondata da Dilthey come una scienza in senso ampio, che ha come oggetto l'accadere che avviene storicamente [*das geschichtlich sich ereignende Geschehen*] e in modo linguisticamente articolato, è possibile vedere in essa un concetto comprensivo per tutte le sopraindicate formulazioni di filosofia «dopo la svolta linguistica». Così intesa, ha ragion d'essere la «pretesa di universalità dell'ermeneutica» sollevata da Hans-Georg Gadamer – i suoi avversari post-strutturalisti elevano obiezioni contro l'ermeneutica sostenuta da lui e da altri (innanzitutto da Paul Ricoeur) solo in quanto essi vogliono comprendere *meglio* l'essenza della lingua e della storia. Oltre a ciò è palese che una teologia fondamentale cristiana retta-mente intesa deve procedere *ermeneuticamente* e che ogni altra impostazione filosofica, che si comprenda come *concorrente* dell'ermeneutica, è fuori posto. Questo non esclude che l'*ermeneutica*, per un adeguato adempimento della sua propria pretesa, abbia bisogno di altre, *correlative* impostazioni filosofiche – come la riflessione sui criteri universalmente validi per la distinzione di un comprendere adeguato da un comprendere meno o non adeguato (in questo senso ho indicato il tentativo di *filosofia prima*, da me sostenuto, per un filosofare trascendentale come *ancilla hermeneuticae*).

La teologia cristiana (e giudaica) procede in modo essenzialmente ermeneutico perché ha a che fare con un Dio che si è reso accessibile nella storia e nella lingua umana – e non può venire realmente a farsi vedere fatta astrazione da esse. Quando, frequentemente, nelle riflessioni che vengono qui presentate ci si interroga a proposito di una fondazione *ontologica* di ciò che si mostra ermeneuticamente, cioè fenomenologicamente, si deve anche qui tenere conto della problematica linguistica indicata. Il Dio che dall'inizio della storia di Israele si è dato a comprendere si mostra in un *essere* – «io sono colui che sono» (cf Es 3,14) – che non è

stato portato adeguatamente a comprensione nello sforzo greco-occidentale attorno all'«*on*». In questo preciso senso si può concepire anche una teologia fondamentale autocritica solo come un'impresa «dopo la fine della metafisica».

Ora, è tuttavia così che i modelli di riflessione ermeneutica e di filosofia del linguaggio che fino ad oggi sono a disposizione, se anche aprono orizzonti *necessari* per la teologia, certamente non offrono ancora le condizioni di possibilità per articolare con *sufficiente* precisione quell'essere che offriva e prometteva senso ad Israele. Esattamente il carattere di incondizionatezza e la pretesa di sovranità del Dio che si è comunicato nella storia di Israele – e «una volta per sempre» in Gesù Cristo – in quei modelli si lasciano portare al linguaggio in modo inadeguato. È ciò invece possibile in un'ermeneutica che evidenzia la fondamentale storicità e la configurazione linguistica di ogni senso accessibile all'uomo? Questa dovrebbe essere la questione basilare dell'odierna teologia fondamentale, nella misura in cui questa cerca di mediare ermeneuticamente l'intrinseca razionalità della fede cristiana.

Il problema del pensiero filosofico contemporaneo «dopo la svolta linguistica» non sta tanto nel congedo da una *ontologia*, da una *onto-teologia* o da una *metafisica* della tradizione del pensiero platonico e aristotelico. Questo punto critico per una *philosophia perennis* è stato già raggiunto con Kant. Decisivo è che all'ermeneutica (nella sua ampia comprensione indicata sopra) non solo appaia obsoleto un *assoluto* inteso nel senso di quella metafisica, ma che qui non venga ammesso assolutamente alcun «polo pacifico» [*ruhender Pol*] del pensiero, nemmeno il *punto archimedeo* dell'«io penso» posto in evidenza da Descartes (come già prima da Agostino). Questa problematica che contraddistingue in generale l'attuale pensiero filosofico non può qui essere seguita ulteriormente. Si ricordi soltanto che, nel frattempo, nella stessa filosofia analitica del linguaggio si guarda sempre più criticamente a quel «congedo del soggetto» che appare inevitabile (2).

Nel nostro contesto ci si deve soltanto interrogare sulle necessarie condizioni di possibilità per realizzare *ermeneuticamente* una giustificazione della fede *cristiana*. Il Dio di Israele e di Gesù Cri-

(2) Cf a questo proposito in particolare K. MÜLLER, *Wenn ich «ich» sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität*, Frankfurt a. M. u. a., 1994, che ha mostrato nel modo più efficace, in connessione con i più recenti lavori di Dieter Henrich e Manfred Frank, la necessità della riabilitazione del soggetto – e nel contempo espone gli ostacoli che oggi si oppongono a questa riabilitazione nel campo della teologia cattolica, precisamente laddove ci si ritiene in definitiva dispensati, grazie al superamento postmoderno della modernità, da una reale discussione con la filosofia dell'Illuminismo.

sto vuole essere amato «con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutto il pensiero e con tutta la forza» (cf Mc 12,30; Dt 6,5) di colui che è da Lui interpellato. Ciò presuppone, dal lato di colui che in questo modo è chiamato-fuori, che egli in modo veramente libero e non condizionato da alcunché possa dire questo «sì». Alla sovranità del Dio che nella storia reclama l'uomo *escatologicamente*, in un modo che da nulla può essere limitato e superato, corrisponde un soggetto che a questa sovranità può rispondere in modo realmente adeguato. La verità di Dio che brilla a lui in quest'ora storica non può avere solo un carattere di plausibilità per l'oggi, per quest'area linguistica, per il modo in cui l'essere (secondo Heidegger) si destina storicamente. Essa deve, a dispetto di tutte le aporie, *nel* suo storico accadere mostrarsi indagabile come l'universalmente valido.

È inoltre richiesto come necessaria condizione di possibilità prima di tutto che il soggetto sia senza alcun dubbio cosciente del suo proprio essere, del suo pensare e del suo amare⁽³⁾, poi che esso sia in grado di amare la verità massima realmente per amore di essa sola – non magari per amore di una qualche speranza purificata circa il proprio io. La giustizia è una *rectitudo voluntatis servata propter se ipsam*, una rettitudine del volere voluta solo per il giusto orientamento del volere⁽⁴⁾. In nome di un forfettario congedo dall'*illuminismo*, dal *moderno*, dalla *filosofia della coscienza* non si dovrebbe dimenticare che conoscenze essenziali in questo campo del pensiero erano già state conquistate nel *premoderno* come competenze irrinunciabili per la fede che interroga attorno alla sua razionalità propria e nello stesso tempo universalmente valida.

Similmente a quanto aveva già fatto Agostino, Anselmo d'Aosta si spinge oltre – ora in modo sistematico e non più soltanto sporadico. Affinché gli *oggetti* della rivelazione possano essere accolti in libertà e non solo sulla base di una autorità esterna, si devono – fino ai *mysteria stricte dicta* quali la Trinità e l'Incarnazione – stabilire *rationes necessariae*, irrefutabili basi di ragione. Si deve dimostrare davanti alla ragione che indaga criticamente che solo su questa via della rivelazione divina l'uomo è in grado di pervenire alla sua esistenza propria e autentica e che tutte le altre vie sono vicoli ciechi. Se si dà una verità che reclama a buon diritto tutti gli uomini in modo realmente ultimativo, allora la ragione umana deve essere in condizione di costruirsi un concetto irrefu-

(3) Cf AGOSTINO, *Contra Acad.*, Lib. III, XI-XIII; *De Trin.*, Lib. XII, XV; *De civ. Dei*, Lib. XI, XXVI.

(4) Cf ANSELMO D'AOSTA, *De veritate*, XII.

tabile di ciò che regge davanti alla ragione come senso ultimamente valido. Qualora questa verità fosse accolta solo sulla base di un'altra autorità, allora sarebbe, essendo vista da me qui, in linea di principio sempre rovesciabile dall'esterno. Essendo vista qui dal cristiano credente, rimarrebbe pertanto non determinato se Gesù Cristo non si possa smascherare ultimamente come un semplice penultimo guru. Una fede che convince (convincere: «besiegen») l'uomo fino nell'intimo della sua esistenza deve avere motivi intrinseci che l'uomo nella sua propria autonomia possa riconoscere come ultimativi.

Queste linee fondamentali della tradizione di pensiero cristiano-occidentale si lasciano mediare nell'orizzonte dell'odierna filosofia? Per questo è richiesto in primo luogo che esse vengano assunte alla luce della filosofia critica di Kant e non vengano più comprese come parte di una metafisica che si pone l'obiettivo di pronunciare enunciazioni sull'essere delle cose divine. Su una *real-tà* decisiva per l'esistenza dell'uomo si può giudicare, nell'orizzonte del pensiero giudaico e cristiano, soltanto sulla base dell'esperienza storica, dunque ermeneuticamente (nel senso più ampio). Pertanto una riflessione *teoretico-soggettiva* [*subjekttheoretisch*], ossia trascendentale, ha una sola possibilità nei confronti delle necessarie condizioni di possibilità di una giustificazione ermeneutica della fede cristiana: essere conciliabile con una tale ermeneutica, non sollevando da sé una pretesa ontologica ma mantenendo un carattere meramente formale, cioè fornendo il puro *quadro dei criteri* per la decisione a riguardo di ciò che tra le autorità dotate di pretesa rivelativa storicamente proposte all'uomo non cade nel sospetto di eteronomia.

Questa formalità della riflessione trascendentale nel senso di Kant è d'altra parte solo una condizione necessaria ma in nessun modo sufficiente per la connessione del pensiero trascendentale con quello ermeneutico. Per Kant (come per l'Illuminismo in generale) pretese di validità elevate in senso puramente *storico* non vengono in linea di massima in questione, proprio sulla base della loro condizionatezza storica, come candidate a una pretesa elevata in senso morale di fronte alla ragione. Qui sembra esserci il fossato decisivo e insuperabile tra una filosofia trascendentale nel senso di Kant e il pensiero dell'ermeneutica e della filosofia del linguaggio, e certamente non solo in vista del loro utilizzo teologico: all'ermeneutica le affermazioni di incondizionatezza sono, stando alla sua autocomprensione sinora data, estranee (esse tuttavia appartengono all'essenza dell'agire morale); la filosofia trascendentale nel senso di Kant non si vede rimandata d'altra parte all'accadere storico come ad uno spazio a partire dal quale possano emergere

pretese morali incondizionate. Solo se la ragione umana fosse rimandata necessariamente nella sua stessa essenza propria e *apriorica* ad un *incondizionato nella storia*, quel fossato sarebbe in linea di principio superabile.

Maurice Blondel e Karl Rahner hanno cercato di mostrare con ben altri accenti un rimando apriorico dell'uomo ad una parola di Dio storicamente pronunciata [*geschichtlich ergebend*]. La problematica filosofica, come si mostra oggi, non può essere risolta in modo soddisfacente da alcuna delle due impostazioni. In questa linea io stesso mi sono impegnato, tornando prima di tutto alla relazione tra teoria dell'intersoggettività e filosofia della storia in J.G. Fichte, per aprire verso quella problematica un accesso che – data la provvisorietà della sua attuazione finora vista – mi appare più adeguato per la soluzione del problema centrale (5). Fichte è il primo a cui sia riuscito di mostrare nella riflessione rigorosamente *trascendentale* che il soggetto può pervenire alla reale coscienza di sé solo tramite l'atto *storico* del riconoscimento da parte di un altro soggetto libero.

Questo pensiero appare tuttavia già unilateralmente distorto nel noto brano su «signoria e servitù» della «Fenomenologia» di Hegel, similmente poi anche in G.H. Mead, nella recezione teologica di W. Pannenberg e in molte altre varianti della teoria contemporanea del soggetto: l'io verrebbe *originariamente costituito* soltanto tramite un processo di accadere storico. Questa affermazione è inevitabilmente circolare, perché alla conoscenza di un altro *come* altro deve essere necessariamente presupposto il sapere di un soggetto a riguardo della differenza rispetto a se stesso. Forse la relazione originaria e paradossale della costituzione dell'autocoscienza non può essere articolata filosoficamente in modo adeguato.

L'io formalmente incondizionato nella sua libertà non può essere posto originariamente né da una comunità di comunicazione [*Kommunikationsgemeinschaft*] o da un gioco della lingua, né da Dio, ma solo da se stesso. Ogni tentativo dell'io di assicurarsi riflessivamente di questa sua originarietà è già sempre segnato da una *differenza* di *ego* e *me* dall'io stesso insuperabile, la differenza tra l'io nella sua libera originarietà e un *di-fronte* (6) mai adeguatamente afferrabile [*ein nie adäquat einholbares Gegenüber*], un *io all'accusativo*. Nella misura in cui ci si occupa di assicurare senza alcun dubbio all'io la sua propria identità si deve ammettere che l'idea di una incondizionata unità gli sta alle costole come la ma-

(5) Cf in particolare VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf, 1991 (di seguito citato come *Grundriß*).

(6) Corsivo nostro (*ndt*).

ledizione di Sisifo, un impulso attivo nel più intimo di se stesso che gli fa apparire assurda la sua esistenza: l'io, incondizionato nella posizione libera di se stesso e però solo *nella possibilità di essere presso di sé in un altro se stesso*.

Questa elementare strutturazione dell'io sta già prima della primissima riflessione sul *me*. In questo *io all'accusativo*, su cui io posso riflettere, è già sempre entrato qualcosa d'altro che non si sottomette alla piena disposizione dell'*io al nominativo*. Se io devo diventare cosciente a me stesso, allora devo originariamente «trovare me come un oggetto determinato: e siccome io sono solo io, in quanto sono libero devo *trovarmi libero*: essere dato a me come libero; è così strano che questo possa presentarsi al primo apparire» (7).

Ciò significa delimitare esattamente il modo originario della storicità. In pari tempo si può mostrare che proprio qui è costituito il fenomeno così difficilmente afferrabile dell'obbligazione morale, l'evidenza del *dovere* [Sollen]. All'evidenza di una obbligazione realmente morale non basta giustamente che un altro mi prenda *in ostaggio* (Lévinas). L'obbligazione *morale* è essenzialmente una *auto-obbligazione*, che nessun altro può porre in me – altrimenti l'agire *morale* sarebbe fondato ultimamente su un condizionamento eteronomo. Nell'immagine di me stesso, che altri mi propongono (Fichte parla qui di *invito* ad essere un'essenza libera, morale – la primaria forma di *educazione*), un io che cerca di essere presso di sé trova se stesso, *io trovo me*. Mentre io mi *afferma* in questo atto originario del venire-a-me-stesso, dico di sì necessariamente, come ad un atto di me stesso, all'atto libero di un altro soggetto – magari al sorriso della madre come forma originaria del riconoscimento interpersonale. Nell'immagine nella quale io pervengo originariamente a me stesso io dico sì ad una ragione libera che, nell'atto dell'unificazione con me, insieme mi oltrepassa definitivamente. In ciò sta dunque il senso fondamentale del dovere: dire di sì ad una libertà che mi richiama come la parte più intima della mia più propria essenza.

È con ciò che è mostrato il *fenomeno* originario dell'evidenza del dovere, ma non la *validità* della pretesa dell'altra ragione con cui io mi identifico originariamente (e poi anche nei passi ulteriori sulla scia di questo divenire cosciente). Anche in un ambiente di mafiosi la madre sorride al suo neonato. Egli interiorizzerà però nel contesto di un tale originario riconoscimento un sistema di valori totalmente diverso magari da quell'*invito alla libertà morale*

(7) J.G. FICHTE, *Das System der Sittenlehre*, Gesamtausgabe, vol. I, 5, 199 s.

nell'ambiente piccolo-borghese, che stava probabilmente davanti agli occhi di J.G. Fichte quando esponeva la realizzazione dell'autocoscienza reale.

L'illustrazione trascendentale della forma primaria dell'esistenza storica rende ora possibile al contempo di individuare dei criteri per la stima adeguata della validità della pretesa del dovere. A questo proposito solo alcuni spunti⁽⁸⁾: l'essenza dell'io sta nella formale incondizionatezza della sua autoposizione (come *io assoluto* nel senso di una costituzione che nessuno può *sottrarre* all'io). Ciononostante questo io è comunque essenzialmente *ek-sistente*, egli può scorgere la sua realtà solo in differenza, in un altro se stesso. In ciò sta la trascendentale (e primissima) forma dell'antico problema di «unità e molteplicità». Come può l'io in questa insuperabile differenza realizzare nondimeno la sua identità? Anche per la risposta a questa domanda si può trovare (molto prima dello sviluppo tardo-fichtiano della teoria delle immagini) già in Anselmo d'Aosta l'indicazione più importante precisamente in relazione alla posizione della questione di come l'unità di Dio possa essere pensata nella differenza: come «parola e immagine». «Verbum namque hoc ipsum quod verbum est aut imago, ad alterum est, quia non nisi alicuius verbum est aut imago»⁽⁹⁾. Applicata all'autorealizzazione dei soggetti finiti: io posso trovare la quiete nella differenza del *non-io* solo se nel libero riconoscimento attraverso gli altri incontro un'immagine di me stesso in cui posso venire pienamente a me; solo se nel linguaggio, nel quale io sempre già sono inserito [*eingelassen*], vengo ammesso [*zugelassen*] così che il linguaggio possa essere anche per me «casa dell'essere» (Heidegger); solo se gli altri nel loro agire e parlare fanno spazio alla parola nella quale io sono in grado di esprimermi. «Solo se ho il tuo orecchio io trovo la mia parola», dice un bel verso di Karl Kraus⁽¹⁰⁾. Nel linguaggio della Bibbia: la singolare immagine di Dio, che è l'uomo nella sua essenza, solo se è in grado di venire a parola nell'immagine che gli altri gli mostrano, nella luce e nella parola che gli altri gli accordano, può dispiegarsi in questa irripetibile singolarità.

Da un lato con questo ragionamento la pretesa di universalità dell'*ermeneutica* è confermata nella riflessione *trascendentale*: io posso delineare un'immagine della libertà sempre individuale dell'altro e degli altri non in un atto unico, ma solo nella misura in cui io sono pronto per un costante iconoclasmo delle immagini che io

(8) Più diffusamente: *Grundriß*, cap. 6; 8.

(9) *Monol.*, cap. 38.

(10) *Zuflucht*, in *Worte in Versen*, München, 1959, 63.

mi faccio degli altri. «Individuum est ineffabile». Il tentativo di far venire l'altro al linguaggio o alla luce nella mia parola e immagine fallisce sempre di nuovo miseramente di fronte alla mia inadeguatezza, si perde in un processo inesorabilmente infinito.

Dall'altro lato è disponibile con ciò anche un altissimo criterio di validità per l'adeguata comprensione ermeneutica: può esserci esistenza sensata per tutti solo se tutti si decidono a diventare ciascuno lo spazio per il venire-alla-parola e il venire-alla-luce degli altri. Da questo altissimo criterio si lasciano dedurre successivamente ulteriori criteri per l'adeguato agire comunicativo, ad esempio per il campo della morale e del diritto, criteri che rendono possibile giudicare un concreto agire storico sulla base della sua rilevanza per il divenire-uomo dell'uomo, e finalmente forse un metro universalmente valido per sapere se nella storia di questo divenire-uomo Dio stesso si sia definitivamente comunicato⁽¹¹⁾.

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

Risulta da queste riflessioni in relazione alla filosofia trascendentale e all'ermeneutica una possibilità di porre in una nuova prospettiva la questione storica a riguardo di Gesù come problema centrale della teologia fondamentale?

La storia (*historia*), nel senso del tentativo di conferire agli eventi passati il carattere del puramente-passato, del «così come se non avessero mai avuto luogo», ha originariamente la forma di un *historein*, *narratio*, *récit*. Qui è anche da cercare il significato primario di *tradizione*. Questo modo originario di «condurre la storia» è contrassegnato dal fatto che i *contenuti obiettivi* del *trådito* sono relativamente fluttuanti. Essi hanno la loro verità primariamente non come contenuti proposizionali fissati, ma come parti integranti di un *atto linguistico* (nel senso più ampio che comprende magari anche l'azione simbolica del rito) in cui essi sono solo difficilmente separabili dall'attitudine propriamente personale del *tradente* nella sua intenzione di incontrare l'orizzonte recettivo di coloro ai quali si rivolge.

Già il passaggio dal *raccontare* orale a quello scritto induce d'altro canto a comprendere il *trådito* come validamente stabilito e a trascurare nell'interpretazione l'atto ermeneutico del *tradere*, in cui ciò che è stato fissato in tal modo per iscritto ha il suo senso proprio e intrinseco. Questa tentazione entra in modo quasi inevi-

(11) Cf *Grundriß*, cap. 8; 9.

tabile nel gioco in cui viene attribuito al *trådito* un valore assoluto. La tradizione si compie quindi in modo che, in primo luogo, dalla pienezza del *trådito* viene una volta distinto il *propriamente autentico* come *canonico*. Indi, a partire dall'insieme definito del *canonico*, vengono evidenziati dall'autorità responsabile per la tutela della tradizione alcuni contenuti singoli come dogmaticamente vincolanti (senza riferimento alla loro connessione-di-senso nell'atto originario della *narratio* vivente), che vengono nuovamente composti in conformità alla concezione di quell'autorità. A questo riguardo non è necessario che sia cosciente ciò che c'è di artificioso in questa composizione dogmatizzante dei componenti [*dogmatisierende Komposition der Komponierenden*]. La reale connessione dell'accadere [*Geschehenzusammenhang*] dell'origine può essere sconvolta in questo modo alle fondamenta: la tradizione e il *raccontare* cadono in pezzi.

Anche quando si prescinde da queste particolari condizioni, rispetto alle quali questo pericolo generale per la tradizione di ciò che vale come assoluto si è addensato a partire dal XIV secolo come una radicale minaccia per la verità *cristiana*⁽¹²⁾, è possibile qui circoscrivere già da queste riflessioni fondamentali l'essenza del «metodo storico-critico»: la verità dell'origine viene qui ricercata astrazion fatta delle pretese di validità della tradizione pietrificata. La storiografia critica si stabilisce chiaramente prima di tutto come antitesi alla tradizione. Ciò può essere provato anche in rapporto alla questione, centrale per il nostro problema, sul reale Gesù della storia (una questione a cui è annesso generalmente un immenso significato per lo sviluppo effettivo della scienza storico-critica). La prima fase della *Leben-Jesu-Forschung* (da Reimarus fin quasi alla prima guerra mondiale) era segnata da una radicale ripulsa nei confronti di tutto ciò che si fosse potuto identificare come *aggiunta* della tradizione all'«autentico Gesù storico». Ora, al destino delle antitesi appartiene a dire il vero che esse portano con sé senza accorgersene le ovvietà delle tesi di volta in volta combattute. Così sono nati (e rinascono oggi in misura notevole a intervalli sempre più brevi) con il tentativo di redigere una biografia di Gesù, i *romanzi-di-Gesù* [*Jesus romane*]. Anche il biografo storico-critico estraeva alcuni frammenti del *trådito*, che riteneva «autenticamente gesuani», da una viva relazione complessiva [*lebendige Gesamtzusammenhang*] e li componeva secondo la sua propria concezione *dogmatica* per formare una nuova visione d'insieme (come Martin Kähler notò già molto presto). Sulla via di questa ricerca sul «Gesù storico» che nasceva come «nemica dei dogmi» venivano ad ogni

(12) Cf a questo proposito *Grundriß*, cap. 7, 6-7.

modo riconquistati punti di vista decisivi per un'adeguata ricerca, sia storica sia teologica, attorno al Gesù reale, certamente portati ora, per la prima volta, a coscienza riflessa. Accanto all'incalzante «ritorno alle fonti» – in rapporto a cui si coglievano ultimamente gli *ipsissima verba et facta Jesu* – lo storico scopriva infatti sempre di nuovo (quand'anche in un certo qual modo *malgré lui*) la forza vivente della tradizione originaria, che aveva prosperato nascosta, oltre la pietrificazione delle tradizioni. Così la ricerca attorno alle «più antiche fonti evangeliche» ha portato, ad esempio, prima di tutto a comprendere che il Vangelo di Marco non era la «prima pietra materiale» per l'identificazione obiettiva di Gesù, ma esso stesso rappresentava già una composizione teologica, del massimo interesse, della «materia gesuana». L'indagine, propria della storia delle forme, intorno alla trasmissione fissata per iscritto ha potuto dispiegarsi già a partire dal suo presupposto metodico solo dopo l'ammissione che già i pezzi più primitivi della tradizione di Gesù si erano formati nell'orizzonte di una determinata intenzione di annuncio ed erano rintracciabili solo tenendo in considerazione questo *Sitz-im-Leben*. Con l'articolazione della «critica della redazione» la personalissima teologia dei vari autori della Sacra Scrittura tornava ultimamente essa stessa al centro dell'interesse, fino al punto che i metodi analitici della critica letteraria e delle forme furono riconosciuti come strumentario critico per il rinvenimento di quell'intenzione degli «agiografi».

Che cosa ha a che fare questo sviluppo dell'esegesi storico-critica con il problema centrale della teologia sistematica, che riguarda la giustificazione razionale del creduto? La risposta della *teologia dialettica* nei confronti della «antica questione del Gesù storico» suonava – in riferimento a Kierkegaard e al «terribile largo fossato», messo in evidenza da Lessing, tra i risultati più verosimili della ricerca storica e l'impegno incondizionato della fede – così: assolutamente niente! Rudolf Bultmann non negava che lo storico potesse pervenire ad affermazioni plausibili su Gesù di Nazareth (egli ha composto perfino un libro su Gesù – nella serie «Gli eroi spirituali dell'umanità: vita e opere!»). Egli negava però a tali risultati della ricerca storico-oggettiva ogni rilevanza in ordine alla fondazione della fede cristiana. Nondimeno dal 1953 si sviluppò, distaccandosi da Bultmann, – e prima di tutto proprio tra i suoi discepoli – ciò che si è chiamato «A new quest of the historical Jesus»⁽¹³⁾. Come dovrebbe decidere il teologo sistematico di fronte a queste due posizioni contrarie?

(13) Cf il libro omonimo di J.M. ROBINSON, Londra 1959.

Diversamente dalla maggior parte dei rappresentanti contemporanei della teologia sistematica io sono del parere che non sia in realtà da ascrivere alcun valore propriamente teologico-fondamentale ai dati della «ricerca sul Gesù storico», conformemente alla sua autocomprensione, non solo nella sua prima fase, ma anche nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale. Io considero (con Bultmann) la visione anche in seguito dominante – per cui ci si dovrebbe, in vista della fondazione della fede cristiana, *orientare* almeno verso i risultati della cosiddetta ricerca storica e da lì trarre i *criteri* per la cosa del *kerygma* – come destabilizzante in vista della verità di questo *kerygma*. Essa mi sembra sviata in modo simile all'affermazione criticata nei punti 1-2., per la quale si sarebbe raggiunto, con l'assicurazione della *credibilità* della rivelazione cristiana, qualcosa di rilevante per la giustificazione razionale di questa rivelazione. L'apologetica tradizionale ha cioè in comune con la tradizionale «ricerca storico-critica» il fatto che nella sua prospettiva non può essere sviluppato alcun criterio per la conoscenza degli eventi che si presentano alla libertà umana con pretesa di incondizionatezza.

Con ciò una ricerca storica su Gesù non mi sembra (contro Bultmann) in alcun modo obsoleta per la teologia fondamentale. L'esame di tale questione dovrebbe però essere intrapreso prima di tutto per l'accertamento dei criteri cui si accennava poco sopra.

Le riflessioni fatte al punto 3. in riferimento alla relazione tra teoria dell'intersoggettività e filosofia della storia in J.G. Fichte dovrebbero essere portate avanti avendo di mira una *indagine storica* [*Historik*] calibrata per la giustificazione della fede cristiana. Un'ermeneutica in cui si tratta delle relazioni decisive per l'esserci sensato dell'uomo non dovrebbe perdere di vista quei *fatti* primari dell'esistenza storica nei quali gli uomini pervengono a se stessi originariamente nel riconoscimento degli altri e altrettanto originariamente si obbligano alla pretesa di quest'altra libertà. Solo nella traccia di questa complessa costituzione dell'esistenza storica si potrà interrogare adeguatamente circa le condizioni di possibilità per la conoscenza degli eventi che si presentano agli uomini nella storia con pretesa di incondizionatezza.

Importanti per l'elaborazione di una *indagine storica* su Gesù che sia rilevante in senso teologico-fondamentale mi sembrano le annotazioni fatte nelle riflessioni attorno alla quarta domanda riguardo alla categoria della *testimonianza*. Si deve ad ogni modo liberare per l'utilizzo teologico-fondamentale anche questo concetto dalla sua comprensione appiattita, propria del campo della giustizia. Le *testimonianze* vengono qui intese innanzi tutto come proposizioni che un giudice valuta *obiettivamente* dalla sua pro-

spettiva di osservatore. Sulla base di un giuramento si può certamente attribuire a tali *testimonianze* un valore più alto. Anche questo atto eticamente esigente serve però solo a pesare la *credibilità* di chi è presente, e non fa uscire la testimonianza dal contesto dell'oggettivazione di atti moralmente rilevanti. Secondo la sua autocomprensione il giudice, dovendo garantire la neutralità di una valutazione che tutela, si deve perfino proteggere dal lasciarsi trarre in inganno dall'immediato carattere di pretesa che magari a motivo di una forte testimonianza può presentarsi davanti alla corte.

In conformità alla sua originaria comprensione teologica (come anche generalmente interumana) nell'atto linguistico «testimonianza» gli aspetti pragmatici hanno al contrario una chiara preponderanza sulle proposizioni formulate in questo atto. La testimonianza è da una parte il fenomeno primario nel quale si mostra come nuovamente presente la realtà di un evento *passato* o il valore di una verità in precedenza formulata. È in generale, per dir così, la categoria ontologica fondamentale per la realtà storicamente mediata. Nel contempo però la testimonianza è un atto ermeneutico di alto grado. La realtà attestata viene alla presenza solo nella misura in cui (a) il testimone stesso diventa trasparente ad essa, cioè mette in gioco la sua originaria personalità con le prospettive ermeneutiche per essa caratteristiche, e (b) al testimone riesce di raggiungere effettivamente i destinatari, precisamente nell'orizzonte di comprensione specifico per loro – e eventualmente non per il testimone stesso. La testimonianza è dunque presenza di un passato, foriera di effetti, nella misura in cui il testimone si perde in due direzioni: in quella da dove egli si sa chiamato alla testimonianza e in quella che questa chiamata dovrebbe raggiungere. Un tale perdere-sé – nel caso ideale, la «totale trasparenza» – è però tutt'altro che un «fluido incolore». Esso raggiunge il suo scopo solo in una grande complessità di «colorazioni uniche», dunque di *contingenza* storicamente segnata – propriamente in un gioco combinato della modalità propria della testimonianza implicata in questo accadere da un lato, e dei destinatari interpellabili qui ed ora solo così, nella particolarità della loro prospettiva attuale dall'altro.

Ora, come dovrebbe, in una contingenza così connotata, essere comunicato un evento avente incondizionata pretesa di validità? C'è solo un *luogo* nell'opaca contingenza storica nel quale è in grado di venire ad evidenza una pretesa incondizionata nei confronti della libertà umana: una testimonianza nella quale il testimone considera la sua propria vita come totalmente irrilevante rispetto a ciò che deve essere testimoniato (in direzione del *da-dove* come pure del *verso-dove* della testimonianza). In un tale atto l'incondizionatezza immanente in ogni obbligazione realmente mora-

le (e questa è presupposto necessario anche per tutto ciò che eleva una pretesa religiosa) è in grado per così dire di «diventare carne», di venire alla presenza persuasiva della sua efficacia. Di qui è evidente che il significato primario della parola *martyria* è «testimonianza di sangue». Non ogni martirio è ora tuttavia un credibile prender corpo dell'agire realmente morale; esso può perfino esserne, nel contesto di una *religiosità* altamente compromessa, l'esatto contrario. È possibile rinvenire criteri per la identificazione in questo senso delle *false* testimonianze?

Un criterio generale per ciò che a buon diritto può reclamare gli uomini incondizionatamente è stato già schizzato al punto 3: un *assoluto* reale può essere portato a valore soltanto in una testimonianza che crei spazio affinché tutti gli uomini vicendevolmente divengano una parola o un'immagine nella quale ogni altro possa nella sua singolarità venire integralmente a parola o, rispettivamente, alla luce. Solo così si deve superare l'assurda contraddizione tra l'incondizionata richiesta di unità e la differenza inevitabile che ogni io umano fondamentalmente determina, e con ciò, finalmente forse oltre la «maledizione di Sisifo», può diventare visibile un Dio che si rivolge all'uomo. Da questo criterio generale si devono ora derivare le condizioni per l'autenticità di una testimonianza avente pretesa incondizionata.

Tali condizioni emergono (a) dal *da-dove*, (b) dal *verso-dove* della testimonianza. Il testimone deve (a) lasciarsi riconoscere come uno che è egli stesso persuaso, fino al cuore della sua esistenza, della pretesa incondizionata da lui testimoniata. Non appena viene alla luce in lui un resto di fideismo o di fondamentalismo egli mostra già di non essere convinto, fino nel midollo più intimo della sua razionalità, della ragionevolezza, indagabile criticamente, del *da-dove* del suo agire. Egli deve oltre a ciò stare a disposizione completamente per la verità che lo persuade. L'essenza del testimone è la limpida trasparenza nei confronti del testimoniato. Egli deve staccarmi da sé, se io mi voglio appoggiare a lui in qualità di mediatore della salvezza [*Heilsmittler*]; altrimenti colui che io venero come un guru diventa un falso testimone che dà gloria a se stesso.

Questi aspetti che si delineano in vista del *da-dove* della testimonianza hanno significato anche in direzione del (b) *verso-dove*. Il contrario del fondamentalismo è la franchezza, il senso della *parresia*. Chi è persuaso del fatto che la forza di ciò che deve essere testimoniato è in grado di resistere a tutte le obiezioni ragionevoli (e questa persuasione si rivela solo nella disponibilità, scevra da paure, alla discussione razionale) non ha bisogno di trovare riparo nell'arte del convincimento e del trucco psicologico.

Egli può accostarsi anche alla libertà più recalcitrante, non ha bisogno di assicurare la sua autorità con aiuti esterni che è meglio non esporre alla luce della «comunità di discussione». La testimonianza che eleva una pretesa incondizionata deve essere in linea di principio universalizzabile.

Ora, nell'atto effettivo di testimonianza nasce da questa universalizzabilità, in linea di principio necessaria, l'invito a una concretezza la più contingente possibile: è questo destinatario nella sua inaspettata estraneità e nella sua (alla luce della mia ragionevolezza sempre prospettica) irrazionale estrosità colui al quale io devo comunicare ciò che deve essere testimoniato. Nella misura in cui si tratta dell'incondizionato, questa estraneità dell'altro si pone al centro della mia persuasione, così come essa mi è parsa fino a quel momento. Essa esige da me con estrema intransigenza quell'iconoclasmo (di cui dicevamo al punto 3) delle immagini e delle parole che io creo in vista dell'altro. La biblica «proibizione di farsi un'immagine» non è, concretamente intesa, l'ordine di privarsi di immagini (che non è possibile all'uomo), ma il comandamento di essere disponibile a lasciarmi distruggere volentieri ogni immagine che mi sono fatto.

Quantunque anche il testimone possa venire da una comunità di credenti, il contingente *verso-dove* di ciò che è testimoniato può anche portare alla totale solitudine del testimone. Ogni assicurazione tramite un determinato *noi*⁽¹⁴⁾, tramite il gruppo di credenti nel quale io mi so protetto e trovo la mia identità, può in un dato caso diventare di intralcio e farmi mancare l'immagine di Dio che mi incontra nell'estraneità incomprensibile dell'altro. E ultimamente la riottosità dell'altro nei confronti della mia testimonianza – al di là del fossato che si apre tra punti di vista diversi – può consistere anche nel *no*⁽¹⁵⁾ irremovibile di una volontà chiusa nei confronti della pretesa incondizionata. Dalla risolutezza di non lasciare intaccare la propria caparbia da argomenti, pur tanto ragionevoli, propri di una pretesa che prospetta una reale libertà, questa volontà contraria potrebbe quindi decidersi per la liquidazione del testimone. La *martyria* diverrebbe con ciò una testimonianza di sangue, riconoscibile nella sua trasparenza ad un reale incondizionato.

Da queste riflessioni viene ora alla luce in modo più esatto l'antica domanda circa il «terribile largo fossato» tra l'evidenza più verosimile dello storico e la base per una persuasione incondizionata. Già Lessing aveva inteso le *testimonianze* nel senso di *informazioni*. Analogamente procede la tradizionale «ricerca sul Gesù

(14) Rendiamo il maiuscolo con il corsivo (*ndi*).

(15) Rendiamo il maiuscolo con il corsivo (*ndi*).

storico». Essa cerca questo Gesù per così dire «dietro la schiena» dei testimoni neotestamentari e perde di vista con ciò lo stesso atto della testimonianza nel quale, soltanto, l'incondizionato può essere storicamente portato come valore. Questo è ancora il caso in cui si cercano gli *ipsissima verba et facta Jesu* sulla via della ricerca della storia delle forme. Sebbene anche quelle originarie briciole dalle quali si potrebbe ricostruire lo scheletro del Gesù storico fossero riconosciute come kerygmaticamente configurate in quanto parte di un annuncio, ci si è nondimeno sforzati, astrazione fatta da questa configurazione operata dalle prime comunità, di impadronirsi del vero Gesù storico. Il risultato può essere utile sotto qualche aspetto, ma non frutta niente di rilevante per la questione circa la base di una decisione incondizionata, che può consistere solo nell'evidenza di una pretesa realmente incondizionata. Se si trova, sulla via di questa archeologia, nel migliore dei casi una «prima pietra» liberata da tutta la «malta»⁽¹⁶⁾ della tradizione, non si scopre però mai l'impeto con il quale ogni «pietra angolare» è stata scagliata. Per far questo si deve esplorare il «luogo di caduta» delle pietre lanciate, i muri demoliti – questo significa la *conversio* – che la dinamica dell'origine ha chiamato alla ribalta. La reale *conversio* trova però solo in una testimonianza vivente l'espressione adeguata.

Se si considera il valore centrale che pertiene allo specifico atto linguistico «testimonianza» direttamente nel suo carattere pragmatico (che scaturisce da quello utilizzato proposizionalmente per l'espressione), allora si dovrà ponderare se alla definizione del *canone* degli scritti neotestamentari ad opera della Chiesa primitiva pertiene, oltre al suo significato teologico, anche un peso notevole in ordine a una ricerca storica, adeguata in senso teologico-fondamentale, intorno alla questione circa il reale Gesù della storia. Quali motivi in particolare possano essere stati determinanti per la fissazione di quel canone e come sia stato o sia difficile – allora come oggi – determinarne i confini esatti in modo ecumenicamente incontestabile: ciò si lascia chiaramente delineare in modo appropriato recuperando la sua funzione propria: la comunità dei testimoni riconosce [*erkennt*] in questi scritti la testimonianza autentica dell'origine e la *ap*-prova [*anerkennt*] per tutto il tempo successivo nel senso che essa deve valere come normativa e cioè come istanza critica per tutte le testimonianze a venire.

Questa osservazione rimane giusta anche nonostante il fatto che già nei primi tempi della Chiesa innanzitutto i Vangeli (e qui in modo del tutto particolare i Vangeli di coloro che erano considerati testimoni *oculari*) venivano utilizzati nell'argomentazione teo-

(16) Virgolette nostre (*ndt*).

logica come una sorta di «cava»⁽¹⁷⁾ per le singole affermazioni aventi forza probante, e con ciò il carattere di questi scritti come testimonianze nel senso sopra precisato non veniva per niente considerato⁽¹⁸⁾. Che ad esempio i Vangeli sinottici siano da stimare come testimonianze articolate in modo specificatamente teologico della rivelazione accaduta in Gesù, ciò venne *de facto* considerato solo nella linea della ricerca propria della storia delle redazioni (sviluppatasi relativamente tardi in senso storico-critico), e nella Chiesa cattolica venne sollecitato solo (io sono tentato, di fronte all'esegesi contemporanea, di dire: «già») nell'enciclica «Divino afflante Spiritu». Oltre a questa osservazione ermeneutica generale riguardo alla funzione del canone si dovrà però anche, guardando alla forma specifica dei vangeli canonici, asserire che essi – differentemente magari dai loro parenti apocrifi – sono effettivamente *testimonianze* nel senso della qualificazione di sopra schizzata.

In ultima istanza, in riferimento ai due luoghi fondamentali [*Grundtopoi*] dell'argomentazione apologetica/teologico-fondamentale, delineiamo a grandi linee quali conseguenze siano da tirare da queste riflessioni.

1) I *miracoli* di Gesù erano già sempre non solo il «figlio più amato della fede» (Goethe) ma anche l'oggetto preferito della critica. Emblematico per la tradizione generale dell'apologetica, come anche dell'interpretazione scettica delle storie di miracolo neotestamentarie, è nondimeno il fatto che essi sono stati considerati esclusivamente come *informazioni*, come «resoconti»⁽¹⁹⁾ da verificare in maniera oggettivante. Perfino nel corso della loro esplorazione nel senso della storia delle forme il caso è stato ancora ampiamente questo. È stata magari posta in luce la parentela formale (e in parte anche contenutistica) delle storie di miracolo neotestamentarie con le analoghe narrazioni giudaiche e *pagane* dell'antichità, ed è stato posto l'accento sul fatto che gli schemi generali di narrazione che qui si mostrano devono essere considerati anche nell'interpretazione delle *testimonianze* della fede cristiana. Così è stato ad esempio stabilito che il *Sitz im Leben* di alcune storie di guarigione era un'intenzione di annuncio, attorno a cui verteva la fondazione apologetica di Gesù come «uomo divi-

(17) Virgolette nostre (*ndt*).

(18) La qualità di testimone *oculare* non è, di per sé presa, un particolare criterio qualificante per l'autenticità, ove si tratti della questione circa la trasmissione di una pretesa incondizionata. I testimoni successivi («di seconda mano») possono in vista di ciò essere più degni di fede di alcuni informatori [*Berichterstatter*] di prima mano. Cf a proposito *Grundriß*, cap. 16.

(19) Nel testo originale in inglese: «reports» (*ndt*).

no». Solo nella ricerca propria della storia delle redazioni venne alla luce che in questo modo il valore delle storie di miracolo negli stessi Vangeli non era stato colto in maniera adeguata. Qui viene conferito raramente alle singole «informazioni di miracolo» come tali – in modo particolare al loro carattere di «miracolo sconvolgente» – un peso particolare. Il loro significato proprio, nel senso voluto dagli evangelisti, si mostra solo quando si approfondisce precisamente la scrupolosa rielaborazione redazionale del «materiale di miracolo» ad opera del singolo autore e in questo modo si riconosce in quale grande misura i singoli pezzi siano diventati parti integranti di una testimonianza in senso forte. Particolarmente sorprendente è – accanto a tutte le diversità letterarie e teologiche – la parentela negli accenti marcatamente nuovi, che Marco e Giovanni danno alle storie di miracolo. Queste, attraverso un lavoro redazionale sorprendentemente conseguente, vengono considerate come stazioni su una via che conduce inesorabilmente e senza sosta alla morte e alla risurrezione di Gesù, ove si rivela la sua *dynamis* e, rispettivamente, la sua *doxa*.

2) Come stanno le cose ora con la giustificazione razionale di questo *mysterium paschale* di *croce e risurrezione*? Anche qui è possibile determinare che per la quasi totalità della tradizione della trattazione, sia apologetica sia scettica, di questa base centrale della fede cristiana va riconosciuta una mescolanza di *informazione* e *testimonianza* – due generi di ermeneutica fondamentalmente diversi. L'informazione appartiene al *gioco linguistico* di una ragione osservativo-oggettivante, la testimonianza, nel suo senso proprio, all'orizzonte di esperienza di una ragione pratico-morale che si lascia reclamare dalla pretesa di un evento storico.

Nella questione attorno agli indizi rilevabili nella storia per una risurrezione/risveglio di Gesù effettivamente avvenuta si è rimandato e si rimanda ancora prima di tutto al ritrovamento della tomba vuota e alle apparizioni del risorto. Concentriamoci qui sull'indizio nominato per secondo. Nel corso dell'esame storico-critico delle informazioni di apparizione neotestamentarie è rimasto, come appiglio utilizzabile, appena poco più che un nudo *ophthe*, e anche questo vale come *interpretazione*, come un'affermazione che è stata già «colorata teologicamente» sulla base dei presupposti veterotestamentari. Nell'argomentazione teologico-fondamentale questo reperto viene collegato solo con gli argomenti più antichi (e secondo il mio modo di vedere gli unici solidi), e cioè che la testimonianza della fede pasquale resa dai discepoli, vivente e comprendente la disponibilità a morire, non si può spiegare in modo sufficiente senza una *esperienza pasquale* effettivamente accaduta. È possibile ora trarre dalla forza di persuasione di questo

argomento anche una conclusione convincente a proposito del carattere di realtà delle apparizioni comunicate, così come quasi universalmente sembra? In questa convinzione mi sembra si trovi una pericolosa mescolanza di due *modalità dimostrative* fondamentalmente diverse.

Il fatto che poco dopo la morte di Gesù abbiano avuto luogo le «apparizioni del risorto» è secondo una affermazione pressoché generale altamente probabile. Contestato è, come sempre, il modo in cui queste apparizioni sono state qualificate più da vicino. Vanno comprese come allucinazioni, visioni soggettive o oggettive, come incontri in senso forte (ma oggi probabilmente da circoscrivere ormai in senso parapsicologico), o come esperienze di conversione nelle quali un'evidenza già conquistata nei riguardi del vivere e del morire di Gesù, ma non realmente percepita nel suo senso vero⁽²⁰⁾ a causa di un'ostinazione piena di angoscia, finalmente veniva con forza ad espressione?

Questa questione non si lascia decidere con sufficiente sicurezza. Anche la «prova della forza», come Origene⁽²¹⁾ chiama la persuasione fondata tramite la testimonianza dei testimoni-di-sangue cristiani, non contribuisce per nulla alla soluzione di quella questione. Questa testimonianza media – quando risponde ai criteri sopracitati – *solo* la conoscenza che qui Gesù vincitore della morte («qui mortem nostram moriendo destruxit») mi incontra reclamando incondizionatamente me stesso. Quando e come coloro che mi interpellano e, in ultima istanza, i primi testimoni di Gesù abbiano raggiunto questa conoscenza non è con ciò spiegato. Se si osserva che questi primi testimoni rimandavano appunto alle identificazioni del risorto con il Gesù crocifisso loro accadute dopo il Venerdì Santo come al fondamento determinante della loro evidenza pasquale⁽²²⁾, e che pertanto sia necessario che noi al contempo ci sentiamo obbligati, a motivo della convinzione raggiunta tramite la loro testimonianza, ad attribuire alle loro informazioni attorno a quelle apparizioni un valore decisivo per la nostra fede in Gesù vincitore della morte, allora siamo di fronte a quella mistura pericolosa già nominata – in particolare lo siamo quando, secondo tale

(20) Traduciamo così l'espressione tedesca *wahrgenommen* (participio passato del verbo *wahrnehmen*: percepire), che l'Autore ha scritto però *wahrge-nommen*, mettendo così in evidenza il prefisso che richiama il plesso semantico della verità (*ndi*).

(21) Cf *Grundriß*, cap. 12.4.

(22) Per la discutibilità esegetica di questa visione cf *Grundriß*, cap. 17.3. La *confutazione* dei miei argomenti, che ha tentato J.J. SMITH non mi pare riuscita (*Hansjürgen Verweyen and the Ground of Easter faith*, «Landas» 8 [1994] 147-181; 9 [1995] 72-100. 181-208).

argomentazione, il sapere storico attorno ad apparizioni effettive e la «prova della forza» tratta dalla testimonianza dei testimoni dovrebbero reciprocamente sorreggersi. In un tale *argomento di convergenza* il richiamo a certezze storiche (della ragione teoretica) meramente probabili impedisce, al contrario, che la forza incondizionata di persuasione di una testimonianza (per la ragione pratico-morale) venga riconosciuta nel suo carattere inconfondibile. Nella terminologia apologetica: una *via storica* collocata accanto alla *via empirica* indebolisce questa e non le serve in alcun modo come sostegno.

Quando sopra è stato affermato che l'incondizionato può venire a manifestazione solo in una *martyria*, dunque solo dove un testimone, per la pretesa che si eleva incondizionatamente, considera la propria vita biologica come assolutamente irrilevante in rapporto alla pretesa medesima, questa osservazione vale solo per i testimoni della «parola della croce», o non forse anche per Gesù stesso, che nella sua *martyria* glorifica il Padre e da lui è glorificato? «Se [...] la morte di un amante diventa grido dell'amore (non solo sospiro), perché un uomo per amore dell'amore deve morire, allora l'amore vince già sulla morte, per il fatto che la morte dell'amante stesso diventa ora parola dell'amore, chiara voce dell'incrollabile promessa. La morte può così poco far tacere l'amore, che essa può perfino diventare la sua voce e il suo *specchio*, se l'amore lo vuole» (23).

HANSJÜRGEN VERWEYEN

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Institut für Systematische Theologie
Arbeitsbereich Fundamentaltheologie
Werthmannplatz 3
79085 Freiburg i. Br.

(23) E. FUCHS, *Das Zeitverständnis Jesu, zitiert und kommentiert bei Johanna Rahner, «Und sein Zeugnis ist wahr...» (Joh 19,35). Johanneische Streiflichter zur Diskussion um Hansjürgen Verweyens offenbarungstheologischen Ansatz*, in G. LARCHER – K. MÜLLER – Th. PRÖPPER (Hgg.), *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg, 1996, 226-246: 242.