

Sc Catt 125 (1997) 539-558
Mario Antonelli – Massimo Epis

RILIEVI CONCLUSIVI

Non intendiamo offrire un bilancio critico dettagliato dei contributi sin qui pubblicati. Il loro valore è comunque notevole: lo riconosciamo volentieri e con gratitudine e intendiamo confidarlo ai lettori a favore di un'intelligenza realmente teologica della fede. È infatti nota la qualità della matrice di questi interventi: solide scuole teologiche, sicura consuetudine alla ricerca ed al confronto, aperta ed attenta lettura delle varie «scritture» del pensiero contemporaneo, consistente e fruttuosa esperienza di insegnamento, coraggio oneroso della pubblicazione di manuali di teologia fondamentale o di saggi teoreticamente rilevanti per il ripensamento della disciplina.

Più che una valutazione organica, in questa nota abbozziamo una prima lettura che, privilegiando il registro espositivo, rilevi i motivi più ricorrenti e le intuizioni più significative e promettenti, e che segnali criticamente i nodi teoretico-sistematici emergenti nei vari contributi. Mette conto annotare che la formula dell'intervento sulla provocazione di un *testo-base* permette di evidenziare una pluralità di assetti teologici; questa viene esplicitamente rimarcata dai collaboratori laddove essi non solo rispondono agli interrogativi, ma pure si soffermano a leggere in chiave critico-interpretativa l'impostazione soggiacente alle questioni così come sono tratteggiate nel documento di partenza. Nella recensione della diversità delle posizioni avvertiamo l'utilità e la necessità di una comunicazione che favorisca la comprensione reciproca. In tal senso si prospetta l'urgenza di chiarire i linguaggi; urgenza che è dettata dalla consapevolezza che il problema non si riduce al livello terminologico poiché in questione è la diversità circa l'impostazione e lo svolgimento della «cosa stessa».

Al loro interno i contributi qui pubblicati si configurano, nella quasi totalità, come reazioni-risposte distintamente relative alle quattro questioni-interrogativi che compongono il *testo-base*. Perciò questa nostra lettura ne seguirà lo sviluppo, segnalando le convergenze trasversali.

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

Pressoché consensualmente la questione della credibilità viene riconosciuta quale eredità che la teologia fondamentale oggi deve riformulare. Più precisamente appare acquisizione unanime la necessità di superare la trattazione manualistica della questione stessa. La convergenza intorno alla dichiarazione di una «nuova attualità» della questione della credibilità è chiara; ed insieme si rifrange in una pluralità di comprensioni della «novità» da tutti intuita.

Certamente si circoscrive quel tradizionale modulo apologetico rispetto al quale si è imposta come decisiva la categoria di credibilità; categoria che era funzionale ad un contesto ben determinato, quello dell'*analysis fidei* della teologia barocca e neoscolastica. E certamente si rammenta l'irriducibilità della questione al livello dell'illustrazione della «convenienza», della «plausibilità», della «significatività» del cristianesimo. Gli interventi permettono però di intravedere anche le linee più essenziali di una ridefinizione della questione.

La necessità di una tale ridefinizione viene declinata da Ruggieri nell'istanza di una traduzione convincente dell'esperienza della fede cristiana e del linguaggio corrispondente. A monte vige un duplice presupposto: da una parte la natura della fede come «evento linguistico»; dall'altra la costituzione linguistica della *ratio* e la pluralità irriducibile dei linguaggi in stretto collegamento con il pluralismo delle esperienze. Alla teologia spetta l'esplicitazione della grammatica dell'evento linguistico della fede mediante l'addizione della *ratio* sempre storicamente condizionata. Si tratterà, crediamo, di vigilare affinché la giustificazione teologica come «traduzione nel linguaggio dell'altro del linguaggio cristiano» non colluda ad una sottodeterminazione della storicità dell'evento che costituisce il fondamento della fede; insomma, che la storicità fondante della rivelazione non venga sottodeterminata in quanto *modernamente* assorbita nella storicità della fede.

Complessivamente l'impegno prospettato dagli autori sembra andare nella direzione di una decostruzione dell'impianto gno-seologico dualistico e della corrispondente configurazione intellettualistica della fede, e quindi della credibilità; non tanto perché quell'impianto e questa configurazione non sono più funzionali ad un contesto obiettivamente mutato, ma in quanto essi non riescono a rendere adeguatamente ragione della forma della fede nel Dio di Gesù. Alcuni autori invitano a riformulare la questione della credibilità proprio rivalutando la ragione morale-pratica quale luogo in cui si accende l'evidenza della fede: «[...] da un lato nell'atto di fede come atto di assenso ad una rivelazione si tratta di un

integrale mettere a profitto la ragione morale autonoma, che in ciò viene invitata al suo pieno autoguaradagno; dall'altro nell'esibizione dei punti di vista della credibilità a riguardo del problema di un totalmente Altro si tratta al contempo di campi di esperienza, realmente concreti, proprio di questo totalmente Altro» (Larcher). Diventa insostenibile quindi l'assetto della questione della credibilità legato al modello apologetico poiché vi si cercano le condizioni della sintesi della fede proprio a partire dallo schema della separazione: dove l'evidenza dell'oggetto è intesa come opposta al soggetto sostanzialisticamente pensato come a-storico e utopico, fondamentalmente neutro. Qui il dualismo gnoseologico non può che approdare ad una prospettiva fideistico-decisionistica. Anche Neufeld avverte che «ogni riflessione presuppone una realtà esperita che comprende contemporaneamente soggetto e oggetto e non consiste solo nella combinazione posteriore». Sempre in questa linea Sequeri insiste nel denunciare la moda della riconduzione, apparentemente innovatrice, della credibilità ad «attendibilità culturale della qualità teologale della *fides*». È precisamente nel regime della estraneità reciproca di credere e sapere che l'istanza di credibilità si impone come tema aggiuntivo in cui si deve dire della «presentabilità» della fede cristiana per la ragione universale. Invece «la struttura originaria della *fides* è in se stessa inaccessibile concettualmente, in quanto è lo sfondo sul quale si accende l'esperienza pratica della libertà e del sapere che recano la coscienza della verità/giustizia in tutti i legami [...] Proprio per essa infatti *l'ordine sacro degli affetti*, nell'orizzonte del quale ogni altro legame della conoscenza e della volontà appare determinato dal senso e indirizzato al senso, rende disponibile l'inafferrabile principio che giustifica l'esperienza del sapere e quella della libertà nel loro preveniente fondamento. L'affidamento è quella determinazione affettiva/pratica della libertà che intenziona la propria legittimazione in riferimento alla suprema giustizia di quell'ordine».

È ancora il dissimulato permanere del regime dualistico che viene paventato da Verwey; soltanto nella prospettiva della ragione morale-pratica «si può propriamente parlare della rivelazione divina nel senso della fede giudaica e cristiana». La fede cristiana disegna la dinamica dell'investimento della libertà in un doveroso accoglimento dell'incondizionato invito di un'evidenza persuasiva. Se il punto di partenza della giustificazione critica della fede è la pretesa intrinseca all'evento cristologico di appellare incondizionatamente la libertà dell'uomo, la questione del «senso» viene riscattata dalla genericità della figura dell'apertura, in quanto viene ricondotta alla forma pratica dell'intenzionalità veritativa della coscienza. Precisamente in ordine alla comprensione di questa forma

radicale dell'esperienza il riconoscimento del carattere originario dell'estetico (Larcher) appare necessario; e non deve tradursi in una svalutazione della forma pratica della decisione cui rinvia, decisione nella quale il soggetto riconosce la propria inestinguibile passività (è il livello dell'estetico) realizzando performativamente (è il livello etico-pratico) il senso che scopre autorizzato.

L'affrancamento della questione della credibilità da ogni ipoteca razionalistica consente dunque una programmatica ridefinizione della figura della teologia fondamentale. Argomentare la credibilità dell'annuncio cristiano deve mettere in conto una sorta di fenomenologia della storia/forma di Gesù. È la richiesta che ci sembra avanzata da Dartigues («[...] una iniziazione al Mistero cristiano [che], presentando una visione d'insieme del discorso della fede e delle sue origini, può essere così l'occasione per farne apparire non solo la coerenza oggettiva, ma anche il "sapore" capace di condurre i suoi uditori a farlo proprio») e da Neufeld («[...] una prima condizione per una rinnovata domanda sulla credibilità dovrebbe essere quella di un'introduzione e di un'esercitazione esistenziali, dunque di un'autentica mistagogia nella forma e nella missione di Gesù Cristo»). Ed è pure il richiamo insistito di Sequeri: «La credibilità, *nel suo senso fondamentale* (cioè non riducibile a semplice plausibilità, significatività, ecc.), non è una qualità che possa aggiungersi alla rivelazione: è semplicemente *la forma dell'evidenza in cui la fede identifica la verità di Dio degna di essere riconosciuta come tale*». La credibilità dell'annuncio cristiano sta nella sua testimoniale dedizione a custodire la forma del suo principio, cioè a lasciarsi informare dall'evidenza cristologica saputa ed accolta come incondizionatamente degna di rappresentare la verità di Dio e di introdurre alla salutare relazione con lui. L'itinerario mistagogico alla relazione con la verità di Gesù si raccomanda non in alternativa o per integrazione di un itinerario trascendentale destinato al formalismo, ma in coerenza con una legittimazione della fede quale forma radicale del sapere la verità. Di fronte a un diffuso compromesso fideistico – che al riparo del principio di tolleranza riposa nell'abbraccio dogmatico del pluralismo delle fedi – la ragione teologica non può abdicare all'istanza di criticità (correlativa a quella di universalità) intrinseca alla rivendicazione veritativa della rivelazione. Questa ci sembra l'indicazione più insistente, abbozzata e talora argomentata nei vari contributi; essa, riscattando la fede cristiana dall'involuzione intellettualistica e ritrovandola nell'originaria indole etico-pratica della coscienza, orienta la riflessione verso due problematiche più volte accostate dagli interventi.

La prima è di carattere terminologico e riguarda l'adeguatezza della nozione di «credibilità» rispetto alla ridefinizione del compito

della teologia fondamentale. Verweyen argutamente rileva la debolezza del termine «credibilitas» così come esso risuona nell'area linguistica neo-latina; esso tratteggia una figura misera di rivelazione, della quale si dice e si deve dire che, appunto, è *credibile*, ovvero le si *può* offrire il consenso, ovviamente al prezzo molto scontato dell'assicurazione razionale del fatto della rivelazione stessa. Se poi si associa «credibilitas» alla nozione di «revelatio», la difficoltà si fa macroscopica. Diciamo della difficoltà di riscattare la giustificazione della fede cristiana dal duplice dualismo che affliggeva ed affligge ancora certe produzioni teologiche: il dualismo gnoseologico di cui già si è detto e il dualismo antropologico che decreta la separazione di volontà e sapere e confisca quest'ultimo in una estenuazione intellettualistica: «[...] questo concetto unificatore e riassuntivo per l'insieme dell'azione salvifica di Dio [il concetto di *revelatio*] 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». Il tedesco «*Glaubwürdigkeit*» avrebbe almeno il vantaggio di evocare il legame imprescindibile alla ragione morale-pratica. In coerenza alla critica serrata allo schema della estraneità di fede e sapere, ancora operante sotto mentite spoglie nella moderna teologia fondamentale, Sequeri non si astiene da qualche innovazione terminologica che esprima ed accompagni la ridefinizione della questione della credibilità: «La credibilità della fede cristiana (che chiamerei opportunamente *attendibilità testimoniale*) è dunque pregiudizialmente decisa dalla sua attitudine a custodire l'oggettività irriducibile del suo principio (che indicherei differenzialmente come *affidabilità cristologica*)».

La seconda problematica istruita alla luce della discussione dell'assetto classico della questione della credibilità è rappresentata dalla cosiddetta «antica questione di Dio»; questa va riproposta nell'intelligenza di «un'epoca marcata dall'ateismo o almeno dall'indifferenza» (Dartigues). A questo auspicio corrisponde l'avvertenza di Larcher secondo cui «abbiamo bisogno più che di rigide dimostrazioni di Dio e più che di una dialettica esclusivamente negativa nel discorso su Dio». Vi si deve riconoscere non il preliminarizzare di una riproduzione del vecchio schema preambolare, quanto la necessità di mettere a tema la forma originariamente credente dell'attuazione veritativa della coscienza. In questa linea Sequeri non manca di reintegrare la questione di Dio nel suo luogo proprio: non quello di una oggettivistica dimostrazione dell'esistenza di Dio, bensì quello di una ontologia della storicità per la quale la coscienza proprio e soltanto decidendosi per una costel-

lazione di significati, di relazioni, di affetti afferma (o nega) Dio. Insomma, l'evidenza di Dio non si dà a prescindere dalla storicità della sua rivelazione; perciò l'antropologia della libertà non può essere considerata estrinseca alla fenomenologia della rivelazione. Nell'orizzonte di questa attenzione alla questione di Dio si colloca, pur con una originalità che subito sottolineiamo, anche Schmidt-Leukel: «[...] la dimostrazione della credibilità dovrebbe oggi occuparsi primariamente della confutazione delle obiezioni sollevate contro la verità possibile delle convinzioni della fede cristiana e, tra queste prima di tutto, delle obiezioni contro l'esistenza di Dio». Ci pare che nell'indirizzo analitico-epistemologico assunto da Schmidt-Leukel venga pregiudicata radicalmente la questione stessa della credibilità. Secondo questo indirizzo la razionalità viene regolata sulla funzionalità esclusivamente scientifica del sistema del linguaggio. Il momento critico rimane esterno all'istituzione del senso che avviene sul piano di una persuasione, il cui tratto fideistico viene controllato a margine da un sapere regolativo. Ne consegue una figura probabilistica della fede, che sembra produrre un rafforzamento della funzione apologetico-controversistica della teologia. Quando l'interrogazione critica astrae dal realismo dell'attuazione della libertà, essa non può oltrepassare un ipoteticismo metodico; la verità rimane il termine della tensione asintotica della razionalità.

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

Il secondo ordine di questioni del *testo-base* riguardava l'identità della riflessione teologico-fondamentale; in particolare si domandava se e come questa debba essere determinata dalla tematizzazione dello statuto veritativo della fede. Gli interventi, già soffermandosi sulla questione della credibilità e della sua «attualità», si erano spinti a delineare la figura del compito teologico di giustificare la fede. Quell'abbozzo viene ora precisato in questa seconda sezione.

Notiamo come non sfugga l'ingombrante eredità di una razionalità registrata pressoché univocamente sull'evidenza scientifico-concettuale. Il richiamo di Dartigues è tutt'altro che obsoleto: resta velleitario il tentativo di giustificare la fede laddove non si metta in discussione la figura della razionalità «monologica». Questa impedisce il ritrovamento del principio rivelativo precisamente in quanto oggettivizza idealisticamente Dio: infatti, a partire dai tempi moderni, la nozione di ragione «tende a definirsi esclusivamente a

partire dal soggetto e dalle sue attitudini. In queste condizioni Dio stesso non è più incontrato come una realtà previa all'uomo, ma come una idea presente nello spirito umano e di cui spetta alla ragione valutare la pertinenza. [...] Così l'idea di Dio fa spazio, al cuore del pensiero, ad una Idea che è Dio. In questa concezione speculativa la Rivelazione si compie nella Ragione, ma non si vede in che senso rimarrebbe un *Mysterium*, cioè un Dio al quale noi potremmo ancora avere un accesso di natura religiosa». L'istanza viene ripresa da Schmidt-Leukel secondo quella prospettiva della cui problematicità già si è detto. Al di qua della risoluzione cui non possiamo accedere, rimane la doverosa individuazione del travaglio in cui si dibatte il compito teologico. Si tratta di riconoscere l'insostenibile diastasi tra conoscenza naturale e conoscenza soprannaturale di Dio, intuendo che alla revisione del concetto di rivelazione deve corrispondere una ridefinizione dell'epistemologia che abbandoni la concezione sostanzialistica di ragione: «Alla diastasi, posta alla base del metodo dell'apologetica tradizionale, tra la conoscenza naturale di Dio e la rivelazione soprannaturale corrisponde una comprensione sostanzialistica della ragione, per la quale la ragione possiede un'area di specifici contenuti di conoscenza per essa predisposta e delimitata. [...] Questa classica rappresentazione-guida [...] non si modifica solo tramite il mutamento della comprensione della rivelazione da un'impostazione teoretico-istruttiva ad un'impostazione teoretico-comunicativa. Essa si modifica anche tramite il passaggio correlativo da una comprensione di ragione sostanzialistica ad una disposizionale». Emerge una razionalità quale indice della disponibilità ad una verifica (della coerenza interna, della non-confutabilità, al più della non-inaffidabilità...) delle persuasioni sulla cui verità essa non può in alcun modo pronunciarsi. La verifica della validità formale rimane esterna ad un sapere – quello della fede-persuasione – che risulta ambivalente dal punto di vista epistemico, poiché il paradigma scientifico-strutturale è di principio estrinseco alla forma simbolica dell'evidenza.

Sullo sfondo di queste annotazioni si segnalano alcune puntualizzazioni intorno al compito specifico della teologia fondamentale. Anzitutto appare praticamente costante l'evocazione, più o meno esplicita, del contesto culturale nel quale si svolge il servizio ecclesiale della teologia. Per lo più l'annotazione concide con la registrazione dei motivi più imponenti della contemporaneità: il relativismo («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 [...]» [Verweyen]), l'indifferentismo (Neufeld), più globalmente quella modernità che reclama una comprensione teologica critica, non disfattista (Larcher). A giudizio di quest'ultimo non è secondario se la teologia fondamentale cristiana «vuole procurarsi ascolto e rilevanza piuttosto sulla base di un risentimento tradizionalistico o con scenari di minaccia apocalittica, ancora comuni in teologia, o se essa rende conto del suo *logos* attraverso un'analisi criticamente differenziata della modernità in una amorevole solidarietà kenotica». Per quanto attiene il rimando al contesto abbiamo già sopra rimarcato come l'intervento di Ruggieri prospetti una teologia regolata per il riferimento costitutivo alle «narrazioni contemporanee». Essendo l'*altro* (il peccatore, l'ingiusto) costitutivo dell'evento cristologico, la teologia sarà recezione della narrazione originaria (e della relativa tematizzazione dello statuto veritativo della fede) e articolazione di questa «secondo una "ratio" che ne permette l'inserimento nel contesto delle narrazioni contemporanee». Nell'affermazione che la ragione teologica quindi non aggiunge concetti e figure, poiché dispone soltanto di quelli della narrazione originaria, e che essa si dedica piuttosto all'esplicitazione della grammatica e della sintassi dell'evento lì raccontato, è chiaro lo spunto polemico nei confronti della tentazione trascendentalistica che finisce per svuotare la fede e quindi la teologia del suo proprio oggetto.

In secondo luogo notiamo una raccomandazione non periferica in alcuni contributi: l'impresa teologica della giustificazione della fede non può esimersi dall'elaborare una fenomenologia della libertà che lasci trasparire l'essenziale profilo ontologico dell'attuazione della coscienza. È questo l'invito che pervade l'intervento di Sequeri. Egli auspica un'attenzione all'epoca che ha da essere pensata senza quegli scadimenti neo-apologetici dove i sussulti ammiccanti del tempo per le «cose della religione» incontrano un'accoglienza plaudente tanto compiaciuta quanto ingenua. Si sottolinea come l'invito sia stato raccolto nell'orizzonte dell'analisi trascendentale della coscienza, del dinamismo dello spirito, dell'azione. Ma non ci si è spinti oltre una *pars destruens* rappresentata da «una descrizione dell'*a priori* puramente formale della coscienza, ovvero l'apertura dello spirito alla trascendenza quale condizione di ricevibilità della rivelazione e della possibilità della *fides*». Si tratterebbe invece ora di eseguire la *pars construens* «indirizzata allo sviluppo di una teoria dell'accendersi della coscienza – e non semplicemente del dinamismo dello spirito – come *fides*. E dello spirito incarnato dell'uomo come luogo in cui l'ordine degli affetti instaura la relazione teologale in cui si decide la giustizia di Dio; e non semplicemente come generica apertura all'assoluto e attesa

della sua eventuale rivelazione». Dichiarando la fondamentale ispirazione blondeliana della sua posizione Larcher è convinto che il compito di giustificare la fede vada introdotto da una fenomenologia della libertà capace di ospitare e di istruire una filosofia prima; essa consiste in una teoria del senso e delle condizioni di compimento della soggettività libera: «All'inizio non stanno passi precipitosi nella metafisica o esperienze trascendentali prefabbricate che possano dedurre da sé [...] Dio, la sua autocomunicazione rivelativa e la fede; piuttosto trame aperte della simbolica accoglienza di senso, per il cui mettersi in movimento sono d'aiuto le aspirazioni della soggettività al pieno guadagno di senso come un sé attraverso il suo altro e, rispettivamente, sotto la pretesa di questo altro. A questo proposito le esperienze decisive sono certamente quelle dell'incondizionatezza etica, tramite le quali un altro, in quanto realmente provocante, a partire da sé spezza il predeterminato orizzonte soggettivo di intenzionalità». Proprio in ordine alla comprensione della forma veritativa dell'esperienza del sacro che qui si annuncia Larcher suggerisce una rivisitazione del significato del linguaggio artistico, quale chiave di accesso ad una teoria del simbolico. L'astensione della teologia da questo compito risulterebbe esiziale per la teologia medesima. In questa linea appare significativo l'ammonimento di Neufeld secondo cui «in teologia si deve pensare»; anche se nel suo contributo parrebbe profilarsi una sorta di *epoché* della razionalità come interrogazione radicale sulla verità, in nome dell'adozione funzionale delle scienze umane. Quasi un ridimensionamento della questione ontologica, dove il richiamo alla valorizzazione delle esperienze corrispondenti alle categorie di appello e di interpellazione della teologia pratica rimarrebbe esposto ad una risoluzione pragmatica. La raccomandazione va comunque eseguita: smascherando l'indugiare di una teologia che miseramente ritrascrive gli «altri» saperi, liberando il sapere teologico da quel complesso di inadeguatezza a pensare associato alla propria identità credente. La teologia deve costruirsi come sapere e approntare-promuovere *tutti* i saperi circa le condizioni universali della figura della fede: e può farlo soltanto sulle ceneri del luogo comune per cui la ragione è tanto più autentica, rispettosamente ospitale nei confronti della verità quanto più alternativa alla fede, quanto meno «compromessa» nella/dalla confessione della verità. L'appello di Sequeri in questo senso non andrà disatteso: «Per conseguire l'intelligenza dell'incondizionato di Dio che opera credibilmente nell'attuazione della *fides* ritengo sia necessario che la teologia riprenda francamente il cammino di una spregiudicata applicazione all'intelligenza storica delle "cose" dell'uomo. Controllando la tentazione opportunistica che consiglia la teologia di

subappaltare alle “filosofie pure” e alle “scienze dell’uomo” quell’intelligenza».

In terzo luogo registriamo le varie dichiarazioni circa la necessità di rivedere la nozione di rivelazione. Certamente si ribadisce l’inadeguatezza di un’accezione teoretico-istruttiva di rivelazione (Schmidt-Leukel), così come si denuncia l’insidia di un esoterismo elitario nel concepire l’evento rivelativo (Neufeld). L’avvertenza circa l’ambiguità del termine «rivelazione» è doverosa e viene reclamata per un obiettivo superamento del modello teoretico-istruttivo (Ruggieri). L’attenzione al livello terminologico non può indubbiamente esaurirsi nella reintroduzione del linguaggio della narrazione originaria (*grazia, misericordia, riconciliazione, perdono, alleanza*). Essa deve piuttosto educare l’intelligenza teologica a comprendere l’evento rivelativo come fondativo e inclusivo rispetto all’«antropologico»; che nella sua alterità viene pensato come costitutivo del compiersi dell’intenzione assolutamente gratuita che si dà nell’evento rivelativo stesso. In questa direzione si muove la riflessione di Larcher che intende la forma di rivelazione come identificata dall’evidenza estetica, come inclusiva quindi della decisione della libertà; decisione che si dà nel modo di un «essere affascinati e appassionati». Il pensiero di Dartigues tratteggia la medesima figura di rivelazione contestando l’assetto idealistico-dialettico che innerva certa concezione di «rivelazione»: «[...] una concezione del *Logos* come *ratio* – sistemazione o disposizione delle cose – pare, affinché una Rivelazione sia almeno possibile, doversi allargare ad una concezione del *Logos* come *Verbum*, Parola o spazio d’interlocuzione che si potrebbe qualificare come “dialogico”. Questo termine sembra preferibile a quello di “dialettico” nella misura in cui la dialettica designa un movimento autonomo della ragione o dell’idea, mentre il dialogico dà il primato alla persona degli interlocutori ed al loro coinvolgimento nel prender parola sul contenuto del messaggio comunicato». Si vuole così evidenziare lo statuto della rivelazione come «atto» originato da un esercizio della libertà. Nella nozione di parola verrebbe garantita la permanenza del mistero nel rivelarsi di Dio (la trascendenza della verità di Dio nell’evento della sua rivelazione), come anche verrebbe implicata la qualità e la forma del coinvolgimento di quanti la trasmettono (che è dire l’indissociabilità dell’economia della rivelazione dalla storicità testimoniale della fede).

Nell’intervento di Dartigues la raccomandazione delle categorie di parola e di testimonianza rilancia coerentemente l’interesse per la nozione di verità sottesa. Se lo statuto veritativo della fede deve essere esibito sul piano della storicità singolare dell’evento che la fonda, il profilo ermeneutico della teologia non diventa esclusivo o

alternativo della criticità della ragione, stante l'originaria costituzione testimoniale-ermeneutica del sapere la verità. Infatti il consenso credente non si aggiunge – ancora in uno schema della separazione – all'evento rivelativo: non gli è esterno. Affermare l'inseparabilità dell'evento rivelativo dall'atto del soggetto che ne riconosce il senso proprio comporta una figura di verità che si definisce inseparabilmente «a partire dal suo contenuto» e «a partire dalla sua testimonianza». Il compito di giustificare la fede «sembra così poter consistere nella messa in rilievo della forma di verità da cui dipende la testimonianza». La stessa scrittura evangelica – ricorda Sequeri – va riapprezzata quale forma canonica della testimonianza apostolica della *memoria Jesu*: da lì non si può pensare l'evento rivelativo come semplice «possibilità della fede o per la fede». Il compiersi dell'evento rivelativo coincide con quell'attuazione radicale dell'umanità che si dà nell'esistenza singolare di Gesù e degli «obbedienti» a Gesù: «individuazione riuscita e felice attuazione della giusta relazione con Dio che appare *degn*a della libera obbedienza dell'uomo che vi si affida». Questi appunti consentirebbero di ristabilire il nesso tra i due momenti decisivi della giustificazione della fede cristiana. Da un lato la fenomenologia dell'evento rivelativo (nell'evidenza della testimonianza, non estranea all'evento stesso e attendibile proprio in quanto *non tace* l'assoluta precedenza e l'assoluta insuperabilità dell'evento fondatore). Dall'altro lato la coerente fenomenologia della libertà che illustri l'intenzionalità veritativa della coscienza e legittimi la fede quale forma originaria del sapere la verità.

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

Gli spunti offerti nella terza parte del *testo-base* intendevano sollecitare un confronto sull'articolazione del sapere filosofico all'interno del compito teologico fondamentale di giustificare la fede. Sullo sfondo si annuncia una laboriosa ridefinizione dei termini del rapporto tra filosofia e teologia. Ci pare di poter circoscrivere brevemente alcuni nodi salienti delle riflessioni elaborate nei vari contributi. Assistiamo ad una convergenza nel rilevare i tratti più notevoli del sapere filosofico moderno e contemporaneo; simultaneamente registriamo dissonanze non trascurabili nella lettura critica delle grandi direttrici del panorama filosofico, dissonanze che sembrano acuirsi nel momento della propositiva indicazione del «rapporto» tra filosofia e teologia.

Sia Dartigues che Sequeri rammentano il dibattito sulla «filosofia cristiana» come istruttivo circa l'inesorabile difficoltà che affligge la

figura del rapporto fede-ragione nel regime della ragione autonoma. In particolare esso illustra e raccoglie lo spaesamento della teologia nella frammentazione delle filosofie e nella dissoluzione dell'«una» filosofia. Soprattutto quel dibattito è innervato dalla questione dell'ormai perduta ancillarità della filosofia rispetto alla teologia: «Con l'apparizione dell'autonomia della ragione nei tempi moderni è divenuto certamente difficile mantenere la subordinazione della filosofia alla teologia. Se la ragione diventa autonoma, la filosofia come discorso della ragione non può a sua volta che essere autonoma. Di più, la frammentazione della filosofia, dal fatto della moltiplicazione delle correnti di pensiero e dei temi di riflessione filosofica suscitati dall'incessante rinnovamento delle scienze, rende difficile al teologo la scelta di una filosofia che, al fine di essere conforme al nuovo statuto della filosofia, non sarebbe comandata dalla teologia e tuttavia le sarebbe perfettamente adeguata. Il dibattito già antico sulla «filosofia cristiana» illustra questa difficoltà» (Dartigues). La questione esige una cura paziente. Se il nesso rivelazione-fede avanza una pretesa veritativa che si offre all'accertamento critico della razionalità, al teologo è richiesto di tematizzare le condizioni dell'universalità del *logos* cristologico. L'obiettivo non può essere adeguatamente raggiunto nell'utilizzo della concettualità filosofica in teologia, poiché la filosofia verrebbe ridotta a criterio di una verità – quella della fede – cui rimane estrinseca. La possibilità stessa di una teologia come sapere *critico* della fede si vedrebbe ridimensionata nei termini dell'organizzazione coerente di un contenuto positivisticamente assunto. Nella diversità di accentuazioni e di argomentazioni la dichiarazione del superamento dell'ancillarità è pressoché consensuale. L'affermazione risuona certo come avveduta rilevazione di uno sviluppo storico, ma soprattutto come suggerimento teoreticamente promettente in ordine ad una nuova configurazione del compito teologico. La riflessione di Sequeri non manca di perentorietà su questo snodo del problema. A suo giudizio la questione della pertinenza/competenza della filosofia all'interno della teologia non è problema cruciale; piuttosto si tratta di affrancarsi da ogni impostazione puramente strumentale del rapporto tra filosofia e teologia: «La questione più importante infatti non riguarda il profilo dialogico e/o interdisciplinare: tanto più se esso è istruito come ripetizione di secondo grado della incongrua opposizione della ragione e della fede. Né tanto meno la questione di produrre una filosofia che appronti per la fede una concettualità razionalmente accessibile, al fine di compensare e integrare l'ovvia impossibilità per la fede di svolgersi come intelligenza critica delle condizioni universali dell'esperienza».

In ordine alla riformulazione del compito teologico, si impone all'attenzione il riconoscimento della svolta ermeneutica e della fine della metafisica. Dartigues invoca il vigilare del sapere teologico sul paradigma ermeneutico affinché questo venga preservato dall'estenuazione prospettivistica. Non l'ermeneutica esclusiva del punto di vista della verità, ma l'ermeneutica che vanta un'intenzione ontologica deve caratterizzare la riflessione filosofica e teologica. Questo conduce, come alla sua implicazione radicale, a ripensare il tema dell'evidenza della verità e, correlativamente, lo statuto intemporale e, come si diceva, «monologico» della ragione moderna. Nell'orizzonte di questa rivisitazione del sapere filosofico egli rilancia un profilo alto della filosofia come interrogazione radicale sul senso, la quale mostri le condizioni del superamento della condizione «monologica» della ragione, nella tematizzazione della *condition langagière* che costituisce il luogo obbligato di ogni orientamento al vero. Anche Neufeld riconosce l'estensione teoretica dell'ermeneutica ed una sua spinta eversiva nei confronti dell'ontologia: «Lo sviluppo dell'interrogazione trascendentale e della trattazione ermeneutica nel pensiero del nostro secolo [...] procede essenzialmente in modo tale che la via porta da un pensiero accentuato in senso trascendentale ad un pensiero ermeneutico, e ciò non in un occasionale susseguirsi, ma piuttosto in misura che le ristrettezze della posizione trascendentale della questione inducono ad una dilatazione ermeneutica». Egli rimarca come certe chiusure dell'ermeneutica vadano fatte risalire alle insufficienze di una trattazione trascendentale (...astrattismo, formalismo) rivolta in senso antropologico-analitico o ontologico. L'auspicio di una docilità del pensiero ermeneutico a recepire l'apporto di «altre» posizioni filosofiche sembra però lasciare indeterminata la possibilità di una riformulazione del trascendentale in chiave ermeneutica e, di conseguenza, lasciare inevasa la questione basilare; quella relativa all'articolazione della filosofia nell'esecuzione del sapere critico della fede. Se non vediamo male è il paradigma ermeneutico a pervadere l'impostazione del contributo di Ruggieri che significativamente titola questo passaggio del suo intervento «La traduzione». Lo «scambio» di ogni esperienza-narrazione con la verità cristiana è il *logos* della narrazione cristiana: il problema teologico risiede quindi nella «traducibilità del linguaggio di fede in altri linguaggi». Individuando la verità ultima di ogni linguaggio nel suo possibile accordo con il *logos* dell'evento cristologico, Ruggieri sostiene di non accedere all'ontologia scolastica della relazione trascendentale dell'ente finito con Dio: «[...] la determinazione di questa verità ultima, come relazione possibile solo a partire dall'evento cristologico, la sottrae all'ontologia per renderla alla storia

della libertà di Dio e dell'uomo». Crediamo che una tale prospettiva possa essere fraincesa come riproposizione di una divaricazione estrinsecistica tra l'«ontologico» (formalisticamente inteso) e lo «storico-antropologico» (il cui profilo veritativo rimarrebbe ingiustificato). La segnalazione della «vocazione divina» di ogni linguaggio andrebbe assicurata con l'esplicitazione della teoria ontologica inscritta nella fenomenologia dell'essenza linguistica dell'uomo; questo consentirebbe di chiarire il ruolo non strumentale del linguaggio in rapporto alla verità dell'io, e di precisare la nozione di trascendenza del soggetto linguistico oltre la connotazione metaforica dell'«apertura».

Verweyen avverte che non è più tempo di denunciare una onto-teologia o di congedarsi da questa o quella metafisica. Il problema gravita intorno alle «necessarie condizioni di possibilità per realizzare *ermeneuticamente* una giustificazione della fede *cristiana*». È proprio la storicità della rivelazione che richiede una riflessione trascendentale che, senza sollevare *da sé* una pretesa ontologica, fornisca una criteriologia per la decisione della fede. In questo modo la riflessione trascendentale dovrà cimentarsi nell'esplorazione del soggetto libero e della sua essenziale storicità; procedendo anche oltre i pur promettenti itinerari di Blondel e di Rahner; ed elaborando una fenomenologia della libertà, incardinata sull'originaria evidenza dell'obbligazione morale e dell'incondizionato che in essa definisce ultimamente la coscienza. Nel rimando necessario e apriorico della ragione ad un incondizionato nella storia – al di là della riserva kantiana nei confronti di ogni condizionatezza storica, come anche di quella di certo pensiero ermeneutico nei confronti di ogni incondizionatezza – Verweyen raccoglie l'indicazione del pensiero idealistico; di quello precisamente (Fichte) che sul piano trascendentale rinviene le condizioni del pervenire del soggetto alla coscienza di sé: tramite l'atto storico del riconoscimento da parte di un altro soggetto libero («L'io formalmente incondizionato nella sua libertà non può essere posto originariamente né da una comunità di comunicazione 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* mai adeguatamente afferrabile, un *io all'accusativo*). All'autonomia del momento teorico spetterà dunque di restituire sul piano della riflessione la forma originaria della realizzazione dell'io: l'affidamento ad un senso che si offre all'appropriazione della libertà, quindi nella trama di una storicità istituita dalla manifestazione e dalla decisione della libertà. In coerenza ai presupposti già

segnalati, Schmidt-Leukel ratifica invece una giustapposizione tra la riflessione critico-trascendentale (cui spetta di chiarire le condizioni di possibilità dell'esperienza religiosa determinate dalla struttura universale della coscienza umana) e i metodi ermeneutici (deputati alla elucidazione delle forme dell'esperienza religiosa). In questo caso la riduzione metodologica dell'ermeneutica è la conseguenza della sospensione ipotetica del discorso ontologico; l'esito, come appare diffusamente nel suo contributo, sarà l'equipollenza delle differenti forme dell'esperienza religiosa. Tra queste la fede cristiana non può in alcun modo vantare una pretesa di universalità. Infatti essa condivide la fallibilità di ogni particolare corrispondenza umana ad una *presunta* rivelazione di Dio.

Questi rilievi mostrano l'interesse reciproco del discorso teologico e di quello filosofico al chiarimento del profilo ontologico della forma ermeneutica del comprendere. Il principio ermeneutico non si limita ad indicare i condizionamenti storici dell'agire – per contestualizzare l'istituzione di un senso che avverrebbe «a monte», su di un piano trascendentale –; infatti la verità, prima che saputa, è agita. Il rapporto con la verità è sempre riferito ad un senso cercato, invocato, agito dentro la trama delle opzioni pratiche. La razionalità si istituisce sempre all'interno e a favore di una costellazione di significati, di determinazioni dell'esistere, insomma di un *fare la verità* che non coincide con il sapere riflesso; ma lo concepisce, lo ispira, lo promuove, lo addestra; così che il sapere sia esplorazione di quella costellazione e di tutto quanto vi si muove e di tutte le condizioni che la rendono universalmente accessibile. E questo vale per tutte le costellazioni; non si vede perché non debba valere per quella «costellazione» che è la fede cristiana. A giudizio di Sequeri la coscienza credente – che si attua nella forma del consenso – rappresenta il profilo più alto del sapere corrispondente alla verità irriducibile del senso. La *ratio* abita già da sempre – e quindi vi rinvia per la propria legittimazione – nell'attuazione credente della coscienza. L'affidamento infatti appare la condizione intrascendibile di quella forma (credente) della coscienza che vale come struttura originaria del sapere e del volere. «Ma indubbiamente la domanda sul senso per cui la fede è virtualmente anche un *sapere critico*, che appunto la teologia svolge, impone la questione circa la possibilità e la necessità di *pensare radicalmente* nell'orizzonte della fede. E dunque pone il tema dell'atteggiamento filosofico come momento costitutivo (o addirittura istitutivo?) della ragione teologica». La fede in alcun modo può, se è tale, decretare l'arresto dell'esercizio dell'apertura critica verso «tutto»; né può ingenuamente accontentarsi del «contributo che una coscienza critica puramente «razionale» e perciò «non-credente» può

offrire alla legittimazione della fede. Come se la fede, istituita come mera aggregazione ideologica e decisione soggettiva, conseguisse i suoi titoli di credibilità presso quella ragione». Parrebbe che, liberato il campo dai luoghi comuni della purezza/autonomia del pensiero filosofico e del *deficit* razionale del pensiero credente, si prospetti ora semplicemente l'onere di eseguire effettivamente l'intelligenza radicale che la determinazione credente della coscienza non può non produrre (...pena la smentita inappellabile della sua pretesa di confessare la verità come proprio principio istitutivo).

4. PER UNA RIPROPOSIZIONE DELLA QUESTIONE

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

La problematica del «Gesù storico» occupa un posto centrale nella teologia fondamentale, poiché è il luogo in cui si investigano le condizioni effettive affinché la storicità della rivelazione – l'evento cristologico – possa essere interpretata come il fondamento adeguato dell'assolutezza della fede. Come la vicenda di questa ricerca insegna, l'esito dell'impresa è strettamente condizionato dal presupposto metodologico impiegato. Dagli interventi presi in esame trapela una sostanziale convergenza circa la necessità di superare l'estrinsecismo che divaricava la prova del fatto dalla misteriosità del contenuto, sulla base di un impianto probativo che faceva leva sul sigillo del genere miracolistico: Il lamento che accomuna i vari interventi del *Dossier* riguarda l'esito anti-storico dello storicismo positivista, anche se praticato a servizio delle esigenze del dogma. Del resto è ampiamente noto come il registro epistemologico (l'ideale positivistico della conoscenza storica) che sosteneva il sospetto critico circa la conformità del dogma alla storia si insinuasse a comandare la stessa reazione apologetica.

All'interno di questa prevedibile convergenza emergono alcune annotazioni particolarmente rilevanti. La prima è orientata a prospettare una ridefinizione della nozione di storia. Così Ruggieri evidenzia come la stessa scienza storica abbia abbandonato la concezione positivistica di un tempo per determinarsi secondo metodo e presupposti nuovi: «[...] l'evento è sempre interpretato, già nella testimonianza documentaria degli stessi attori e dei primi testimoni; ricostruirne lo spessore "non interpretato", non solo non è possibile, ma sarebbe fuorviante, perché porterebbe alla collocazione dell'evento fuori della storia stessa dei contesti interpretativi in cui esso è nato e si è sviluppato». Anche per Neufeld la denuncia dell'impostazione tradizionale deve accollarsi la responsabilità di pensare diversamente la storia. Precisamente si reclama una

«concezione aperta di storia», che è dire una visione in cui lo «storico» non sia il residuo presuntivamente autentico di una purificazione da ogni interpretazione successiva al fatto. Lo «storico» va inteso come inclusivo della «storia dei suoi effetti». Dartigues intende ridurre la tendenziale divaricazione tra l'esegesi colta («religiosamente neutra») e l'esegesi confessante («ordinata alla teologia e alla predicazione»). La convergenza di queste due forme di recezione del testo biblico non può che avvantaggiarsi di una ritrattazione dell'epistemologia della scienza storica. Allora il punto d'incontro delle due esegesi sarà situato nella dialettica tra *distanza* e *appartenenza*, tra *oggettività* e *tradizione*, dialettica tratteggiata secondo l'apporto del pensiero di Gadamer e di Ricoeur. Se tale conflitto tra esegesi scientifica ed esegesi teologica può magari apparire datato dal punto di vista della sua istruzione problematica, rimane quanto meno emblematico di un problema (il rapporto tra il sapere e il credere) non liquidabile nell'alternativa tra le preoccupazioni di un garantismo confessionale e le istanze di una scienza più spregiudicata che emancipata. Sintomatica al riguardo la prospettiva emergente dal contributo di Schmidt-Leukel; sembra essere quella di dirottare in chiave neo-dottrinalistica l'applicazione del metodo storico-critico, al fine di ricostruire il processo di sviluppo dei dogmi cristologici, ricollocandoli nell'orizzonte di significato originario e verificandone la non-contraddittorietà interna. La residua verità storica di Gesù viene identificata nell'orientamento teocentrico che non costituisce tanto l'«oggetto» quanto il modello di un'esperienza di Dio, praticabile anche dai seguaci di lui; sull'autenticità di tale esperienza graverebbe comunque la riserva che investe ogni convinzione umana (religiosa e non), poiché l'istanza critica viene configurata come criterio esterno alla costituzione simbolica del senso.

Proprio nell'orizzonte di questa ridefinizione della nozione di storia Dartigues colloca la figura della tradizione quale luogo vitale per una pertinente attenzione teologico- fondamentale alla scrittura canonica. La tradizione infatti presenta la polarità inscritta nella dialettica «distanza/appartenenza»: essa «è insieme riferimento al passato ed apertura sull'avvenire». In essa l'approccio alla figura di Gesù è consentito e raccomandato sempre e soltanto nel campo di tensione determinato da quella polarità: tra *cominciamento* (situato, datato, accomodato nel passato, destinato a sparire nella sua materialità temporale) e *origine* (non la ripetizione del cominciamento, ma presenza persistente, incessante generare la vita nuova), tra *presenza* (mai accessibile immediatamente, canonicamente tradotta nella scrittura «che supplisce la parola assente») ed *assenza* (indisponibilità dell'origine, parola originante non

codificabile come passato manipolabile ed imitabile, ma gravida di una scrittura nuova dell'esistenza). In questo contesto Dartigues accenna alla sussunzione dell'approccio archeologico nella lettura teleologica del testo biblico. La lezione delle nuove metodiche consente di riabilitare la specifica forma *testuale* dell'accesso alla verità storica di Gesù; come anche di riscattare la nozione di tradizione dal pregiudizio di una trasmissione materiale diretta da un ecclesiocentrismo sospetto. Al testo non può essere riconosciuto un ruolo meramente strumentale in vista del raggiungimento della verità di cui si fa portatore, in quanto la sua (del testo) storicità non rimane estrinseca alla storicità dell'evento. Per una verifica delle concrete modalità di questa *appartenenza*, e quindi per una comprensione adeguata della dottrina dell'ispirazione, si rende necessaria la chiarificazione della nozione di *testimonianza*. In questa linea si muove anche Ruggieri laddove cerca di delineare il senso della ricerca critica sul «Gesù storico» in ordine allo svolgimento del sapere teologico. Alla ricerca in questione va riconosciuta la funzione di «mantenere una istanza della dialettica intrinseca alla narrazione cristiana». Si tratta della dialettica costitutiva tra l'interpretazione (che è la narrazione originaria) e l'evento fondante. La dialettica è istituita dalla stessa narrazione evangelica che esplicita il fondamento storico di sé in quanto mantiene lo statuto di una narrazione confessante. La ricerca critica dovrebbe quindi illustrare la cura con cui la narrazione confessante custodisce il carattere fondativo dell'evento rivelativo rispetto alla confessione stessa.

Decisamente perentoria appare l'affermazione di Verweyen circa l'assenza di valore propriamente teologico fondamentale nei dati della «ricerca sul Gesù storico»; ed è l'avveduta considerazione dei presupposti epistemologici a legittimare tale perentorietà. Eppure egli ribadisce che ciò non implica l'esonero dell'indagine storica su Gesù dal campo di interesse della teologia fondamentale. Una tale indagine storica sarà rilevante in senso teologico fondamentale nella misura in cui venga istruita nella prospettiva del riconoscimento dello statuto proprio della scrittura evangelica: quello della testimonianza. A suo giudizio questa è la condizione perché la forza vivente della tradizione originaria non venga pietrificata dogmaticamente, né dissolta in nome dell'ideale di una fatticità neutra. «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 così dire, 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 [...]. La testimonianza assurge dunque a categoria ontologica fondamentale per la realtà storicamente mediata poiché non è riducibile alla sua funzione informativa – come vorrebbe il modello storicistico di una ragione teoretico-oggettivante; infatti vi è dal principio incluso il mettersi-in-gioco da parte del testimone (la sua *conversio*). Nel caso di un modello concettuale che non consideri la natura ermeneutico-pratica dell'evidenza storica, foss'anche all'insegna di una obiettività scientifica, l'evento cristologico verrebbe frainteso. A partire di qui Verweyen insiste nel preservare il «genere ermeneutico» della testimonianza da qualsiasi commistione con il «genere ermeneutico» della informazione; proprio la considerazione positivistica della scrittura canonica ha prodotto, e nella lettura scettica e nella correlativa lettura apologetica, una «mescolanza» dei due generi. Invece la loro diversità va mantenuta e pure va indicato il referente epistemologico dell'uno e dell'altro: la ragione osservativo-teoretico-oggettivante per il genere dell'informazione, la ragione pratico-morale per il genere della testimonianza (e, rispettivamente, la mera probabilità di certezze storiche dell'informazione e la forza incondizionata di persuasione della testimonianza). Rimane l'interrogativo se il superamento della confusione dei due generi, meglio, dell'appiattimento del genere della testimonianza sul genere dell'informazione, debba approdare all'esclusione sistematica dell'informazione dall'atto comprensivo ed ontologicamente decisivo della testimonianza. Certamente lo schema della giustapposizione delle due vie (*historica* ed *empirica*) è penalizzante per l'intenzione teologica di giustificare la fede cristiana. Tuttavia ci chiediamo se, secondo il rinnovato assetto epistemologico, non debba essere rimodulata una *via historica* quale implicazione della *via empirica* (corrispondente al genere del racconto fondatore che è la testimonianza), proprio in quanto è di *quel* Gesù che si confessa-testimonia-predica l'incondizionata signoria. Non è attendibile l'«indicativo» della testimonianza (e quindi non è «testimonianza») se non «informa» circa la singolare storicità dell'evento fondatore, ponendo di volta in volta l'«indicativo» che confessa la novità fondante del testimoniato, assolutamente precedente ed assolutamente insuperabile rispetto alla novità della testimonianza. Per Sequeri il sapere teologico deve dipanarsi come attuazione e ripresa «delle condizioni che rendono il cristianesimo accettabile come testimonianza della *fides* autentica». La feno-

menologia di Gesù che questo sapere teologico deve articolare avrà il suo luogo euristico nella considerazione della testimonianza apostolica canonicamente inscritta nella scrittura evangelica. Qui, in modo appunto *canonico*, vengono determinate le condizioni obiettive della credibilità dell'evangelo, che è la forma propria dell'attendibilità della testimonianza e dell'affidabilità di Gesù e del «suo» Dio. La testimonianza canonica confessa rigorosamente «la duplice *disaequatio* che istruisce il discepolato dei credenti. L'integrazione della *memoria Jesu* con la memoria degli *acta apostolorum*, fissata quale principio normativo della fede testimoniale, integra la solida confessione della credibilità dell'evento fondatore della fede insieme con il limpido riconoscimento della insuperabile differenza e inadeguatezza dei discepoli».

Insomma, la verità storica di Gesù è accessibile soltanto nella fenomenologia ricostruita dalla memoria di coloro che essa ha reso credenti. La condizione testimoniale della sua appropriazione è titolo di credito adeguato per una verifica che fa valere l'istanza critica *all'interno* della costituzione credente della coscienza. Se anche per i discepoli della prima ora la fede non si istituisce nel rilevamento empirico dell'evento, la condizione dei credenti di ogni generazione è del tutto omologa: la verità dell'evento non appare al di fuori della sua mediazione ermeneutica, la quale risulta pertanto inclusa nella storicità del fondamento.

MARIO ANTONELLI - MASSIMO EPIS