

## STRUTTURE DELLA FEDE

SOMMARIO: I. LA CONTROVERSIA ECCLESIOLOGICA E LA FEDE – II. ERNST FUCHS; 1. *Analisi strutturale della fede*; 1.1. Struttura logica e struttura ontologica della fede; 2. *Il senso cristologico della fede*; 3. *La fede è comprensione*; 3.1. Effettualità e distensione della fede; 4. *Il legame della fede*; 4.1. La differenza è nella fede – III. EBERHARD JÜNGEL; 1. *La fede come Ansatz del pensiero di Dio*; 1.1. La struttura della fede; 1.2. La fede e la sua forma; 2. *La gioia*; 3. *La fede è la differenza concreta* – IV. TESI PER UNA COMPrensIONE DELLA CHIESA A PARTIRE DALLA FEDE

### I. LA CONTROVERSIA ECCLESIOLOGICA E LA FEDE

È indubbio che la relazione ecumenica fra le Chiese abbia conosciuto nel XX secolo una stagione di sorprendente, e per secoli inimmaginabile, fecondità e ricomposizione<sup>1</sup>. Attraverso una sensibilità coltivata necessariamente negli anni precedenti<sup>2</sup>, il Vaticano II ha

<sup>1</sup> Come semplice indicatore di questa «felice» stagione ecumenica fra le confessioni cristiane si veda *Enchiridion Oecumenicum I-IV*, Bologna, 1989-1996. Un'agile e pertinente introduzione al tema è offerta da A. MAFFEIS, *Il dialogo ecumenico* (= Piccola biblioteca delle religioni 23), Brescia, 2000. Per una ricostruzione storica del «movimento ecumenico» nel XX secolo fino agli anni del concilio si veda: R. ROUSE - S.C. NEILL (a cura di), *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1948. III: Dalla Conferenza di Edimburgo (1910) all'assemblea di Amsterdam (1948)*, Bologna, 1982; H.E. FEY (a cura di), *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1968. IV: L'avanzata ecumenica (1948-1968)*, Bologna, 1982. Una sistematizzazione dei temi e dei soggetti principali è offerta da: *Dizionario del movimento ecumenico*, Bologna, 1994. Sempre sul «movimento ecumenico» si potrà vedere, quale indice di una sensibilità particolare al tema negli anni '70, il testo di M. BAROT, *Il movimento ecumenico* (= Tangenti 9), Messina-Firenze, 1973.

<sup>2</sup> W. BECKER, «Das Dekret über den Ökumenismus - Einführung», in *Lexikon für Theologie und Kirche - Das zweite vatikanische Konzil*, II, Freiburg-Basel-Wien, 1967, 11-39:11: «Das Dekret über den Ökumenismus, über das am 21.11.1964 im Konzil feierlich abgestimmt und das von Paul VI. am gleichen Tag promulgiert wurde, traf die katholische Kirche nicht unvorbereitet. Es hat eine Vorgeschichte, besonders auch im deutschen Raum».

significato per la Chiesa cattolica romana un riconoscimento autorevole e, sotto certi aspetti, vincolante dell'istanza ecumenica anche per la propria autoattuazione<sup>3</sup>. Se il cammino di una «ricomposizione» della lacerazione confessionale del cristianesimo s'impone sempre di più come *dovere* interno alla vita di ciascuna Chiesa<sup>4</sup>, la sua effettiva realizzazione non può essere tuttavia priva di tensioni. Ragioni storiche e motivazioni politiche giocano, a questo livello di una permanente «distanza» confessionale, certo un ruolo non indifferente – soprattutto laddove ecclesiologia e appartenenza di popolo sono, in bene e in male, fattori strettamente connessi fra loro. Il teologo, nel suo impegno a definire le condizioni fondamentali per una possibile ed effettiva unità fra le Chiese, non può prescindervi in quanto esse si sono radicate nelle maglie più intime della stessa comprensione della fede confessata. L'attuale crisi fra le Chiese dell'Ortodossia e il Consiglio ecumenico della Chiesa s'innerva, per esempio, esattamente a questo livello della relazione ecumenica (non diversamente dalla lunga tensione acuitasi di recente fra il Patriarcato di Mosca e la Chiesa cattolica romana).

Ma la storia secolare di «scomposizione» confessionale delle Chiese richiede un minuzioso lavoro di comprensione linguistica e di verifica della componibilità dei rispettivi asserti «dogmatici» anche all'interno della comune cultura dell'Occidente europeo. I soggetti qui chiamati in causa sono, chiaramente, la Chiesa cattolica romana e le Chiese nate dalla Riforma. In merito, deve essere registrato nel periodo post-conciliare un impegno delle Chiese e della ricerca teologica capace di una significativa ricaduta ecumenica – per quanto riguarda l'Europa soprattutto in ambito tedesco<sup>5</sup>. Non si può non riconoscere che

<sup>3</sup> Cf A. BEA, *Ecumenismo nel concilio. Tappe pubbliche di un sorprendente cammino*, Milano, 1968. A commento del decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* si potrà vedere: «Das Dekret über den Ökumensimus»; L. SARTORI, *L'unità dei cristiani. Commento al decreto conciliare sull'ecumenismo*, Padova, 1992. In chiave più prettamente ecclesiologica: G. CERETI, *Riforma della Chiesa e unità dei cristiani nell'insegnamento del concilio Vaticano II*, Verona, 1985; J.-M. TILLARD, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion* (= Cogitatio Fidei 143), Paris, 1987; G. CERETI, *Per un'ecclesiologia ecumenica*, Bologna, 1997.

<sup>4</sup> W. BECKER, «Das Dekret über den Ökumenismus - Einführung», 11: «Der Ökumenismus ist eine Bewegung, die nicht nur aus der Theologie entsteht, sondern aus dem Hören auf den Willen Gottes von seiten der ganzen Kirche».

<sup>5</sup> Cf K. LEHMANN (Hrsg), *Lehrverurteilungen - kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (= Dialog der Kirchen 4), Freiburg, 1986; Id. (Hrsg), *Lehrverurteilungen - kirchentrennend? Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung* (= Dialog der Kirchen 5), Freiburg, 1989; W. PANNENBERG (Hrsg), *Lehrverurteilungen - kirchentrennend? Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt* (= Dialog der Kirchen 6), Freiburg, 1990; Id. (Hrsg), *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?*

tutto ciò ha condotto a risultati di assoluto rilievo, di cui la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*<sup>6</sup> fra la Federazione luterana mondiale e il Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani rappresenta sicuramente una delle condensazioni più significative<sup>7</sup> e, al tempo stesso, più problematiche<sup>8</sup>. Il dibattito teologico che ne ha preceduto la ratifica<sup>9</sup> e quello seguito alla

*Antworten auf kirchliche Stellungnahmen* (= Dialog der Kirchen 8), Göttingen, 1994; W. PANNENBERG - T. SCHNEIDER (Hrsg.), *Verbindliches Zeugnis I. Kanon, Schrift, Tradition*, Freiburg-Göttingen, 1992 (= Dialog der Kirchen 7); Id. (Hrsg.), *Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung - Lehramt - Rezeption* (= Dialog der Kirchen 9), Freiburg-Göttingen, 1995; Id. (Hrsg.), *Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch* (= Dialog der Kirchen 10), Freiburg-Göttingen, 1998. Una breve panoramica delle *quaestiones disputatae* è offerta da H. GLÄSSGEN (Hrsg.), *Evangelisch-Katholisch. Muß das sein? Was verbindet, was trennt*, Freiburg-Basel-Wien, 1991. In lingua italiana sullo snodo centrale della questione del «ministero ordinato» si veda l'ottima ricerca sistematica di A. MAFFEIS, *Il ministero nella Chiesa. Uno studio del dialogo cattolico-luterano (1967-1984)* (= Dissertatio Series Romana 2), Milano, 1991.

<sup>6</sup> Testo in *Il Regno-documenti* XLIII (1998) 250-256.

<sup>7</sup> Cf U. KÜHN - H. PESCH, *Rechtfertigung im Disput. Eine freundliche Antwort an Jörg Baur auf seine Prüfung des Rechtfertigungskapitels in der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen «Lehrverurteilungen - kirkentrennend?»*, Tübingen, 1991; A. MAFFEIS, *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le Chiese*, Cinisello Balsamo, 1998; J. BROSEDER (Hrsg.), *Überwindung der Kirchenspaltung. Konsequenzen aus der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, Neukirchen-Vluyn, 2000; A. BIRMELE, *La communion ecclésiale. Progrès oecuméniques et enjeux méthodologiques* (= *Cogitatio fidei* 218), Paris-Genève, 2000. Id., «Un choix fondamental dans le dialogue oecuménique moderne. La différence comme partie intégrante du consensus», *NRT* 124 (2002) 3-29; H. LEGRAND, «Le consensus différencié sur la doctrine de la justification (Ausbourg, 1999). Quelques remarques sur la nouveauté d'une méthode», *NRT* 124 (2002) 30-56.

<sup>8</sup> Cf O. BAYER, *Umstrittene Freiheit. Theologisch-philosophische Kontroversen*, Tübingen, 1981; Id., *Aus Glauben leben. Über die Rechtfertigung und Heiligung*, Stuttgart 1990; J. BAUR, *Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen «Lehrverurteilungen - kirkentrennend?»*, Tübingen, 1989; Id., *Frei durch Rechtfertigung. Vorträge anlässlich der römisch-katholisch/lutherischen «Gemeinsame Erklärung»*, Tübingen, 1999; L. HANNS (Hrsg.), *Allein durch den Glauben. Kein Konsens in der Rechtfertigung*, Neuendettelsau, 1998; F. RECKINGER - L. SCHEFFCZYK, *Teilkonsens mit vielen Fragenzeichen. Zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre*, St. Ottilien, 1999; W. KLAIBER, *Gerecht vor Gott. Rechtfertigung in der Bibel und heute* (= *Biblisch-theologische Schwerpunkte* 20), Göttingen, 2000.

<sup>9</sup> Cf H.-A. RAEM, «Dialog ohne Ende? Hermeneutische Überlegungen zur «Gemeinsamen Erklärung» des Luterischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche zur Rechtfertigungslehre», *Catholica* 50 (1996) 232-246; I.U. DALFERTH, «Ökumene am Scheideweg», *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 26.9.1997, 13; W. KASPER, «In allem Christus bekennen. Einig in der Rechtfertigungslehre als Mitte und Kriterium des christlichen Glaubens», *KNA-ÖKI* 32 (1997) 5-7; E. JÜNGEL, «Um Gotteswillen - Klarheit. Kritische Bemerkungen zur Verarmung der kriteriologischen Funktion des Recht-

sua firma<sup>10</sup> indicano la permanenza di un nodo confessionale irrisolto all'interno della comprensione ecumenica fra le due Chiese<sup>11</sup>, e questo proprio nello spazio di una significativa approssimazione tra le due confessioni nell'ermeneutica fondamentale della visione dell'esistenza cristiana.

Se una *Dichiarazione comune* è stata possibile, questa è stata anche l'occasione per mettere a nudo la permanente scomposizione confessionale di un consenso in materia che, pur sempre, si mirava a ottenere. Infatti, se per parte protestante un comune riconoscimento della dottrina sulla giustificazione implica *immediatamente* una conseguenza a livello ecclesiologico, per parte cattolica esso rappresenta invece più semplicemente una *condizione di possibilità*, certo necessaria, per poter giungere ad affrontare (sostanzialmente al di fuori del quadro offerto dalla dottrina sulla giustificazione) la questione ecclesiologica. Quanto emerge non è solo una diversa correlazione confessionale fra giustificazione ed ecclesiologia, ma anche una divaricazione «dogmatica» rispetto al *sensu* della Chiesa. È quanto ha recentemente affermato E. Jüngel: a fronte di un sostanziale e significativo accordo «nella cristologia e nella dottrina su Dio», è proprio la comprensione della Chiesa e del ministero all'interno di essa il punto ancora irrisolto della controversia nella relazione ecumenica fra Chiesa cattolica romana e Chiesa evangelica<sup>12</sup>.

fertigungsartikels - Aus Anlaß einer ökumenischen Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre», *ZThK* 94 (1997) 394-406; «Votum der evangelischen Theologen zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre», *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 29.1.1998, 1s; K. LEHMANN, *Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation*, Bonn, 1998. Per un'informazione sul dibattito che ha preceduto la firma della *Dichiarazione congiunta* mi permetto di rinviare a M. NERI, «Dubbi sulla giustificazione», *Il Regno-attualità* XLIII (1998) 210-214.

<sup>10</sup> Per la documentazione ufficiale della firma alla *Dichiarazione congiunta* cf *Il Regno-documenti* XLIV (1999) 476-480. Per il dibattito teologico legato a essa si veda il materiale raccolto in A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico* (= GdT 276), Brescia, 2000. Cf inoltre: W. PANNENBERG, *Hintergründe des Streites um die Rechtfertigungslehre in der evangelischen Theologie*, München, 2000; B.J. HILBERTAH - J. MOLT-MANN (Hrsg.), *Ökumene - wohin? Bischöfe und Theologe entwickeln Perspektiven*, Tübingen, 2000; M. HONECKER, *Zur ökumenischen Debatte um die «Rechtfertigung»*, Wiesbaden, 2001.

<sup>11</sup> Si è fatto carico di esprimere in modo esemplare, sia per la puntuale specificazione delle questioni sia per la chiarezza d'analisi, E. JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen, 1998. Si veda l'approfondita recensione della proposta di Jüngel sugli snodi della dottrina sulla giustificazione sviluppata da S. CANNISTRÀ, «Chiarire per unire. A proposito di un recente studio di E. Jüngel sulla giustificazione», *ScCatt* 129 (2001) 417-453.

<sup>12</sup> Cf «Dialogo sull'ecclesiologia», *Il Regno-attualità* XLVII (2002) 145-150.

È chiaro che su questa materia deve proseguire il lavoro a livello specificatamente sistematico: sia sul piano dell'analisi storica e biblica sia su quello dell'indagine più prettamente dogmatica. L'interrogazione da cui prende spunto questo saggio è se un approccio più propriamente teologico-fondamentale non possa, in qualche modo, contribuire a un avanzamento del confronto ecumenico, soprattutto rispetto a quelle problematiche che maggiormente segnano attualmente il passo a livello dogmatico. L'ipotesi perseguita è quella di iniziare a offrire del materiale per poter giungere a riannodare la controversia ecumenica alla figura fondamentale della *fedede*. In altri termini, la fede dovrebbe essere il discriminante rispetto al quale calibrare la propria comprensione confessionale del momento della mediazione istituita, ma può anche offrirsi come referente «comune» a cui potrebbe essere possibile ricondurre le rispettive ermeneutiche confessionali che, pur senza coincidere tra loro, possano alla fine riconoscersi in una reciproca consensualità sulla base, appunto, della figura fondamentale della fede. Questa ripresa della fede nell'ambito della controversia ecumenica non è, poi, semplicemente giustapposta all'indicazione di Jüngel, cui si è fatto cenno sopra, che individuava nel momento ecclesiologico il vero snodo problematico della relazione fra protestantesimo e cattolicesimo.

La stretta connessione fra esse, che autorizza un'inserzione della riflessione teologico-fondamentale sulla figura della fede proprio rispetto alla controversia ecclesiologica, appare con estrema chiarezza in una recente presa di posizione della Facoltà evangelica di teologia dell'Università di Tübingen<sup>13</sup> in merito al testo congiunto *Communio sanctorum*, redatto da un gruppo di lavoro bilaterale cattolico ed evangelico-luterano<sup>14</sup>. Nella loro reazione critica a *Communio sanctorum* i teologi di Tübingen sottolineano come non sia possibile distinguere fra l'evento originario della fede e quello che origina la Chiesa<sup>15</sup>. Questo «fondamento dinamico della fede»<sup>16</sup> è destinato a rimanere il determinante della qualità specificatamente cristiana della

<sup>13</sup> *Stellungnahme der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen zu dem Text «Communio Sanctorum» der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands* (reperibile in Internet: [www.uni-tuebingen.de/ev-theologie/communio.html](http://www.uni-tuebingen.de/ev-theologie/communio.html)).

<sup>14</sup> BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Communio sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn-Frankfurt a.M., 2000.

<sup>15</sup> *Stellungnahme*, n. 2: «Dies Geschehen ist der Ursprung des Glaubens (2Cor 4,6; Gal 1,15s.), seiner Gewißheit (Röm 8,38-39), damit zugleich aber auch Ursprung der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden, des Leibes Christi».

<sup>16</sup> *Ivi*, n. 3.

vita e dell'attuazione della comunità dei credenti. La parola che crea la fede è la medesima che crea e mantiene la Chiesa in quanto *creatura verbi*<sup>17</sup>. Questa «coincidenza» permanente, originaria e originante, non elide il significato della Chiesa per la fede, piuttosto lo specifica come «ordinato» a essa nel senso della mediazione che trasmette quella parola che origina, ad un tempo, la fede e la Chiesa: «Dio crea – e mantiene – la Chiesa allo stesso modo in cui il singolo uomo diviene – e rimane – cristiano, così la fede non sorge senza che la parola di Dio venga trasmessa dalla comunità dei credenti, che deve se stessa a quella parola»<sup>18</sup>. La preoccupazione non è quella di rimandare la Chiesa alla fede del singolo come a una realtà sostanzialmente possibile a prescindere da essa, quanto piuttosto quella di un radicamento permanente – e permanentemente in atto – della Chiesa in quella parola che è lo stesso fondamento – in esercizio – della fede. È in virtù del fondamento della fede e della Chiesa nell'evento del rendersi presente da sé di Dio nel Vangelo di Gesù Cristo che si pone il compito di pensare una «contemporaneità» fra di esse che ne mantenga, al tempo stesso, la distinzione<sup>19</sup>. In questo senso, si potrebbe dire che la Chiesa è caratterizzata proprio dalla fede nella «realtà concreta della confessione»<sup>20</sup>, e che la fede della Chiesa non è dovuta alla fede del singolo ma al suo radicarsi in atto nell'evento fondatore cristiano<sup>21</sup>.

Da questi brevi cenni si può vedere come la controversia (dogmatica) in ambito ecclesiological chieda, pertinentemente, un approfondimento previo intorno alla figura della fede (teologico-fondamentale), al fine di saggiare se in tal modo sia possibile ottenere degli elementi in grado di contribuire a ricomporre i lembi della permanente scomposizione confessionale rispetto al *senso* della Chiesa. Ovviamente, in questa sede, non si tratterà che di alcune suggestioni iniziali intese, quantomeno, a mostrare la plausibilità di una tale ripresa della figura della fede quale referente «canonico» per il dibattito ecumenico. A tal fine, in un primo momento, si prenderà in considerazione la visione della fede all'interno di due percorsi della teologia evangelica che promettono un certo avanzamento della

<sup>17</sup> Cf *ivi*, n. 10.12.

<sup>18</sup> *Ivi*, n. 13.

<sup>19</sup> *Ivi*, n. 32: «[...] daß für den Glauben "grundlegend" die Selbstvergegenwärtigung Gottes im Evangelium durch den Heiligen Geist ist und daß durch diese *actio Dei* zugleich der Glaube und die Glaubensgemeinschaft "getragen" wird, also weder der Glaube der Kirche dem Glauben der einzelnen vorgegeben ist, noch dann der Glaube der einzelnen den Glauben der Kirche "trägt"». Cf *ivi*, nn. 26.51.

<sup>20</sup> *Ivi*, n. 31.

<sup>21</sup> *Ivi*, n. 40: «[...] in den *Zusammenfall* dieses Geschehens mit der Schaffung der Glaubensgemeinschaft als *creatura verbi*».

questione (E. Fuchs ed E. Jüngel), per poi schizzare una serie di tesi sintetiche volte a indicare gli snodi fondamentali per una riacquisizione del tema della fede all'interno della trama ecclesiologica del vissuto cristiano.

## II. ERNST FUCHS<sup>22</sup>

L'orizzonte all'interno del quale si sviluppa il discorso teologico di E. Fuchs sulla figura della fede è caratterizzato, da un lato, dalla problematica filosofica istruita da M. Heidegger nelle pagine di *Sein und Zeit* e, dall'altro, dalla ripresa e ricalibrazione nell'opera di R. Bultmann del dettato heideggeriano. Il debito è ampiamente riconosciuto, ma anche vagliato criticamente attraverso una diversa tematizzazione di snodi fondamentali del materiale che offre lo sfondo su cui s'inserisce il contributo proprio di Fuchs. Seguire il filo, di assoluto interesse, di quest'intreccio<sup>23</sup> ci porterebbe al di fuori dell'intenzione specifica che muove la nostra indagine sulle «strutture della fede» in alcune proposte della teologia evangelica, che specificatamente è quella di una riacquisizione della sensibilità ecumenica rispetto alla questione della fede quale *Ansatz* irrinunciabile per una chiarificazione e migliore definizione dei punti che permangono controversi nella relazione fra le diverse confessioni cristiane. Tuttavia, un breve richiamo al confronto di Fuchs con l'ermeneutica heideggeriana può servire opportunamente da introduzione, senza pretesa di esaustività, alle riflessioni di carattere più specificatamente teologico-fondamentale.

L'originazione teologale dell'essere «nella verità del linguaggio»<sup>24</sup>,

<sup>22</sup> In quest'analisi della figura della fede nella teologia di E. Fuchs farò riferimento alle seguenti opere: E. FUCHS, *Hermeneutik* (4. durchgesehene Auflage), Tübingen, 1970; ID., *Marburger Hermeneutik*, Tübingen, 1968; ID., *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentielle Interpretation*, Tübingen, 1965; ID., *Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament*, Tübingen, 1965.

<sup>23</sup> Su questo si veda: J.-B. BRANTSCHEN, *Zeit zu verstehen. Wege und Unwege heutiger Theologie zu einer Ortbestimmung der Theologie von Ernst Fuchs*, Zürich, 1974; R. HEIJNE, *Sprache des Glaubens. Systematische Darstellung der Theologie von Ernst Fuchs*, Tübingen, 1972; R. DINGER, *Der johanneische Weg zum Verstehen des Glaubens. Eine Aufzeichnung des Gesprächs über die Auslegung des Johannesevangelium zwischen Rudolf Bultmann und seinen Schülern unter besonderer Berücksichtigung des Beitrags von Ernst Fuchs*, Tübingen, 1979 (tesi di dottorato, manoscritto); J. BERGER, *Sprachereignis als Wirklichkeitsverständnis. Darstellung und kritische Auseinandersetzung mit der Theologie von Ernst Fuchs*, Innsbruck, 1974 (tesi di dottorato, manoscritto).

<sup>24</sup> E. FUCHS, *Zum hermeneutischen Problem*, 130.

da un lato, e, dall'altro, la concentrazione sulla fede, quale autenticità dell'esistenza nella corrispondenza/risposta alla concretezza di una parola evocatrice che è «*chiamata nell'essere*»<sup>25</sup> caratterizzante quel tessuto connettivo della comprensione antepredicativa del sé, la quale coniuga – in una battuta – la dimensione dell'esteriorità improducibile che mi raggiunge e, in tal modo, mi consegna<sup>26</sup> alla possibilità originaria della giusta relazione con me stesso<sup>27</sup> come la mia più propria responsabilità, definiscono per Fuchs la stessa comprensione dell'essere<sup>28</sup>. L'essere è esattamente questa possibilità d'esistenza *rivolta* all'uomo<sup>29</sup>, che rimanda la presenza/il presente, che esso rende possibile, a una più originaria referenzialità. In questo quadro, la *comprensione* dell'essere trattiene creativamente nell'originario *tout court*, descrivendone il rapporto nella forma del legame, dell'esser-vincolati a esso<sup>30</sup>. Da questa punto di vista, la *Fraglichkeit* dell'esistenza non ne può rappresentare il fondo ultimo né la sua irrevocabile «apertura» sulla domanda del senso dell'essere. Fuchs torce l'assunto heideggeriano assumendo la *Sprachlichkeit* quale radicalizzazione della questione dell'esistenza, riscattando il momento antropologico dalla riduzione a semplice «regionalità» da oltrepassare, lasciandosela definitivamente alle spalle, per poter giungere a una «pura» ontologia fondamentale<sup>31</sup>.

L'essere in quanto «opera teologale»<sup>32</sup> è temporalità a cui si consegna l'originario linguistico della parola, che è «*chiamata verso l'essere come la verità dell'essere che porta a compimento l'esistenza*»<sup>33</sup>. In

<sup>25</sup> Id., *Hermeneutik*, 71.

<sup>26</sup> Cf Id., *Marburger Hermeneutik*, 66.

<sup>27</sup> Id., *Hermeneutik*, 269: «Die Zeit ist also der Ursprung der uns angesagten Existenz und als dieser Ursprung die uns angesagte Möglichkeit, daß ein Mensch er selbst wird».

<sup>28</sup> Id., *Marburger Hermeneutik*, 65: «Wir sehen vielmehr auf solche Zusammenhänge, welche zugleich unser *vorlogisches* Selbstverständnis ermöglichen und *deshalb* ein Seinverständnis voraussetzen, von dem wir abhängig *bleiben*. Sein besagt Bleibe, wenn nicht einfach, daß immer etwas "im Rest" bleibt (was heißt denn *soma* ursprünglich?)».

<sup>29</sup> Cf Id., *Hermeneutik*, 142.

<sup>30</sup> Id., *Marburger Hermeneutik*, 64: «Das Sein ist kein Begriff, meint aber offensichtlich so etwas wie die erste, die entscheidende Möglichkeit zur Gegenwart [...] Sein verweist in einen *ursprünglichen* (im Unterschied zu ursächlichen) Bezug. Das *Seinverständnis* *plaziert*. Es hält uns an unserm ursprünglichen Platz oder Ort fest, es stiftet Ursprüngliches, das uns *bindet*».

<sup>31</sup> Per le modificazioni su questo tema all'interno dell'itinerario filosofico di Heidegger si veda: V. PEREGO, «Tra ontico e ontologico. Heidegger e il problema del corpo», *Sc Catt* 129 (2001) 731-759.

<sup>32</sup> Id., *Zum hermeneutischen Problem*, 130: «[...] ist das Sein nicht Gott, sondern Gottes Werk [...]».

<sup>33</sup> Id., *Hermeneutik*, 71. E se «*l'essere è il fondo su cui si radica il linguaggio*» (Id.,



questo suo legame evocativo con l'esistenza, la parola si lascia intendere «*come la domanda sull'essere*» esattamente «*mediante una silenziosità storica*»<sup>34</sup> che interroga su un essere – e non sul senso dell'essere – che sia in grado di «*donare all'io quella quiete nel suo luogo, laddove esso non si deve più «realizzare» e, per questo, è liberato anche dalla costrizione a un'autoaffermazione che è obiettivamente una perدutezza di sé*»<sup>35</sup>. Vi è quindi una destinazione dell'essere a offrirsi come la temporalità più propria dell'esistenza, in cui essa possa cor-rispondere alla possibilità linguistica offertagli dalla chiamata/evocazione della parola che «al tempo giusto» raccoglie la sempre possibile dispersione dell'esistere. L'originario si annuncia qui come un «essere-legame», possibile sintassi offerta a un vissuto in cerca di una coesione dei suoi lemmi esistenziali.

Per Fuchs è nella predicazione di Gesù che la parola ha dato declinazione storica a questa referenzialità dell'essere nella forma di un «tempo affidabile». Ed è esattamente di *questo* tempo affidabile, in cui si decide quello che è il suo luogo più proprio, che l'uomo deve essere capace di stare in attesa – condizione, questa, resa possibile proprio dalla comprensione dell'essere come possibilità d'esistenza e quindi apertura radicale a un tempo *ad-veniente*: «*Al linguaggio di questo tempo, e soltanto a esso, noi dobbiamo e possiamo credere. Esso è il linguaggio della grazia [...]*»<sup>36</sup>. Ma l'attuazione di questo legame linguistico della fede non si richiude su di sé, né si produce come dominio del linguaggio sul senso che in esso si rende disponibile, quanto piuttosto come rimessa in circolo di un *ad-venire*, di un'apertura alla trascendenza quindi, che in esso s'annuncia ma non vi si esaurisce: «*Pazientare nel silenzio e quiete di un mondo ancor sempre illuminato da lontano*»<sup>37</sup>.

### 1. Analisi strutturale della fede

È Fuchs stesso a permettere di riferirsi alla *struttura* della fede all'interno della sua impostazione teologica. Si tratta di determinare il luogo proprio che spetta alla *fides* rispetto all'intero cristiano. In questo il momento analitico-strutturale non è in grado di cogliere l'intero della figura, ma vi rimanda offrendo le basi necessarie per una sua effettiva comprensione: «*Con struttura intendiamo qui la connessio-*

*Zum hermeneutischen Problem*, 127), è «solo il linguaggio che permette o concede l'essere e, in esso, l'essente e l'essente come essere» (ivi, 283).

<sup>34</sup> Id., *Hermeneutik*, 71.

<sup>35</sup> Id., *Marburger Hermeneutik*, 44.

<sup>36</sup> Id., *Hermeneutik*, 72.

<sup>37</sup> Ivi, 72.

*ne in cui trova posto il fenomeno, nel nostro caso la fede, secondo la sua propria natura, L'analisi strutturale non dà l'intero, poiché essa rimanda solo all'intero. Ma proprio per questo rende possibile una comprensione vitale e fa ciò in maniera metodologica*<sup>38</sup>. L'approccio metodologico di quest'analisi del momento strutturale della fede rimane, in Fuchs, sostanzialmente una fenomenologia della fede. Seguirne lo sviluppo rende possibile, secondo l'indicazione del teologo di Marburg, cogliere quegli accenni verso l'intero della figura cristiana, che ci permetteranno in seguito di delineare con maggiore precisione il significato specifico e centrale che la fede riveste nei suoi confronti.

Sono riscontrabili immediatamente tre aspetti strutturali della fede come esistenza-in-Cristo: quello di una responsabilità obbedienziale, che in via di principio riguarda tutta l'umanità, davanti a Dio; la destinazione «mondana» dell'esercizio di questa responsabilità-nella-obbedienza; il riferimento essenziale al vissuto della comunità cristiana come luogo di assunzione di questa responsabilità-per-il-mondo<sup>39</sup>. Il corrispettivo cristologico di questo plesso strutturale della fede è l'evidenza rappresentata da Cristo *come* fedeltà di Dio alla sua parola<sup>40</sup>. L'accendersi della fede come responsabilità obbedienziale universalmente praticabile manifesta, trovando in esso la sua condizione di possibilità e il suo originario, che quanto avvenuto in Gesù segna irrevocabilmente la corrispondenza di Dio alla sua parola. In una battuta, che sarà da precisare in seguito, si può dire che per Fuchs la fede è il luogo in cui si *viene a sapere* dell'evento crocifisso di Gesù Cristo quale originario della volontà di Dio come parola dell'amore.

Si può ora cercare di specificare ulteriormente la *qualità* della struttura obbedienziale della fede. Essendo risposta (evocata dalla parola che a essa si rivolge) all'originario dell'esistenza la fede non può essere pensata quale opera; piuttosto, essa è vista come azione nel senso di una decisione obbedienziale a favore dell'amore (quale determinazione di cosa l'uomo è) che si è detto nella parola della croce: *«La fede non è opera, bensì, in quanto risposta alla domanda sull'inizio della nostra esistenza, è azione che opera solo "mediante" l'amore. Questo vuol dire che la fede è la decisione obbedienziale per l'amore come l'essere dell'uomo [...]. L'essere dell'uomo non viene causato e prodotto attraverso questo comportamento, quanto piuttosto vi si mostra, apparirà. Eppure l'uomo è responsabile del suo*

<sup>38</sup> ID., *Zum hermeneutischen Problem*, 48.

<sup>39</sup> Cf. *ivi*, 57-58.

<sup>40</sup> *Ivi*, 57: «Christi Herrschaft besagt, daß die *Stunde* dieser Verantwortung gekommen ist. So hat sich der gnädige Gott in Christus als der treu zu seinem Wort stehende Gott erwiesen».

essere<sup>41</sup>. Lo spazio di una referenzialità originaria dell'uomo, accesa dall'ordine linguistico di una parola che non può essere tale se non nel rivolgersi-a, nell'essere destinata a suscitare la cor-rispondenza, definisce per Fuchs la struttura dell'autonomia dell'uomo non come principio *ex nihilo* del suo disporre di sé, bensì quale risposta che, una volta attuata, diviene responsabile della stessa verità della parola<sup>42</sup>. In questo senso, si potrebbe dire che la fede rappresenta la struttura originaria della *comprensione* dell'«essere-legame» della parola nello spazio dell'essere quale possibilità prima dell'esistenza. Ma si può procedere ulteriormente nella riflessione intorno a questa precisazione della qualità obbedienziale della fede. La fede/azione, decisione obbedienziale per l'amore, diventa manifestazione, evidenza apprezzabile dell'essere stesso dell'uomo; è (solo) in questo «gesto» amoro della fede, quindi, che *si vede* quel luogo nel quale all'esistenza è donata a quella temporalità, a quella «pace e quiete», in cui l'uomo *sa* della sua esistenza come un essere nell'autenticità<sup>43</sup>.

Il Crocifisso, indicativo del desiderio di Dio non solo di essere-per ogni uomo, ma di essere-preso ciascuno, ostende l'universale destinazione della sua graziosa disposizione verso ogni carne: quella parola è oramai accessibile a tutti *nella fede*<sup>44</sup>. Ci troviamo qui a uno snodo estremamente interessante dell'analisi strutturale della fede nella teologia di E. Fuchs. La relazione al mondo rimane, per la fede in Gesù Cristo, misura interna della propria verità – come fede –, affinché essa possa mantenere la sua referenzialità irrinunciabile alla storicità di Gesù quale fondamento e contenuto della sua specificità cristiana: «*La fede in Cristo poteva mantenere la sua connessione storica con Gesù solo mediante il fatto che essa scoprisse il suo rapporto col mondo addirittura come la misura per la propria verità. E questo significa: tenendosi ferma a partire da Gesù*»<sup>45</sup>. Il mondo è il luogo primario della rivelazione cristiana di Dio, in una correlazione che non è di semplice giustapposizione ma di reciprocità e di inclusione l'una nell'altra – e questo non solo per quanto riguarda l'evento cristologico, ma permanentemente per ogni atto linguistico della fede come an-

<sup>41</sup> *Ivi*, 121.

<sup>42</sup> *Id.*, *Hermeneutik*, 84: «Unsere Selbständigkeit enthüllt sich so als die Selbstständigkeit nicht dessen, der da anfängt, sondern dessen, der antwortet und deshalb mit seiner Antwort die Wahrheit verantwortet, die er gehört hat».

<sup>43</sup> *Cf. Id.*, *Marburger Hermeneutik*, 45-47.

<sup>44</sup> *Id.*, *Zum hermeneutischen Problem*, 296: «Du sollst mich haben. Ich gebe mein Wort - in Jesu Kreuz -, weil ich dich liebe (Röm 8,39). [...] Jesu Kreuz offenbarte die Adressaten des Evangeliums und damit den wahren Inhalt des Evangeliums. [...] So verwandelte sich das Gekreuzigte selbst in das Wort vom Kreuz, in die Erlaubnis zum Glauben für alle».

<sup>45</sup> *Ivi*, 60-61.

nuncio della parola della croce, che in nessun momento può pensarsi come *a latere* del mondo cui è originariamente destinata<sup>46</sup>. Il mondo è, quindi, esso stesso «*momento strutturale della fede*»<sup>47</sup>; ed è nel mondo che la fede deve rischiare la pretesa cristologica di Dio nel gesto/azione dell'amore<sup>48</sup> come «*una responsabilità comune davanti a Dio per un mondo dato a tutti*»<sup>49</sup>. S'innesta su questa struttura «mondana» della destinazione della fede, come pretesa dell'amore, il carattere insuperabilmente comunitario della fede. Perché, nella comunità discepolare, l'amore non è mai percepibile se non nella fede dell'altro: «*Non il singolo, bensì la comunità è il luogo di questa esemplarità [dell'amore], che ciascuno vede illuminarsi mai in se stesso ma solo nell'altro [...] la charitas riferita a tutta la comunità è la struttura della fede nel Dio della rivelazione di Cristo nel mondo*»<sup>50</sup>. Il quadro di quest'affermazione sulla struttura della fede è sì di polemica confessionale, laddove si vuole evitare una *infusio charitatis* sacramentale nel singolo che possa prescindere totalmente, fatta salva la mera forma, dal riferimento comunitario. La sottolineatura di questa *charitas* comunitaria quale struttura della fede può, però, rappresentare d'altra parte un elemento di forte interesse rispetto a una sensibilità ecumenica; infatti, essa, certo come *charitas* che compete per natura ed essenza a tutta la comunità, permette di inserire il momento ecclesiologico nella sfera strutturale della fede, e rende possibile la domanda su quale sia la forma intra-comunitaria del rapporto fra questa *charitas* di tutti i credenti e l'attuazione della fede dei singoli<sup>51</sup>, «ordinata» esattamente da quel principio comunitario della graziosità sovrabbondante dell'amore in seno alla comunità cristiana.

Fuchs può così giungere a una caratterizzazione specificatamente testimoniale del concetto di Chiesa (e quindi legata alla e determinata dalla fede); vincolando la testimonianza, e quindi la fede, non al singolo preso in se stesso quanto piuttosto alla *congregatio sanctorum*,

<sup>46</sup> Id., *Marburger Hermeneutik*, 215 «Die Welt ist betroffen, wenn das Evangelium von Christus erklingt. [...] Er muß darauf aufmerksam machen, daß die Welt das Feld der Verkündigung bleibt, weil sich der Glaube von denjenigen, denen er helfen soll, eben nicht absolut separieren darf».

<sup>47</sup> Id., *Zum hermeneutischen Problem*, 63.

<sup>48</sup> Cf *ivi*, 61.

<sup>49</sup> *Ivi*, 64.

<sup>50</sup> *Ivi*, 62. Su questa relazione singolo-comunità, e sulla necessità di *guardare* all'altro come momento che struttura la fede personale del singolo credente, si veda: *ivi*, 258.

<sup>51</sup> Id., *Glaube und Erfahrung*, 101: «Die Augustana teilt also mit Paulus einen klaren Gemeindebegriff, für den wie in Matth 18,15-17 das Moment der Versammlung konstitutiv ist, nämlich derjenigen Versammlung, die unter dem Vorzeichen des Bekenntnisses zu dem Herrn Jesus Christus zusammenkommt und handelt».

ossia alla Chiesa: «*L'idea della Chiesa attesta un accadimento, un fatto [...] L'avvenimento del nome e della potenza del Signore Gesù Cristo. [...] Questo nome] è un segno della presenza di Cristo nella parola. Dove il nome di Cristo viene invocato egli stesso è presente nella parola [...] La Chiesa è un'assemblea di uomini che testimonia la presenza del Signore Gesù Cristo. Non è il singolo che rende a se stesso questa testimonianza, bensì l'assemblea nel suo complesso*»<sup>52</sup>.

### 1.1. Struttura logica e struttura ontologica della fede

Fuchs afferma esplicitamente nella sua teologia una linea di «struttura logica» della fede, nella forma di un'attiva *confessio fidei* che rende comprensibile la storia poiché, a sua volta, essa è in un certo qual modo un progetto stesso della storia<sup>53</sup>. Confessare Gesù, la parola della croce, significa *fare* storia, e in quest'azione essa è *comprensione* della storia nel senso inteso da quanto significato nell'identificazione irrevocabile e assoluta di Dio con la predicazione di Gesù, con le forme del suo linguaggio, culminata nella totale identificazione crocifissa dell'uomo di Nazareth con la pretesa del suo messaggio di essere la parola originaria di Dio. Secondo la sua struttura logica, quindi, la fede – l'esistenziale dell'uomo credente potremmo dire – diviene essa stessa dentro la storia *ratio cognoscendi* dell'evento cristologico di rivelazione. Di quella manifestazione ultima di Dio essa non è né il fondamento, né tanto meno il contenuto, che sono e coincidono – come vedremo nella prossima sezione – con la vicenda della parola cristologica; eppure, la fede di quell'evento improducibile ne è il principio euristico, poiché quella rivelazione si mantiene in atto esattamente nel legame con il credente: «*Poiché un credente si comprende, per quanto riguarda la sua esistenza fin a ora, come passato (Rm 6,11), diviene ora l'uomo stesso ratio cognoscendi, principio euristico di una rivelazione storica definitiva che si afferma esclusivamente nella comunione del credente con il suo "Signore" e, anche in futuro, si affermerà esattamente in essa*»<sup>54</sup>. Pensare l'umano credente come *ratio cognoscendi* della definitiva rivelazione cristologica di Dio, significa affermare che esso diviene «luogo» di accessibilità dello stesso essere-legame dell'originario della parola, in cui esso è compreso come tale e, quindi, portato all'evidenza esattamente nel suo riconoscimento.

<sup>52</sup> *Ivi*, 102-103.

<sup>53</sup> *Id.*, *Marburger Hermeneutik*, 113: «Wir sagen aber über Trauber hinaus, daß der Glaube, nämlich gemäß seiner logischen Struktur als *aktives* Bekenntnis, die Geschichte erst verständlich *macht*, also auf seine Weise allerdings ebenfalls *entwirft*».

<sup>54</sup> *Ivi*, 117. Cf *Id.*, *Zum hermeneutischen Problem*, 133.

La fede «confessante», ossia la struttura logica della fede, ha il compito storico di *nominare* la qualità di questo essere-legame della parola e trova, quindi, il suo senso unicamente nella testimonianza che essa rende a favore del suo definitivo dirsi nella parola della croce<sup>55</sup>: «luogo» in cui l'esistenza può accedere, come riuscita, alla sua autenticità. In quanto semplice *ratio cognoscendi* la struttura logica della fede come confessione *non* è la fede di Gesù e, quindi, nel suo attuarsi deve sempre essere in grado di affermarne la differenza nel momento stesso in cui ne mostra la comprensione. Ma in quanto confessione della fede nei confronti di Gesù, creduto quale parola di Dio, allora la *fede di Gesù* diventa momento da cui la struttura logica della fede non può prescindere per il suo corretto e adeguato attuarsi storico come *comprensione* della fede propria di Gesù in Dio quale sua parola: «*Poiché questa fede è una confessione nei confronti di Cristo essa non è la fede propria di Gesù. [...] Ma poiché nella confessione nei confronti di Gesù si crede alla parola di Dio, allora la fede propria di Gesù in Dio è decisiva*»<sup>56</sup>. Potremmo dire che proprio la fede di Gesù è l'essere-legame dell'originario della parola, compreso e nominato dalla confessione della fede nei confronti di Gesù quale parola della croce. La struttura logica della fede rimane immutata rispetto al contenuto della sua confessione, poiché accaduta una-volta-per-tutte è la *fides Jesu* nei confronti del Padre; essa è invece mutevole per quanto riguarda la propria articolazione semantica rispetto al suo oggetto, in quanto il significato della *fides Jesu* vuole affermarsi, nel suo legame con la *confessio fidei*, all'interno di ogni orizzonte storico del senso come la sua comprensibile definitività<sup>57</sup>.

A questo punto Fuchs mette in gioco una differenziazione all'interno della sua comprensione teologica della fede che apre verso una definizione della struttura «ontologica» della fede. Egli riconosce che la «*fede ha un carattere intenzionale*» nel suo «*essere-fede-in*»<sup>58</sup>, ma questo non esaurisce la totalità strutturale della fede. La fede ha anche, per così dire, un «carattere intenzionato» che le deriva dal suo essere responsabilità obbedienziale, poiché il suo principio originario è l'accadimento di «un Altro *che vuole e deve agire*»<sup>59</sup>. Essa, quindi, è costituita da una differenza originante che le rimane indisponibile anche nella sua intenzionalità verso di essa<sup>60</sup>. Questo «*viaggio della*

<sup>55</sup> Cf ID., *Zum hermeneutischen Problem*, 114.

<sup>56</sup> ID., *Glaube und Erfahrung*, 427.

<sup>57</sup> Cf *ivi*, 78.

<sup>58</sup> ID., *Zum hermeneutischen Problem*, 46.

<sup>59</sup> *Ivi*, 47.

<sup>60</sup> Fuchs fa qui esplicito riferimento alla figura della *Stellvertretung*. Per un'analisi teologico-fondamentale completa e pertinente del tema si veda: K.-H. MENKE,

salvezza dalla volontà all'essere<sup>61</sup> si condensa in forma del tutto particolare nella dottrina della giustificazione<sup>62</sup>, e viene a rappresentare quella che è la struttura ontologica della fede: «A partire dalla dottrina della giustificazione la fede in Gesù Cristo si è mostrata a noi come un'obbedienza, in cui l'uomo lascia vigere, quale base della sua esistenza umana, ancora soltanto l'agire della grazia di Dio»<sup>63</sup>. In questo senso, la struttura ontologica della fede potrebbe essere descritta come un essere-posti-nel-legame.

Struttura logica e struttura ontologica della, nella teologia di E. Fuchs, non rimangono però semplicemente giustapposte o irrelate fra di loro. È di nuovo la dottrina della giustificazione che funge da perno di connessione dei due momenti strutturali, laddove il vissuto della fede è inteso come un *Einverständnis* con Dio<sup>64</sup>, che non rappresenta mai uno «stato», un *habitus*, della relazione graziosa ma viene ricondotto al suo carattere precipuamente effettuale (*Ereignis*); dove la destinazione dell'essere è esattamente la temporalità dell'esistenza e la relazionalità del soggetto a se stesso: «Da un lato, il credente vive in un nuovo essere, così che egli possa essere chiamato una "nuova creatura" in Cristo. Ma questo nuovo essere in Cristo, a sua volta, è legato all'esistenza e dipende così dalla decisione e, rispettivamente, dall'obbedienza della fede del singolo [...]»<sup>65</sup>. L'essere-posto-nel-legame dalla graziosità della parola della croce rappresenta la condizione ontologica della fede, nel senso di una donazione d'essere; ma l'essere-legame dell'originario della parola si è destinato fin dall'inizio a suscitare la cor-rispondenza effettiva dell'esistenza e, quindi, a voler essere unicamente nella forma del «legame in esercizio» attuato in forza dello stesso essere-legame della parola, mediante quella comprensione (*Verständnis*) che costituisce la struttura logica

*Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (= Sammlung Horizonte - Neue Folge 29), Freiburg, 1991. Spunti di interesse e annotazioni critiche rispetto a un uso disinvolto di questa figura teologica si trovano in D. SÖLLE, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes"*, Stuttgart, 1982 (Neuauflage).

<sup>61</sup> E. FUCHS, *Zum hermeneutischen Problem*, 19.

<sup>62</sup> Già nei *Schmalkaldischen Artikel* del 1537 Lutero definisce il contenuto cristologico della giustificazione e la sua «corrispondenza» graziosa nella fede (che determina l'essere permanentemente indisponibile e improducibile dell'uomo) come il «principio primo e fondamentale» rispetto al quale «[...] kann man in nichts abgeben oder nachgeben [...]» (M. LUTERO, *Die Schmalkaldischen Artikel*, II, 1). La «destinazione» di una simile priorità è qui immediatamente (e polemicamente) ecclesiale. Questo lascia intendere la complessità estrema della dottrina sulla giustificazione, in cui si intrecciano cristologia, fede, antropologia ed ecclesiologia.

<sup>63</sup> *Ivi*, 53.

<sup>64</sup> Cf *Id.*, *Marburger Hermeneutik*, 175.

<sup>65</sup> *Id.*, *Glaube und Erfahrung*, 128.

della fede e si realizza – unicamente – laddove il legame è stato detto nella parola-che-è-Gesù (*Einverständnis*)<sup>66</sup>.

## 2. Il senso cristologico della fede

L'essere-posti-nel-legame è una «*disposizione storica*» della fede che la rende «sensibile» (sia nel senso di affezione, sia in quello di percezione) alle connessioni temporali del suo attuarsi<sup>67</sup>. La qualità di questa «sensibilità» che pertiene all'esistenza cristiana, nell'originario della definitività dell'evento cristologico, è – per Fuchs – quella dell'«*esistenza escatologica*»<sup>68</sup>. Due annotazioni in merito. La prima è che qualità escatologica della fede è esattamente una *specific*a «sensibilità» per le connessioni temporali, e pertanto non comporta una fuoriuscita da esse o la loro fine<sup>69</sup>; proprio in quanto escatologica, l'esistenza cristiana *permane* nelle connessioni del tempo come, si potrebbe dire, «*il tempo della fine*»<sup>70</sup> oppure come il «*tempo che resta*»<sup>71</sup> fra l'evento di Gesù e la sua fine: «*E se in ciò che Dio fa hanno posto quelli che comprendono quanto Dio fa, allora l'agire di Dio giungerà alla sua vera fine solo con l'ultimo essere che deve comprendere quest'agire*»<sup>72</sup>. La seconda ne consegue direttamente. Se l'esistenza escatologica è il «tempo che resta» finché l'«agire di Dio giunga alla sua vera fine», allora l'escatologico non diventa un elemento fusionale fra l'evento cristologico e l'esistenza cristiana ma ne mantiene fissa la differenza nel momento stesso in cui ne istruisce il senso del rapporto<sup>73</sup>.

In tale prospettiva andrà letto il senso cristologico che per Fuchs pertiene alla fede cristiana: «Come è vero che noi possiamo giungere a essere-in-accordo con Gesù, tanto è vero che noi non possiamo ripetere la sua comprensione di sé. Però possiamo comprenderla. E per questo, essa può darci una nuova e legittima comprensione di noi»<sup>74</sup>. La singolarità cristologica non è ripetibile, in quanto non rappresenta solo il contenuto della fede ma ne è, al tempo stesso e senza

<sup>66</sup> *Ivi*, 428: «Gottes Wort und der Glaube entsprechen da einander infolge der Sprachkraft des Wortes selbst, weil der Glaube genau den Raum einnimmt und so beantwortet, den das Wort schafft».

<sup>67</sup> Cf *Id.*, *Marburger Hermeneutik*, 40.

<sup>68</sup> *Ivi*, 150.

<sup>69</sup> Cf *ivi*, 183.

<sup>70</sup> G. CARCHIA, *Amore del pensiero*, Macerata, 2000, 144.

<sup>71</sup> G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, 2000, 63.

<sup>72</sup> E. FUCHS, *Zum hermeneutischen Problem*, 316.

<sup>73</sup> *Id.*, *Marburger Hermeneutik*, 148: «"Ereignis" und "Existenz in der Entscheidung" gehören zwar unter dem eschatologischen Vorzeichen zusammen, sind aber nicht miteinander identisch, wie Jesus mit dem Glaubenden».

<sup>74</sup> *Id.*, *Hermeneutik*, 230.



disgiunzione o diversificazione alcuna, il fondamento stesso. Ma è comprensibile, in quanto la fede rappresenta esattamente «il venir presi dentro» quest'evento cristologico che il gesto della volontà graziosa di Dio «a favore dell'uomo»<sup>75</sup> rende visibile, come dedizione/dono del Crocifisso, nell'univocità della storia del suo dedicarsi<sup>76</sup> capace di generare l'affidamento incondizionato dell'obbedienza della fede. Quest'affidabilità trova il suo fondamento nell'identificazione della vicenda del Crocifisso con l'essere stesso di Dio cui Gesù mai si sottrae nella sua vita<sup>77</sup>: «Noi abbiamo a che fare con Dio avendo a che fare con quest'uomo, che nessun'azione miracolosa salva dalla morte di croce. [...] Nella sua persona si incontra l'essere di Dio»<sup>78</sup>. In quest'incontro l'uomo viene liberato dal prometeico dell'essere fondamento a se stesso, per poter vivere nella libertà graziosa del dono ricevuto quale fondamento di un'esistenza concreta che ne comprende il senso<sup>79</sup> e, per questo, può esercitarsi come dedizione di sé a favore di altri<sup>80</sup>.

Se alla fede non è possibile un'identità con la comprensione di sé di Gesù, essa però si attua lungo una linea di continuità linguistica con la parola di Gesù, annuncio che la signoria salvifica di Dio è lo spazio all'interno del quale ogni carne si può muovere e trovare il suo «luogo»<sup>81</sup>. Ma anche in questo caso la fede non è mera ripetizione del senso di quell'evento linguistico, quanto piuttosto interpretazione del senso inteso dal «fenomeno Gesù»<sup>82</sup>. La fede di sempre trova nell'esemplarità ermeneutica del testo biblico il «canone» della propria attuazione: *«La fede doveva dunque interpretare Gesù. Essa doveva dire per quale motivo si richiamava a Gesù [...] Il circolo ermeneutico significa, piuttosto, che tra oggetto e soggetto nell'evento della comprensione si realizza uno scambio. Colui che interpreta deve a sua volta lasciarsi interpretare-dentro da colui che viene interpretato, ossia deve lasciarsi metter-dentro il testo»*<sup>83</sup>. La fede non può non interpretare Gesù, perché essa ha la sua ragion d'essere proprio nella comunicazione del significato di Gesù<sup>84</sup>; ma questo non implica né

<sup>75</sup> ID., *Zum hermeneutischen Problem*, 188.

<sup>76</sup> ID., *Hermeneutik*, 79: «Die Geschichte Gottes ist die Geschichte seines Wortes, die Geschichte seiner Zuwendung zu uns».

<sup>77</sup> Cf *ivi*, 244.

<sup>78</sup> ID., *Zum hermeneutischen Problem*, 17-18.

<sup>79</sup> ID., *Hermeneutik*, 156: «Die Gnade will Grund der konkreten Existenz werden. Deshalb wird sie als Gnadenzeit zeitlich. Und deshalb ist sie uns als *Mitteilung* tiefer *verständlich*, als eine Idee wäre».

<sup>80</sup> Cf *ivi*, 246.

<sup>81</sup> Cf ID., *Zum hermeneutischen Problem*, 300.

<sup>82</sup> ID., *Marburger Hermeneutik*, 81.

<sup>83</sup> *Ivi*, 85.

<sup>84</sup> ID., *Hermeneutik*, 153: «Der Glaube soll *verstehen* lernen, was er an das Wort

che l'interpretazione si sostituisca all'evento cristologico di rivelazione (essa ha infatti la sua ragion d'essere proprio nell'affermazione linguistica del motivo del suo costitutivo riferimento alla vicenda di Gesù), né che l'interpretazione divenga la misura di quell'evento (in quanto essa si riferisce al significato improducibile dell'evento come a ciò che deve apparire nel senso del suo attuarsi come fede)<sup>85</sup>. Potremmo dire che il senso cristologico della fede si trova espresso esattamente in questo legame fra significato dell'evento cristologico e semantica dell'esistenza credente<sup>86</sup>, poiché «negli eventi che circondano Gesù Cristo si è inserita nella storia dell'interpretazione di sé dell'uomo una svolta, la quale ha influenzato in maniera determinante l'intera vita nel mondo»<sup>87</sup>. Il senso cristologico della fede è il codice di questa nuova interpretazione di sé dischiudasi e resasi accessibile all'uomo nella parola della croce<sup>88</sup>, in cui l'essere-legame dell'originario della parola torna a essere il «luogo» dell'essere-postinel-legame; la fede, invece, ne è l'attuazione antropologica corrispondente che *sa* di non essere ancora l'espressione adeguata del suo fondamento in quanto essa si realizza nella distretta del «tempo che resta»<sup>89</sup>.

La *forma* cristologica della fede è determinata dal carattere sacramentale, ossia di inclusività nella sua stessa persona, dell'agire storico di Gesù<sup>90</sup>. Questo implica che la fede di ogni tempo trovi la sua «ragione» unicamente nell'incontro personale<sup>91</sup> con Gesù stesso, paro-

vom Gekreuzigten im Blick auf beides, auf Gericht und Gnade, *gewonnen* hat [...] daß wir auf das Geschehnis der *Mitteilung* der Gnade Gottes angewiesen sind und *bleiben* [...]».

<sup>85</sup> Id., *Glaube und Erfahrung*, 174-174: «Die Bedeutung Jesu Christi erschloß sich nur demjenigen, der sich in wechselnden Situationen neu nach dieser Bedeutung fragte und befragen ließ».

<sup>86</sup> Id., *Marburger Hermeneutik*, 199: «Die Liebe ist der an Jesu Kreuz evidente Inhalt der neuen Existenz. Als dieser neue Existenzgrund ist sie aussagbar geworden a) in Christus Jesus, b) im Glauben an Christus Jesus».

<sup>87</sup> Id., *Hermeneutik*, 155.

<sup>88</sup> Id., *Zum hermeneutischen Problem*, 29: «Die souveräne Aktivität der Freiheit kehrt das Verständnis des Menschen zu sich selbst. [...] In der Erscheinung der Freiheit Jesu enthüllt sich das Bild, das Gott des Menschen vor Augen hat».

<sup>89</sup> Id., *Marburger Hermeneutik*, 201: «Liebe als Grund unserer Existenz ist uns zwar gegeben und in Christus geoffenbart, aber nicht verfügbar. [...] *Unsere Existenz drückt ihren Grund noch nicht adäquat aus*. Es gibt noch Verluste, z.B. durch den Tod [...]».

<sup>90</sup> Id., *Zum hermeneutischen Problem*, 20: «Das Besondere an Jesu Leben und Leiden sitzt tiefer. Es ist sakramental. [...] Jesus liebte seine Jünger, indem er ihnen sein Wort gab, so bekamen sie teil an ihm selbst».

<sup>91</sup> Id., *Marburger Hermeneutik*, 107: «Der Eindruck, den *andere* haben, kann jedenfalls keine unbedingte Gewißheit darüber geben, daß jene nicht sich selbst darstellen, sondern nur den Einen, dessen "Eindruck" ich mich hingeben soll».

la definitiva dell'amore di Dio mediante la quale è possibile una frontalità dell'uomo con il mistero stesso di Dio; e che la fede abbia e riconosca obbedienzialmente (essere-posti-nel-legame) nella parola della croce<sup>92</sup> non solo il suo contenuto, ma anche il suo fondamento insostituibile (l'essere-legame dell'originario della parola). In ragione di tale intenzionalità sacramentale dell'amore teologale<sup>93</sup>, manifestatosi ultimamente nella parola del Crocifisso, essa esige intrinsecamente la comprensione della persona di Gesù da parte della fede: «*Gesù volle prima della sua croce e dovette dopo la croce essere compreso da coloro per i quali egli si era messo in gioco completamente*»<sup>94</sup>.

### 3. La fede è comprensione

È quindi la sua *forma cristologica* che spinge a intendere la fede come *comprensione di Gesù*. Che la fede comprenda non è, prima battuta, dovuto alla necessità di giustificarsi davanti alla ragione critica e a quella storica; bensì è esigenza interna all'evento della rivelazione. Si potrebbe dire che la fede come comprensione è l'intenzionalità stessa dell'originario della parola dettasi una volta per tutte nel Crocifisso: «*Gesù vuole dire una parola che trasformi il nostro "qui e ora" in quella condizione in cui a noi sia possibile rivolgere la parola a Dio con piacere, perché a noi è stata ultimamente rivolta la parola*»<sup>95</sup>. La «fede è comprensione» significa che essa vive e si nutre di un'irrevocabile rapporto d'immediatezza<sup>96</sup> con questo evento mediante cui Dio è giunto al linguaggio, come «luogo» in cui egli è il rivelato/aperto alla nostra esistenza<sup>97</sup>. La fede che comprende è originata dalla «densità» della presenza comprensiva di Dio in essa: «*Dio vuole essere così presente nella fede, che noi comprendiamo la sua parola mentre sappiamo di essere compresi da lui [...]*»<sup>98</sup>.

Intenzionalità alla rivelazione (parola-rivolta) e intenzionalità alla comprensione (inclusione della nostra situazione di vita, con il proprio orizzonte di senso, nell'essere-legame dell'originario della paro-

<sup>92</sup> *Ivi*, 8: «[...] daß wir *re ipsa* auf jenes "für uns" angewiesen bleiben, das uns in Christus als Gottes Wort verkündigt wird [...]».

<sup>93</sup> *Ivi*, 169: «Dieser Glaube glaubt also an die Objektivation der Liebe in Jesus Christus. Er glaubt, daß sich Gott in Jesus als Liebe so sagbar gemacht hat, daß wir angefordert sind, an Jesus als das Liebeswort des Vaters zu glauben. Die Struktur der Objektivation gehört nicht primär zu unserem Bewußtsein, sondern zur Geschichtlichkeit unserer Existenz».

<sup>94</sup> *Ivi*, 217.

<sup>95</sup> *Ivi*, 232.

<sup>96</sup> Cf *ivi*, 18.

<sup>97</sup> Cf *ivi*, 238.

<sup>98</sup> *Id.*, *Glaube und Erfahrung*, 431.

la) sono per Fuchs corrispondenza di un'unica struttura<sup>99</sup>. La comprensione della fede «*si attua come un essere-nell'accordo*»<sup>100</sup> con la parola che si è rivolta a noi irrevocabilmente nel gesto del Crocifisso, e si realizza come un essere-nel-legame permanente con l'obiettivazione della grazia che in quel gesto si è resa visibile per tutti. La fede si origina ogni volta di nuovo sulla base della comunicazione effettiva di questa grazia, e la sua comprensione si attua nella rinuncia a ogni volontà di fondamento di sé, sulla base di quanto è disponibile all'uso delle nostre mani, e nell'accoglienza del tempo come dono<sup>101</sup>.

La fede che comprende è approssimazione al luogo in cui la verità assoluta si manifesta, ma non è la fede a produrre il principio ermeneutico per la giusta comprensione della verità che si dà a vedere; esso è dato alla fede esattamente, e unicamente, nella forma della sua manifestazione storica, ossia nella parola della croce<sup>102</sup>. Tale principio ermeneutico teologale non deve accadere solo come «riscatto» e «redenzione» ma, al tempo stesso, deve offrire in sé nel suo darsi-a-noi<sup>103</sup> le condizioni di possibilità affinché la comprensione sia realizzabile in ogni condizione e distretta della vita, ossia che l'uomo possa essere sempre nella fede<sup>104</sup>. La «fede in esercizio» è il luogo di verifica della corretta attuazione della fede come comprensione: «*Le nostre opere, dunque, mostreranno se noi abbiamo riconosciuto Dio, perché noi comprendiamo noi stessi come opera di Dio [...]*»<sup>105</sup>. Su quest'asserto, poi, Fuchs modula il principio riformato della fede: «*L'opera di Dio è, quindi, il nostro extra nobis se le nostre opere di Dio sono in nobis*»<sup>106</sup>.

La referenzialità tra principio ermeneutico del Crocifisso e fede-che-comprende non è, però, una circolarità chiusa in se stessa. Essa, piuttosto, è aperta su due lati: quello dell'invisibile Dio<sup>107</sup> e quello

<sup>99</sup> Id., *Marburger Hermeneutik*, 90: «Gerade der paulinisch gefaßte Glaube ist die Epiphanie eines Seinsgeschehens, welches primär als Sprache, die konkret spricht, verstanden sein will».

<sup>100</sup> *Ivi*, 50.

<sup>101</sup> Id., *Hermeneutik*, 189: «Preisgegeben wird der Wille, das eigene Dasein aus der Welt in der Welt und damit in der uns verfügbaren Zeit zu *begründen*, statt dessen wird die Zeit zum *Geschenk* Gottes. Aber das geschieht nur in der Mitteilung der in Christi Kreuz sichtbar gewordenen Gnade, in der Mitteilung, daß wir dort und damals als auf die Gnade Gottes Angewiesene durch Gott selbst angesprochen worden sind».

<sup>102</sup> Cf. *ivi*, 109-111.

<sup>103</sup> Cf. Id., *Zum hermeneutischen Problem*, 5.

<sup>104</sup> Id., *Hermeneutik*, 151: «Der gnädige Gott ist nicht nur gnädig, indem er Schuld vergibt, sondern er sorgt auch für das Zeugnis, das den angefochtenen Menschen beim Glauben erhält».

<sup>105</sup> Id., *Marburger Hermeneutik*, 187.

<sup>106</sup> *Ivi*, 188.

<sup>107</sup> Id., *Zum hermeneutischen Problem*, 8-9: «Also, der Glaube hat es mit diesem

della comune umanità. Il *sapere* della fede è esattamente che è di Dio che ne va nella comprensione del significato del Crocifisso all'interno di ogni mutevole situazione del senso: «*Infatti, la fede sa che Dio non è il Terzo escluso, bensì il Terzo incluso; meglio, egli è il Primo che agisce prima*»<sup>108</sup>. Ma la fede sa anche che essa ha il suo fondamento nell'«appropriazione» dell'evento della parola della croce quale azione di Dio nella storia dell'umanità, che vuole rimanere comprensibile come tale *anche in seguito*<sup>109</sup>. In questo senso, la comprensione della fede non è mai atto puntuale chiuso in se stesso; piuttosto, la fede che comprende si riapre ogni volta di nuovo verso la possibilità a venire della fede e della mutevolezza delle condizioni di comprensibilità che la caratterizzano: «*Dobbiamo fare in modo che la nostra comprensione della fede non si atteggi in maniera assolutistica, come se per noi potesse essere del tutto indifferente quanto concerne le condizioni di comprensione di coloro che vengono dopo di noi*»<sup>110</sup>. L'apertura semantica di questo compito di «traduzione»<sup>111</sup> delle condizioni di comprensibilità del «*linguaggio di Gesù Cristo, a cui noi rimaniamo permanentemente legati*»<sup>112</sup>, è iscritta nelle pagine stesse del canone biblico: «*Dobbiamo tradurre le sue affermazioni saggiando noi stessi autonomamente che cosa le affermazioni del Nuovo Testamento ritengono essere essenziale, se Gesù stesso deve giungere anche a noi, e deve stare accanto a noi davanti a Dio, nella nostra responsabilità*»<sup>113</sup>. È, quindi, canone della fede attuarsi esattamente nella forma di una semantizzazione del significato dell'evento di rivelazione elaborando le condizioni di comprensibilità di *quel* significato per la possibilità futura della fede. Solo nell'esecuzione di questo esercizio si può correttamente affermare che *la fede è comprensione* – e, in questo –, *traditio* della parola della croce.

### 3.1. Effettualità e distensione della fede

Sulla linea della lezione bultmanniana, Fuchs si riferisce espressamente alla fede come *decisione*<sup>114</sup>. La decisione è la condizione in cui

Unsichtbaren zu tun. [...] Das Unsichtbare ist für den Glauben nicht auszudenken, sondern etwas Aktives, höchst Tätiges. Dieses Tätige kann das Bildhafte des Vorstellens hervorrufen, aber es ist nicht von der Bildkraft des Vorstellens abhängig.

<sup>108</sup> Id., *Marburger Hermeneutik*, 10.

<sup>109</sup> Cf *ivi*, 112.

<sup>110</sup> Id., *Hermeneutik*, 86.

<sup>111</sup> Cf *ivi*, 73-87.103-104.

<sup>112</sup> *Ivi*, 146-147.

<sup>113</sup> *Ivi*, 87.

<sup>114</sup> Il tema è trasversale a tutta la sua riflessione teologica sulla fede; in particolare si veda: E. FUCHS, *Marburger Hermeneutik*, 147-170.

l'uomo è posto dal rivolgersi a lui della parola evocatrice che vuole essere-legame, donatore originario dell'essere proprio laddove l'esistenza si pensa come *ab-solutum* autofondante<sup>115</sup>. L'interrogazione dell'originario della parola è rivolta al volere dell'uomo, quale volontà di configurare la propria esistenza come un essere-posto-nel-legame. D'altro lato, poiché la parola non perde mai il suo carattere di effettualità (*Ereignis*), allora è possibile contrassegnare l'attuazione credente del vivere come un'«esistenza nella decisione»<sup>116</sup>. Sotto questo duplice profilo la fede è compresa come squisitamente effettuale; ma, da un certo punto di vista, anche come sempre in «difetto», ossia vincolata a quell'atto della volontà che ne caratterizza la corrispondenza all'evento della parola. Insomma, la fede necessita sempre dell'attualità della volontà<sup>117</sup>. La fede non è un'opera, perché essa non coincide con la volontà che semplicemente «*accompagna permanentemente quell'atto in cui un uomo corrisponde a quella pretesa nella quale Dio lo incontra*»<sup>118</sup>. D'altro lato, la fede non è uno stato, o un *habitus*, perché la volontà, che è momento che permanentemente l'accompagna, «*non attua alcuna decisione permanente*»<sup>119</sup>. Il riferimento, non privo di una qualche problematicità – come si è potuto intuire –, alla volontà nella decisione della fede sembrerebbe essere quasi funzionale a mantenere l'attuazione di quest'ultima in un carattere di effettualità (*Ereignis*), circoscrivendo la differenza fra l'*Ereignis* cristologico della parola nella sua ultimità e l'*Ereignis* della fede come «discontinuità» – della volontà, appunto. L'essere-posto-nel-legame (struttura ontologica della fede), in tal modo, viene sottratto a partire dalla stessa costituzione antropologica della fede alla possibilità di porsi quale autofondamento dell'umano (credente): «*Proprio nella volontà si mostra che l'origine dell'umano non si lascia rintracciare in alcun modo nell'uomo*»<sup>120</sup>.

Fuchs lavora alacremente a un affinamento dell'«interpretazione esistenziale»<sup>121</sup>, nella quale la figura della fede possa fungere da chiave di volta dell'esistere nell'autenticità<sup>122</sup>. A mio avviso il punto che

<sup>115</sup> Id., *Hermeneutik*, 74: «Indem mir aber das Ganze verkündigt wird, werde ich in die *Entscheidung* gestellt, ob ich mich dem Wort ergeben will. Tue ich das, verzichte ich unter dem Anspruch dieses Wortes darauf, meine Existenz selbst begründen zu wollen, dann ist Jesus Christus das auch mein Leben wendende "Ereignis" geworden [...]».

<sup>116</sup> Id., *Marburger Hermeneutik*, 148.

<sup>117</sup> Cf *ivi*, 152.

<sup>118</sup> *Ivi*, 167.

<sup>119</sup> *Ivi*, 167.

<sup>120</sup> Id., *Zum hermeneutischen Problem*, 246.

<sup>121</sup> Cf *ivi*, 64-115.

<sup>122</sup> Id., *Marburger Hermeneutik*, 151: «Entspricht er dem Wort mit dem Glauben, so

gli permette di fuoriuscire da alcuni dei vicoli ciechi del sentiero tracciato dal maestro è il suo costante riferimento a una *fenomenologia dell'amore* che viene a tracciare il quadro fondamentale all'interno del quale si inserisce la topica dell'interpretazione esistenziale bultmanniana. In quest'ottica, l'attuazione della fede come decisione rimane sempre risposta «intenzionata» dal darsi dell'originario della parola che nella sua «obiettivazione» appare essere unicamente amore, ossia corrispondenza di Dio a se stesso: «Quando sempre il linguaggio ci rende silenti, l'amore ha già detto la sua parola. Questo mistero io lo chiamo evento-linguistico. Mentre la realtà dell'essente sempre soltanto ottiene con forza o impedisce il nostro agire, ossia esige decisioni, l'evento-linguistico della pura parola dell'amore accorda quella decisione, che noi chiamiamo fede; ossia quella decisione che ascolta quella prima decisione in cui il Dio assolutamente libero si è deciso per l'amore, cioè per se stesso come il nostro vis-a-vis nella realtà»<sup>123</sup>. L'amore è quell'esperienza in cui uno si lascia conquistare dall'altro e si ritrova così consegnato a se stesso, (ri-)comprendendosi esattamente a partire da questo essere-posto-nel-legame<sup>124</sup> in cui solamente possiamo riconoscerci come noi stessi<sup>125</sup>.

Nell'orizzonte di una fenomenologia dell'amore questo essere-posto-nel-legame ha sempre la forma del dono; la cui accoglienza e cor-rispondenza può essere solo atto del proprio libero disporre di sé, e la cui condizione di possibilità è permanentemente l'offrirsi dell'originario della parola come essere-legame<sup>126</sup>: «La fede presuppone dunque che io inizi solo ciò che io posso iniziare in una libera azione. [...] Ciò che io inizio rimane del tutto affidato alla mia decisione. Ma questa decisione sottostà alla condizione che io mi metta sempre a disposizione, per l'unità della mia esistenza, del Signore nuovamente raggiunto. [...] La fede ci fornisce quindi una comprensione dell'esistenza in cui anche legame e libertà stanno tra di loro in accordo»<sup>127</sup>. Per Fuchs è l'opera dello Spirito a garantire (in

weiß er, *wohin* er geht: in die Tiefe oder den Grund seiner eigenen Existenz, der er selber eschatologisch ist, nämlich in das Sein, das Gott und nur Gott als unsere Existenzmöglichkeit schafft [...]. Cf. Id., *Glaube und Erfahrung*, 237.

<sup>123</sup> Id., *Marburger Hermeneutik*, 244-245.

<sup>124</sup> *Ivi*, 145: «Der Mensch, meint Bultmann, muß sich entscheiden, sofern er und weil er selbst immer schon (von Gott) in Frage gestellt ist. In Frage gestellt ist der Mensch aber als er selbst, weil er auf Begegnungen angewiesen ist, die er "verwirken kann", wie das Phänomen der Liebe zeigt».

<sup>125</sup> Cf. Id., *Zum hermeneutischen Problem*, 239.257.

<sup>126</sup> In questo senso, si apre la possibilità per un'interpretazione della «volontà» divina come *desiderio* di Dio e una riconfigurazione dell'«interpretazione esistenziale» come fenomenologia della teologalità del desiderio.

<sup>127</sup> E. FUCHS, *Hermeneutik*, 144.

atto) che la fede-decisione non si trasformi in fondamento della parola-evento<sup>128</sup>; così che lo Spirito, esattamente nel legame-dono, è ciò che definisce l'insuperabile differenza fra l'essere-legame della parola della croce e l'essere-posto-nel-legame della fede: «*Tra Cristo e i credenti è interposto lo Spirito di Cristo*»<sup>129</sup>.

Fuchs è consapevole che la caratterizzazione effettuale della fede (come *Ereignis*) in ragione della funzione critica permanente che l'evento della parola della croce ha rispetto alla stessa esistenza credente, corre il rischio di prodursi come una puntualità semplicemente giustapposta di «eventi» della fede che, da un lato, non lasciano fare esperienza di quell'«unità dell'esistenza» donata dall'essere-legame dell'originario della parola e, dall'altro, rischiano di destrutturare la stessa fede nel suo essere-posta-nel-legame. La questione critica è chiaramente indicata: «*La parola che ci soccorre non diverrà solo momento per momento "evento critico" della nostra esistenza, come se il "lieto scambio" si attuasce repentinamente, bensì dovrà andare "con noi" – per così dire – lungo la nostra esistenza*»<sup>130</sup>. In altri punti della sua opera Fuchs accenna a questa necessaria trasversalità a tutto l'arco esistenziale dell'obbedienza della fede<sup>131</sup>, ma l'elaborazione effettiva di una tale *distensione della fede* rimane sostanzialmente problematica. La *pointe* della sua risposta sta nella comprensione dell'effettualità della fede come momento che include già totalmente in sé il futuro dell'uomo e, quindi, lo rimanda costantemente verso l'apertura di una possibilità che è, in ogni caso, accordata alla decisione della fede proprio come evento<sup>132</sup>: «*La fede, proprio solo la fede (Romani 3 e 4), include già tutto il futuro che Dio con la sua pace ha promesso e adesso ha dato. Quanto qui viene raddoppiato è, dunque, il presente stesso; in quanto la fede, da un lato, separa dal peso del passato posto sotto l'ira di Dio (Rm 1,18ss.) e, dall'altro, racchiude in sé la pace di Dio, cioè il futuro*»<sup>133</sup>. La domanda è se questo raddoppiamento del presente rimanga puntualmente vincolato alla sua effettualità di *Ereignis*, o se esso sia in grado di rappresentare l'effettiva figura di una distensione della fede che racchiude, come futuro, l'intero dell'esistenza del credente stesso. Rispetto alla configurazione della fede in «struttura logica» e «struttura ontologica»

<sup>128</sup> Id., *Glaube und Erfahrung*, 91: «Wenn nun das Wort dennoch bei uns bleibt, so hat das der Heilige Geist, nicht unser Herz bewirkt».

<sup>129</sup> *Ivi*, 105.

<sup>130</sup> Id., *Hermeneutik*, 75.

<sup>131</sup> Cf. *ivi*, 119.

<sup>132</sup> *Ivi*, 266: «Das Werden des Glaubens ist ein Werden in der *Möglichkeit*, nicht das Werden einer Entwicklung».

<sup>133</sup> Id., *Marburger Hermeneutik*, 55.



quest'idea di distensione della fede che non soccomba all'effettualità come puntualità irrelata rimane, a mio avviso, decisamente più debole e problematica.

#### 4. *Il legame della fede*

Il punto di raccordo con la sezione precedente può essere trovato in quella che è la formulazione centrale dell'ermeneutica teologica di E. Fuchs: *«La fede crede in Dio perché Dio rimane il suo vis-a-vis. Questa è la mia "affermazione": il momento soggettivo che in nessun caso deve essere eliminato dalla fede e, proprio con ciò, la rigorosa oggettività della fede fintanto che essa non si muove dalla sua situazione presso la "parola"»*<sup>134</sup>. Da un lato, è da annotare come qui la «ragione» della distensione della fede è data dalla permanenza della frontalità di Dio all'esistenza nella decisione, quindi nell'irrevocabilità dell'essere-legame della parola; dall'altro, proprio nel cuore di quest'indicazione del principio indisponibile della fede, l'affermazione dell'insuperabilità del momento soggettivo nell'evento dell'originario della parola – da non pensare come contrapposto all'oggettivo cristiano, quanto piuttosto da vedere come condizione per una ricalibrazione della stessa comprensione dell'oggettività della fede. Per quanto la fede si condensi proprio laddove siano constatabili dei «dati di fatto», questi non possono mai valere come fondamento/contenuto della fede stessa<sup>135</sup>; ne consegue che l'oggettivo cristiano non potrà mai avere la forma del «dato di fatto» o del «mero asserto», in questo senso esso non può essere semplicemente formale. Piuttosto, l'oggettività della fede è descritta dal suo essere-presso-la-parola; condizione, questa, che può essere attuata e realizzata compiutamente solo dalla fede come comprensione/decisione di lasciar-essere l'originario della parola il fondamento/contenuto della propria esistenza. L'«affermazione» di Fuchs potrebbe essere così riformulata: non vi è altra custodia effettuale possibile dell'oggettivo cristiano (essere-legame dell'originario della parola nell'obiettivazione dell'amore che è la dedizione del Crocifisso) che nella decisione soggettiva della fede a essere-posta-nel-legame.

La fede, così intesa, è sicuramente una «posizione» nel mondo, che però proprio nell'essere tale non perde nulla della sua effettualità e, quindi, deve essere intesa quale presenza dello stesso originario della parola che qui s'attesta nella sua volontà di essere-legame a favore dell'uomo: *«Fede è [...] anche presa di posizione [...] ma non è mera*

<sup>134</sup> *Ivi*, 121.

<sup>135</sup> Cf *ivi*, 134.

*intelligibilità della necessità di un fatto nella realtà, e neanche suo semplice strumento, bensì è essa stessa evento, presenza di Dio nell'uomo e per l'uomo. [...] Qui si annuncia una frontalità [...]*<sup>136</sup>. In tal modo, l'attuazione della fede lascia-essere il presupposto cristologico dell'esistenza (fondamento) come specificazione e determinazione (contenuto) di un vissuto nel tempo. L'intenzionalità del fondamento è quella di essere nell'attestazione del vissuto<sup>137</sup>, sancendo così l'indissolubilità originaria del *legame* fra oggettività della fede e momento soggettivo della fede stessa. L'*eidos* di tale legame della fede è iscritto nelle maglie della condensazione canonica dell'evento della parola nella Scrittura neotestamentaria. L'identificazione linguistica della persona di Gesù con l'essere di Dio avviene nell'inclusione fin dall'inizio, e nella presenza, di coloro cui tale originario della parola è destinato quale evocazione alla risposta della fede<sup>138</sup>. Il canone biblico non rappresenta però un «passato» da cui estrapolare «dati», o in cui cercare ancoraggi formali, che definiscano la qualità cristiana di un'esistenza. Piuttosto, esso è lo spazio vitale all'interno del quale la fede deve attualmente muoversi per cor-rispondere all'invito/chiamata della parola della croce all'autenticità dell'esistenza.

È in questo senso che Fuchs prosegue nella specificazione del legame della fede: «La serietà del momento si fonda in una decisione di Dio. Eppure noi veniamo chiamati. E solo la nostra risposta rende visibile la decisione di Dio»<sup>139</sup>. La fede è evidenza percepibile del fondamento indisponibile, eppur accessibile e visibile solamente mediante la fede stessa. Tale fondamento offerto dall'originario della parola opera visibilmente come tale, ossia come fondamento e presupposto di una nuova esistenza che può essere pensata solo nella forma del dono e vissuta in quella della cor-rispondenza, unicamente nel momento in cui la sua pretesa di valere come tale è effettivamente, ed effettivamente, messa in esercizio dalla fede. L'indicativo della grazia non si fonda su altro che sul proprio darsi come tale, ma si realizza nella sua destinazione originaria a essere solo nell'evocare la corrispondenza obbedienziale della fede: solo qui si vede la sua graziosità<sup>140</sup>.

<sup>136</sup> *Ivi*, 121.

<sup>137</sup> Cf *ivi*, 185.

<sup>138</sup> *Id.*, *Zum hermeneutischen Problem*, 19-20: «Aus alledem, zumal aus dem Ruf zur Nachfolge, geht hervor, daß man Jesus gerade *nicht isoliert* verstehen darf. [...] Im Neuen Testament dagegen wird Jesus als Gott so angesagt, das diejenigen, denen die Ansage gilt, von vornherein mit dabei sind». Cf *Id.*, *Hermeneutik*, 185.

<sup>139</sup> *Id.*, *Hermeneutik*, 235.

<sup>140</sup> *Id.*, *Marburger Hermeneutik*, 184: «Das Neue in der christlichen Existenz ist also Grund für ein anderes Verhalten, nicht nur Gegensatz zu dem, was früher geschah, sondern Entsprechung und damit Zeugnis für die Änderung der *Lebensvoraussetzung*».

Il legame della fede non significa, pertanto, alcun soggettivismo, ma è – potremmo dire – la *forma* dell'oggettività della fede: «*Perché egli, però, deve confessare la storia di Gesù nel nome di Gesù, allora al credente pertiene un rapporto attivo con la storia stessa; così che solo la confessione della fede, resa ogni volta di nuovo, può dire cosa è propriamente accaduto allora [...]*»<sup>141</sup>. Il legame della fede è pertanto l'irrinunciabile precisazione semantica del significato espresso dall'evento della parola all'interno di ogni diversa configurazione storica della situazione dell'uomo, che è il «luogo» in cui l'originario della parola vuole rivolgersi alla nostra esistenza<sup>142</sup>. Nel legame della fede la situazione dell'uomo davanti a Dio diviene comprensibile nella forma in cui essa è stata resa comprensibile da Gesù stesso<sup>143</sup>. Quanto esso realizza non è l'«uguale» comprensione cristologica dell'umano, questa è singolare e fondante, ma ne è propriamente l'omologo: ossia *la stessa comprensione*. Così che Fuchs può affermare che la fede è il lasciar-apparire l'essere-legame dell'originario della parola: «*Ma l'uditore è interrogato se egli voglia precisare l'annuncio mediante la sua propria decisione. [...] Solo la fede dell'uditore lascia apparire la parola di Dio a lui annunciata*»<sup>144</sup>.

#### 4.1. La differenza è nella fede

Il legame della fede, proprio in quanto tale, è nella differenza; nel senso che la differenza lo abita come momento che lo costituisce. Questo rappresenta l'ultimo segmento della teologia della fede nell'opera di E. Fuchs, con delle ricadute e una potenzialità di interesse ecumenico di sicuro rilievo. Anche così circoscritta la fede rimane un essere-posti-nel-legame, la cui effettualità d'esercizio, come lasciar-apparire l'originario della parola, corrisponde alla forma della «chiamata» con cui essa si rivolge all'uomo dentro ogni nuova situazione della distretta del vivere (*Ereignis*). È in questo quadro che Fuchs pone in essere la distinzione fondamentale, nella fede, tra «parola della fede» e «obbedienza della fede»: «*La cura e la premura di distinguere fra l'obbedienza della fede e la "parola della fede" (Rm 10,8), e di tenere aperta proprio questa differenziazione, diviene un "ministero" particolare nella comunità*»<sup>145</sup>. L'invito è ha pensare il senso,

Der Indikativ *begründet* sich selbst. [...] Jene neue Voraussetzung des Lebens tritt eben nur ein, *wenn* sie in Anspruch genommen wird.

<sup>141</sup> *Ivi*, 112.

<sup>142</sup> Cf *Id.*, *Glaube und Erfahrung*, 245.

<sup>143</sup> Cf *ivi*, 450.

<sup>144</sup> *Ivi*, 232.

<sup>145</sup> *Id.*, *Hermeneutik*, 261.

e il fondamento, di un ministero nella comunità cristiana dentro lo spazio della fede, «ordinato» esattamente a garantire che la *differenza* rimanga nella fede e non si strutturi come un ordinamento sostanzialmente separato da essa<sup>146</sup>. D'altro lato, è proprio perché la differenza è nella fede che essa necessita, al suo interno, di un ministero che ne salvaguardi la permanenza nell'esercizio stesso dell'esistenza credente.

La struttura di questa differenza nella fede è «sacramentale», ossia definisce l'obbedienza della fede come recettività della graziosa destinazione della «parola della fede», e contraddistingue quest'ultima come «bene» di un'esistenza che si muove nello spazio determinato e circoscritto da quest'accoglienza. È il mostrarsi di tale disposizione a favore dell'uomo il «dovere» cui la parola della fede deve corrispondere per poter essere accolta favorevolmente dall'obbedienza della fede<sup>147</sup>. Sotto questo punto di vista, il legame della fede è esattamente *nella differenza*: «Egli non è me e io non solo lui. [...] Però io sono mediante lui ed egli è in me, se qui vi è fede»<sup>148</sup>.

Quanto l'obbedienza della fede vuole dire non è se stessa, bensì la differenza in essa della parola quale suo originario. Solo se questa differenza permane nella fede, allora è possibile che l'originario della parola rimanga presente, nella fede, come rivolta a ogni uomo<sup>149</sup>. Il ministero «ordinato» alla cura di questa differenza nella fede non può realizzarsi che affermandola come la realtà stessa che lo costituisce: «*Questa realtà salvifica, che supera ogni biografia, dovrebbe essere e rimanere la realtà dell'annuncio, dell'evento della predicazione*»<sup>150</sup>. Compresa nell'orizzonte della fede, e nella determinazione della differenza fra «parola della fede» e «obbedienza della fede», la Chiesa non ha da dire e insegnare nulla di proprio ma può essere solo il luogo in cui l'obbedienza della fede è mediazione assolutamente libera della parola della fede<sup>151</sup>. L'obbedienza della fede deve «*annunciare la parola di Dio, e anche testimoniarla, nella comprensione che distingue correttamente tra Dio stesso e se stessa*»<sup>152</sup>, ossia mettendo in atto la differenza esattamente nella fede.

<sup>146</sup> Id., *Marburger Hermeneutik*, 191: «Was als Gottes Wirken sichtbar wird, ist einerseits die Liebe Christi im Gehorsam des Glaubens, andererseits die existentielle Ermöglichung dieses Gehorsams in Gandengaben bzw. Diensten».

<sup>147</sup> *Ivi*, 222: «*Sein Wort des Glaubens ist wie ein Sakrament, das man nur empfangen kann. Es muß mir gut tun, wenn es ankommen soll.*»

<sup>148</sup> Id., *Zum hermeneutischen Problem*, 38.

<sup>149</sup> Id., *Marburger Hermeneutik*, 90: «Der Glaube eines Paulus spricht wohl sein eigenes Wort, aber er hält es nicht für sein eigenes Wort, sondern er will immer wieder Gottes Wort sagen, also gegenwärtig *bleiben*».

<sup>150</sup> Id., *Zum hermeneutischen Problem*, 304.

<sup>151</sup> Cf. *ivi*, 27.

<sup>152</sup> Id., *Glaube und Erfahrung*, 423. Alla teologia spetta il compito di un esercizio

III. EBERHARD JÜNGEL<sup>153</sup>

La scelta di proseguire questa riflessione sulle «strutture della fede» nella teologia evangelica prendendo in esame l'opera di E. Jüngel è logica conseguenza del suo innesto nell'ermeneutica teologica di Fuchs. Con Fuchs, infatti, Jüngel scrisse la sua tesi di dottorato. Allo stesso tempo, però, ne rappresenta anche un significativo incremento rispetto a un quadro più complessivo della teologia evangelica della seconda metà del XX secolo. Durante la sua permanenza a Zurigo, dove studiò presso G. Ebeling, Jüngel entrò in stretto contatto con K. Barth. La sua opera rappresenta, quindi, un singolare tentativo di sintesi fra l'ermeneutica esistenziale, la teologia dialettica e una fenomenologia del linguaggio evangelico – con una costante e profonda attenzione alle radici teologiche e spirituali della Riforma. Tutti elementi, questi, che consigliano un confronto con alcuni snodi fondamentali della produzione teologica di E. Jüngel nell'ottica dell'interesse che guida questo saggio. La traduzione in italiano di molte delle sue opere, e la presenza di saggi di autori italiani sulla sua teologia di assoluto pregio<sup>154</sup>, con-

critico di salvaguardia di questa differenza nella fede: «Wenn die theologische Präzisierung der Botschaft die Aufgabe hat, die Botschaft als Botschaft zu bewahren [...] so wehrt die theologische Präzisierung gerade der Verwechslung der Botschaft mit irgendwelchen allgemeinen Vorstellungen über ihren Inhalt» (Id., *Zum hermeneutischen Problem*, 309).

<sup>153</sup> I testi presi qui in esame per una determinazione della figura della fede nella teologia di E. Jüngel sono i seguenti: E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, 1970; Id., *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, Id., *Indikative der Gnade - Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV*, Tübingen, 2000.

<sup>154</sup> Cf A. CISLAGHI, *Interruzione e corrispondenza. Il pensiero teologico di Eberhard Jüngel* (= GdT 225), Brescia, 1994; P. GAMBERINI, *Nei legami del Vangelo. L'analoga nel pensiero di Eberhard Jüngel* (= Aloisiana 27), Roma-Brescia, 1994; A. TONIOLO, *La teologia crucis nel contesto della modernità. Il rapporto tra croce e modernità nel pensiero di E. Jüngel, H.U. von Balthasar e G.W.F. Hegel* (= Dissertatio Series Romana 11), Milano, 1995, 15-84; S. CANNISTRÀ, *La teologia non teista di Eberhard Jüngel*, Roma 2000; G. SGUBBI, *L'intelligenza del mistero. Dialogo con Eberhard Jüngel* (= Collana di teologia 40), Roma, 2000. In altre lingue si potranno vedere: R. DANIEL, *Eberhard Jüngel's synthesis of Barth and Heidegger*, Durham, 1980; N. KLIMEK, *Der Gott, der Liebe ist. Zur trinitarischen Auslegung des Begriffs «Liebe» bei Eberhard Jüngel* (= Theologie in der Blauen Eule 1), Essen, 1986; J.B. WEBSTER, *Eberhard Jüngel. An Introduction to his Theology*, Cambridge, 1986; P. ENGELBERT, *Liebe - Das Geheimnis der Welt. Formale und materiale Aspekte der Theologie Eberhard Jüngels* (= Bonner dogmatische Studien 7), Würzburg, 1990; A. LODE, *Gottesherrschaft als Gleichnis? Eine Untersuchung zur Auslegung der Gleichnisse Jesu nach Eberhard Jüngel* (= Europäische Hochschulschriften - Reihe 23, Theologie 403), Frankfurt a.M., 1990; J.A. MARTÍNEZ CAMINO, *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación en la modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel*, Madrid 1992; F. RODRIGUEZ GARRAPUCHO, *La Cruz de Jesus el ser de Dios. La teología del Crucificado en Eberhard Jüngel* (= Bibliotheca Salamanticensis/Estudios 148), Salamanca, 1992; C. RAYON, *Dieu, l'homme*

sentono un andamento un po' più «spigliato», rispetto alla sezione su E. Fuchs, dell'analisi sistematica della figura della fede nella teologia di Jüngel cui ci apprestiamo a metter mano.

### 1. *La fede come Ansatz del pensiero di Dio*

In una «radicale» contrapposizione all'impostazione di W. Pannenberg<sup>155</sup>, il discorso sulla fede nella teologia di E. Jüngel implica immediatamente la riflessione fondamentale sul pensiero di Dio, da un lato, e lo colloca nello spazio storico della definitiva identificazione di Dio con il Crocifisso come il suo luogo più proprio, dall'altro<sup>156</sup>. Si tratta ora di cercare di calibrare il senso dell'implicazione del pensiero di Dio nel discorso sulla fede e di individuare la qualità di questa collocazione. Nel suo tentativo di elaborare un pensiero su Dio che, ad un tempo, fuoriesca dalle aporie che contrassegnano la lunga stagione della sua sostanziale «coincidenza» con l'idea metafisica di Dio, e che si attui in forma specificatamente *teologica*, Jüngel individua la necessità – evangelicamente insuperabile – di un doppio legame del pensiero di Dio: alla fede, da un lato, e all'autocomunicazione assolutamente libera di Dio – come parola – nella vicenda crocifissa dell'uomo di Nazareth, dall'altro. La fede è il «legame ontico» del pensiero di Dio e, in tal modo, ne è la mediazione al suo stesso «oggetto»<sup>157</sup>. Per questo, «*alla fede*» deve essere riconosciuta la «*sua*

*et la croix. Stanislas Breton et Eberhard Jüngel* (= Cogitatio fidei 207), Paris, 1998; P.J. DE HART, *Beyond the necessary God. Trinitarian Faith and Philosophy in the Thought of Eberhard Jüngel* (= Reflection and Theory in the Study of Religion 15), Atlanta, 1999; R. DVORAK, *Gott ist Liebe. Eine Studie zur Grundlegung der Trinitätslehre bei Eberhard Jüngel* (= Bonner dogmatische Studien 31), Würzburg, 1999.

<sup>155</sup> In Pannenberg il discorso teologico sulla fede è sviluppato dal punto di vista della relazione tra immediatezza e mediatezza del rapporto dell'uomo con Gesù Cristo, e viene collocato a «introduzione» del capitolo specifico sulla Chiesa come caratterizzazione della «comunità messianica» (cf W. PANNENBERG, *Systematische Theologie III*, Göttingen, 1993, 115-265). L'anticipo rispetto all'ecclesiologia è indice della permanente qualità «riformata» del discorso sulla fede, il suo distacco da un'immediata relazione al momento cristologico e la contiguità all'ecclesiologia – direbbe Jüngel – sono, invece, indice di una tendenziale «cattolicizzazione» di esso. Ciò ha, a mio avviso, una ricaduta anche sul potente e suggestivo impianto del *De Deo* di Pannenberg (cf W. PANNENBERG, *Systematische Theologie I*, Göttingen, 1988), che non è esente – nella sua prima parte – dal rischio di una certa formalità e astrattezza rispetto all'effettivo attuarsi della coscienza, e – nella seconda parte – da una sorta di «difetto» cristologico nel suo pensare una specie di permanente differenziazione nell'apertura al futuro fra l'essere di Dio e la sua esistenza manifestata storicamente.

<sup>156</sup> Per un'analisi critica del testo di Jüngel si veda: A. BERTULETTI, «Per una fondazione del sapere teologico. Saggio su «Dio mistero del mondo» di E. Jüngel», *Teo* 8 (1983) 247-264.

<sup>157</sup> Cf E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, 218.

*funzione costitutiva per il pensiero di Dio*<sup>158</sup>. Il senso di tale legame ontico, che è la fede, è quello di attestare quel *luogo* in cui Dio si è reso accessibile al pensiero, offrendo così a esso la possibilità di essere effettivamente il pensiero *di Dio*. La struttura di quest'ultimo sarà, conseguentemente, determinata dalla caratterizzazione permanentemente temporale di quel luogo<sup>159</sup>. È il legame ontico della fede che definisce l'imprescindibile collocazione cristologica del pensiero di Dio<sup>160</sup>, come conseguenza della definitiva accessibilità di Dio nella sua identificazione col Crocifisso: «*Credere in Gesù significa comprenderlo come quell'uomo mediante il quale Dio è divenuto definitivamente accessibile*»<sup>161</sup>. Quest'accessibilità mondana non è né un movimento «esterno» né un atto «identico» alla corrispondenza di Dio a se stesso in se stesso; piuttosto, essa si realizza *concretamente* come differenza nella forma della relazione comunicativa<sup>162</sup>.

Che la fede rappresenti il legame ontico del pensiero di Dio trova il suo fondamento non in se stessa, nel suo attuarsi come affidamento alla «giustizia/giustificazione» di Dio, che si comunica nella dedizione<sup>163</sup> alla cura e mantenimento del suo incrollabile legame alla felice e giusta destinazione del suo rapporto con la differenza da sé<sup>164</sup> quale corrispondenza a se stesso<sup>165</sup>. La fede, piuttosto, può porsi come funzione costitutiva del pensiero di Dio unicamente sulla base dell'identificazione di Dio con la vicenda crocifissa della vita di Gesù<sup>166</sup>. Si potrebbe dire, a partire da qui, che la fede rappresenta – antropologicamente – il corrispettivo omologico del legame trinitario realizzatosi nell'evento dell'abbandono del Crocifisso. La pertinenza di una simile affermazione può essere verificata rispetto alle condizioni teologiche di possibilità della fede stessa nella teologia di Jüngel: «*La fede cristiana sta e cade, sia storicamente sia a livello sistematico, con il fatto che essa veda*

<sup>158</sup> *Ivi*, 219.

<sup>159</sup> *Ivi*, 269: «Der Glaube kann dies aber nur tun, indem er den Ort angibt, der Gott dem Denken zugänglich macht. Dieser Ort aber ist dasjenige Wort, in dem Gott zeitlich da ist».

<sup>160</sup> *Ivi*, 257: «[...] daß der Ort der Denkbarkeit Gottes das Wort sei, das Glauben ermöglicht».

<sup>161</sup> *Ivi*, 207.

<sup>162</sup> *Id.*, *Indikative der Gnade*, 17: «Gott kommt zwar von Gott und nur von Gott; aber er will nicht zu sich selbst kommen, ohne zur Welt zu kommen [...] Die Unterscheidung ist nicht auf abstrakten Abstand hin, sondern auf konkrete Begegnung und auf intensive Kommunikation zwischen den Unterschiedenen hin entworfen».

<sup>163</sup> *Cf Id.*, *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, 172.

<sup>164</sup> *Ivi*, 39.

<sup>165</sup> *Cf ivi*, 64.

<sup>166</sup> *Id.* *Gott als Geheimnis der Welt*, 274: «Die Zusammengehörigkeit von Gott und Jesus, die sich am Tode Jesu zu bewähren hat, ist der eigentliche Grund für die Zusammengehörigkeit von Gott und Glaube».

*venire al mondo Dio nel vivere e nel morire di quest'uomo. Per questo è precisamente un assioma della fede cristiana che Dio è venuto al mondo nell'essere dell'uomo Gesù.*<sup>167</sup>

Il legame ontico della fede si apre così su un duplice versante, uno antropologico e uno teologale. Dal primo punto di vista, Jüngel afferma che la manifestazione di Dio definisce la qualità ontologica dei «fenomeni antropologici» che hanno la loro realtà esclusivamente in quell'atto di Dio in cui egli si rende accessibile in se stesso<sup>168</sup>. Dall'altro, questa manifesta accessibilità è propria all'essere stesso di Dio<sup>169</sup>: il venire di Dio al mondo nell'identificazione con il Crocifisso è Dio<sup>170</sup>, «che nel mezzo di una pur così grande referenzialità a se stesso si attua come un sempre più grande non essere per se stesso e, in questa misura, è amore»<sup>171</sup>. La fede è la certezza che in questa «localizzazione» l'uomo ha a che fare direttamente con Dio, è «partecipazione a Dio stesso»<sup>172</sup> – sempre in atto e mai come possesso<sup>173</sup> – in cui questo venir-fatti-parte è evento dell'essere di Dio<sup>174</sup>.

È possibile così giungere a una configurazione della fede che determina la qualità della sua ricaduta costitutiva sul pensiero di Dio: «Affidamento e credere non sono qui altro che quegli atti umani con cui l'uomo risponde affermativamente a Dio, per Dio stesso – e non in ragione di una qualsiasi altra necessità –, in modo tale che egli lo lascia essere laddove è, ossia presso l'uomo. In questa esistenza di Dio presso l'uomo Gesù si attua l'essenza di Dio. E la fede salvaguarda l'identità di essenza ed esistenza di Dio percependo l'essere di Dio come un essere presso l'uomo Gesù e, proprio in tal modo, come un essere per tutti gli uomini. [...] La fede intende l'esistenza di Dio come la sua essenza»<sup>175</sup>. Se il compito di un pensiero di Dio è quello di superare una «cattiva» distinzione fra essenza ed esistenza di Dio (che lo costringe, da un lato, alla mera formalità e, dall'altro, alla possibilità di attuarsi solo come astrazione rispetto al darsi effettivo di Dio nella storia), e quindi deve evitare di fraporsi come un «terzo» fra di esse (producendosi così come la *realtà* stessa di Dio)<sup>176</sup>, il pensiero di Dio non può prescindere dal legame ontico della fede che ne coglie e custo-

<sup>167</sup> *Ivi*, 478.

<sup>168</sup> Cf *ivi*, 207.

<sup>169</sup> Cf *ivi* 212-213.390.

<sup>170</sup> Cf *ivi*, 411.

<sup>171</sup> *Ivi*, 408.

<sup>172</sup> *Ivi*, 237.

<sup>173</sup> Cf *Id.*, *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, 54.

<sup>174</sup> *Id.*, *Gott als Geheimnis der Welt*, 238: «Gibt Gott durch sein Wort an sich selber Anteil, dann ist die Anteilgabe also ein Ereignis des göttlichen Seins selbst».

<sup>175</sup> *Ivi*, 259.

<sup>176</sup> Cf *ivi*, 205.



disce in atto l'unità concreta. In questo senso, ma solo in questo senso, allora si può affermare che il pensiero di Dio deve essere-nella-fede<sup>177</sup>, e quindi non può rappresentare un «terzo» esterno a Dio e alla fede<sup>178</sup>.

Viceversa, il pensiero di Dio deve venir considerato come il «legame critico», mediato e riflesso, della fede. Nella misura in cui quest'ultima è immediatezza dell'esser-pres-con dell'io e fatto-parte dell'essere di Dio, che ne revoca in principio qualsiasi possibile autofondazione<sup>179</sup>, il pensiero di Dio, omologo nella forma, viene però istituito come l'istanza critica differenziale dell'attuarsi della fede stessa: *«Con la duplice svolta dell'io che pensa – da sé verso fuori di sé e in sé dentro di sé – il pensiero è il modo riflesso dell'essere-pres-con, in cui l'io non solo viene preso-con ma, al tempo stesso, si rapporta anche criticamente nei confronti di questo esser-pres-con»*<sup>180</sup>. A partire da questa duplice implicazione fra fede e pensiero di Dio (legame ontico-legame critico) è possibile muovere verso un'ulteriore precisazione del loro significato cristologico. Se la fede è essenzialmente un aver-parte<sup>181</sup> alla storia dell'identità del Figlio con l'uomo di Nazareth, e questa storia nel suo essere-accaduta non rappresenta il passato della fede ma è efficacemente presente nella storia degli uomini<sup>182</sup> – poiché la croce di Gesù rappresenta un'interruzione permanentemente valida del contesto di vita e della contestualità del mondo<sup>183</sup> –, allora il pensiero di Dio è posto-nel-legame di un evento del pensiero stesso che non si esaurisce mai nel suo esser-stato-pensato: *«A questo legame del pensiero di Dio a un evento di rivelazione corrisponde il legame del pensiero di Dio a un evento del pensiero. [...] Dio può essere pensato unicamente come il sempre di nuovo da pensare»*<sup>184</sup>.

<sup>177</sup> Cf *ivi*, 206. Jüngel, però, non sviluppa in merito una riflessione fondamentale di carattere trascendentale sulla figura dell'essere-nella-fede del pensiero di Dio, che – a mio avviso – permetterebbe di precisare l'attuazione in chiave non tendenzialmente «fideistica» di questa figura che mostra avere un potenziale teologico-fondamentale di assoluto interesse. Come, pur indicandola, non elabora compiutamente la plausibilità dell'*«affidamento a Dio»* quale *«fenomeno quantomeno esplicabile»* della *«condizione di possibilità del vero pensiero di Dio»* (cf *ivi*, 259). Mostrare fenomenologicamente che l'affidamento è il fondamentale dell'umano non significa ancora chiarire come l'affidamento all'incondizionato possa essere atto antropologicamente esplicabile; non lo è su entrambi i lati dell'affidamento: dell'incondizionatezza con cui si acconsente/corrisponde alla manifestazione di Dio; del fatto che la manifestazione dell'incondizionato possa esigere giustamente e validamente l'ultimità irrevocabile di quest'affidamento.

<sup>178</sup> Cf *ivi*, 222.

<sup>179</sup> Cf *ivi*, 219-220.

<sup>180</sup> *Ivi*, 223.

<sup>181</sup> Cf *ivi*, 258.

<sup>182</sup> Cf *Id.*, *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, 24-25.

<sup>183</sup> Cf *ivi*, 67.

<sup>184</sup> *Id.*, *Gott als Geheimnis der Welt*, 309.

### 1.1. La struttura della fede

In *Gott als Geheimnis der Welt* è Jüngel stesso a indicare la necessità di un discorso sulla «*struttura della fede*»<sup>185</sup>. La fede è disposizione dell'uomo a percepire/udire Dio che si rivolge a lui nella forma della parola, che lo coglie nel più «proprio» della sua esistenza come un gesto giustificante di riscatto assolutamente grazioso della dedizione di Dio (interruzione), cui cor-rispondere con l'intero della propria esistenza<sup>186</sup>. L'originario della fede, abbiamo già visto, è l'incrollabile fedeltà di Dio al suo legame con la differenza da sé e la corrispondenza al suo essere-partecipazione come comunicazione di sé; la fede, pertanto, si struttura come attuazione umana di questo essere-già-nel-legame<sup>187</sup> e di questo venir-fatti-parte dell'essere di Dio in una parola *rivolta* all'uomo<sup>188</sup>. Tale struttura (fede) costituisce ontologicamente l'umano, così che l'aver-parte e l'essere-già-nel-legame corrispondono a ciò che l'uomo è nella sua libertà<sup>189</sup>, in quanto soggetto cui Dio si rivolge originariamente nell'evento del Crocifisso<sup>190</sup>.

La forma di questo essere-nel-legame originata da una parola-rivolta è costitutivamente diversa dal legame che l'io istruisce con la mera datità presenziale delle cose, che lo riduce a una pura puntualità senza apertura e memoria<sup>191</sup>. La struttura della fede è, quindi, essenzialmente l'essere-in-rapporto con una parola che, cogliendolo nella sua effettiva situazione, *rivolge* l'io verso qualcosa che oltrepassa la sua mera datità<sup>192</sup>, modificandone effettivamente la sua modalità d'essere<sup>193</sup>. La modalità d'essere dell'uomo è trovata *fuori di sé* come la possibilità di un'improducibile prossimità e corrispondenza a sé stessi: «*Eppure, allontanato da sé in tal modo l'uomo cui Dio si rivolge viene condotto a una nuova, a un'ultima prossimità con se*

<sup>185</sup> *Ivi*, 229.

<sup>186</sup> Cf *Id.*, *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, 170.

<sup>187</sup> *Id.*, *Gott als Geheimnis der Welt*, 221: «Der Glaube vollzieht dann auf menschliche Weise dieses Schon-bezogen-Sein des Menschen auf Gott».

<sup>188</sup> Cf *ivi*, 410.

<sup>189</sup> Cf *ivi*, 208.

<sup>190</sup> Cf *ivi*, 218.338.

<sup>191</sup> Cf *ivi*, 229-230.

<sup>192</sup> *Ivi*, 232: «Ein ansprechendes Wort hingegen ist, indem es anspricht, zwar ebenfalls jetzt hier. Aber indem es das Ich auf etwas anspricht, da selber nicht notwendig in die Identität von Ich-Jetzt-Hier gehört, weist es den Angesprochenen über sein jeweiliges "Hier und Jetzt" hinaus».

<sup>193</sup> *Id.*, *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, 180: «Die Zurechnung der fremden Gerechtigkeit (*imputatio alienae iustitiae*) ist dann nur verstanden, wenn sie als ein solches *Zusprechen* der göttlichen Gerechtigkeit begriffen wird, das das Sein des Menschen *effektiv verändern*».

stesso. *Questa è una prossimità dell'io a se stesso che racchiude in sé l'essere davanti a Dio*<sup>194</sup>.

L'uomo viene costituito come referenzialità-partecipante all'essere di Dio: nel gesto in cui può abbandonarsi a questo esser-fatto-parte mostra la propria capacità di lasciare se stesso<sup>195</sup>, ed essere in tal modo sé presso un altro da sé<sup>196</sup>. Questo è quello che Jüngel definisce il fondamentale dell'affidamento<sup>197</sup>: *«L'uomo vive di affidamento, l'affidamento è un esistenziale costitutivo dell'umanità dell'uomo. Infatti, nell'affidamento l'uomo può abbandonarsi a un'istanza che è al di fuori di se stesso, può venir fuori da sé senza con ciò dover essere preoccupato per se stesso»*<sup>198</sup>. Quanto costituisce fondamentalmente la struttura di questa identità-nella-possibilità come la realtà più propria dell'uomo<sup>199</sup>, ossia in grado di raccogliere in un presente integrante sia il già-vissuto del passato sia l'ancora-a-venire del futuro, intesa come radicale referenzialità ad altro-da-sé, è proprio l'alterità (a favore dell'uomo) dell'altro presso cui l'io è se stesso<sup>200</sup>. Questa determinazione originaria dell'uomo è la struttura dell'affidamento a Dio che è la fede: *«Credere è un affidamento a Dio che raccoglie la propria esistenza, che concentra l'intero mio vivere e – come tale – non è un'esperienza nel solco delle esperienze mondane, però è un'esperienza con queste esperienze mondane [...]»*<sup>201</sup>.

La possibilità di quest'unità personale dell'io, sia a livello strutturale sia a quello temporale, è, quindi, l'eteroreferenzialità – si potrebbe dire anche l'«esteriorità» rivolta verso il sé – dell'identità dell'io stesso. La sua condizione di possibilità è, invece, il rivolgersi all'io di una parola umanizzante che rivolge l'uomo in se stesso oltre se stesso.

<sup>194</sup> ID., *Gott als Geheimnis der Welt*, 236.

<sup>195</sup> Cf *ivi*, 242.

<sup>196</sup> Cf *ivi*, 245.

<sup>197</sup> ID., *Indikative der Gnade*, 211: «[...] daß der eine und einzige Gott kraft seiner Einheit und Einzigkeit den an ihn Glaubenden zum *hilfreichen*, zum *befreienden*, zum *rettenden* Gott wird [...] “Das Bekenntnis zu Gott, das sagt: ‘Außer dir gibt es keinen Helfer’”, ist das “Bekenntnis eines großen Vertrauens” [G. von Rad]. Und Vertrauen ist immer ein *konkreter* Akt, der eine *konkrete* Hilfe erwartet».

<sup>198</sup> ID., *Gott als Geheimnis der Welt*, 266.

<sup>199</sup> ID., *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, 57: «Das Evangelium ist demnach nicht nur Information, sondern informierende Anrede: es spricht mich auf mich selbst an. Es ist aber auch nicht nur informierende Anrede, sondern eminent schöpferische Anrede und als solche eschatologische Ansage: die Ansage der neuen Zeit, die jetzt angebrochen ist. Das Evangelium spricht mich – und nicht nur mich! – auf eine neue, von mir selbst nicht heraufführbare Möglichkeit an und spricht sie mir als Wirklichkeit zu».

<sup>200</sup> ID., *Gott als Geheimnis der Welt*, 243: «*Ich bin menschlich, indem ich einen anderen für mich da sein lasse*».

<sup>201</sup> ID., *Indikative der Gnade*, 2. Cf ID., *Gott als Geheimnis der Welt*, 225.

so<sup>202</sup> verso l'incrollabile e tenace giustizia giustificante di Dio presso la quale l'esistenza umana trova la propria interezza e integrità<sup>203</sup>. La continuità del soggetto, come *questo* io, si fonda non in se stessa come distensione della propria autoattuazione, quanto piuttosto nella permanente referenzialità della parola che costituisce l'io nella propria identità come affidamento e come affidabilità-di-sé<sup>204</sup>: «*La continuità dell'io umano non sarebbe quindi fondata in quest'ultimo, quanto piuttosto nella parola che qualifica la presenza dell'io*»<sup>205</sup>. Da questa struttura fondamentale dell'affidamento – che «costituisce» l'io-nella-fede – deriva la circolarità testimoniale fondante della forma stessa della fede: «*La fede cristiana sa di essere fondata mediante quello che essa crede. Essa indica pertanto costantemente via da sé, rimandando al suo fondamento che è, al tempo stesso, il suo oggetto. Questa struttura circolare è l'essenziale della fede cristiana*»<sup>206</sup>. L'«oggetto» qui è esclusivamente il Crocifisso, colui con il quale Dio si è definitivamente identificato; la fede, da un lato, è rimando eteroreferenziale al Crocifisso come «luogo» in cui essenza ed esistenza di Dio sono nella loro originaria unità<sup>207</sup> e, dall'altro, è la possibilità di una trasposizione identificante dell'io con il «destino» del Crocifisso<sup>208</sup>.

## 1.2. La fede e la sua forma

La forma della fede è l'immediatezza *relazionale* di un essere-fatti-parte e di un essere-presi-con *extra nobis* nello spazio dell'essere stesso di Dio, che realizza, allo stesso tempo, la corrispondenza del-

<sup>202</sup> *Ivi*, 125: «"Pforte" seines Daseins und Einheit seiner Person werden deshalb dort zu suchen sein, wo den Menschen ein ihn menschlich werdendes Wort trifft, das ihn, indem es ihn nach innen wendet, auch schon aus sich herausholt».

<sup>203</sup> *Id.*, *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, 187: «Demgegenüber gewinnt das Ich seine wahre Ganzheit, indem es sich durch das gerechtsprechende Wort Gottes von sich weg, aus sich heraus, rufen und versetzen läßt – hin zu dem, bei dem es ohne jeden Zwang zu sich selbst kommt und so seine wahre Ganzheit findet».

<sup>204</sup> *Id.*, *Gott als Geheimnis der Welt*, 266: «Gerade weil der Mensch im Zwang zum Herstellen seiner Welt diese sicherstellen muß, läuft er Gefahr, auch auf die Sicherstellung seiner selbst als Person zu insistieren. Er mißtraut sich selbst. Demgegenüber besteht der Glaube darauf, daß der Mensch ein Wesen ist, das – kraft göttlicher Rechtfertigung – Vertrauen verdient und sich selber vertrauen leisten kann».

<sup>205</sup> *Ivi*, 234.

<sup>206</sup> *Id.*, *Indikative der Gnade*, 8.

<sup>207</sup> Cf *Id.*, *Gott als Geheimnis der Welt*, 247.312.

<sup>208</sup> *Id.*, *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, 140: «Der Glaube ist nun Identitätsübertragung, durch die der einzelne Mensch sich mit dem Geschick Jesu Christi so identifiziert, daß er sich *in ihm* gestorben und *in ihm* von den Toten auferweckt weiß».

l'uomo all'essere di Dio e a se stesso<sup>209</sup>. Jüngel modula con estrema precisione, e con toni diversi, il dato fondamentale che una tale immediatezza della fede non è un atto dell'attuazione della coscienza, quanto piuttosto una disposizione dell'uomo evocata, fondata e resa possibile da Dio stesso nel suo rivolgersi *crocifisso* verso ogni uomo<sup>210</sup>. L'anticipo originario della disposizione graziosa di Dio a favore dell'uomo impedisce di comprendere la fede primariamente come azione originata dall'uomo, intendendola piuttosto nella forma della *ricezione/accoglienza*<sup>211</sup>: «*Il credente entra nell'esistenza come colui che riceve. Colui che inizia a credere ha già ricevuto. Ed è proprio questo positivo, ossia che la fede è già da sempre fede ricevuta, fede donata, non può essere superato attraverso nulla. La fede non può essere incrementata mediante alcuna azione*»<sup>212</sup>. In quest'ottica la forma della fede è essenzialmente «sacramentale», ossia il passivo della recezione agisce efficacemente nel soggetto disponendolo a una forma dell'agire (credente) che egli non potrebbe mettere in atto a prescindere – altrimenti detto, ontologicamente *a priori* – dal dono della disposizione crocifissa dell'essere di Dio originariamente rivolta alla sua corrispondenza come fede.

Riprendendo l'idea conclusiva della sezione sulla struttura della fede, ossia quella della trasposizione identificante dell'io con il «destino» del Crocifisso, si può dire che per Jüngel la forma della fede è esattamente «*l'analogatum rispetto all'essere di Cristo come l'analogans (operante sacramentalmente e, quindi, valido non solo come esempio)*»<sup>213</sup> della fede stessa. Su questa base mi sembra possibile parlare di un'esemplarità sacramentale dell'essere di Gesù Cristo per la fede (indicativo fondante), mediante la quale la forma della fede è «azione» della parola che si rivolge all'uomo (imperativo concreto)<sup>214</sup>. Si potrebbe, quindi, specificare ulteriormente la forma della fede nel senso dell'esemplarità cristologica: come l'essere di Dio si è irrevocabilmente identificato con la «sottrazione» del Crocifisso, definitività della sua presenza all'intero dello storia umana, così la fede corrisponde a questo essere-nella-sottrazione di Dio affinché egli sia davvero prossimo a ogni storia umana<sup>215</sup> come essere-che-viene dentro tutto il distendersi della storia<sup>216</sup>. La fede è lasciar-essere Dio ciò che egli è,

<sup>209</sup> Cf ID., *Gott als Geheimnis der Welt*, 219.234.

<sup>210</sup> Cf *ivi*, 260.504.

<sup>211</sup> Cf ID., *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, 46.

<sup>212</sup> *Ivi*, 213.

<sup>213</sup> ID., *Indikative der Gnade*, 91.

<sup>214</sup> Cf *ivi*, 149.218.

<sup>215</sup> Cf ID., *Gott als Geheimnis der Welt*, 246.

<sup>216</sup> *Ivi*, 410: «Der nur im Wort kommende Gott findet aber nur im Glauben seine

e in questo essa *ha significato* per l'essere stesso di Dio – un significato cui Dio non vuole originariamente rinunciare<sup>217</sup>. Questo perché la forma della fede è la «realizzazione antropologica» dell'essere di Dio quale rivelazione assoluta di sé nel Crocifisso, come far-parte-di-sé l'assoluta differenza da sé<sup>218</sup>.

La fede, pertanto, ha la sua forma esattamente in questo esser-fatta-parte dell'essere di Dio e, quindi, nel partecipare realmente alle possibilità di Dio dentro la realtà del mondo che non è Dio<sup>219</sup>. E in quanto *analogatum* dell'essere di Gesù Cristo, la fede ha la forma della comunione dell'uomo con Dio, in quel suo «essere riconosciuto da Dio» che è la «giustizia dell'uomo»<sup>220</sup>. Ma non solo. La fede deve essere intesa anche come *analogatum* della «parola della croce» e, in questo senso, essa ha per Jüngel, come evento linguistico, una forma essenzialmente comunitaria-ecclesiale<sup>221</sup>. Essa porta continuamente «alla parola» il Dio divenuto linguaggio nella definitività della parola della croce, così che la fede corrisponde *in atto* all'umanità di Dio come storia di Dio che continua ad accadere nella storia dell'uomo<sup>222</sup>: «*Implicita nella storia dell'umanità di Dio, la comunità narrativa cristiana è sempre intenta a coinvolgere altri uomini proprio in questa stessa storia*»<sup>223</sup>. La Chiesa non è identica all'originario reale della parola accaduta, ne è piuttosto la mediazione linguistico-narrativa attraverso cui essa opera efficacemente dentro la storia che rimane dopo quell'evento crocifisso della parola<sup>224</sup>. In questo senso, Jüngel comprende la Chiesa come «*istituzione narrativa*» mantenuta in essere dall'attuazione linguistica comunitaria della fede che, nella propria confessione

Entsprechung, weil allein der Glaube Gottes Sein als Sein in Kommen, und das heißt: Gott als abwesend anwesend sein läßt. Cf *ivi*, 222; *Id.*, *Indikative der Gnade*, 100-101.

<sup>217</sup> Cf *Id.*, *Gott als Geheimnis der Welt*, 220.

<sup>218</sup> *Ivi*, 309-310: «Daß Gott sich offenbart *hat*, realisiert sich anthropologisch als *Glaube*. Denn Offenbarung ist in ihrer Faktizität primär nicht eine Instanz der Erkenntnis, sondern ein – Erkenntnis implizierendes – Geschehen der Anteilgabe am Sein dessen, der sich offenbart. Und Glaube ist dementsprechend primär nicht eine Erkenntnisweise des Menschen [...] sondern das – Erkenntnis implizierende – Geschehen menschlicher Anteilnahme am Sein dessen, der offenbarend an seinem Sein Anteil gibt».

<sup>219</sup> Cf *ivi*, 424.

<sup>220</sup> *Id.*, *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, 52.

<sup>221</sup> *Id.*, *Gott als Geheimnis der Welt*, 226: «Doch es dürfte in diesem Zusammenhang von nicht zu unterschätzender Bedeutung sein, wenn das Neue Testament ein «Ich glaube» nur so kennt, das es von einem «Wir glauben» muß begleitet werden können». In questo senso, la confessione comunitaria della fede è il luogo in cui l'io credente assume la sua forma pubblica (cf *Id.*, *Indikative der Gnade*, 315).

<sup>222</sup> Cf *Id.*, *Gott als Geheimnis der Welt*, 415.417-418.

<sup>223</sup> *Ivi*, 424.

<sup>224</sup> Cf *Id.*, *Indikative der Gnade*, 86.

pubblica all'interno della celebrazione cristiana, mantiene in narrazione concreta la parola della croce<sup>225</sup>. La Chiesa è, pertanto, «*rappresentazione della fede come evento di liberazione*»<sup>226</sup> e, quindi, rappresentazione della vita e morte di Gesù come manifestazione dell'essere trinitario di Dio.

## 2. La gioia

Nel complesso dell'economia di questo saggio la seguente sezione rappresenta poco più di un semplice *excursus*. Eppure le suggestioni evocate dal filo che ne intreccia la trama nell'opera di Jüngel possono in un qualche modo contribuire a chiarire ulteriormente il suo discorso sulla fede. La gioia è la disposizione originaria di un io evocato a se stesso dal rivolgersi a lui di una parola che lo pone in un legame referenziale (rapporto) costitutivo (ontologico) con quest'alterità originante. In questo senso, essa è «sinonimo» della fede stessa come «*gioia in Dio*»<sup>227</sup>. La sponda che permette un approfondimento di questa comprensione della fede come gioia è offerta a Jüngel da Nietzsche, complice primario di un intrigante sviluppo di questa figura<sup>228</sup>, di cui daremo qui ragione in maniera estremamente cursoria.

Le corrispondenze teologiche messe in evidenza dalla fede, ossia la necessità di pensare Dio a partire dalla sua determinazione di sé ordinata all'umanità e la sua eternità nella sua identificazione con l'uomo morto di Nazareth, pongono la gioia quale snodo della connessione di pensare insieme Dio e caducità come tutta interna all'essere di Dio (e all'essere dell'uomo che ne è partecipazione)<sup>229</sup>. La gioia, potremmo dire, è la posizione della questione di Dio di fronte al nulla ed è la risoluzione della posizione dell'uomo davanti al nulla. In altri termini, che cercheremo di illustrare in questa sezione, la gioia è la non-posizione del nulla. Il «*nulla non si mostra*»<sup>230</sup>, l'esistenza lascia emergere solo una «*tendenza nel nulla*»<sup>231</sup>, la quale si manifesta solo «*in parabola*» che è propriamente un «*non non-essere*»<sup>232</sup>.

Il Crocifisso è la frontalità dell'essere di Dio con la pretesa del nulla di essere il determinante della caducità, ossia l'ineluttabile destinazione della finitudine. Ma il nulla può porsi quale destino della

<sup>225</sup> Cf ID., *Gott als Geheimnis der Welt*, 426.

<sup>226</sup> ID., *Indikative der Gnade*, 348.

<sup>227</sup> ID., *Gott als Geheimnis der Welt*, 260.

<sup>228</sup> Cf *ivi*, 279ss.

<sup>229</sup> Cf *ivi*, 261.

<sup>230</sup> Cf *ivi*, 286.

<sup>231</sup> *Ivi*, 287.

<sup>232</sup> *Ivi*, 286.

finitezza solo a motivo della determinazione metafisica della priorità della realtà sul possibile. Jüngel capovolge qui l'asserto aristotelico affermando «la possibilità come il plus ontologico dell'essere»<sup>233</sup>, che comporta un incremento ontologico della stessa caducità del finito. Il fondamento di questo ribaltamento è assolutamente *concreto*, ossia è la «posizione» dell'essere di Dio nel Crocifisso<sup>234</sup>, quale parola originariamente rivolta alla finitudine dell'uomo<sup>235</sup> come la sua stessa destinazione a essere con Dio nello spazio stesso della caducità: «*Nell'atto della grazia dell'amore di Dio l'essere dell'uomo viene innalzato come un uomo legato a Dio, più precisamente: come di un uomo con cui Dio si è legato [...] Ossia, l'essere dell'uomo viene innalzato come un essere-insieme con Dio che riesce*»<sup>236</sup>.

Il Crocifisso è la posizione dell'essere di Dio in cui Dio è colui che prende-parte al nulla, così che si può osare l'affermazione che il Crocifisso è la «fede di Dio»<sup>237</sup>. La «fede di Dio», pertanto, è la determinazione e localizzazione del nulla, e conseguentemente ne è la contraddizione e la messa-in-essere «all'interno della vita divina»<sup>238</sup>. Nella «fede di Dio» il nulla è portato, patito, senza che esso possa annientare l'essere di Dio che vi si afferma non come astratta identità con se stesso, bensì quale concreto essere-per-altri che è l'autodeterminazione originaria di ciò che Dio vuole essere<sup>239</sup>. Il nulla, quindi, è nella «fede di Dio» e, pertanto, mediante questa assunzione concreta trova quella determinazione che ne implica la sua risignificazione: «*Nella sua determinatezza come negazione concreta il nulla ottiene la sua nuova funzione, che è quella di potenziare le possibilità dell'essere. Esso diviene potenza differenziatrice nell'identità dell'essere*»<sup>240</sup>. La «fede di Dio» come prender-parte al nulla è l'originario stesso di Dio: Dio *ex-siste in nihilum*<sup>241</sup>. Ma,

<sup>233</sup> *Ivi*, 291.

<sup>234</sup> *Ivi*, 295: «Der positive Sinn der Rede vom Tode Gottes würde nun besagen, daß Gott mitten im Streit zwischen Nicht und Möglichkeit ist».

<sup>235</sup> *Ivi*, 290: «Das Wort erschließt Gegenwart, indem es dem Wirklichen Möglichkeiten gibt, die das Wirkliche über die bloße Tautologie eines rein Faktischen hinausheben und zu einem bezugsreichen geschichtlichen Seienden machen. Erschlossene Gegenwart insistiert nicht nur auf dem Wirklichen, sondern ek-sistiert aus dem Möglichen und in dieses hinein».

<sup>236</sup> *Id.*, *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, 87.

<sup>237</sup> *Id.*, *Gott als Geheimnis der Welt*, 297: «Die Rede vom Tode Gottes besagt also in ihrem wahren theologischen Sinn [che può essere solo cristologico], daß sich Gott der sich auf das Nichts Einlassende ist». Nella teologia di Jüngel il verbo «sich einlassen auf» definisce esattamente la forma della fede.

<sup>238</sup> *Ivi*, 297.

<sup>239</sup> Cf *ivi*, 298-299.

<sup>240</sup> *Ivi*, 298.

<sup>241</sup> Cf *Id.*, *Gott als Geheimnis der Welt*, 303.



appunto, è la «fede di Dio» l'originario, il nulla come la sua differenza ne è conseguentemente «costituito mediante Dio»<sup>242</sup>. Così che questa differenziazione originata in Dio fra essere e nulla approda esattamente all'essere; e la differenza fra essere e non-essere si conclude come una «lotta nell'essere che non può essere decisa senza che Dio stesso s'impegni in tal modo in essa, che egli sia qui nell'unità con la caducità»<sup>243</sup>. È solo la libertà dell'uomo che sottrae il nulla a questa destinazione all'essere, facendo del «nulla un qualcosa»<sup>244</sup> (peccato) nella perversione assoluta dell'originaria volontà d'essere di Dio nei confronti della differenza da sé: ossia rendendo «inaffidabile l'affidabile» Dio<sup>245</sup>.

Nella singolarità dell'identificazione di Dio con il Crocifisso si manifesta, nell'ordine segnato dal peccato, questa destinazione originaria dell'essere di Dio a favore dell'uomo; la forma di quest'identificazione è quella della «sottrazione», dell'abbandono di Dio come «luogo» in cui Dio ha messo in gioco tutto se stesso, senza riserva alcuna, «per creare un nuovo rapporto con Dio che non inizia con l'essere dell'uomo, ma sorge dalla morte annichilente [...]»<sup>246</sup>. Questa «riconduzione» del nulla nello spazio dell'essere di Dio, atto creatore di una nuova e definitivamente riuscita relazione con Dio<sup>247</sup>, è destinato alla corrispondenza di ogni carne. In Gesù «soltanto tutti sono inclusi. La sua esclusività consiste nell'inclusione universale di tutti gli uomini»<sup>248</sup>. Così che la risignificazione originaria del nulla in potenziamento delle possibilità dell'essere si realizza concretamente sul piano «ontologico» mediante la «rappresentanza vicaria»<sup>249</sup> del Crocifisso, che è il gesto di Dio attraverso cui egli cancella ogni debito di espiazione che la libertà umana ha contratto nel fare del nulla qualcosa (peccato)<sup>250</sup>. È solo la «fede di Dio» (Crocifisso) che può risignificare nel senso originario l'affidabilità di Dio (giustificazione), ossia che la differenza fra essere e nulla approda all'essere in quell'esposizione assoluta di Dio al nulla in cui egli è se stesso nell'essere a favore dell'assolutamente diverso da sé facendolo partecipe di ciò che egli è (amore). Al senso di questa significazione dell'originario, resasi accessibile nell'atto in cui «Dio [è] unità di morte e vita a favore

<sup>242</sup> *Ivi*, 304.

<sup>243</sup> *Ivi*, 304.

<sup>244</sup> *Ivi*, 305.

<sup>245</sup> *Id.*, *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, 91.

<sup>246</sup> *Id.*, *Gott als Geheimnis der Welt*, 504.

<sup>247</sup> *Id.*, *Indikative der Gnade*, 22: «Inmitten der tödlichen Beziehungslosigkeit schafft nur die Liebe neue Beziehungen und also neues Leben».

<sup>248</sup> *Id.*, *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, 129.

<sup>249</sup> *Ivi*, 138.

<sup>250</sup> Cf *ivi*, 114.

dell'uomo<sup>251</sup>, e con cui Dio «incorpora l'umanità peccatrice nella propria vita»<sup>252</sup> – dove il nulla è nell'essere di Dio come costituito da questo quale potenziamento delle possibilità dell'essere –, si può accedere solo nell'affidamento, ossia corrispondendo all'affidabilità originaria di Dio dentro l'ordine del peccato. È unicamente dal punto di vista del Crocifisso – ossia nella fede – che si può percepire l'originaria destinazione della distinzione fra essere e nulla in Dio: «Lo sguardo verso il nulla guidato dall'amor crucis rende accessibile nel più vero senso della parola un nuovo ambito di significato»<sup>253</sup>. La fede, nel «luogo» del Crocifisso, sa esattamente questo nuovo significato, ossia che Dio è originariamente *ex-sistere in nihilum* e che il nulla, in principio, non è che potenziamento dell'essere, la cui destinazione, oramai accessibile a tutti, è solo quella dell'incremento delle possibilità dell'essere nella stessa caducità della finitudine – appunto, la gioia.

### 3. La fede è la differenza concreta

La modulazione fondamentale dell'unità di essenza ed esistenza in Dio e della forma antropologica di partecipazione all'essere di Dio nella teologia di Jüngel, potrebbe essere iscritta all'interno di questo dittico: *Dio che è l'amore – la fede non è l'amore*<sup>254</sup>. Identità e differenza, quindi; ma non semplicemente tali, la congiunzione è relazione in atto. La gioia è l'*analogatum* del mistero di Dio, destinato a essere tale proprio nell'atto in cui la gioia gode della determinazione dell'uomo iscritta originariamente in esso. La gioia sorge in ragione della rapinosa attrazione del mistero (affidamento), che sa mostrare la propria incondizionata affidabilità dentro la caducità<sup>255</sup> nella lieta destinazione dell'umano alla comunione con Dio e alla partecipazione della vita di Lui ostesa, una volta per tutte, nella sua irrevocabile identificazione con il Crocifisso (amore)<sup>256</sup>. La gioia vive della salva-

<sup>251</sup> Id., *Gott als Geheimnis der Welt*, 409.

<sup>252</sup> Id., *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, 139.

<sup>253</sup> Id., *Indikative der Gnade*, 111. Cf *ivi*, 105.

<sup>254</sup> Cf Id., *Gott als Geheimnis der Welt*, 430-470.

<sup>255</sup> *Ivi*, 341: «Zur Struktur des positiven Begriffs von Geheimnis gehört demnach, einerseits, daß es, wenn man es ergreift, nicht aufhört, Geheimnis zu sein [...] Zur Struktur des positiven Begriffs von Geheimnis gehört aber andererseits, daß es dem Geheimnis wesentlich ist, sich ergreifen zu lassen [...] Ein wahres Geheimnis zieht uns an und ins Vertrauen. Es macht sich selbst als einem Geheimnis vertraut. Das Mysterium ist also selber das Subjekt des Sich-ergreifen-Lassens: es offenbart sich als Geheimnis».

<sup>256</sup> *Ivi*, 434: «Und Liebe wurde, material geurteilt, verstanden als die sich ereignende Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens».

guardia *concreta* di questo mistero che è l'essere di Dio nel Crocifisso – *per questo la fede stessa avanza l'esigenza dell'irrinunciabile differenza di fede e amore*<sup>257</sup>.

Ma la gioia è possibile proprio perché il «luogo» in cui si radica la *differenza* fra Dio e l'uomo è esattamente l'identificazione di Dio con l'uomo della croce (essere di Dio). In quest'evento che definisce l'identità di Dio, la differenza si produce esattamente *a favore* dell'umano<sup>258</sup>. Il desiderio di Dio di riconoscere la differenza dell'umano come originaria destinazione della sua volontà creatrice non s'impone dispoticamente all'esistenza dell'uomo e della donna; esso, piuttosto, si rivolge all'umano nell'implicazione che un tale riconoscimento sia *lasciato-essere* dalla libera corrispondenza dell'uomo e della donna alla comunione con Dio come la possibilità più propria del loro stesso essere (giustificazione per sola fede): *«Lasciarsi-riconoscere implica, nuovamente, l'evento della conoscenza di colui che riconosce attraverso colui che è riconosciuto»*<sup>259</sup>. Non c'è differenza senza reciprocità del riconoscimento; nell'atto della giustificazione del peccatore l'umano è riconosciuto degno di vivere all'altezza del volto di Dio, e Dio in quel *lasciar-essere-riconosciuto* il suo riconoscimento (fede) afferma una volta per tutte che la vita riuscita dell'umano (relazione teologale) è l'onore stesso del suo desiderio.

L'istanza di exteriorità che fonda la fede<sup>260</sup> si attua, nella fede, come la possibilità di una permanenza definitiva dell'umano presso l'essere di Dio nel mezzo dell'«affezione del mondo»<sup>261</sup>, ossia nella stessa caducità dell'esistenza finita. È in questa chiave che Jüngel definisce la fede come la *differenza concreta*: *«La fede è già sempre presso colui in cui si crede. [...] Per questo nella fede la differenza fra atto di fede e oggetto della fede è sempre già superata a favore della differenza concreta fra fede e colui in cui si crede, tra fede e Dio. E la differenza concreta consiste nel fatto che la fede non vuole essere nulla per se stessa. Essa non ritorna a se stessa, bensì la fede rimane presso colui in cui crede»*<sup>262</sup>. L'*extra nobis* della fede, in cui l'uomo è presente a se stesso, è questo essere presso Dio come presenza *in nobis* e *pro nobis* di Dio che è l'amore. La fede è la salvaguardia da qualsiasi orizzonte fusionale dell'attuazione dell'amore, così che esso possa realizzarsi all'altezza della dignità del volto di Dio nel riconoscimento della differenza dell'umano quale onore stes-

<sup>257</sup> *Ivi*, 461.

<sup>258</sup> Cf *ivi*, 312.

<sup>259</sup> *Ivi*, 314.

<sup>260</sup> Cf *Id.*, *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, 176.

<sup>261</sup> Cf *Id.*, *Gott als Geheimnis der Welt*, 310.

<sup>262</sup> *Ivi*, 224.

so di Dio<sup>263</sup>: «La differenza di Dio e uomo, che costituisce l'essenza della fede cristiana, non è pertanto la differenza di una sempre ancor più grande dissomiglianza, quanto piuttosto il contrario: la differenza, dentro una ancor così grande dissomiglianza, di un'ancora più grande somiglianza tra Dio e l'uomo»<sup>264</sup>.

Solo il mantenimento della differenza permette che ci sia una reale prossimità e vicinanza fra Dio e uomo. La fede, che lascia-essere «la differenza concreta fra Dio e uomo»<sup>265</sup>, significa quell'essere-nella-differenza che attua la partecipazione reale dell'umano all'essere-nella-sottrazione di Dio – salvaguardando l'indisponibilità di quest'essere di Dio da ogni cattura a opera delle mani dell'uomo (peccato): questa è la certezza della coscienza credente<sup>266</sup>. In questo senso, la fede ha la propria certezza non in se stessa bensì in Dio, ma in Dio essa è certa della graziosa disposizione originaria di Dio a essere presso di noi<sup>267</sup>. La fede, pertanto, lascia-essere «il luogo esistenziale dell'uomo "in Cristo"»<sup>268</sup>; e definisce così la giusta comprensione della divinità di Dio e dell'umanità dell'uomo<sup>269</sup>: «La fede pone l'uomo fuori da se stesso, ma non come Dio bensì come un uomo nuovo che è ancor sempre, e solo ora in maniera giusta, un uomo diverso da Dio»; in tal modo, «Dio non sarebbe più l'estremo di quanto è possibile all'uomo – ma egli è, proprio al di là quest'estremo, ancor di più al di qua dei limiti dell'essere uomo, egli è qui nelle debolezze dell'essere uomo»<sup>270</sup>.

#### IV. TESI PER UNA COMPrensIONE DELLA CHIESA A PARTIRE DALLA FEDE

In quest'ultima sezione ci proponiamo semplicemente di riprendere alcuni spunti emersi nel corso della riflessione sulla figura della fede all'interno delle proposte teologiche di E. Fuchs ed E. Jüngel, che possano contribuire a illuminare la valenza di una comprensione

<sup>263</sup> *Ivi*, 468: «So sehr nämlich die Liebe vereinigt, so sehr wahrt sie doch die Unterschiedenheit der in Liebe Vereinigten [...] Diesen Unterschied wahrt der Glaube, der glaubt, daß Gott die Liebe ist».

<sup>264</sup> *Ivi*, 393.

<sup>265</sup> *Ivi*, 394.

<sup>266</sup> *Ivi*, 248: «Entfernung zu Gott heißt Teilhabe an der Entzogenheit Gottes als Entzogenheit, nicht aber Aufhebung dieser Entzogenheit. Gott ist uns als der Entzogene nah. Das ist die Gewißheit des Glaubens, die als solche Gewißheit und deshalb entsichernde Gewißheit ist».

<sup>267</sup> Cf *Id.*, *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, 209.

<sup>268</sup> *Id.*, *Indikative der Gnade*, 23.

<sup>269</sup> Cf *Id.*, *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, 13.

<sup>270</sup> *Id.*, *Gott als Geheimnis der Welt*, 467.

del momento ecclesiologico strettamente innestato sull'attuazione della fede. A mio avviso, è esattamente nello scavo ulteriore del *senso* di questa «connessione referenziale» dell'ecclesiologia alla fede che si possono calibrare quelle condizioni teologico-fondamentali che siano in grado poi di permettere l'elaborazione – anche sul piano delle reciproche comprensioni «dogmatiche» confessionali – di un'effettiva consensualità ecumenica rispetto all'attuazione del *senso* della Chiesa. In quest'ottica, si tratta molto semplicemente di indicare della tesi di lavoro in grado di mostrare e consigliare la pertinenza teologica di una tale rivalutazione della figura della fede nello spettro del momento ecclesiologico.

1) *Oltre la scomposizione apologetica.* La lunga stagione di un'apologetica polemica (nei confronti della ragione moderna) e controversistica (come contrapposizione alla pretesa di valenza cristiana da parte delle Chiese nate dalla Riforma) ha contribuito notevolmente alla separazione fra la figura della fede e il momento ecclesiologico; favorendo, tra l'altro, una sorta di frantumazione all'interno della fede stessa: rispetto al suo contenuto soprannaturale e alla sua originazione nell'uomo per ispirazione divina e mediante la grazia, la fede era oggetto d'interesse della teologia dogmatica; l'apologetica si concentrava, piuttosto, sull'atto di fede inteso come «*adesione a una verità non evidente, sotto l'impero della volontà, a causa di una testimonianza autorevole*»<sup>271</sup>; impegnandosi poi a mostrare come la fede divina non fosse in contrasto con la ragione, sebbene questa rimanesse sostanzialmente esterna al contenuto rivelato che configura la fede definendone così la superiorità sulla ragione<sup>272</sup>. La fede, poi, già così scomposta in se stessa trovava la propria credibilità in un ulteriore momento estrinseco al proprio attuarsi, ossia nella Chiesa pensata come istituzione gerarchica fondata da Cristo e capace di ostendere in maniera autoevidente la propria derivazione e missione divina.

La teologia fondamentale post-conciliare si è pensata esplicitamente sulla linea del superamento dell'estrinsecismo che contrassegnava l'apologetica classica. Il polo d'attrazione principale, però, sembrerebbe essere rimasto quello del rapporto fede-ragione – questo, certo sulla base della riconquista della forma della rivelazione nella sua effettualità cristologica che è andata a sostituire la formalità dell'*auctoritas Dei revelantis*. All'assunzione (si potrebbe dire quasi unanime) di questa buona sostituzione rispetto al «principio» della

<sup>271</sup> J. FALCON, *Manuale di apologetica*, Alba, <sup>3</sup>1960, 25.

<sup>272</sup> Cf. DH 3015-3017.

fede da parte della teologia fondamentale, sembrerebbe però corrispondere una sorta di permanenza della scomposizione all'interno della figura della fede: da un lato, pur riassorbendo la questione della «credibilità» all'interno della fede stessa, permane come una giustapposizione nella riflessione teologica fra *credibilitas humana* e *fides divina* - e si guarda non senza un certo sospetto di «dogmaticismo» ai tentativi di ricondurre a unità i due momenti come interni all'unica figura della *fides*; d'altro lato, sembrerebbe che il momento ecclesiologico continui a essere sviluppato in una sostanziale irrelazione rispetto alla posizione della figura della fede<sup>273</sup>.

Il compito di rielaborare l'unità fondamentale della *fides*, pensando criticamente la *ratio* come interna e propria al suo attuarsi, e quello di ordinare il momento ecclesiologico nello spazio della figura della fede si profilano come ristrutturazione unitaria della comprensione della riflessione teologico-fondamentale<sup>274</sup>. È esattamente il recupero dell'unità così intesa della *fides* che permette di comprendere il momento ecclesiologico non solo come «interno» alla fede, ma anche come «ordinato» alla fede stessa: «Così che la Chiesa si propone, ancora nel suo carattere "istituzionale", ma di un'istituzione che non viene dagli uomini, ma viene esclusivamente dalla fede in Gesù Cristo, "l'evento fondatore". [...] Obiettivamente l'istituzione non costituisce l'alternativa alla fede e quindi la sua negazione; al contrario, è "postulata" dalla fede, proponendosi come sua espressione "necessaria" e in funzione di essa. Il suo compito è quello di deprivatizzare la fede "istituendola" come fenomeno storico d'interesse universale, in corrispondenza con il carattere "dell'evento fondatore", cui [...] è da riconoscere la funzione di "vincolo sostanziale" – se l'espressione

<sup>273</sup> Come indicatori significativi di questa permanente «separatezza» fra figura della fede e momento ecclesiologico anche all'interno della più avveduta teologia contemporanea, e questo proprio a partire da una riflessione sulla fede, si veda a semplice titolo illustrativo: A. DULLES, *Il fondamento delle cose sperate. Teologia della fede cristiana* (= BTC 96) Brescia, 1997; B. SESBOÛE, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1999; J. WERBICK, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg-Basel-Wien, 2000.

<sup>274</sup> Questo è l'intento perseguito sistematicamente da P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, (= BTC 85) Brescia, 1996. Nell'attuale panorama della teologia fondamentale cattolica mi sembra che quello di Sequeri rappresenti l'unico tentativo che persegue e realizza compiutamente la ricomposizione unitaria di questi due lemmi decisivi della questione. Attraverso una più decisa assunzione della categoria della testimonianza come forma della mediazione storica della rivelazione cristiana (fede-ecclesiologia), anche H. Verweyen si è mosso con decisione e pertinenza in questa direzione (cf H. VERWEYEN, *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg, 1977, 52-146; Id., «Sulla credibilità del cristianesimo», *Sc Catt* 125 [1997] 517-538).

*non risulta fuorviante – cioè una funzione ontologica, pratica ed esemplare, promuovente l'umanità degli uomini*<sup>275</sup>.

In quest'ottica *la fede* è l'imprescindibile per il momento ecclesiologicalo, anche nella sua configurazione più strettamente «istituzionale» che si determina, appunto, come un'«istituzione» della fede stessa ma anche come «ordinata» alla fede. Il «principio» della Chiesa non è altro che il legame istruito dalla fede con l'evento crocifisso di Dio, che l'ha suscitata quale condizione di accesso alla verità del suo significato che, nel suo stesso darsi, è destinato a ogni uomo in ogni tempo; ossia è sempre destinato alla fede.

2) *Il rischio di una «metafisica» ecclesiale*. Ricondurre il *sensu* della Chiesa alla fede permette, in secondo luogo, di salvaguardare il fatto che *l'identità [della Chiesa] è aperta e dinamica*<sup>276</sup>. Staccata dalla fede, l'identità del momento istituzionale rischia di realizzarsi in maniera sostanzialmente autoreferenziale, con la conseguenza di una sua «cattiva» assolutizzazione. Se è la fede la condizione d'accesso suscitata, nel suo accadere, dall'evento crocifisso della rivelazione dell'essere di Dio, allora la fede rimane – per la Chiesa stessa – non solo l'unica *forma* mediante la quale essa accede alla verità cristiana, ma anche l'unico «luogo» in cui essa *sa* del significato di quella verità destinata alla corrispondenza del libero disporre di sé di ogni carne. È nella fede che la Chiesa sa che ciò che l'origina permanentemente è l'identificazione di Dio con la storia del Crocifisso; ed è il carattere effettuale della fede, quale semantizzazione del significato dell'irrevocabilità e definitività di quell'identificazione, che introduce l'«istituzione» della fede alla configurazione storica della sua missione impedendole di pensare che la rivelazione cessi di avere – per lei – il carattere permanente di evento della parola di Dio, cui si accede solo mediante la comprensione del suo significato all'interno delle mutevoli condizioni storiche dell'orizzonte del senso.

È solo se essa mantiene questo suo carattere di evento, che ha la sua origine in atto nell'incondizionata disposizione di Dio a favore di ogni carne, che la Chiesa può allora attuarsi come emergenza visibile di rimando *significativo* per la coscienza al «luogo» in cui si è manifestata la verità della destinazione dell'umano. La Chiesa sta e cade con questa sua istitutiva eteroreferenzialità, che la costituisce quale mediazione testimoniale all'immediatezza con cui la parola di Dio si rivolge a ogni uomo suscitando la corrispondenza della fede. In questo senso, è il legame ontico con l'evento dell'identificazione crocifissa di

<sup>275</sup> G. COLOMBO, «La teologia fondamentale», in P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 5-10: 9.

<sup>276</sup> W. KASPER, «Kirchengemeinschaft als ökumenischer Leitbegriff», *TbRv* 98 (2002) 3-12: 9.

Dio rappresentato dalla fede che salvaguardia, per la Chiesa stessa, la qualità ontologica indisponibile di quell'accadimento che determina la condizione teologale dell'essere dell'uomo. Ed è solo attuandosi dentro questo legame ontico della fede che la Chiesa *sa* che le è impedita, originariamente, ogni affermazione ontologica sul senso della propria esistenza<sup>277</sup>.

In tal modo, nella fede, la Chiesa è rimandata alle condizioni attuali di comprensione dell'evento della parola di Dio. L'effettività dell'esistenza umana non è esterna al realizzarsi della verità manifestata una volta per tutte dall'evento dell'identificazione di Dio con il Crocifisso. Solo nell'ermeneutica della fede appare l'accessibilità universale del significato iscritto definitivamente dentro la parola della croce: *«La fede accordata a una narrazione suppone o provoca, in effetti, un impegno nella direzione indicata mediante il racconto. La conoscenza è legata all'«interessamento». Si potrà dire così che la «verità» è dapprima una questione di «senso»: la narrazione che ci viene fatta della rivelazione divina, della nascita e dello sviluppo della Chiesa, può essere riconosciuta come vera dall'ascoltatore nella misura in cui è percepita come donatrice di senso e significazione alla sua esistenza, nel suo essere una possibilità di senso per l'uomo e l'universo in tutta la loro estensione»*<sup>278</sup>.

Nella fede, si potrebbe sinteticamente dire, la Chiesa è presso il suo principio originante che la istituisce ed è presso quell'orizzonte del senso cui è costitutivamente destinata. Questa duplice referenzialità esterna, in cui è mantenuta dalla fede, sottrae l'attuazione della Chiesa da qualsiasi possibile deriva di pensare in chiave sostanzialmente metafisica il proprio essere-istituita.

3) *L'originario di Dio è essere-legame*. L'originario di Dio *si pone* come essere-legame e, contemporaneamente, *si rivolge* come chiamata evocativa nell'essere dell'assoluta differenza da sé, la cui corrispondenza obbedienziale (lasciar-essere) ha la valenza ontologica di un essere-posti-nel-legame. In virtù del suo essere-legame il rivolgersi creativo dell'originario di Dio è momento interno e proprio dell'esse-

<sup>277</sup> H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg, 2000 (dritte, vollständig überarbeitete Auflage), 399: «In beiden Fällen geht der Apostel von der sakramentalen Vermittlung des soteriologisch vorgegebenen Christus(leibs) aus, der ontologisch, im Sinne einer «relationalen Substanz» zu denken ist, und leitet über zu einer ekklesiologischen Leib-Aussage, die man funktional verstehen muß. [...] Diese funktionale Thematisierung des Leib(-Christi)-Begriffs basiert zwar auf dem soteriologischen Begriff von «dem Christus(leib)» - und dem Verstehen von dessen sakramentalen Vermittlung. [...] Aber der Bezug zu jener soteriologischen Vorgegebenheit ist, von der Kirche her gesehen, nur funktional aufzufassen [...]».

<sup>278</sup> G. LAFONT, *Imaginer l'Eglise catholique*, Paris, 1995, 91.



re stesso di Dio. La posizione dell'originario è la non-posizione del nulla, in quanto quest'ultimo è esattamente nel-legame con l'essere di Dio quale incremento della sua potenzialità nella forma della possibilità; che ne è, pertanto, la determinazione e la localizzazione *concreta* all'interno della vita divina, come impossibilità di annichilimento del legame proprio laddove Dio si espone assolutamente alla morte. In questo «luogo» l'originario di Dio si mostra come un essere-nella-fede: da un lato, perché l'irrevocabile identificazione di Dio con il Crocifisso riconosce concretamente che la fede di Gesù, attestata nello spazio dell'abbandono del Padre, è la realizzazione riuscita dell'essere-legame con cui Dio pone originariamente se stesso; dall'altro, perché in questo «luogo» la forma con cui l'essere di Dio si confronta con la pretesa del nulla di fare della morte il destino inesorabile della finitudine è esattamente quello dell'affidamento incondizionato dell'incondizionato stesso – che è, per dirla con Balthasar, quel qualcosa di più mortale della morte che uccide la morte nella morte stessa. L'essere-nel-legame *esiste* qui letteralmente nel nulla, risignificandolo definitivamente e ostendendo, una volta per tutte, che il legame è la felice e giusta destinazione della finitudine dell'uomo e della donna.

Ogni fenomeno antropologico è determinato ontologicamente nella sua possibilità e ha la sua realtà in quell'identificazione di Dio con il Crocifisso, dove l'originario dell'essere-legame ostende la concreta destinazione del nulla all'incremento delle possibilità dell'essere stesso. La fede è suscitata e resa possibile da questo affermarsi del legame nell'ordine dell'assoluta irrelazione prodotto dal peccato che fa del nulla qualcosa, affermandolo nella sua disgiunzione dalla posizione originaria all'interno dell'essere di Dio. In questo senso, la fede è l'essere-già-nel-legame che non può essere creato dalle mani dell'uomo, ma di cui le mani dell'uomo sono responsabili perché nel gesto assolutamente *gratis dato* della giustificazione egli viene posto in una condizione in cui sa di sé come di colui che è affidabile rispetto al proprio essere-posto-nel-legame. La struttura della fede può essere così compresa «sacramentalmente»: la passività della recezione graziosa della giustizia giustificante di Dio abilita l'umano a una forma dell'agire a lui altrimenti indisponibile: quella della confessione della fede come universale condizione d'accessibilità all'essere-legame di Dio.

Duplica la conseguenza sul piano ecclesiologico. Da un lato, quella della configurazione squisitamente comunitaria della confessione della fede. Si potrebbe dire che la Chiesa «istituisce» la fede come confessione, disponendo lo spazio all'interno del quale essa può così mettere in esercizio quella responsabilità che la fede contrae rispetto al suo essere-già-nel-legame che è l'universale destinazione della relazione teologale riuscita. E, quindi, ordinandola al mondo ne «istituisce» il legame all'evento che la suscita, poiché è esattamente nella

confessione che la fede deve saper dire perché si rifà alla parola della croce. Ma, in quanto «istituzione» della confessione della fede, la Chiesa – nella fede – è continuamente trattenuta presso l'evento cristologico che l'origina costituendone il *senso*. Al di fuori della confessione della fede, che essa «istituisce», la Chiesa non potrebbe essere presso il suo indisponibile fondamento: correndo così il rischio o di pensare di averlo oramai definitivamente alle proprie spalle, o di poter disporre – foss'anche sacramentalmente – di esso.

Il secondo movimento sarebbe quello di ripensare la «sacramentalità» della Chiesa in ragione della struttura «sacramentale» della fede. In quest'ottica, la mediazione ecclesiale potrebbe essere vista come un *analogatum* della fede: proprio perché ne «istituisce» la forma confessante e la «ordina» permanentemente alla sua destinazione mondana quale condizione di possibilità di permanere presso l'evento che l'origina. Poiché la Chiesa è lo spazio in cui la fede (essere-già-nel-legame) si «rappresenta» pubblicamente come confessione del suo contenuto (l'essere-legame di Dio nell'identificazione con il Crocifisso), essa diviene il luogo in cui l'evento originario non solo viene osteso (*repraesentatio*) ma anche quello in cui esso viene efficacemente offerto affinché chi ascolta/vede possa a sua volta lasciarsi-porre-nel-legame quale forma riuscita della propria esistenza. Se in chiave di «sacramentalità» si pensasse la fede quale *analogans* dell'attuazione ecclesiale, allora in tal modo sarebbe possibile che nel momento di massima prossimità e attualità della Chiesa rispetto al suo fondamento (l'offerta nella mediazione sacramentale dell'evento originario) essa non solo saprebbe, ma anche si manterrebbe effettivamente nella differenza rispetto al momento ontologico dell'essere-legame di Dio in Cristo. Se l'*analogans* è la fede come *differenza concreta*, l'*analogatum* non può attuarsi e mantenersi che nella forma di quella differenza: differenza dalla fede, rispetto alla quale essa istituisce lo spazio della confessione (senza che questo significhi mai che la Chiesa è «portata» dalla fede – infatti, lo è unicamente dall'evento originario che in essa viene confessato); differenza dal suo fondamento effettuale, rispetto al quale essa è costituita dalla fede confessante a esserne rappresentazione efficace del senso inteso dal significato del suo accadere (senza mai potersi sostituire alla fede, che unicamente è in grado – nella sua effettualità – di produrre la semantizzazione del significato dell'evento dell'identificazione crocifissa di Dio e, quindi, di essere suscitata dall'evento originario come sua condizione di accesso nell'orizzonte di ogni costellazione del senso rispetto alle condizioni attuali di comprensibilità del suo contenuto).

4) *L'oggettività cristiana è nella fede*. L'oggettività della fede (l'originario *essere-legame* di Dio che è l'incondizionata dedizione del

Crocifisso a favore di ogni carne) non può essere altro che nella fede (l'*essere-già-nel-legame* mediante cui si accede alla verità dell'evento originario). Pensare che sia possibile salvaguardare e trovare altrove, rispetto alla fede, l'oggettività cristiana significa mancare l'originario essere-legame di Dio destinato a suscitare, nella giustificazione del Crocifisso (posizione ontologica del legame), la corrispondenza effettiva del riconoscimento della giustizia per l'umano di quell'evento originario di Dio (posizione ontica del legame). Fuori della fede, l'oggettivo cristiano rischia di tradursi immediatamente in una «cattiva» metafisica della verità e di produrre un'indebita ipostatizzazione dell'istituto riconosciuto e preposto a «essere» il luogo dell'oggettività della fede al di fuori di essa.

Si può cercare ora di chiarire in che senso l'oggettività della fede è nella fede. L'oggettivo cristiano, da un lato, si dà nel momento in cui la corrispondenza antropologica suscitata dall'evento originario *permane* presso il suo fondamento/contenuto. D'altro lato, la possibilità di questo rimanere della fede nell'essere-legame che è l'identificazione crocifissa di Dio, è data in ragione della *continua referenzialità* di quest'ultimo, iscritta nel suo accadere come storia di Gesù, all'essere-già-nel-legame della fede – ossia non può essere un «prodotto» della fede. L'oggettività della fede è suscitata e mantenuta esclusivamente dall'evento originario, ma lo è esattamente *nella fede* e non al di fuori di essa. All'interno della Chiesa, che «istituisce» la fede nella forma della confessione del suo fondamento/contenuto, proprio in ragione di questo legame dell'oggettivo cristiano con la fede nella sua effettualità, viene «istituito» nella confessione della fede un *ministero* «ordinato» a un duplice compito. Da un lato, a discernere che la fede rimanga esattamente presso l'evento originario e che, quindi, la sua confessione sia omologa – all'interno di ogni costellazione del senso – al significato iscritto nel suo accadere; dall'altro, a salvaguardare le condizioni di possibilità ecclesiali affinché l'oggettività della fede sia sempre, e soltanto, nella fede stessa.

Il ministero «istituito» nella confessione della fede e «ordinato» alla fede, avrà quindi il compito di fare in modo che, all'interno della Chiesa, la fede si attui esattamente nella forma del lasciar-essere l'evento originario cristologico quale autenticità di ogni vissuto veramente umano e di ogni riuscita della giustizia per l'umano della relazione teologale – ossia, che la fede si riconosca sempre nella sua destinazione al mondo come ragione del suo principio nell'evento originario di Dio.

5) *La differenza si dà nella fede.* La fede è quella corrispondenza antropologica suscitata, come sua intenzionalità, dall'evento originario in cui viene salvaguardata, nella comunione del legame sostanzia-

le, la differenza fra l'essere di Dio e la partecipazione a esso dell'umano. Nella fede questa differenza si attua *concretamente*, cioè è il «luogo» in cui essa si afferma non come dato oggettuale, o formale, bensì come realizzazione di un rapporto credente. In quanto differenza concreta, la fede sancisce il superamento della differenza fra oggetto della fede e atto della fede, per affermarsi come relazione in atto fra l'incondizionata identificazione di Dio col Crocifisso e l'umano giustificato – che si affida all'evidente giustizia *pro nobis* della lieta destinazione della nostra esistenza a un riuscito rapporto con Dio e a una recuperata affidabilità del nostro essere, che hanno il loro fondamento *extra nos* proprio in quell'evento originario di Dio. L'«esteriorità» di questa differenza concreta nella fede ha esattamente la forma dell'essere-già-nel-legame con l'incondizionato di Dio che è il Crocifisso.

La qualità di legame che istituisce questa differenza concreta che è la fede, e la sua realizzazione come rapporto reale, permettono di pensare l'affidamento credente come *ratio cognoscendi* dell'evento originario di Dio. Esattamente in quanto *differenza*, la fede può porsi come principio euristico dell'identificazione dell'essere di Dio con il Crocifisso; affermando, nello spazio della propria attuazione, la comprensione del significato definitivamente racchiuso in quell'evento, improducibile e indisponibile alle mani dell'uomo ma accessibile a tutti esattamente nella fede. Ed è proprio perché la differenza è *nella fede* che questa nel suo attuarsi come essere-posti-nel-legame funge concretamente, ossia per ogni storia, da principio di conoscenza dell'originario essere-legame di Dio. La fede è responsabile davanti a terzi di questo suo «ordinamento» all'accesso di ogni carne alla riuscita autentica della propria esistenza. Per questo essa sta e cade con la differenza che la abita, e si realizza unicamente nella differenza: quella fondante, che mantiene in essere dentro la fede l'indisponibilità del fondamento/contenuto che la suscita come rapporto reale e partecipazione effettiva all'essere di Dio; quella relativa, che le impone di attuarsi sempre nella referenzialità alle condizioni di comprensibilità dell'evento di originario che sono quelle di «terzi» rispetto al soggetto credente e al soggetto dell'evento creduto. La fede è unicamente se essa è in questa duplice differenza, che definisce il suo *extra nos* costitutivo.

Ma appunto, la fede può attuarsi quale principio euristico, a favore di terzi, dell'evento originario di Dio solo nella misura in cui la differenza fondante è custodita all'interno della fede stessa. L'obbedienza della fede non è la parola della fede, ma la parola della fede è nell'obbedienza della fede. Affinché *questa* differenza possa permanere nella fede, la fede necessita di un ministero «ordinato» alla salvaguardia in essa della differenza fondante, da un lato, e alla rammemorazione della

sua destinazione euristica a favore di terzi. Il ministero, qui, non sarebbe pensato in ragione di un «difetto» della fede rispetto al suo fondamento/contenuto; ma, precisamente all'opposto, a causa dell'eccedente ricchezza della differenza che è nella fede. Di tale ministero nella Chiesa la fede ha bisogno perché *in essa*, ossia nella fede, si realizzi sempre la differenza fra la parola della fede e l'obbedienza della fede; e perché la fede come confessione si destini sempre a essere *ratio cognoscendi* dell'evento originario di Dio per delle condizioni di comprensibilità di esso che non coincidono con se stessa.

6) *Il senso della mediazione ecclesiale è l'originario della fede.* Ricondurre la Chiesa alla fede non è qualcosa di esterno alla ragione istitutiva che la costituisce quale mediazione storica all'evento originario di Dio. D'altro lato, la Chiesa non si pone come una realtà giustapposta o contrapposta alla fede nella sua attuazione. Il superamento dell'«esteriorità» apologetica fra le due figure, dovuta anche alla lunga stagione controversistica, permette di pensare la Chiesa quale «istituzione» della fede come confessione. D'altro lato, la comprensione della fede nella forma del legame e della differenza concreta «istituisce», all'interno della Chiesa, la fede quale luogo in cui si rappresenta e viene custodito l'oggettivo cristiano; esso non può essere trovato e reso accessibile altrove se non in quell'essere-già-legame che è la fede. Proprio il fatto che l'oggettività della fede sia nella fede implica il momento ministeriale: «istituito» all'interno della confessione della fede, e «ordinato» a garantire le condizioni ecclesiologiche affinché la fede possa attuarsi nella responsabilità rispetto al proprio essere-posta-nel-legame e destinarsi «mondanamente» a favore di terzi. Si apre qui la possibilità di pensare un ministero ordinato nella Chiesa che non si produca quale *Ersatz* di un difetto invincibile della fede rispetto al suo fondamento/contenuto, ma trovi la sua ragione nella *sufficienza* della fede stessa.

Nella prospettiva che si è cercato di delineare, anche se solo in maniera estremamente puntuale, la fede rappresenta un momento costitutivo dell'attuazione della mediazione ecclesiale nella misura in cui questa pensa la propria «istituzione» permanente, a lei indisponibile, nell'evento originario di Dio che è l'irrevocabile identificazione con il Crocifisso. Infatti, è esattamente la fede che rimanda costantemente la Chiesa alla propria origine come qualcosa che rimane permanentemente attuale, e differente, nel suo realizzarsi come «istituzione» (della fede). Al di fuori della fede, o al di sopra della fede, la Chiesa rischia inesorabilmente di mancare il proprio fondamento e la eteroreferenzialità che la costituiscono nel suo essere. Da questo punto di vista, la Chiesa non può essere, anche nei suoi elementi strutturali, che un'istituzione-nella-fede.

In questo senso, ossia nella fede, mi sembra possibile poter affermare che il *senso* della mediazione ecclesiale non è altro che l'originario stesso della fede. Un tale guadagno potrebbe offrire, a livello teologico-fondamentale, un'approssimazione consensuale delle diverse ermeneutiche confessionali e un punto d'appoggio su cui innervare l'avanzamento del confronto teologico sia rispetto alle permanenti divergenze «dogmatiche» nella comprensione del senso della Chiesa, e del ministero all'interno di essa, sia per quanto riguarda uno smussamento della differenziazione terminologica che la lunga storia di separazione ha prodotto all'interno di ciascuna Chiesa per quanto concerne l'espressione linguistica della specifica didascalia confessionale.

MARCELLO NERI  
*Comunità deboniana di Modena*  
*Strada Montanara 8*  
*41010 Saliceto Panaro (MO)*

29 marzo 2002  
Venerdì Santo