

1° Lezione (27/9/88)

rel. Prof. ANGELO BERTULETTI

(seminario di Bergamo)

"INTRODUZIONE - MUTAMENTI STORICI
E TEOLOGICI DEL '900"

Il compito affidatomi è tracciare un quadro della teologia contemporanea nell'ottica della questione di Dio. Un quadro sintetico suppone evidentemente delle scelte. Può essere proposto in modo non banale o arbitrario se non si limita a una recensione di episodi, anche i più significativi, ma tenta una interpretazione che mostri la coerenza dello sviluppo. Nella teologia del Novecento l'individuazione di questa coerenza è facilitata dal ruolo in essa svolto dalla teologia di Barth, comunemente riconosciuto come l'inizio della teologia del Novecento.

La vigorosa riproposizione del principio di rivelazione ha permesso alla teologia del Novecento di riprendere il dialogo con le forme dell'autocoscienza moderna, dialogo nel quale la teologia precedente era fallita. Mi riferisco al duplice tentativo della teologia liberale nell'ambito della teologia protestante dell'Ottocento e del modernismo per la teologia cattolica. Ricercando una riconciliazione della fede tradizionale con le nuove esigenze critiche, soprattutto della ricerca storica, entrambe le teologie si erano di fatto trasformate in una filosofia religiosa, cioè in una concezione dell'uomo e di Dio che riduce la rivelazione a un principio immanente dell'autocoscienza umana. Ricordiamo che la teologia liberale e il modernismo vivono negli ideali del progresso, della borghesia; è perciò comprensibile questa riduzione all'autocoscienza umana.

Il compito che la teologia del Novecento eredita dalla teologia precedente è l'esigenza di una nuova fondazione della fede, fondazione antropologica perchè appunto fatta dall'uomo, alternativa alla fondazione intellettualistica della teologia nata nell'età moderna, nel Sei-Settecento, la teologia apologetica.

La critica del teismo iniziata da Kant e poi sviluppata fino alle forme dell'ateismo nelle filosofie dell'Ottocento aveva sottratto i fondamenti della teologia apologetica, tutta costruita sulla giustapposizione tra ragione e fede mediata dall'affermazione teistica di Dio, cioè dalla capacità della ragione di dimostrare l'esistenza di Dio.

La rivelazione veniva perciò ridotta a una dottrina di Dio sovrarazionale che supera l'uomo.

Si pensi allora a tutto il significato che una filosofia come quella iniziata con l'idealismo e poi proseguita con le forme dello storicismo e del materialismo dell'Ottocento, costituiva per questa sintesi, la quale fu mantenuta solo contestualmente a un rifiuto della modernità. Ricordiamo il rapporto della Chiesa con la società nell'Ottocento. Nel campo della teologia si era rifiutato il confronto con queste nuove forme del sapere.

La svolta barthiana doveva rendere possibile quell'impresa tentata ma non riuscita dalla teologia dell'Ottocento. In questa prospettiva è possibile cogliere l'unità e la coerenza del dibattito teologico del Novecento. In esso l'affermazione dell'autorivelazione di Dio come unica via di accesso a Dio (in fondo è questa la grande tesi di Barth, formulata da lui stesso) è come alternativa alla possibilità di una giustificazione critica del discorso su Dio.

In realtà l'idea di un'alternativa a Dio che parla, alla rivelazione come unico fondamento del nostro sapere su Dio, nasce su un presupposto falso, che è quello della exteriorità della rivelazione all'uomo. Sarà messo in evidenza dopo, soprattutto da Bultmann. Tale presupposto distrugge la tesi stessa del primato dell'autorivelazione di Dio; infatti se la rivelazione di Dio è una cosa che sta di fronte a me, accanto a me, al limite anche un avvenimento solo particolare della storia, non è più rivelazione di Dio.

Al contrario, la peculiarità della rivelazione rispetto a ogni altro tipo di sapere (quando dico "rivelazione" dico appunto la fede che le corrisponde) consiste nell'essere il fondamento della libertà umana, dell'autoattuazione originaria dell'uomo, quella da cui origina ogni sapere, ogni prassi dell'uomo. Perciò se l'uomo non è esterno alla rivelazione, allora l'indeducibilità della rivelazione, cioè l'impossibilità di dedurla, contiene la risposta al problema della sua universale necessità. Così infatti si formula il problema della teologia, il problema della conformità alla ragione, il problema della possibilità di legittimare la pretesa di un discorso su Dio che si fonda sulla rivelazione.

Mi sembra che questo permetta di ritrovare il significato del dibattito che si è sviluppato in seguito alla svolta barthiana. (Quello di cui parleremo si riferisce già a prima della guerra, ma certamente anche dopo). Esso consiste in un sistematico recupero delle istanze qualificanti la moderna antropologia.

La prima è l'istanza della soggettività che prevale nella prima fase del dibattito, fino agli anni '60; quindi l'istanza della storia che caratterizza la fase successiva, fino agli anni '80. A mio giudizio c'è una terza fase: ritengo che una certa teologia francese attuale sia riemersa dal silenzio e abbia prodotto una linea che è nella direzione dello strutturalismo.

Questa sera presenterò le prime due.

Lo sviluppo risulta conseguente se, al di là delle motivazioni contingenti di queste fasi, essa è compresa alla luce che è comune alle due e cioè della necessità di rendere ragione della singolare storicità dell'autorivelazione di Dio in Gesù Cristo, sempre in Barth.

Ci limitiamo a caratterizzare i momenti più significativi delle due fasi. Citerò dei nomi emblematici, quelli di cui vi occuperete, ma il mio sforzo sarà soprattutto di indicare il senso dello sviluppo.

Prima fase: per definizione la verità di Dio deve essere già posta e riconosciuta come tale per poter essere interrogata. E' un altro modo di dire la verità di Barth. In altre parole la verità di Dio, Dio conoscibile che si manifesta all'uomo che appare, precede l'interrogazione

critica, allo stesso titolo dell'evidenza originaria del sapere che è sottratta come tale alla problematizzazione. Ricordiamo Cartesio che dice "Io cogito e posso dubitare, perchè se dubito c'è". Riesco a dare l'idea: questa è l'intuizione di Barth.

Collocate una tesi di questo genere nei confronti della teologia apologetica, che dimostrava l'esistenza di Dio in modo deduttivo, con un metodo che era il più simile possibile a quello della deduzione matematica: lo spostamento è grande. Il discorso teologico non consiste né nella verifica di un'ipotesi (l'ipotesi è incompatibile con l'assolutezza della verità di Dio) né nella dimostrazione di una conclusione, ma nella giustificazione di quella che Barth chiama la "presupposizione reale", ciò che mi precede assolutamente, l'evidenza prima. Egli ha scritto un libro su Anselmo in cui interpreta, forse anche sotto il profilo storico, il senso della prova anselmiana: Dio è colui di cui non si può pensare nulla di maggiore.

La convinzione che l'inizio del discorso teologico risieda nella nostra interrogazione su Dio costituisce un pregiudizio che la teologia dell'età moderna ha recepito dall'epistemologia postcartesiana. Essa produce il dualismo fede-ragione con tutti i problemi connessi e che rimangono nel vocabolario del linguaggio nostro. "Fede" vuol dire "non sapere": associamo a fede l'idea di qualcosa che non è sapere, in ogni caso non è un'evidenza, è una scelta. Tutto questo nasce certamente da quella impostazione, cioè dall'affermazione dell'ideale di evidenza proprio della modernità, da cui nascerà la scienza. L'impresa della modernità di costruire delle filosofie, delle teologie filosofiche, è grandiosa. Possiamo fare i nomi di Spinoza, di Leibniz. Tale impresa era nata dall'esigenza di dimostrare l'universalità della rivelazione, persa dal punto di vista storico-culturale con la rottura dell'unità cristiana. Quindi bisognava mostrare una universalità con un sapere che fosse sottratto alla gestione delle chiese.

L'aggiornamento della problematica mediante la sostituzione della domanda circa l'esistenza di Dio con la domanda circa il senso del problema di Dio non modifica l'impostazione, se non giunge a contestare quel pregiudizio che è fondato sull'ideale dell'adeguazione che ho illustrato.

Se questo è falso, l'inizio del discorso teologico non risiede nella domanda, ma nell'esperienza che la rende possibile e che non potrà mai essere esaurita dalla riflessione. La fede precede il sapere: una tesi scandalosa, sostenuta da alcuni grandi idealisti, per certi aspetti anche da Kant, anche se in modo troppo epistemologico.

Questa è esattamente la situazione del discorso teologico, il quale si propone come discorso su Dio perchè presuppone un sapere, la fede, per il quale Dio non è il risultato della riflessione ma il soggetto di un'autoattestazione. Questo è il concetto di rivelazione. Nello sviluppo sistematico di questo punto di partenza risiede la peculiarità della teologia di Karl Barth.

Per legittimare la sua impostazione, Barth si è servito alternativamente della dialettica e dell'analogia. Della prima per mostrare, ser

vendosi dello stesso esito ateo del pensiero moderno, l'impossibilità di una mediazione di Dio a partire dall'esperienza autonoma dell'uomo. Dell'analogia, che vuol dire corrispondenza, per mostrare l'oggettività della mediazione realizzata da Dio e solo a questa condizione relativa di Dio, inclusiva dell'esperienza umana (il cristocentrismo di Barth è questo, è l'umanità di Dio).

Ma in Barth manca una teoria del sapere in grado di articolare i due aspetti; perciò Barth non ha potuto chiarire il rapporto tra il principio di rivelazione, nel senso che vi ho detto, e la rivelazione storica. Ha mantenuto il rapporto in base al fatto che solo esso preserva la libertà di Dio; Gesù Cristo storico è l'umanità di Dio senza di cui l'uomo non avrebbe accesso a Dio.

D'altra parte è possibile intendere il principio di rivelazione come un evento di Dio in Dio, cioè come la qualità di Dio in quanto tale, in qualche modo mettendo tra parentesi la concretezza della rivelazione storica di Gesù. Questo è un problema che si pone a Barth alla luce del seguito del discorso.

Infatti, poichè la verità di Dio diviene manifesta in un evento storico singolare, esso non è sotto ogni riguardo immediata, ma deve essere interpretata, cioè riconosciuta, compresa e quindi anche legittimata come rivelazione di Dio. Non c'è una assoluta immediatezza tra Dio, il principio divino di rivelazione, e la rivelazione storica di Gesù, anche se noi sappiamo che di immediatezza alla fine si deve trattare, altrimenti non è la rivelazione assoluta di Dio.

A questo livello, il discorso su Dio non è più separabile dal discorso sull'uomo. Vi espongo quello che ritengo l'approccio più vero, al di là delle espressioni più note, di Bultmann. La concezione oggettivistica della rivelazione (la rivelazione come una dottrina, come un puro fatto) non è che la conseguenza della riduzione oggettivistica dell'uomo.

Se leggete il suo bellissimo saggio "Fede e comprendere", Bultmann procede così: "Io Dio non lo posso dimostrare, ma il problema è che l'uomo non lo posso dimostrare. Non posso parlare su Dio perchè non posso parlare sull'uomo. Ogni parola sull'uomo non è la parola dell'uomo. Identicamente Dio".

All'origine di questo oggettivismo sta la concezione naturalistica dell'uomo che riduce l'uomo, a un oggetto. Occorre invece una concezione dell'uomo all'altezza dell'uomo, che non faccia dell'uomo una cosa. Allora si ci sarà lo spazio del discorso su Dio, che però sarà sempre un discorso di Dio. E' evidente come Bultmann sia alunno di Barth, cioè non fa che integrare il principio antropologico che Barth aveva eluso, anche per ragioni di funzione storica assoluta. Si spiega così perchè Bultmann si sia occupato della demitizzazione. Infatti la concezione mitologica della rivelazione riduce a una dottrina la rivelazione, conoscenza relativa a una certa epoca, perchè gli schemi antropologici sono inevitabili. L'aveva già detto Kant.

D'altra parte io non posso evitare, ma devo sapere che l'essenziale non è quello. In fondo l'essenziale è quel principio di cui ha parlato Barth nella sua forma pura.

Il problema lasciato da Barth era il rapporto tra il principio di rivelazione e la rivelazione storica. Bultmann adduce il principio antropologico, ma non risolve il problema della oggettività. Direi oggettività questa volta non nel senso solo barthiano (L'oggettività della rivelazione è Dio che viene a me); qui intendo oggettività anche nel senso che mi si presenta in una oggettività storica che è certo il segno di quella, ma da cui non posso prescindere. Altrimenti ancora una volta non si tratta più di rivelazione assoluta di Dio in Gesù Cristo.

In questa ottica si può fare il discorso sull'antropologia esistenziale, che concepisce l'uomo come possibilità per la libertà e quindi per la scelta. La precomprensione di Dio iscritta nell'uomo, ma come tale solo come pura possibilità, diviene realtà effettiva di Dio nell'evento della fede. Ecco la fede. In fondo Barth non aveva parlato della fede perchè l'aveva risolta nella rivelazione.

La fede è la decisione nella quale l'uomo si sceglie per la vita, per il suo futuro in quanto Dio. Ma questa fede è resa possibile appunto da Dio.

E' chiaro che qui la rivelazione diviene un evento attuale, attualistico; accade ogni volta che accade la fede. Gesù Cristo è l'occasione di questo accadimento, di questo evento:

Se Barth aveva risolto la fede nella rivelazione, Bultmann rischia di risolvere la rivelazione nella fede; rischia, non che sia il suo intento.

E' certo che il discorso è negativo: il sapere di Dio non è quello. Il nucleo positivo rischia di ridursi, perchè ciò che possiamo dire è che il sapere di Dio non è quello. Comunque l'acquisizione è inevitabile.

Rahner fondamentalmente è lo stesso. Benchè egli provenga da una problematica diversa (quella della teologia cattolica, della giustapposizione filosofica-teologica, della teologia che aveva ridotto la rivelazione a un sapere che proviene dall'esterno) in fondo la sua preoccupazione è identica, cioè mostrare il carattere non oggettivistico della rivelazione e in questo modo sottolineare l'universalità della rivelazione.

Queste teologie sono tutte orientate verso il mostrare l'universalità della fede; appunto l'uomo - e ricordo Rahner - non è mai nessuna situazione di sé se non di fronte alla rivelazione. Là si parlava di esistenziale, qui si parla di trascendentale, ma il problema è lo stesso.

A mio giudizio Rahner allarga un po' la base, perchè nell'antropologia bultmaniana c'è una sottolineatura che poi è stata interpretata come esistenzialistica, cioè l'uomo come decisione. In realtà l'uomo è una struttura necessaria da cui emerge la necessità della decisione. Questo è Rahner.

Ma proprio perchè è trascendenza, l'uomo va verso un oltre, un più di tutto ciò che egli può sapere e di cui può disporre; si rapporta per ciò a un compimento che non può volere se non gli è donato. Questa è la

logica del discorso di Rahner, logica che lui chiama "esistenziale", "sovrannaturale", con una terminologia che appunto vuole unire le due istanze, cioè l'universalità, la necessità (l'uomo è sempre di fronte alla rivelazione di Dio, l'uomo non si sceglie mai se non di fronte a Dio; infatti ogni scelta dell'uomo è scelta di fronte a questa alternativa. Il mio compimento c'è o non c'è) e la soggettività umana.

A me premeva mostrare il senso di quello che ho chiamato "soggettività", in rapporto al discorso su Dio e quindi far comprendere, come di fatto è stata svolta, alla luce di quel principio di rivelazione che segna l'inizio di tutta la teologia del Novecento.

Mi dispiace di non potervi mostrare le ampie applicazioni, anche di carattere culturale, perchè qui abbiamo anche la fondazione del discorso sulla secolarizzazione nel senso che sottrae Dio all'identità con qualsiasi realtà finita, si chiami anche Chiesa, perchè la rivelazione di Dio coincide con questo atto per cui Dio si volge verso l'uomo, atto che è a disposizione di ogni uomo. L'universalità della rivelazione è garantita proprio da qui.

I limiti della prima fase del dibattito si possono riassumere nella sua sistematica astrazione dalla storia. Non per nulla questi autori parlano di storicità, che è l'uomo come libertà che si sceglie, per così dire, solitamente.

Il problema lasciato irrisolto da Barth, cioè il rapporto tra il principio di rivelazione, che è Dio fondamentalmente come Dio per l'uomo, e l'oggettività storica della rivelazione non appare chiarito.

Il modello antropologico che essi hanno assunto, con tutto ciò che è connesso (soggettività, distinzione netta tra sapere scientifico e sapere dell'uomo, e quindi ovviamente di Dio), giustifica bene l'universalità della rivelazione, ma riduce la rivelazione storica a una oggettivazione ultimamente secondaria, superabile, del rapporto universale dell'uomo con Dio.

In questo modo l'obiezione illuministica, che sta sempre sullo sfondo di tutto il dibattito del Novecento e che caratterizza tutto il rapporto della ragione moderna con la teologia, appare rimossa invece che risolta.

Questi autori salvano la fede perchè la immunizzano da qualsiasi obiezione; cioè la fede riguarda un ambito che tutte le altre competenze dell'uomo non raggiungono mai. Guardate che non si può regredire oltre: se dimentichiamo questi autori perdiamo un essenziale. Però è vero. E' un po' l'obiezione che un esponente del neopositivismo faceva, il quale diceva a Bultmann che per forza avrebbe avuto sempre ragione, perchè secondo Bultmann la fede è sempre altro di fronte a qualsiasi evenienza, a qualsiasi contenuto.

"Decosmologizzazione" della fede, così è stata chiamata, nel senso che la fede non ha più rapporto con il cosmo e quindi neanche con i contenuti effettivi dell'esperienza umana.

Convergenze con questa lacuna teologica doveva apparire la nuova sensibilità culturale della fine anni '60, quando appunto si conosce il tramonto delle filosofie esistenziali in favore delle filosofie della prassi.

In questa prospettiva si collocano i nuovi indirizzi teologici che nella fase più recente del dibattito si propongono di superare il formalismo delle teologie precedenti. La difficoltà di queste teologie a riconoscere un valore fondante all'avvenimento storico e il conseguente ricorso alla decisione (notate che questa è l'accusa a Bultmann, al suo decisionismo della fede) provengono dal privilegio che queste teologie accordano a una ragione ancora teorico-contemplativa. Certo non è più la ragione scientifica, ma è ancora una ragione teorica. In fondo sono ancora metafisiche. Sarebbe interessante recensire il dibattito del Novecento come appunto critica alla metafisica.

La ragione teorico-contemplativa istituisce il significato al di fuori da ogni riferimento all'azione e così sancisce la separazione del soggetto dalla storia. Una concezione storica della ragione comporta il passaggio dalla ragione teorica alla ragione pratico-sociale. Questa è la direzione che accomuna la seconda fase.

Riguardo al problema di Dio, ciò comporta il passaggio dalla prospettiva del fondamento (detta anche archeologica) alla prospettiva di Dio come futuro, il futuro dell'uomo.

A questo riguardo, mi limito a indicarvi alcuni autori, in quanto il senso del loro contributo comporta un reale incremento del problema. In fatti l'intento che mi preoccupa è quello di mostrarvi che c'è una logica di sviluppo, di accumulo della teologia contemporanea.

Il nuovo indirizzo è programmaticamente formulato da Pannenberg con la preoccupazione di omologare la teologia con le esigenze della moderna scientificità. A un primo approccio sembrerebbe che Pannenberg dica il contrario di Bultmann. Non è proprio così, c'è anche un progresso.

La teologia è forma della ragione storica senza restrizione. La rivelazione non deve essere concepita come una dimensione privilegiata della storia, ma la storia tutta è la rivelazione propria e completa di Dio. Il problema di Dio e della sua rivelazione coincide con il problema del senso della storia, cioè di quale sarà la fine della storia.

Il carattere peculiare della rivelazione cristiana va giustificato all'interno di questa tesi più generale, che già era di Hegel (vedete lo spostamento da Kant a Hegel?), secondo cui la storia è rivelazione diretta di Dio, non c'è luogo che quello.

Non è il luogo l'intimo della coscienza umana, come poteva suggerire appunto Kant, la cui preoccupazione era invece di separare la fede dal sapere, dove sapere significava sapere scientifico. Sapere scientifico non è solo quello delle scienze esatte, è il sapere storico.

Anche oggi si sviluppa il dibattito sulla natura del sapere scientifico che ha acquisito una certa consapevolezza della sua dimensione storica, anche a livello di problemi culturali. E contestualmente anche

la consapevolezza del suo carattere non apodittico, del suo carattere di anticipazione per una prassi, per un agire.

La teologia è esattamente questo. Il carattere peculiare della rivelazione cristiana consiste in ciò che nella storia di Gesù Dio si è manifestato mediante l'anticipazione della fine della storia, che è al di là di ogni possibile superamento. Comunque si presenta all'uomo come quella anticipazione che egli può assumere se vuole vivere, se vuole dare un senso alla sua storia, al suo agire nel mondo.

La preoccupazione vera di Pannenberg è di sottrarre la teologia all'ipotesi di una fede concepita come decisione soggettiva, ultimamente non giustificabile. Ma se egli rischia di ridurre la fede a un'ipotesi che può comprometterne l'assolutezza è perché, nonostante tutto, rimane legato al principio intellettualistico che concepisce la storia come un oggetto e il sapere come uno spettacolo.

In questo senso occorre una concezione più pratica della storia, una concezione che ne mostra il carattere di azione dell'uomo, il carattere di prassi. Ed è qui che si situa la teologia della liberazione, che dipende dalla teologia europea di cui qui vi voglio caratterizzare il senso all'interno di un possibile disegno della teologia del Novecento.

Occorre ritrovare la radice pratica della storia. La rivelazione non è manifestazione, ma è promessa; non è manifestazione dell'eterno presente oppure del futuro ma che sarà, così come può suggerire l'analogia tra la fede teologica e l'ipotesi scientifica. E' invece la promessa che istituisce la tensione tra presente e futuro di cui l'uomo vive, il quale solo apre lo spazio per una comprensione della storia come storia della libertà, allora della liberazione dell'uomo. Grazie alla promessa, il futuro assoluto (come viene visto Dio) si iscrive nella coscienza umana della storia rendendola possibile come storia della libertà.

Invece essa, al di fuori di quella prospettiva, dovrebbe risolversi nella non speranza, in una ragione utopica, assurda ovvero disperata. Ovvero rischia di assolutizzare un futuro, che non essendo assoluto, è di fatto programmato e quindi, come tale, alienante.

Mi basta, come per le altre teologie, averne caratterizzato il luogo.

La nuova prospettiva appariva in grado di integrare la dimensione di avvenimento, nel senso che l'avvenimento di Gesù Cristo costituisce questa promessa universalizzante. Oppure, nella terminologia di Metz è questa memoria paradigmatica della passione - morte - resurrezione che diviene l'impulso della coscienza umana che fa la storia. Tuttavia questa prospettiva non appariva in grado di giustificare il carattere decisivo dell'evento cristologico.

E' questo l'ultimo punto che vi voglio proporre proprio per concludere su quella che chiamo la nuova "theologia crucis", che è l'ultimo Moltmann, ma anche Balthasar e Jungel.

E' stato come un incontro della teologia più recente certo significativo, perché dopo tutto questo cammino, senza perdere l'incremento

delle tappe percorse, ritrova mediato il suo punto di partenza: l'affermazione del primato assoluto della rivelazione e dell'evento di Cristo.

Mi riferisco alla proposta di Moltmann per il suo legame alla problematica precedente. Di nuovo la cristologia è l'unico criterio della teologia.

Ciò non significa espellere dalla teologia la domanda metafisica. L'errore delle prove di Dio della teologia tradizionale è di presupporre che il mondo tale quale è riveli Dio, mentre esso è il mondo dell'uomo peccatore in cui Dio non può rivelarsi che "sub-contrario".

Solo se il Dio creatore si rivela come promessa di una liberazione veramente radicale, l'inevitabile domanda metafisica può approdare alla conoscenza di Dio.

Ma che cos'è questa promessa di una liberazione veramente radicale? Si riassume nella croce di Cristo. La cristologia può essere il punto di partenza di una teologia solo se è compresa come la storia di Dio nella storia di Gesù. E' ciò che risulta dalla croce di Cristo compresa come evento di Dio.

Se nella resurrezione si vede Dio in azione, nella crocifissione di Gesù si deve comprendere Dio in passione.

Penso che sia una cosa importantissima da capire il legame tra croce e resurrezione, che è garantito solo dall'identità teologica di Gesù.

La confessione di Dio trinità è l'implicazione immediata della croce di Cristo. Essa rappresenta il superamento della contraddizione: Dio è morto, ma Dio non può morire. La croce consente l'inclusione in Dio di tutta la negatività della storia fino al nulla della morte.

La Trinità non è un circolo chiuso situato in cielo ma è un processo aperto agli uomini, processo che prende inizio nella croce di Cristo e si snoda su questa terra. Ciò comporta la distruzione dell'assioma dell'immutabilità, impassibilità di Dio, ereditato dalla teologia e dalla metafisica greca.

Comporta anche il superamento della concezione moderna della libertà, libertà che qui si riferisce a Dio, cioè la libertà di Dio come sovrana indifferenza, come decisione arbitraria in favore o contro l'uomo.

Questa di fatto è la concezione nominalistica, su cui poggia l'assolutismo moderno e spiega anche l'associazione di Dio al linguaggio e alla metafora del dominio. E' il monoteismo monovalente, che appunto vede in Dio il sovrano che si decide pro o contro l'uomo.

Questa concezione della libertà come indifferenza va superata in favore della concezione della libertà come amore, necessità dell'amore. Qui è il vero nodo; io penso che sotto il profilo teorico l'abbia esp_osta meglio Eberart Jungel.

Nella concezione di Moltmann che abbiamo richiamato come esemplare di una theologia crucis sviluppata anche da altri teologi, la vicenda della teologia del Novecento, dopo il passaggio attraverso l'istanza

della soggettività, l'istanza della storia, ritrova il suo punto di partenza, il principio cristologico, quello che le ha impedito, nel confronto con le diverse provocazioni culturali, di perdersi o di perdere la sua identità, come era accaduto alla teologia dell'Ottocento che aveva tentato il dialogo con la cultura del suo tempo, diventando filosofia religiosa.

Le lettere di Bonhoeffer contenevano spunti stupendi proprio nella direzione della theologia crucis. A questo punto, chiedersi se la teoria che mancava è stata elaborata mi pare eccessiva, specialmente a quest'ora; richiederebbe un'altra trattazione.

Il mio obiettivo era quello di predisporvi un quadro introduttivo che voi in seguito approfondirete.

DIBATTITO

Domanda: Che differenza esiste tra monoteismo e concetto di Trinità?

Risposta:

Una delle sensibilità oggi, sullo sfondo delle quali sta Nietzsche, è quella critica al monoteismo univoco nel senso appunto di un monoteismo del Dio Signore.

A questo proposito, identificare l'Antico Testamento con questo tipo di monoteismo è un errore esegetico banale, fatto anche da teologi. Certamente esso è superato da Gesù Cristo; infatti il principio biblico di tutta l'interpretazione cristiana della Bibbia è la croce di Cristo.

Quindi anche all'interno dello stesso Antico Testamento, possiamo riconoscere una evoluzione, meglio un continuo approfondimento. Ma l'Antico Testamento non dispone ancora del principio assoluto; in questo sta il carattere assoluto della rivelazione cristiana.

Allora lì, è chiaro che la metafora del Dio Signore è superata in favore, al limite, del Dio servo, del Dio della dedizione incondizionata per l'uomo, del Dio non concentrato su se stesso, ma del Dio "eccentrico" rivolto verso l'uomo.

Questa è la forma della rivelazione di Gesù Cristo. La critica al Dio Signore si complica di aspetti psicologici. Il problema dell'ermeneutica è il problema della critica del senso. Il senso è sempre anche prodotto dall'uomo: questo è un punto fondamentale.

Che cosa è il senso? E' l'uomo che crea le rappresentazioni di sé, i valori. Tuttavia ciò che fa del senso il senso è la verità. La verità è appunto l'assoluto, è Dio. Ecco il principio di rivelazione, che è appunto quello che fa di ogni senso il senso.

Ma di fatto noi lo viviamo dentro il senso, quindi c'è sempre questo movimento dell'uomo che crea i suoi valori, come bene ha descritto Nietzsche, ma questi non sono autentici se questa produzione del senso non avviene a partire da un atteggiamento di accoglienza della rivelazione, della verità che fa di ogni senso un senso.

Questo è il luogo dell'ermeneutica; questa è la rivelazione, il discorso su Dio.

Dio, identificato con il Signore, è il Dio della proiezione dell'uomo, che proietta un suo stato di minorità (pensiamo a Freud), o che proietta un superamento illusorio del suo stato di alienazione.

Mi interessa precisare in che rapporto sta questo discorso con la fede; è appunto l'interesse delle ermeneutiche demistificatrici per il discorso su Dio.

Domanda: Quale rapporto c'è tra sviluppo storico e sviluppo della teologia?

Risposta:

Nella mia trattazione ho insistito più sull'aspetto culturale. Per la prima fase: Si tratta di tutta quella sensibilità degli anni precedenti e immediatamente successivi alla guerra, sensibilità che va sotto il nome di "recupero della soggettività".

Pensiamo anche all'avvento della scienza, concepita come quel sapere che ha modellato la civiltà contemporanea. E' subito facile capire lo sfondo di queste prime teologie. E' un periodo ancora caratterizzato da un ottimismo nei confronti della scienza.

Di fatto la critica generalizzata verso la scienza si sviluppa negli anni '60. Si mette allora in evidenza come la scienza non legittimi se stessa. La sua pretesa di valere come forma esemplare del sapere non è fondata; è invece fondata una scelta, la quale si motiva in base a una certa società, la quale suppone un certo tipo di potere. Allora nasce tutto il problema del rapporto scienza-politica.

Si vede quindi anche lo sfondo culturale della seconda fase, in cui domina il problema politico e il carattere universale della dimensione politica, cioè l'uomo non è mai soggetto singolo ma un soggetto politico, è sempre nella società. Nascono in questo periodo i movimenti di liberazione, perchè il ricorso che la teologia latino-americana fa alla seconda teologia della seconda fase che insiste soprattutto sull'efficacia pratica della prospettiva della fede, è documentato.

Oggi da un lato la teologia della croce di Cristo ha un valore che va al di là di un influsso culturale, anche se non esiste mai nessuna teologia che non risponde a una domanda.

La seconda fase suppone anche un certo ottimismo politico; è il periodo in cui le ideologie politiche erano efficaci, anche se la teologia non ha trovato la theologia crucis a caso, ma anche in rapporto alle istanze profonde della teologia politica, che in sostanza è sempre stata una theologia crucis. La libertà esiste nella forma del superamento di ogni situazione data. Si può criticare la teologia politica di indeterminatezza, altrimenti si rischia di fare lo stesso discorso a riguardo di ogni condizione data; quindi quella teologia rischia di essere ideologica.