

Articolo non pubblicato su carta: si prega di citare da questa fonte:
<http://www.puntopace.net/Mazzillo/Epistemologiaxweb.htm>

Giovanni Mazzillo

TEOLOGIA ED EPISTEMOLOGIA

1. Premessa

L'ermeneutica è uno degli aspetti della teologia che ne evidenziano la natura di "scienza". Si tratta, beninteso, di quella dimensione ermeneutica che più recentemente si è rivelata indispensabile per lo statuto fondamentale di qualsiasi scienza. Non si è trattato tuttavia di un'acquisizione pacifica. Agli inizi del Novecento il panorama culturale è ancora dominato dallo scientismo acritico, che ritiene aprioristicamente di poter esaurire tutto il conoscibile in ciò che è sperimentabile. Se ciò vale in maniera più diretta per le scienze naturali e fisico-matematiche, vale, sebbene in altra maniera, anche per le scienze storiche. Queste sono considerate, alla stregua degli oggetti della sperimentazione fisico-chimica, scienze esatte nella misura in cui, attraverso il reperimento, l'analisi e lo studio delle fonti positive, archeologiche o simili, sottopongono a una sorta di verifica storica ciò che si riferisce al passato.

Il positivismo di fondo di tale concezione ignora che i fatti del passato sono il frutto di combinazioni incrociate tra avvenimenti, progetti ed intenzionalità di uomini. Come tali, non hanno un'esattezza misurabile con strumenti materiali, ma piuttosto con un approccio principalmente umano, che sia in grado di ricostruire intenzionalità e progettualità umane coinvolte negli avvenimenti storici. Inoltre ciò che sfugge alla stessa concezione "scientifica" della scienza è il fatto che essa soggiace a uno statuto previo a quello puramente positivisticamente come verifica oggettiva. Si tratta dello statuto della comunicazione e della storicizzazione delle stesse scoperte scientifiche, senza delle quali le scoperte stesse non possono aver luogo.

La scienza ha una sua storia e le formulazioni scientifiche non sfuggono ai processi comunicativi ed ai complessi dinamismi della codificazione, della verbalizzazione e della trasmissione dello stesso sapere scientifico. Insomma, una scienza senza ermeneutica e senza comunicazione non è pensabile. Se essa si riferisce ad "oggetti", il luogo attraverso cui la ricerca "oggettiva" viene effettuato è il luogo della storia umana, avente per soggetto l'uomo.

Queste considerazioni ci fanno superare le strettoie dello scientismo ed aprono la strada a una considerazione della lettura ermeneutica come lettura scientifica. Ci offrono inoltre la possibilità di considerare il problema della teoria sulla stessa scienza, ciò che viene chiamata epistemologia, vedendone l'applicabilità e le conseguenze in sede di fondazione scientifica della teologia.

Che la teologia possa essere a ragione considerata "scienza" è il risultato di quanto si può affermare in un intero corso introduttivo alla teologia. L'affermazione è da parte della riflessione teologica contemporanea generalmente accettata, le motivazioni sono tuttavia differenti. Non manca chi ha voluto condurre un dibattito più serrato con l'epistemologia e, a partire da questa, verificare la giustificazione ultima che la teologia dà di se stessa come scienza. K. Rahner ha potuto parlare della teologia come di uno "*studio apriorico del complesso della realtà e del suo fondamento*", spingendo la sua indagine sempre più verso il sistema di senso nella sua Fondamentalità che è Dio [1]. Altri si sono cimentati più specificatamente con i complessi problemi dell'epistemologia come "teoria della scienza" ed hanno studiato le relazioni esistenti tra questa e la teologia fondamentale.

Gioverà qui ricordare, a questo proposito l'opera preziosa di H. Peukert, il quale nelle sue *Analisi sull'approccio e la situazione della teoretizzazione teologica* mette in "correlazione epistemologia", "teoria dell'agire e teologia fondamentale" [2]. Così sarà utile citare, accanto a questo teologo cattolico, discepolo di K. Rahner, un altro teologo che, da parte evangelica, ha studiato "Epistemologia e teologia": W. Pannenberg [3].

2. La contestazione della possibilità della teologia come scienza

2.1. Svalutazione della metafisica: dal nominalismo all'empirismo

La negazione della possibilità teorica della teologia come scienza è legata alla negazione del significato (in quanto riferimento all'esistenza) di ciò che si afferma in teologia. Se, come si vedrà, la negazione non solo di questo significato, ma anche dello stesso senso del discorso teologico è un fatto culturale piuttosto recente, le origini di tale delegittimazione scientifica della teologia sono da ricercarsi in una divaricazione tra terminologia e significazione che ha una lunga storia nel cammino filosofico occidentale.

Come si evince da uno studio sull'ermeneutica, Dilthey ha escogitato una spiegazione differenziata per il modo di procedere delle "scienze della natura" e delle "scienze dello spirito". Altri, dopo di lui, hanno colto l'unità esistente tra queste due modalità di analisi considerandole espressioni diverse di un unico processo ermeneutico, sotto il quale cadono tutte le scienze, incluse quelle empiriche. L'ermeneutica viene così a suturare una ferita rimasta per secoli aperta, colmando un solco tracciato per la prima volta dal nominalismo medioevale, che aveva spezzato l'unità tra la logica della lingua e l'ontologia [4].

Il complesso mondo della lingua (*logos semantikos*) era distinto da Aristotele in discorso dimostrativo (*apofantikos*), corrispondente all'*Analitica*; discorso pragmatico (*pragmatikos*), corrispondente alla *Retorica*; e discorso poetico (*poietikos*) corrispondente alla *Poetica*. Nonostante la tripartizione, quel mondo conservava ancora un diretto riferimento alla realtà, così come è successo, in seguito, per quel filone di pensiero tanto della filosofia che della teologia avente nel "realismo aristotelico" il pilastro fondamentale della sua teoresi.

La distinzione medioevale tra il modo di essere (*modus essendi*), modo di comprendere (*modus intelligendi*) e modo di significare (*modus significandi*) riprendeva, in linea di principio, la tripartizione aristotelica, ma prestava anche il fianco alla critica sottile, condotta dal nominalismo, che vi scorgeva la possibilità di contrapporre l'essere e il significare, fino a mettere in dubbio la consistenza ontologica del concetto, ridotto, nei casi più radicali, a mero "*flatus vocis*", puro fenomeno fonetico.

La svalutazione della metafisica non fu che una conseguenza di tutto ciò. Si può ripercorrere a ritroso il filone storico-filosofico che, delegittimando la metafisica, pone le basi per una esaltazione esagerata, quanto criticamente infondata, della conoscenza e dell'operazione empirica. Basta citare i nomi di Guglielmo di Occam (+1350), di Francesco Bacone (1561-1626), di Giovanni Locke (1632-1704), di Giorgio Berkeley (1685-1753), di Davide Hume (1711-1776).

Fu proprio quest'ultimo a formulare in modo radicale l'irrilevanza di qualsiasi discorso non empirico, affermando:

"Se prendiamo un qualsiasi libro di dottrina su Dio o di metafisica scolastica dobbiamo domandarci: Contiene un qualche concetto astratto sulla grandezza o sul numero? No. Contiene un qualsiasi processo di pensiero, basato sull'esperienza, riguardante le cose o l'essere? No. Allora buttatelo nel fuoco, perché non può essere altro che un'opera fittizia ed un inganno" [5].

2.2. L'esaltazione dell'operazione logico-formale e la delegittimazione della teologia

La sfiducia di Hume verso tutto ciò che non rientra nell'ambito strettamente matematico-empirico non è un fatto isolato nella scuola di lingua inglese degli ultimi secoli. Uno dei suoi rappresentanti a noi più vicini nel tempo è B. Russel. In questo autore confluisce tuttavia un nuovo tipo di problematica che è comune all'area culturale della Mitteleuropa degli inizi del secolo scorso: la fondazione dei principi e delle formulazioni di base delle stesse operazioni logico-matematiche.

In un tempo in cui l'"esattezza matematica" cominciava ad essere incrinata dagli sviluppi di matematiche non euclidee e dalla problematizzazione relativa allo stesso linguaggio delle "scienze esatte", i matematici cercavano riparo con la progettazione di una lingua fisico-matematica la più esatta e la più scientifica possibile. Un progetto che non poteva non restare illusorio! I loro sforzi dimostrano comunque la necessità di un continuo equilibrio e di una tensione critica costante tra linguaggio e riferimento alle realtà empiriche, tra mondo umano, di tipo storico e mondo oggettuale, di tipo sperimentale.

I primi passi verso l'analisi matematica per quanto attiene le funzioni concettuali di base furono mossi da un autore a noi già noto, dal quale prendiamo in prestito la definizione di senso e di significato: Gottlob Frege.

Egli parte dal presupposto che il concetto sia una funzione logico-matematica, ma che comunque conserva un suo riscontro immediato e diretto con la realtà, in quanto realmente esistente. Un concetto allora è veramente tale quando ha senso e significato. Se ha significato, ha riferimento all'esistenza come realtà che si dà, che esiste. La connotazione ontologica, se si vuole usare un'altra terminologia a noi più vicina, è connotazione di significato, di *Bedeutung*, come Frege si esprime. Egli rimane filosofo, oltre che matematico, perché non perde di vista la contestualità complessiva della realtà e dei concetti atti a coglierla. Non si trova in lui l'arroganza del matematico saccente e dogmatico, ormai in disuso, ma che pure ha dominato per buona parte della metà di del secolo trascorso: quello che sentenziava, dall'alto delle sue verifiche e dei suoi presupposti, ciò che dovesse realmente esistere e cosa non lo poteva.

Dopo Frege, è sembrato ad alcuni filosofi e scienziati di poter arrivare alla verità attraverso il calcolo matematico o, detto in altre parole, che lo stesso calcolo presupponesse una verità. Leibniz si muoveva ancora in un contesto dove i problemi generali avevano il giusto riconoscimento e tutta la loro importanza per la soluzione di quelli particolari. Ma il pragmatismo, da un lato, e le obiezioni di B. Russel, dall'altro, avevano messo in dubbio tale sistema, ben presto tacciato di "teoria monistica della verità" [6].

Per il pragmatismo la verità non è problema da dirimersi in linea di principio, ma da risolvere in base all'utilità pratica delle singole asserzioni. Per B. Russel non esiste una sola verità, per cui pensa che si possa affermare che ci sono verità parziali di un'unica verità. La sua concezione della verità dipende infatti dalla "teoria della corrispondenza", secondo la quale, la verità che ha senso ricercare è quella delle proposizioni, nel loro rapporto sintattico con le proposizioni di base. Le espressioni, e solo queste, di qualunque natura siano, possono essere vere o false, perché verificabili nella loro corrispondenza a precedenti proposizioni vere. La loro non corrispondenza con queste significa che siamo in presenza di espressioni false. I "Principia Mathematica", che B. Russel pubblicò insieme con A. N. Whitehead tra il 1910-1913, contengono lo sviluppo di quest'idea di fondo, con l'intento di una costruzione del calcolo logico da cui dedurre la matematica. Del resto, proprio la matematica aveva subito una prima demitizzazione nell'opera "I Principi della Matematica", che Russel aveva pubblicato nel 1903, quando era stata degradata da scienza della verità a scienza come convenzione di simboli e del loro uso. Ciononostante, essa rimane nella linea del realismo concettuale di Frege e di Cantor. Oppone

una spiegazione "estensionale" a una spiegazione *intenzionale* dell'aggregato e della classe, di cui si occupano i numeri.

In ogni caso il tentativo di Russel è più radicale. La matematica viene sempre più ridotta a logica e ad operazione logico-formale. Le conseguenze sono, per chi vuole ancora cercare la verità, notevoli: questa non esiste come entità unica, né come totalità. Né la scienza può coglierla come tale, giacché può solo cogliere la verità delle singole espressioni nella reciproca coerenza tra loro e con i simboli-base adottati dalla matematica.

L. Wittgenstein porta alle estreme conseguenze la linea logica (spesso chiamata logicismo) di Russel, quando nella prima parte della sua riflessione filosofico-scientifica, culminante con la pubblicazione del *Tractatus logico-philosophicus*, afferma che nel campo della nostra esperienza solo il singolo oggetto può essere menzionabile con un nome proprio, e che il pensiero è solo un'immagine della cosa sperimentata. La lingua esprime tale immagine con una parola o più parole, per un rapporto *isomorfo* esistente tra le espressioni linguistiche e gli oggetti di cui facciamo esperienza.

Tutto questo ci fa arrivare ad un postulato, dato comunque non dimostrabile, che però è necessario per l'intero sistema concettuale: quello di una precedente correlazione strutturale tra lingua e mondo. Ammesso ciò, il problema di Wittgenstein è come elaborare una lingua tale che non dia adito ad equivoci, che sia univoca ed ugualmente comprensibile per tutti, dato che essa oggi ingenera spesso confusione ed equivoci senza fine. Secondo Stenius gli sforzi di Wittgenstein avevano per fine l'elaborazione di una "critica della lingua pura". Una lingua simile, unitaria e disgiunta da ogni inquinamento di soggettività, avente le caratteristiche di una rigorosa sintassi logica, sarebbe dovuta valere, secondo Wittgenstein, almeno per le formulazioni riguardanti le scienze empiriche. Tutto ciò che evadeva da un simile campo doveva essere considerato insensato.

Il *Tractatus logico-philosophicus*, opera che pur esula dall'orizzonte precedentemente indicato, se pure ha un senso, intende affermare la insensatezza di tutto ciò che non è formulazione rigorosamente scientifica. L'autore non esitava pertanto a dichiarare insensato lo stesso linguaggio adoperato nella sua opera, quando giungeva ad affermare:

"La maggior parte delle proposizioni e delle questioni che sono state scritte in materia filosofica, non sono false, ma insensate. A questioni di questo genere non possiamo affatto rispondere, ma soltanto stabilire la loro insensatezza" [7].

In sintesi, si può dire che Wittgenstein riprendendo l'atomismo logico di Russel, lo riconduce a questi elementi fondamentali: 1) esiste l'esperienza interessata dagli oggetti; 2) ogni oggetto viene denominato con un nome proprio; 3) la lingua che comprende una costellazione di tali nomi ha una corrispondenza isomorfa con gli oggetti stessi; 4) ciò che non è direttamente attingibile con l'esperienza non può essere denominato.

Ne consegue che non c'è posto per alcuna ontologia, perché non può rientrare nello schema precedente. Voler dare dei nomi ad oggetti che tali non sono, perché non sperimentabili, è un'operazione insensata: va contro la logica stessa della lingua. In verità Wittgenstein non nega che possa esistere dell'altro, nega che possa essere sensatamente e linguisticamente formulato. In una celebre proposizione afferma, ma a rigore anche questo dovrebbe, essere insensato: "Tutto ciò che può essere conosciuto può essere espresso nelle proposizioni della scienza. Al di fuori di essa c'è la mistica, la quale non è esprimibile" [8].

L'autore cerca di essere coerente anche con queste sue ultime affermazioni. Per quasi un decennio non scrive più nulla. Si dedica a diversi lavori, tra cui anche il giardinaggio in un

convento benedettino. Venendo a mancare, secondo la sua concezione, il rapporto isomorfo tra ciò che andava al di là dell'esperienza scientifica, traducibile in espressione linguistica, l'esperienza religiosa poteva essere attinta solo attraverso la mistica, che restava però per sua natura ineffabile e indescrivibile. Wittgenstein ritornerà, come vedremo, sui suoi passi, dopo questa lunga pausa di silenzio, osservata anche per obbedire alla sua massima forse più celebre: "Di ciò di cui non si può parlare, bisogna tacere" (*Wovon man nicht reden kann, muß man schweigen*).

Contemporaneamente e a differenza di Wittgenstein, che lasciava intatta la possibilità di attingere, attraverso la mistica, ciò che era inesprimibile linguisticamente, ci furono altri autori che radicalizzarono il positivismo logico, fino ad affermare l'impossibilità di qualsiasi discorso non solo su Dio, ma anche sul senso della vita: su tutto ciò che insomma esulasse dalle rigide norme formali della sintassi logico-linguistica. La concezione filosofica di base non ammetteva possibilità che travalicassero l'operazione logico-formale. Come abbiamo visto, sembrava non ammettere altro concetto della verità, se non quello della corrispondenza a proposizioni esatte, lo stesso B. Russell, come già si è accennato. L'autore estendeva tale concezione alla stessa matematica, quando scriveva:

"La matematica pura è l'insieme di tutte le proposizioni della forma "p implica q", dove p e q sono proposizioni che contengono una o più variabili, né p né q contenendo costanti che non siano costanti logiche. Le costanti logiche sono concetti che si possono definire in funzione di: implicazione, relazione di un termine ad una classe ... Oltre a questi, la matematica usa un concetto che non fa parte delle proposizioni che essa considera, vale a dire la nozione di verità" [\[9\]](#).

A proposito della verità delle proposizioni matematiche lo stesso scriveva:

"La filosofia della Matematica è stata fino ai nostri giorni una branca della filosofia controversa, oscura e ferma quanto le altre. Pur esistendo un accordo generale sul fatto che la matematica è in qualche modo vera, i filosofi hanno a lungo dibattuto su quali proposizioni matematiche si dovevano intendere realmente vere: anche se esisteva qualcosa di vero, non esistevano due persone che fossero d'accordo su che cosa fosse vero, e se qualcosa doveva essere nota, nessuno sapeva in che cosa consistesse ... Gli idealisti hanno sempre teso a considerare la matematica come una disciplina che ha a che fare con la mera apparenza, mentre gli empiristi consideravano ogni fatto matematico come un'approssimazione di una verità esatta su cui non ci hanno detto niente ... Ora però la matematica è in grado di dare una risposta, nella misura in cui riduce tutte le sue proposizioni ad alcuni concetti logici fondamentali" [\[10\]](#).

La lunga citazione esprime bene la posizione del logicismo formale: ripreso e radicalizzato in maniera epistemologica dal cosiddetto *Circolo di Vienna* (*Wiener Kreis*). Nel circolo, fondato da M. Schlick, furono attivi diversi studiosi, che per le loro origini ebraiche, dovettero riparare nei paesi anglosassoni, dopo l'invasione dell'Austria da parte di Hitler. Il manifesto sulla "Concezione scientifica del mondo" (*wissenschaftliche Weltanschauung*), pubblicato nel 1929, fissava in questi i dogmi del positivismo logico: a) solo le proposizioni matematiche e logiche e quelle delle scienze sperimentali possono essere sensate; b) il pensiero formale dell'operazione logica è l'unico ad avere valore, la sua validità è dimostrata dalle scienze esatte; c) i concetti non sottoponibili a verifica sperimentale sono privi di senso: tra questi ci sono l'assoluto, l'incondizionato, l'essere dell'ente [evidente allusione al linguaggio esistenzialista, quale quello di M. Heidegger] ecc. Sono concetti fittizi, o apparenti, essendo una falsa combinazione sintattica, del tipo: "Cesare è un numero primo". Ugualmente insensate sono le proposizioni che includono concetti simili, come "teismo", "ateismo", "agnosticismo". Queste ultime affermazioni sono di R. Carnap, che fu il più radicale e il teorico più attivo del Circolo [\[11\]](#).

3. Epistemologia e superamento del positivismo logico

3.1. La scoperta di alcune aporie all'interno del pensiero formale

Le affermazioni del Circolo di Vienna non lasciavano spazio ad alcuna possibilità per un discorso non solo teologico, ma anche esistenziale, sul senso della vita umana o sull'esistenza di un qualsiasi senso. Esclusi i concetti di base della teologia e perfino quelli che dovevano indicare il rapporto tra questa e le altre scienze, sembrava che l'unica strada percorribile fosse l'autodifesa ad oltranza oppure il contrattacco sul piano dell'epistemologia. Non ci fu bisogno né dell'una né dell'altra, perché la stessa "scienza" in questione, riflettendo più pacatamente su se stessa e sbollita l'euforia iconoclasta dei primi tempi, cominciò a scoprire i suoi limiti. Se troppo frettolosamente era arrivata a decretare la morte di Dio e del senso dell'uomo nella lingua, (tanto che qualcuno ha potuto parlare di "ateismo semantico"), la lingua arrivava a scoprire la sua strutturale incapacità a giustificare se stessa.

Inventariate tutte le possibili modalità formulative delle proposizioni in "frasi protocollari", solo apparentemente impeccabili, restava da compiere un'ulteriore ricognizione, quella dell'origine della parola nelle proposizioni medesime.

Dal punto di vista puramente matematico, erano intanto affiorate alcune antinomie connesse con il concetto d'infinito. B. Russell ne riprende alcune. Tra queste basterà qui ricordare quella relativa all'insieme degli insiemi. Questo non può appartenere ad una classe, essendo un solo elemento, ma tuttavia è al contempo un insieme, che contenendo insiemi tutti differenti tra loro, non può essere un insieme. La contraddizione logica emerge con evidenza nel momento in cui ci si chiede: L'insieme degli insiemi può essere ancora un insieme? Non potendoci essere due insiemi degli insiemi, questo insieme deve essere unico. Ma d'altra parte come può restare tale, essendo le classi che lo compongono tutte differenti tra loro?

A ciò sono da aggiungere le cosiddette espressioni non decidibili (non dimostrabili logicamente, né contraddicibili) evidenziate da K. Gödel appartenente anche lui al Circolo di Vienna. Si rese chiaro abbastanza presto che la logica applicata alla matematica non può essere esaustiva dell'intera scienza, né di tutto il sapere e che, al di là delle formulazioni logico-matematiche e persino in esse, esistono parole e proposizioni alle quali gli stessi matematici non possono rinunciare.

In definitiva, il grande progetto di Wittgenstein e di altri di fissare una lingua esatta, asettica ed inattaccabile, mostra la sua irrealizzabilità non solo pratica, ma anche in linea di principio. A tale esito si perveniva dimostrando che una lingua aveva bisogno di essere spiegata in un'altra lingua, giacché i suoi elementi di base costituivano le proposizioni ma necessitavano, a loro volta, di ulteriori proposizioni per essere definiti. In una specie di regresso all'infinito, il gioco era simile a quello di chi pone due specchi l'uno di fronte all'altro: ciascuna immagine rimanda ad un'altra.

Né giovava cercare le definizioni ultime con i termini stessi di quella lingua, senza voler risalire ad una meta-lingua, perché si verificano in tal caso proposizioni contraddittorie non risolvibili dall'interno. Qualcosa di simile al paradosso di Epimenide sul cretese bugiardo. A questo riguardo, si provi a risolvere il problema, partendo dalla frase data, per stabilire se il cretese sia bugiardo oppure no: "Il cretese mentendo afferma di mentire". In questo caso mente o no? Da un punto di vista puramente linguistico non lo si saprà mai, perché quel cretese mentre afferma una verità (cioè il fatto di mentire), fatto vero, nello stesso tempo mente e dunque dice il falso. Come si noterà, restando all'interno di un sistema linguistico formale, senza voler, per principio, ricorrere ad elementi esterni ad esso, arriviamo a un punto oltre il quale non possiamo più procedere.

La soluzione consiste nel ritorno a quei processi comunicativi previ alla stessa formulazione della lingua e contestuali con essa, che non possono essere prefissati, costruendoli scientificamente. Vanno invece accettati in nome di una scienza che abbia orizzonti più vasti.

3.2. Funzione costruttiva dell'operazione logico-formale

Alcuni autori, tra i quali ricordiamo quelli appartenenti alla *Scuola di Erlangen*, hanno recentemente ripreso le questioni che si erano aperte nella filosofia della matematica e della stessa Logica. Ad una fondazione costruttiva della matematica si è dedicato soprattutto P. Lorenzen, che ha rivisto le posizioni precedentemente espresse, arrivando alle seguenti conclusioni: a) non esiste un sistema logico-matematico le cui parti siano tutte oggetto di riflessione, sicché si esclude un'autogiustificazione che resti esclusivamente al suo interno; b) ci sono inesauribili possibilità concrete di operazioni logiche, per cui non possiamo predeterminare uno statuto esaustivo comprendente tutte le possibilità dell'operare; c) ogni sistema è teoricamente superabile con l'intervento di qualcosa di nuovo, non previsto né prevedibile in precedenza; d) il ricorso ad una meta-lingua, e da questa a lingue precedenti che giustificano i termini usati, fa ritornare all'indispensabilità di una linea di partenza, che è la lingua comune e dunque non più formalmente "scientifica"; e) il ritorno alla lingua comune rimanda al sistema contestuale della comunicazione in cui essa ha luogo, cioè rimanda ad una prassi comunicativa tra diversi soggetti; f) si rende necessaria una ricerca sulle lingue naturali e su tutti i processi sociali nei quali esse hanno luogo.

La conclusione cui perviene Lorenzen con la scuola di Erlangen, è una ritrovata unità tra la logica ermeneutica, in quanto indispensabile sistema di comprensione e di interpretazione che interessa la stessa scienza e le formulazioni scientifiche. Lo stesso Lorenzen può infatti scrivere, sanando una contrapposizione ideologica, la cui sterilità si è ben evidenziata:

"La logica indica l'arte del pensare ed inoltre la dottrina del pensare con arte esatta. Corrispondentemente, l'ermeneutica indica l'arte del comprendere e la dottrina del comprendere rettamente. Lo stretto rapporto esistente tra logica ed ermeneutica si evidenzia già da questo: che il pensare è qualcosa che deve procedere dal parlare o dallo scrivere delle frasi, o almeno dovrebbe procedere da ciò, e che il comprendere è qualcosa che dovrebbe seguire al leggere o all'udire le frasi" [\[12\]](#).

L'epistemologia costruttiva di Lorenzen, dalla quale la citazione è stata tratta, non è dunque una scienza accanto alle altre, ma la scienza che presta fondamento alle altre. Con la Scuola di Erlangen, l'ermeneutica e con essa l'epistemologia, in quanto dottrina della scienza, escono dai sospetti e dall'isolamento cui erano state confinate, per affrontare il problema della fondazione tanto della matematica e dell'operazione logico-formale che delle scienze in genere. Lo stesso sorgere di una teoria e le sue modificazioni successive, o addirittura il suo superamento in una nuova teoria, diventavano allora un problema non più eludibile. Tutto ciò sarà affrontato da altri autori, dedicatisi ad analizzare i processi storici in cui le teorie nascono e si evolvono. Saranno essi a dare, sebbene indirettamente, legittimità scientifica alla teologia, nel momento in cui si riprenderà a riconsiderare legittime le cosiddette "scienze dello spirito".

3.3. La formazione delle teorie e l'epistemologia di K. Popper

L'origine storica e l'evoluzione di una teoria hanno come cardine la sperimentazione e la verifica. K. Popper dedicò all'argomento la sua *Logica della ricerca* già nel 1935 [\[13\]](#). L'autore affermava l'impossibilità del passaggio teorico dalla esperienza alla teoria. Egli diceva che dal punto di vista puramente logico, già solo tale procedimento è scorretto. Scorretto, perché nemmeno lo scienziato può procedere in modo induttivo, dal momento che nulla, a livello teorico, ci autorizza a dire che ciò che si è sperimentato finora darà sempre e solo quel risultato

che finora ha dato. Non è nemmeno legittimo il passaggio attraverso i giudizi sintetici *a priori* di Kant, perché la stessa esperienza storica ha dimostrato che quei sistemi teorici, pur basati sull'esperienza e ritenuti veri ed univoci, come per esempio la fisica di Newton, sono superabili e in parte sono stati superati da nuovi sistemi teorici, come si è verificato con la teoria della relatività di Einstein, che ha superato quella gravitazionale. Non si può affermare in modo universale la scoperta di una nuova relazione, perché essa rimane in vigore soltanto e fino a quanto non interverrà una nuova teoria.

Così, non si può affermare, per usare il noto adagio di Popper, "Tutti i cigni sono bianchi", finché si siano scoperti solo cigni bianchi. Infatti nulla vieta che si scoprano cigni neri, come del resto è poi avvenuto. Nello stesso modo, non si può affermare "tutti i pianeti sono sferici", visto che massi e oggetti vaganti nello spazio hanno presentato forma che sferica non è. Il senso della formulazione scientifica rimane scientificamente corretto solo quando si aggiunge esplicitamente la possibilità reale di un superamento di una qualsiasi teoria. In questo caso corretto sarebbe affermare: "Tutti i pianeti sono sferici fin tanto che non si scopre un pianeta avente un'altra forma".

Le conseguenze teoriche di questa visione di Popper sono:

a) Ogni proposizione scientifica è provvisoria.

b) Le ipotesi e le teorie sono anticipazioni e accettazioni superficiali. La loro consistenza scientifica non può derivare dal processo empirico, essendo le ipotesi inverificabili. Manca infatti la possibilità di esaurire tutte le verificazioni effettuabili. Ne consegue che l'empirismo è scientificamente problematico. Al principio di *verificazione* deve subentrare il principio di *falsificazione*, nel senso che è da ritenere valido ciò che non è falsificabile.

c) La concezione antimetafisica del *Circolo di Vienna* è ascientifica. Le proposizioni metafisiche e quelle religiose hanno una loro consistenza teorica e un loro spessore di sensatezza. Rappresentano le teorie, le più generali possibili, all'interno delle quali si danno le spiegazioni di tutti i fenomeni storici. Dato il loro alto livello di non-falsificazione, esse permangono valide, almeno fino a quando non si dimostrerà la loro falsità.

d) È da superare il concetto formale della verità, che vede la verità nella corrispondenza esatta tra proposizioni linguistiche diverse. Contro tale concezione, teorizzata soprattutto da Tarski, ma che abbiamo visto essere presente in B. Russell e in altri, Popper sostiene, con una certa determinazione (che appare persino acritica) che c'è una corrispondenza tra proposizioni e fatti. Arriva a una qualche rivalutazione della trascendentalità della conoscenza, anche se essa riguarda, afferma, solo il suo principio e non gli oggetti [\[14\]](#).

In generale, si può dire che con Popper viene spianata molta strada alla legittimazione epistemologica delle scienze dello spirito, anche se l'autore non si occupa direttamente della questione. Si occupa invece dei cambiamenti teorici intervenuti nella storia della scienza e riesce, partendo da questi, ad elaborare una teoria che, se dà ragione delle mutazioni già avvenute ed altre ancora da avvenire, apre tuttavia un ulteriore problema: quello della relatività delle stesse teorie. A rigore si potrebbe dire: "Se tutte le teorie sono provvisorie, è provvisoria anche la teoria di Popper, la quale resta in vigore finché non se ne dimostrerà la falsità!". Ciò che diventa determinante per la soluzione della relatività delle teorie è l'interpretazione delle medesime, che sono da situare e da capire all'interno dei contesti storico-scientifici in cui furono elaborate. La loro provvisorietà se è difendibile in linea teorica, abbisogna di ulteriori approfondimenti in linea ermeneutica. È maturo il tempo per una considerazione delle interconnessioni tra ricerche scientifiche ed ermeneutica.

Se Lorenzen ha potuto mettere in risalto l'inscindibilità tra logica ed ermeneutica, altri hanno evidenziato l'inscindibilità fra epistemologia e cambiamenti storici. Sono gli autori ai quali bisogna accennare qui di seguito.

4. Apertura dell'epistemologia alle scienze storiche e sociologiche

4.1. I processi storici attraverso i quali si formano le nuove teorie

È merito di T. Kuhn aver analizzato la relazione che intercorre tra la formazione di nuove teorie e i cambiamenti rivoluzionari della cosiddetta "coscienza scientifica". L'autore vede ogni teoria preceduta ed accompagnata da una particolare conoscenza, che diventa coscienza giustificativa e poi coscienza conseguente a tale teoria. Una nuova concezione teorica deve farsi largo, quasi con violenza, perché inizialmente infrange la stratificazione cosciente delle teorie precedenti. Al tempo di Copernico, per esempio, l'affermazione dell'eliocentrismo fu contestata e fu recepita con molte difficoltà, perché si poneva come rottura rivoluzionaria, rispetto alla coscienza scientifica, allora dominante, che era quella del geocentrismo. Una volta affermata, la teoria eliocentrica diventò a sua volta dominante e fu trasmessa alle generazioni successive, che la hanno ereditata con naturalezza, senza avvertire le cariche innovatrici che questa teoria aveva avuto nel suo nascere.

Se la successiva teoria gravitazionale di Newton non provocò particolari conflitti con questa, la situazione fu ben diversa quando la teoria della relatività di Einstein emerse in contrasto con la coscienza scientifica del tempo, tutta impregnata di quella precedente. Lo stesso Einstein, esponendo "I fondamenti della relatività", distingue tra una "relatività ristretta", per la quale valgono ancora le leggi meccaniche di Galileo e di Newton e una "relatività generale", per la quale la interpretazione fisica dello spazio e del tempo, pur valida precedentemente, ora non è più valida [15]. Egli infatti scriveva

"Nella meccanica classica vi è un innato difetto epistemologico, che fu chiaramente precisato (forse per la prima volta) da E. Mach, e che si ripercuote anche nella teoria della relatività ristretta" [16].

L'autore porta a dimostrazione di ciò l'esempio di due corpi fluidi, dei quali la forma è costituita rispettivamente da una sfera e da un ellissoide. La spiegazione della differenza di forma non si può ottenere con le leggi già note, perché si presuppone che i due corpi non siano sottoposti a nessuna di esse. L'unica ragione resta "quella che asserisca che la ragione data come causa sia un fatto sperimentale ed osservabile". Poiché le leggi classiche si riferiscono ad un sistema spaziale, al di fuori del quale si verifica il fatto in esame, la conclusione è di dover ricercare la causa al di fuori di quel sistema precedente. L'autore può così impostare su basi nuove, a partire dal "continuo spazio-temporale", la sua teoria della relatività generale, che è senza dubbio rivoluzionaria rispetto alle teorie precedenti [17].

4.2. Reciproca dipendenza tra scienze storiche e scienze sociologiche

L'opera di Kuhn *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* ha dato ragione dei complessi dinamismi di interazione tra scoperte scientifiche e coscienza scientifica, ma ha fatto anche riaprire il problema sulla parte non marginale che le strutture sociali hanno nella teorizzazione di nuovi avvenimenti relativi alle scoperte e alla ricerca [18]. La storia non si può disgiungere dai processi sociali e la stessa ermeneutica, non può prescindere da quelle complesse strutture, che interagiscono contemporaneamente sia a livello storico sia a livello sociale. Per fare un esempio a noi più vicino, nel mondo biblico non sono separabili i documenti, di cui disponiamo, dalla storia delle entità sociologiche, che in quella storia e in quel mondo ideale, o teologico, sono direttamente coinvolte. Se Scrittura e Tradizione si compenetrano reciprocamente, ciò avviene

perché i documenti scritti nascono e si giustificano in complessi dinamismi sociologici, che hanno come protagonisti, per esempio, le tribù di Israele e il loro patto confederativo, oppure il resto del popolo di Israele e la stessa ricostituzione delle strutture di base del popolo dopo l'esilio. Lo stesso dicasi dell'insieme delle dinamiche sociali sottese al Nuovo Testamento, con tutte le questioni riguardanti le fonti e le tradizioni che hanno avuto origine da queste.

Nel mondo scientifico le scoperte nascono, vivono e cedono il passo ad ulteriori scoperte, secondo processi e dinamismi sociali che soprassedono alla loro recezione e divulgazione. La provvisorietà delle formulazioni di cui parlava Popper, che fu applicata alla sua stessa teoria da parte di Lakatos, è un altro dei motivi di interazione tra scienze storiche e scienze sociali. A ciò è da aggiungere il complicato, ma non per questo non meno affascinante sistema, in cui la comunicazione e quindi la stessa lingua hanno luogo. Si tratta di un sistema dinamico, dovuto all'agire dei soggetti, che sia che agiscano individualmente, sia che agiscano come gruppi, sono sempre in una rete relazione storico- sociale. L'epistemologia non può non tener conto di questo sistema che precede ogni lingua e ogni possibilità di formulare concetti e teorie attraverso proposizioni. Di fatto ne tiene conto.

La teologia può innestarsi proprio in questo terreno che le è più vicino e che nei suoi caratteri fondamentali include il contesto storico sociale, nel quale intervengono sia la intersoggettività, che la soggettività che è alla base di questa.

Arrivati a questo punto, dovremmo considerare più da vicino l'agire comunicativo, come compendio e come luogo delle diverse interazioni storico-sociali in questione. Per adesso, sarà utile fare il punto sul cammino percorso, dicendo che dopo gli autori citati la diffidenza verso la metafisica (e di converso verso la teologia) non solo sembra attutita, ma cede il posto alla tolleranza e persino alla legittimazione. P. Feyerabend, capovolgendo il pensiero di Hume, citato all'inizio, ha potuto dire: "Un bravo empirista deve essere un metafisico-critico" [\[19\]](#).

Il senso di questa affermazione, molto vicina a quella di Lakatos, che chiama "metafisiche" le regole del ricercare scientificamente, superando così il rischio del relativismo della posizione di Popper, è da intendersi come nuova disponibilità verso norme metodologiche più generali, che sottraggano i presupposti della scientificità all'arbitrarietà. Ciò apre il complesso discorso della comunicazione, all'interno del quale queste norme valgono. Si tratta infatti di processi dove la parola e le formulazioni (da quelle più comuni a quelle scientifiche) si trovano in un ineludibile contesto di agire sociale. Queste interagiscono, per così dire, con i "comunicanti", che sono tutti in un dinamismo attivo e recettivo, creatori e fruitori del patrimonio comunicativo.

4. Dall'analisi della lingua alla teoria dell'agire comunicativo

Wittgenstein, dopo il suo silenzio durato quasi dieci anni, inizia dal 1935 a rivedere il rigorismo logico del suo *Tractatus logico-philosophicus*. Prende in considerazione i processi originari nei quali si forma la lingua, prima ancora che essa possa essere codificata e sottoposta a stretta regolamentazione sintattica. Nelle sue *Ricerche filosofiche* l'autore comincia a trattare della prassi comunicativa, che scopre essere all'origine dei "giochi linguistici" (*Sprachspiele*) che determinano la formazione e l'elaborazione spontanea delle proposizioni.

Ritiene che la filosofia debba ripartire dall'accettazione di tali giochi linguistici recependoli come le forme vitali attraverso le quali si esprime la vita associata nel suo evolversi e nel suo strutturarsi. In seconda istanza, attribuisce proprio alla filosofia un carattere "terapeutico", nel senso che le riconosce la facoltà di smascherare i fraintesi, gli equivoci e gli errori di una lingua. A tale scopo, essa deve cercare di capire le forme vitali all'origine delle forme linguistiche. Wittgenstein perviene così alla prassi, che rimanda, a sua volta, a un agire intersoggettivo. Ne risulta un'intersoggettività che supera le aporie della fenomenologia trascendentale e le strettoie

della logica di Russel, consentendo di pervenire a risultati che costituiscono un notevole passo avanti per la storia dell'epistemologia, soprattutto per ciò che riguarda i previ processi linguistici e il mondo della comunicazione in cui avviene la formulazione e - potremmo dire - la formazione stessa di ogni scienza.

Riassumendo, essi si possono così raccogliere: a) la lingua non può restare nell'immanenza di se stessa; b) la lingua va esaminata nella contestualità della prassi e della stessa vita; c) la filosofia può e deve intervenire per esaminare le forme vitali e quelle linguistiche da esse dipendenti.

Se questi sono i risultati teorici, occorre anche dire che Wittgenstein non si spinge oltre. Resta comunque un suo grande merito aver additato le interconnessioni tra vita e lingua, anche se l'autore non si apre, né sembra volere lasciare altro spazio, ad una più puntuale e più dettagliata ricerca sull'origine della lingua, sia per ciò che riguarda la genesi della prassi, sia per quanto attiene il rapporto tra prassi e vita. Il positivismo sembra in questo caso prendersi una rivincita: le forme vitali e i giochi linguistici sono da accettare come dati, egli dice, e non sono ulteriormente indagabili. Ma, come si è potuto già annotare, si tratta di remore solo metodologiche, perché la ricerca è comunque ormai avviata ed è destinata ad imbattersi ben presto in quella prassi comunicativa, la cui esplorazione non si potrà rimandare oltre.

In questo contesto affiora la teoria dell'intenzionalità di Husserl, che non senza una certa fretta - ci sembra - è ritenuta insufficiente per spiegare le dinamiche qui coimplicate. In genere, si ricorre ad una teoria più vasta e più stratificata, quale quella di un agire intersoggettivo che investe la comunicazione, tanto da diventare luogo sorgivo della lingua. Ciò richiede un indispensabile scavo teorico sulle regole di base alle quali ubbidisce proprio l'agire comunicativo. Partendo da alcuni punti assodati da Peukert, abbiamo altrove fatto riferimento critico a tali regole e alle nuove prospettive epistemologiche che esse aprano anche per la teologia [\[20\]](#). Qui ci basti cogliere la maturazione culturale di questa ricerca, che, iniziata con una decisa condanna di quelle che erano considerate discipline ascientifiche, è arrivata a riconoscere una loro validità. Si tratta di discipline però che anche dal loro interno avevano cercato la via di un loro affrancamento.

6. L'emancipazione delle "scienze dello spirito"

6.1. Origine ed evoluzione del concetto

L'espressione "emancipazione delle 'scienze dello spirito'" si trova nell'interessante già citato libro di Pannenberg, *Epistemologia e Teologia* e contrassegna un intero capitolo, dedicato al processo storico-culturale, attraverso cui si è arrivati al superamento di quello stato di minorità o di complesso di inferiorità, al quale le scienze positive sembravano inizialmente aver condannato le cosiddette "scienze dello spirito" (*Geisteswissenschaften*). Ma innanzi tutto quali sono queste scienze?

Sull'origine di quest'espressione, occorre dire che il concetto di "spirito" si fa risalire in epoca moderna a Cartesio, partendo dalla nota distinzione tra "natura" e "spirito", ovvero tra *res extensa* e *res cogitans*. È abbastanza nota anche la divaricazione che ne era seguita nella storia della filosofia, attraverso quei due filoni fondamentali che sono ricondotti all'empirismo, da una parte, e all'idealismo dall'altra. Hegel aveva potuto così parlare di una "filosofia dello spirito" accanto ad una "filosofia della natura", anche se l'espressione "scienze dello spirito" viene spesso attribuita a Dilthey, che così tradusse l'originaria espressione inglese "Moral sciences" di Mill, che distingueva queste dalle cosiddette "Physical sciences". Le *Geisteswissenschaften* in quanto "scienze dello spirito" assunsero, in ogni caso, da Hegel in poi, una connotazione precisa e una sorta di consacrazione ufficiale nel mondo di lingua tedesca.

Giunti a questo punto, ci si chiede quali siano esattamente, secondo l'elencazione di Dilthey, le "scienze dello spirito". Per l'autore sono quelle riguardanti la significazione del mondo e investono la lingua, il mito, l'arte, la religione, la filosofia; ma riguardano anche gli ordinamenti della vita, e quindi lo stato, la società, il diritto, la morale, l'educazione, l'economia, la tecnica. Insomma "l'insieme delle scienze che hanno per oggetto la realtà storico-sociale" [21].

Nella concezione generale di Dilthey le scienze dello spirito sono autonome, perché hanno come principio architettonico non quello della causalità, ma quello dell'autocoscienza, che, in quanto esperienza interiore, si esprime all'esterno dando luogo ad elaborazioni proprie, non deducibili, né dedotte dagli "eventi materiali". Ma in questo modo, sembra che Dilthey resti ancora prigioniero del dualismo cartesiano, distinguendo, anzi separando rigorosamente, ambito spirituale ed ambito materiale.

Affiora, a questo riguardo, un altro problema: l'estensione del concetto di *spirito* (*Geist*) qui in gioco. Nel mondo culturale in cui agiva Dilthey il *Geist* può essere inteso in vari modi e affiora in contesti anche distanti tra loro. Può indicare l'intenzionalità cosciente di Husserl, ed è lo spirito che dà senso alla realtà; oppure la realtà metafisica dell'idealismo, distinta, a sua volta, da una precisa modalità etica, come avviene nei pensatori neokantiani. In ogni caso, il problema non fu direttamente affrontato dall'autore e rimane pertanto aperto. Dopo Dilthey, venendo meno sia la soluzione husserliana, sia quella kantiana, perché, a dire di molti, prigioniere di una soggettività, che non raggiunge l'intersoggettività in quanto valore correlativo ed integrante la soggettività, prende consistenza una teoria generale dell'azione, che viene posta a fondamento delle scienze umane, in quanto scienze dello spirito. In tal caso lo spirito viene a coincidere con ciò che è peculiare all'uomo in quanto realtà in relazione e in relazione comunicativa.

6.2. Nozioni preliminari sull'agire comunicativo

L'agire comunicativo sta ad indicare il punto d'approdo della riflessione sulla scienza non solo per ciò che riguarda le sue formulazioni, ma per il suo stesso statuto fondamentale. Le "scienze della natura" non possono fare a meno delle "scienze dello spirito" innanzi tutto per quella complementarità dello scibile umano, che si lascia indagare nella sua profondità solo per approcci parziali ma in reciproco rapporto tra loro. In secondo luogo perché ogni scienza ricorre alla lingua e questa è frutto ed espressione di quello "spirito", che costituisce il carattere più originale dell'uomo. L'attività riflessiva ed espressiva dell'uomo non è tuttavia opera della singola soggettività avulsa da quei contesti interumani, nei quali e per i quali essa è situata.

La soggettività acquisisce coscienza di sé, definisce i suoi contorni e le sue potenzialità espressive solo attraverso la relazione, la quale è, a sua volta, non il risultato di intrecci trasversali di soggettività che si incontrano, ma punto di partenza di nuove espressioni relazionali. Il dibattito epistemologico che aveva negato in primo luogo la possibilità scientifica di un approccio storico e sociale per la "scienza esatta", ha avuto il merito di arrivare all'ammissione della indispensabilità proprio di questo approccio, legittimando così le scienze umane in ciò che queste hanno in comune con le scienze empiriche: la codificazione e il linguaggio. Approfondendo l'analisi, ha messo in luce come questi processi avvengano in contesti dinamici, fino alla scoperta di un "agire comunicativo", perché attraverso di esso avviene la comunicazione e perché la comunicazione avviene in procedimenti dinamici interrelazionali.

In tal modo si giustifica "la convergenza delle problematizzazioni teologiche ed epistemologiche sulla teoria dell'agire comunicativo", come si esprime Peukert [22]. La teologia, infatti, non può prescindere dall'intersoggettività né dalla dimensione pragmatica ed interrelazionale, come non ne può prescindere qualsiasi scienza. La tesi può sembrare ardita. Lo è solo ad un'osservazione superficiale. Infatti ogni scienza è legata indissolubilmente allo statuto epistemologico, di cui si

parlava, e la teologia, definita, per suo statuto, secondo i caratteri precipui che le vengono dalla sua natura (tra cui il principio della fede come adesione alla "realtà" della rivelazione) è concepibile solo in un contesto di relazione e di prassi. L'agire comunicativo tocca quindi questi suoi gangli nevralgici. Ma tocca parimenti anche le altre scienze, per le quali occorre tener presente una distinzione fondamentale: l'agire strumentale e l'agire comunicativo. Il primo riguarda l'uso di oggetti in quanto strumenti per produrre, lavorare o fabbricare. Il secondo riguarda il rapporto con altri soggetti, considerati come fine e non come strumenti, né come mezzi dello stesso agire. Ne scaturisce un'interazione, che fa sì che le soggettività in gioco agiscano l'una in relazione all'altra. Non solo la scelta delle parole e degli altri strumenti comunicativi, ma l'agire stesso, le attese e le risposte, le controdomande e le successive risposte, insomma la contestualità della comunicazione ed i contenuti di essa, vengono influenzati dalla compresenza interagente dei soggetti in causa.

Agire non è allora in contrapposizione al pensare o al credere, ma è un comportamento umano avente senso in sé. La definizione può sembrare più ampia delle premesse poste, ma in realtà non è così. Se si considera la realtà come qualcosa avente un senso e, come tale, perciò comprensibile, si arriva alla conclusione che l'agire che si innesta su un tale comprendere, per comunicare e condividere tale comprensione è un agire che conferisce senso e riceve senso contemporaneamente. La *verstehende Soziologie*, (Sociologia comprendente) ha messo infatti in rilievo il rapporto tra l'agire e il senso dell'agire. Max Weber è stato tra i primi ad indagare sul rapporto esistente tra senso ed agire. L'agire comunicativo è l'agire, che secondo il senso conferitogli dall'agente (o dagli agenti) è orientato verso il comportamento di altri, che ne determinano il corso [23].

In questo contesto si può anche comprendere come l'agire avvenga in un "orizzonte d'attesa" (*Erwartungshorizont*), che condiziona l'agire in un modo e non in un altro. Riprendendo Weber, J. Habermas, considerato il teorico più importante dell'agire comunicativo, evidenzia come l'orizzonte possa essere razionale in relazione al fine (*zweckrational*) o in relazione a un valore (*wertrational*). Afferma con decisione che l'agire comunicativo è di questo secondo tipo, essendo la sua *razionalità* specificamente sintonizzata sui valori e non sui mezzi o strumenti [24]. Habermas ha il merito di aver messo in risalto l'interdipendenza tra senso ed agire, anche se la sua visione filosofica generale sulla conoscenza, considerata insieme con l'interesse, resta da approfondire ulteriormente [25]. Ciò che comunque emerge dalle sue complesse e ponderose considerazioni è che ogni scienza, per il semplice motivo di essere anche "conoscenza", è sempre in relazione con i processi di interazione, dai quali non può assolutamente prescindere..

7. La teologia come scienza dello spirito

Tutto il discorso finora fatto ha delle notevoli conseguenze anche per la teologia. Infatti se alcuni autori ne hanno cercato d'ora in poi una fondazione epistemologica, non hanno potuto prescindere dalle interconnessioni comunicative emerse. A questo punto è tuttavia da menzionare un altro tentativo, che, condotto alla fine del secolo scorso dall'autore protestante E. Troeltsch, resta di un certo interesse per la sua originalità. Troeltsch partiva dalla convinzione che la religione avesse dei principi basilari autonomi. Pensò di averli individuati nelle "percezioni ideali di realtà spirituali", esistenti autonomamente accanto alle percezioni sensoriali. L'esperienza religiosa, disse, è possibile sulla base di "ideali sentimenti di valori con rispettivi impulsi volitivi" collegati alla percezione delle realtà spirituali. Per non restare intrappolato nelle maglie della mera psicologia religiosa, l'autore ricorse alla storia, che costituisce non solo il luogo dove l'esperienza religiosa si realizza, ma anche una fonte per registrare le espressioni religiose.

Riprendendo l'idea fondamentale di Schleiermacher, secondo il quale l'universale diventa

concreto solo nelle forme individuali, Troeltsch considerò l'uomo come "microcosmo dell'umanità". Ritenne che in lui si normalizzino le "apparenti" contraddizioni tra le diverse configurazioni che il valore assume di volta in volta nella storia. Individuò questa stessa dinamica nella storia nel suo insieme, lì dove le contraddizioni tra le forme dei valori, si superano in vista di perfezionamenti sempre successivi, grazie alla presenza in ciascuno di essi di quella meta comune che è il valore sommo. In questa concezione storica interpretò in modo escatologico il messaggio di Gesù. In lui si realizza infatti la "religiosità vivente che parla da Dio", anche se, per Troeltsch, Gesù avrebbe posto la religione al di fuori della storia, in direzione di quell'assoluto che funge da motore teleologico nel portarla continuamente in avanti. Troeltsch conclude "Solo quel futuro porterà la piena redenzione, la piena conoscenza e l'immutabile vittoria" [26].

Nella concezione di Troeltsch non è difficile scorgere una supervalutazione della storia, considerata come processo lineare che persegue un suo perfezionamento, al di là delle sue catastrofi e delle sue cadute. Lo storicismo affiora con una certa insistenza, anche se è utilizza spesso categorie bibliche, quelle stesse che la esegesi cominciava ad offrire già alla fine del secolo scorso, nel rileggere gli eventi della rivelazione giudaico-cristiana come storia della salvezza. In sintesi, si può dire che il tentativo dell'autore rimane originale per la preoccupazione epistemologica che lo ispira, ma rimanda per il suo impianto generale a motivi metafisici mediati dal contesto culturale del tempo (idealismo e storicismo). Si fa inoltre notare che il suo discorso sulle diverse forme assunte dai valori può indurre al relativismo etico, mentre lo stesso principio fondante la teologia rischia di non essere altro che un *apriori* religioso, che per giustificarsi deve rimandare al concetto della *nomade* di Leibniz, dove c'è un rapporto vitale tra spirito finito e spirito infinito.

La via storica già tentata da Schleiermacher, con tutta la sua coerenza, e, anche per questo, con i limiti della sua unilateralità, non finisce con Troeltsch. Sarà ripresa, anche se sotto altre forme, da molti autori, a noi più vicini. Alcuni di essi, in termini di giustificazione epistemologica, inquadreranno la teologia nel discorso più ampio dell'ermeneutica e, come Moltmann e Pannenberg, cercheranno nel "futuro" il principio epistemologico che sorregge la impalcatura della teologia come scienza. Altri si esploreranno il rapporto e le interconnessioni pratiche ed operative tra la salvezza finale della storia e la salvezza infrastorica, come superamento delle oppressioni e di ciò che impedisce l'avanzata verso la salvezza ultima.

Quest'ultimo caso riguarda la "teologia della liberazione", che imposta in termini non immanentistici, ma dinamici, il rapporto tra salvezza storica e salvezza escatologica, superando in tal modo le riduzioni storicistiche ed immanentistiche. Non potendo trattare questi ultimi autori, per ragione di spazio ed anche perché il loro intento non è specificatamente di carattere epistemologico, daremo in seguito una presentazione del pensiero di Pannenberg, mentre dedicheremo il paragrafo qui immediatamente successivo ad una proposta di legittimazione della teologia dal versante sociologico.

8. Recenti tentativi di fondare la teologia come scienza

8.1. Possibilità teorica di una legittimazione sociologica della teologia?

Il problema non è certamente quello di una legittimazione "dall'esterno" per una scienza che possiede già al suo interno principi e metodologie intorno alle quali costruire la sua impalcatura teorica. Il discorso che qui si affronta ha un suo valore solo se si considera il metodo dialogale, che vuole la teologia nel concerto del sapere scientifico in genere e si premura di evidenziare la non contraddittorietà tra una scienza e l'altra.

Amesso che i principi stessi della filosofia della scienza non contraddicano la possibilità

teorica di una scienza come la teologia, le domande che si possono sollevare riguardano allora le diverse scienze, prese singolarmente. La correttezza del metodo, che in teologia fondamentale esplora la non contraddittorietà delle varie asserzioni dogmatiche, ci impone di esaminare questa stessa non contraddittorietà con quelle scienze, che in qualche modo le sono più vicine, e dalle quali in qualche caso la teologia è stata messa in crisi.

Il discorso sviluppato nei precedenti paragrafi di questo capitolo ha preso in considerazione alcune di queste scienze. Si tratta delle scienze cosiddette empiriche, che se in un primo tempo hanno messo in discussione le "scienze umane", le "scienze dello spirito", hanno però successivamente dovuto ammettere non solo la loro legittimità, ma la propria dipendenza da esse. Il punto interrogativo viene ora da queste scienze umane. Ciascuna di esse potrebbe, come talora ha fatto, sollevare il problema non tanto della legittimità, quanto della derivazione della teologia. Ci si chiede, per esempio, se la teologia non sia solo una copertura pseudoscientifica a un sistema di senso funzionale a una qualsiasi altra costruzione della realtà, che precederebbe la costruzione teologica e ne condizionerebbe la stessa esistenza ed identità, come in un sistema d'induzione elettrica il circuito primario condiziona ed è "conditio sine qua non" dell'esistenza del secondario.

Si apre qui un campo di riflessione vastissima. Le scienze umane potrebbero tutte avanzare delle pretese giustificative per spiegare, in via derivata, la teologia. Usando la tesi dell'uomo, dei suoi bisogni, della sua morfologia, delle sue proiezioni e del complesso mondo in cui egli è coinvolto e che, a sua volta, lo condiziona, si è sentita spesso l'ipotesi che la spiegazione che l'uomo dà ai suoi problemi irrisolti, ricorrendo a Dio, è una spiegazione non avente valore scientifico, perché non vera. Si tratterebbe infatti solo di una "proiezione" in una dimensione irreali, della quale egli avrebbe bisogno per non disperarsi, per accettare l'assurdità della vita, o almeno per coltivare ancora sogni e illusioni, grazie ai quali poter sostenere la fatica dell'esistere.

Ma, come appare chiaro anche da queste semplici considerazioni, il problema interessa più il concetto di Dio e la filosofia della religione che la teologia in quanto tale. Esso tocca il delicatissimo rapporto tra antropologia e teologia, che è oggetto della disciplina; che si chiama appunto "antropologia teologica" e, per ciò che riguarda il concetto di Dio e la sua non derivabilità dal bisogno umano, deve essere approfondito nella Scienza delle Religioni.

In sintesi, si può qui affermare che né la spiegazione psicologica, né quella materialistica, né quella mitologica sono sufficienti ad inficiare l'originalità del concetto di Dio. Non sono di per sé nemmeno sufficienti a inficiare la legittimità del discorso religioso e di quello teologico. Un ulteriore terreno di confronto è rappresentato da alcune obiezioni sociologiche. In questo caso non è più il concetto di Dio e della religione ad essere messo in discussione, quanto piuttosto quello della plausibilità della religione e della teologia.

Siamo infatti davanti a un dilemma. O si ammette che la sociologia è una scienza che si limita ad esplorare strutture, meccanismi, statistiche delle realtà associate, oppure che essa è qualcosa di più ed esamina persino le stesse modalità che rendono possibile la conoscenza, vedendo la dipendenza di questa da fattori sociologici complessivi. Insomma la conoscenza perderebbe il carattere della sua originalità, che precede anche la sociologia, ed avrebbe lo stesso destino della teologia: fenomeno indotto, e quindi rilevante fin tanto che rimane plausibile.

È immediatamente evidente che in tal caso ogni scienza, compresa, si diceva, la sociologia, viene ad essere consegnata alla fluttuazione di strutture che la precedono e che per essere provvisorie, relative e sempre mutevoli, rischiano di elidersi in un gioco senza regole.

Al punto in cui siamo è utile prendere in considerazione questa problematica, ricorrendo ad un

sociologo, che tra gli altri meriti, ha anche quello di aver osservato non solo la persistenza della religione ad ogni tentativo di superamento di essa, ma anche di aver fornito alcune ragioni di questo fenomeno. Si tratta di P. B. Berger, che ci offre un esempio recente di fondare la legittimità della teologia.

8.2. "La società moderna e la riscoperta della trascendenza"

Con questo sottotitolo P. B. Berger indicava il tema del suo libro, comparso a New York il 1969, e che fu ben presto tradotto in molte lingue straniere [27]. Egli afferma che la religione, della quale eminenti pensatori avevano preconizzato la fine, non solo non è morta, ma sembra addirittura rifiorire in mille forme, che vanno da quelle più negative di carattere magico e superstizioso a quelle più evolute di nuovi fermenti aggregativi all'interno delle grandi chiese tradizionali e ai margini di esse. Il fenomeno religioso ha dimostrato di avere una sua intima forza di resistenza, dice Berger rispetto alle analisi pessimistiche e ai rimedi effimeri della teologia liberale e alle previsioni frettolose e azzardate del secolarismo.

Ugualmente inadeguate sono state in campo protestante, sostiene ancora Berger, le reazioni della teologia dialettica e di quella liberale. La prima ha insistito eccessivamente sul primato della risposta personale alla Parola, la seconda ha voluto demitizzarla. Ciò che è sfuggito ad entrambe è il carattere sociale della espressione della fede, avendo dato ormai per definitivamente tramontato il suo carattere pubblico, quello che, per intenderci, si chiama "religione", a fronte della "fede". Una tale distinzione ha significato, in campo protestante, l'affermazione del carattere assoluto della fede, in quanto rapporto con la storia della salvezza, e la svalutazione del "mondo" e della sua storia in quanto sganciata dalla storia della salvezza.

Per Barth collegata alla prima è la fede, collegata alla seconda è la religione. Bultmann vede la decisionalità della fede nel contesto della storicità (*Geschichte*), mentre considera la religione e la sua insufficienza nel contesto della storia, vista come storiografia (*Historie*).

Con questa distinzione si è cercato di salvare il carattere "trascendente", irriducibile della fede, che si voleva sottrarre agli attacchi di una certa critica sociologica. Cominciando da Mannheim, che mette in stretto rapporto ciò che pensa il singolo individuo con le strutture sociali, nelle quali ha luogo tale pensiero, la sociologia della conoscenza ha costituito una sfida per la teologia, perché ha tentato di spiegarla all'interno dei sistemi di "plausibilità", che sono sistemi di significato relativi a determinate epoche e a determinati luoghi. La relativizzazione di essi significa la relativizzazione di ogni teologizzare, che viene così a perdere consistenza, non potendo più afferrare ciò che dice di indagare: l'immutabile e il trascendente.

È una relativizzazione che però non va molto lontano. Sarebbe il caso di dire che, come sempre avviene nella scienza, chi di relativismo ferisce, di relativismo perisce. Le strutture di plausibilità, se valgono per la teologia, valgono per tutte le scienze. La sociologia stessa ne rimane coinvolta fino a relativizzare se stessa. Berger può parlare di "relativizzazione del relativizzare", nel II capitolo del suo libro, anche se non arriva a mettere in dubbio la relatività della conoscenza sociologica, con quei termini con cui noi l'abbiamo qui radicalizzata.

L'autore critica l'inadeguatezza della risposta della demitizzazione ed ha ragione quando afferma che c'è un sottinteso di fondo del tutto gratuito in essa. Demitizzare significa riconoscere valido ed assoluto solo ciò che oggi appare al di sotto della crosta dei tanti miti. Se ci sono delle demitizzazioni, che potremmo chiamare parziali e provvisorie, perché frutto di effettivi chiarimenti culturali linguistici, una demitizzazione assoluta significa la professione di un ulteriore, insuperabile mito: tutto il passato è espresso in forme mitiche, solo oggi possiamo avere la verità soggiacente ad ogni mito. Ma non può essere, si domanda Berger, che proprio ciò che oggi appare vero, oltre i veli e le tonalità cromatiche del passato, non sia a sua volta rivestito

di colori e di forme, che il domani smaschererà con la stessa spietatezza con cui oggi smascheriamo i miti del passato? Cosa rende l'oggi infallibilmente migliore non solo di ieri, ma anche di domani?

Con queste argomentazioni l'autore non infierisce sulla teologia, ma al contrario vuole additare elementi di validità e, direi di perennità, oltre il mutevole panorama delle plausibilità storicamente condizionate. Contro la totale paralisi dello stesso pensiero, cui si andrebbe incontro in un processo di relativizzazione senza fine, P. L. Berger sostiene infatti che la sociologia della conoscenza è in grado di arrecare nuova libertà e inedita disponibilità alla ricerca verso la verità. In questa ripresa del valore della verità, e dunque del problema metafisico per eccellenza, l'autore pensa di indicare i motivi della crisi della religione in genere e di conseguenza della teologia. Essi sarebbero da ricondurre a un malinteso pluralismo, oggi più che mai motivato dalla molteplicità dei ruoli e delle infinite informazioni della società industriale, che finisce con il livellare tutte le certezze, rischiando un generale approdo alla più radicale indifferenza verso tutti e verso tutto.

Su questa scia, per P. L. Berger non c'è un illimitato progredire del conoscere verso forme sempre più demitizzate. Ciò che accomuna invece la ricerca della verità, che percorre in filigrana tutte le epoche storiche, è il suo diretto riferimento a Dio. La "immediatezza di Dio" di ogni epoca storica è un pensiero che l'autore riprende da Ranke e che consente di impostare in termini inediti il problema della proiezione introdotta da Feuerbach per spiegare la religione. A ragione, infatti, indica la teoria della proiezione come raffinata e sublimata proiezione umana, storicamente determinata e culturalmente dipendente. Essa nasce dalla supervalutazione del soggetto in quanto creatore della realtà e dalla conseguente idea che sia l'uomo a produrre qualsiasi oggetto e di qui la religione.

La domanda critica che qui infatti si solleva e se, al contrario, non potrebbe essere che il soggetto mostri, proprio in questo suo bisogno di proiettarsi al di fuori di sé, verso Dio, una sua strutturale, costitutiva natura oggettuale, cioè creaturale? Come il teoretizzare dei matematici non è mai stato una proiezione mitica, senza significato, ma piuttosto l'aspetto più appariscente di una fondamentale struttura matematica iscritta in tutta la natura, dall'atomo alle lontane costellazioni, - l'autore si chiede - non potrebbe così essere, analogicamente, che ciò che noi proiettiamo in un Dio, dimostri che noi siamo impregnati di lui e perciò strutturalmente e direttamente orientati a lui?

8.3. Dalla immediatezza di Dio alle sue tracce nel mondo

Preso in seria considerazione almeno come ipotesi di lavoro l'idea che la realtà sia intrisa delle sue caratteristiche creaturali, o per esprimerci in categorie sociologiche, che le strutture di plausibilità dell'ipotesi religiosa non solo non contraddicano, ma rendono plausibile l'ipotesi Dio con l'ipotesi dell'uomo religioso, vale la pena chiedersi, insieme con P. L. Berger, se esistano anche dei riscontri oggettivi, o almeno dei segnali, che confermino quest'impalcatura teorica.

Ci domandiamo, in altre parole, se può succedere per la religione non già una verifica sperimentale, come avviene per la fisica e la matematica, ma almeno la conferma di indizi di convergenza verso la plausibilità dell'ipotesi. Insomma se sia possibile, per esprimersi con l'immagine del titolo del libro citato, sentire, anche se appena percettibilmente, un brusio trascendente, di cui non si vede la presenza, ma si ammette l'esistenza? Ci sono intorno a noi delle tracce che testimoniano la nostra costitutiva natura immediatamente in rapporto con Dio, considerato come Trascendenza?

La risposta è per Berger affermativa. Infatti, l'uomo, nell'esplicazione della sua vita e della sua storia, della sua cultura e dei suoi sentimenti, ha mostrato o può mostrare le tracce di quella sua

avvertita "trascendenza", al di là delle immediatezze contingenti. Si tratta dell'immediatezza per eccellenza, la riferibilità a Dio, come dato strutturante e spiegazione ed origine non solo delle altre strutture di plausibilità, ma della stessa possibilità del plausibile. Berger coglie tali tracce in quei momenti che più che stati psicologici sono un improvviso trasalimento della anima, un intuire oltre il fuggire degli eventi e al di là della contingenza del vissuto, un affermare, anche se per pochi attimi, una presenza non viste, ma che tuttavia ci guarda. Insomma nella parola non solo degli uomini, ma anche della natura c'è come l'eco di una musica, che, pur constando delle stesse noie fondamentali, è infinitamente più bella.

Sono le tracce che l'autore cerca di cogliere in alcune esperienze prototipicamente comportamentali dell'uomo, quali, ad esempio, la tendenza all'ordine, come unità dell'essere; l'esperienza del gioco e della gioia come superamento delle strettoie di situazioni limitate (spazio-tempo); l'esperienza della speranza come superamento delle situazioni senza via d'uscita; la condanna morale del male al di là delle singole contingenze; l'umorismo come capacità di attingere alla discrepanza uomo-cosmo.

8.4. Continuare a cercare, ma non in luoghi sbagliati

In generale, si può dire che le riflessioni di P. L. Berger sono di notevole importanza sia per l'apertura che l'autore dimostra verso problemi che stanno a metà strada tra teologia e sociologia, sia perché in sede di valutazione storica egli mantiene una posizione razionalmente equilibrata, il che gli evita di ricadere in forme già preconfezionate di secolarismo da un versante, o di tradizionalismo, dal versante opposto. Le sue considerazioni hanno un valore non trascurabile, che fa impostare il problema della plausibilità di Dio, di un "possibile Dio" in termini nuovi e diversi da quelli delle tradizionali prove della sua esistenza. Diversi anche da quei tentativi maldestri di appellarsi a Dio per tappare i buchi sistemici di un pensiero che non viene a capo di se stesso. Essendo soli indizi di plausibilità quelli proposti da Berger non cadono nemmeno sotto quella critica, abbastanza sensata ed intellettualmente onesta, che G. Barbiellini Amidei muove a quanti vorrebbero cercare le tracce di Dio nel mondo della fisica e della matematica, in quella della biologia e della genetica.

La critica di quest'ultimo nel pregevole libro *La riscoperta di Dio* [28], riguarda propriamente quanti cercano tali tracce nei punti ancora oscuri della scienza, in quel confine indistinto e affascinante dove la stessa consistenza concettuale del concetto diventa labile e, pertanto, poco affidabile. Qui, in realtà, si rischia spesso non solo la contaminazione di diversi linguaggi (quello delle scienze sperimentali e quello teologico), ma una vera confusione logica, scambiando l'*indefinito* con l'*Infinito* e il non ponderato o l'*imponderabile* con l'*Ineffabile*.

Contro una tale maniera di procedere, G. Barbiellini Amidei preferisce soffermarsi a considerare la *ragionevolezza* non irrisoria, né *irrilevante* dell'ipotesi Dio. Può così approdare a quelle esperienze umane che attestano ciò che noi altrove chiamiamo, con K. Rahner, "esperienza trascendentale".

Con Barbiellini Amidei si può senza dubbio convenire quando, in un bilancio sullo stato della ricerca su tale ipotesi, egli prende le distanze da alcune strade che non portano da nessuna parte:

"Diventa impossibile discutere dell'esistenza o dell'inesistenza di Dio come se si discutesse di un soggetto modellato sui canoni della nostra vita, delle nostre dimensioni sperimentali, come se si discutesse di un soggetto capace di muoversi e di pensare come noi ci muoviamo e pensiamo, soltanto più in grande nel tempo e nello spazio, proiettando su un ipotetico Dio creatore e su un auspicato ordine cosmico della materia le nostre aspettative o il nostro rifiuto di un ordine e di un Dio" [29].

L'alternativa è quella di imparare a guardare e non soltanto vedere, con l'invito a sostare davanti a ciò che "costituisce la realtà di cui siamo fatti noi, e il mondo, e tutto l'universo" [30].

Su questa strada si potranno rinvenire, con le tracce di Dio, anche quelle della "interiore vocazione umana verso Dio", con la consapevolezza che i due soggetti in questione, Dio e l'uomo sono come i due amanti, di cui parlava Simon Weil, che hanno sbagliato il luogo dell'appuntamento [31].

Sono le tracce della trascendenza, di cui offriva alcuni esempi Berger, e che Barbiellini Amidei invita a voler cercare ancora, perché la situazione dei nostri contemporanei gli sembra simile a quella lamentata da Maria di Magdala: "Hanno portato via il Signore dal sepolcro e non sappiamo dove l'hanno posto" [32].

È anche il nostro invito a cercare ancora, non soffermandosi più di tanto a quegli argomenti limiti dove la scienza può solo indicare le sue ultime frontiere, ma non rimandare al di là, perché i suoi argomenti sono parte di "nessi logici chiusi". Su questa via, le argomentazioni su Dio non possono colmare i vuoti di sistemi a concatenazione causale, non possono tappare dei buchi, come aveva capito Bonhoeffer, né quelli epistemologici, né i buchi neri degli astrofisici. Guardando, però più in profondità e cogliendo la realtà da un'altra prospettiva, si va vicino a quella "quarta dimensione", che è quella della Maddalena e del discepolo dell'amore. Saranno essi i primi a trovare Gesù, perché solo nei pressi di quella quarta dimensione l'uomo potrà accorgersi che non l'appuntamento era sbagliato, piuttosto è sbagliato l'approccio, perché Colui che cerca è proprio lì. Soltanto succede che egli non lo vede, perché non guarda a sufficienza, oppure cerca sempre in luoghi e modi sbagliati.

La riflessione di Berger e quella di Barbiellini Amidei, ciascuno per la sua parte, vogliono restare su questo terreno antropologico, di un'antropologia che riscopre la globalità del conoscere in tutta la sua estensione e non si limiti solo a quella puramente intellettuale. Su questo terreno e, per così dire, nella profondità di esso si possono scoprire le vestigia di Dio. Quanti, come loro, partono dalla inesauribile ricchezza umana, attestano che la ricerca non può essere soddisfatta dai "tombaroli di Dio", cioè da quanti espongono sul vuoto delle lacune scientifiche i pezzi di un indefinito mistero, quasi a sottrarli all'ineffabile ed indicibile Dio. Piuttosto ne indicano le tracce, o almeno la direzione dalla quale provengono e verso la quale esse vanno. Talvolta non bisognerà andare molto lontano. Scavando nello spessore della sofferenza, della gioia e del sorriso che ci fanno uomini, si possono intravedere le tracce di un mistero che sempre ci oltrepassa e nondimeno è dentro di noi.

Sono doverose, anche se succinte, precisazioni, a partire dalle testimonianze di due "sociologi della conoscenza" che alla fine concordano nel non ritenere superata l'ipotesi Dio e propongono alcune suggestioni per restituirle oggi più credibilità. È chiaro che tutto ciò più che essere legittimazione della religione è legittimazione della domanda fondamentale che ad essa soggiace. È abbastanza, e, del resto, di più dalla sociologia non si può pretendere.

9. Dio e il problema del male

Quanto finora detto non risolve tutti i problemi. Chi più si avvicina a Dio sente più cocente e talora insopportabile il problema sul quale un uomo della sensibilità di Agostino non poté fare di meglio che piangere: il problema del male e, ciò che è peggio dell'ingiustizia, che talora sembra dilagare sulla terra. È la difficoltà che oggi sembra caratterizzare di più la nostra ricerca e il mostrarsi di Dio. A questo riguardo non manca chi ritiene che la crisi della religione sia causata principalmente dalla presa di coscienza dell'uomo moderno della sconfitta di Dio [33]. Parlando del Dio della Bibbia, in realtà non è difficile documentare i molti casi in cui le promesse di Dio non sono state adempite, quelle stesse che originariamente riguardavano il

benessere materiale e l'appagamento spirituale, in un'unità inscindibile che solo l'evoluzione cristiana, influenzata dal platonismo, ha tanto distinto da separarli.

Sergio Quinzio afferma che dal rinascimento in poi è divenuta chiara ed esplicita la protesta umana contro i continui fallimenti di Dio ed è gradualmente subentrato un allontanamento da lui e dalla religione. È una protesta dell'uomo moderno che potrebbe esprimersi con queste parole:

"Noi non possiamo più credere nel Dio che esige un infinito prezzo di sangue e di lacrime per dare una salvezza che nessuno ha ancora visto con i suoi terrestri occhi. Noi siamo ormai costretti a pensare il cristianesimo, che ha costituito il riferimento più alto e compiuto dell'Occidente, come un ambito particolare" [\[34\]](#).

La conseguenza è stato una disaffezione sempre più generalizzata verso la religione, che così ha perso la sua pretesa universale, trionfalistica, di spiegare tutto a tutti. Siamo arrivati alla fine della religione o c'è un'alternativa? L'autore, che aveva affrontato questo problema in una pubblicazione del 1962, dal titolo *Religione e futuro* [\[35\]](#), ribadisce la sua convinzione che l'uomo moderno ha in effetti combattuto ciò che la religione propriamente non è:

"In verità la religione è qualcosa che il mondo moderno non ha combattuto né vinto, perché non l'ha conosciuta. Il mondo moderno ha ucciso una religione agonizzante, ridotta ormai ad essere tutto ciò che la religione sostanzialmente non è. Il mondo moderno non subentra al culmine della parabola ascendente della religione, come un gradino ulteriore, ma subentra piuttosto al fondo della parabola discendente della religione" [\[36\]](#).

Con un'esemplificazione, che a noi è parsa eccessiva, l'autore sostiene che fa parte della vera natura della religione porsi come "negazione della storia" [\[37\]](#). Considerando meglio il contesto, ci sembra tuttavia di capire che la storia qui intesa è la storia della tecnica, che, alla luce dei suoi risultati, non è meno deludente:

"Né le conquiste della tecnica alleviano l'angoscia e la disperazione dell'uomo, né l'angoscia e la disperazione spingono consciamente alle conquiste della tecnica. La macchina della tecnica va da sola, la disperazione dell'uomo va da sola. Nella religione l'uomo fa la realtà che sogna, ma oggi l'uomo fa della tecnica quel che non sogna, e sogna nell'umano quel che non fa nella tecnica" [\[38\]](#).

D'altra parte, il mondo della tecnica non può promettere la gioia, ma solo il benessere e la prosperità. Solo la religione può assicurare il vero appagamento del cuore umano. Basta però la sua promessa, soprattutto a fronte delle innumerevoli delusioni? E soprattutto: la religione ha un futuro? Secondo Quinzio il suo futuro è nell'abbandono di ogni commistione con le promesse di ordine storico e nell'accoglienza di ciò che invece il progresso rifiuta e combatte per principio: il dolore e la sconfitta. La religione è recuperata quando la sconfitta non è rigettata ma accolta:

"Questo istante è vicino al regno, che è la sperimentazione non diluita di tutto lo sperimentabile, atto sintetico. Se è sperimentabile una gioia più intensa di ogni dolore, nel regno c'è più gioia che dolore, ma c'è anche tutto il dolore. Tutta la miseria, tutto l'obbrobrio, la visione di chi muore torturato. Insieme ad una gioia ancora più grande" [\[39\]](#).

Come si sarà notato, l'asse dell'analisi di Quinzio si sposta sempre più dalla religione alla fede. L'alternativa al tracollo della religione gli sembra debba ripartire da Abramo e dal suo *sperare contro ogni speranza*. Egli riprende la via di grandi testimoni, tra i quali menziona Pascal, Kierkegaard, Dostoevskij. Sembrano anche a noi autori significativi, che hanno contribuito

notevolmente all'approfondimento del rapporto tra religione e fede. Ad essi vorremmo aggiungere altri, che sebbene non siano sempre altrettanto noti, sono ugualmente da ricordare come campioni di una religione che non si è messa contro la modernità, ma, pur apprezzandone i progressi, ne ha capito gli equivoci di fondo e ha alzato la posta fino a cogliere l'*Ulteriore* come riferimento dell'intera storia umana e non solo della propria interiorità. Essi hanno saputo coniugare la fedeltà alla Trascendenza con la fedeltà all'immanenza della storia. Ne abbiamo ricordato alcuni, la cui esperienza si è protratta della mera conoscenza razionale e al di sopra della propria vita. Sono voci e storie per una *religione del nostro tempo* [40], pur sempre con la consapevolezza della parzialità di ogni linguaggio e di ogni categoria applicata alla fede.

Anche per i testimoni di tale religione la debolezza dell'uomo si deve religiosamente accostare alla debolezza di Dio, sì da cercare la via d'uscita non *nonostante* la debolezza, ma *attraverso* di essa. È vero: i primi decenni del Novecento sono stati caratterizzati dalla teorizzata debolezza dell'uomo (vedi esistenzialismo) e gli ultimi sono stati segnati dalla proclamata debolezza del pensiero umano (vedi il "pensiero debole"). A quest'ultimo non di rado anche i rappresentanti delle religioni contrappongono un "pensiero forte", che però a molti non risulta convincente. Se non altro perché ad alcuni non sembra portare lontano l'affermazione di un pensiero forte come unica via per la verità, visto che la verità è quella della croce ed essa è scacco e debolezza, è follia e insipienza. In quest'ottica, Gianni Vattimo ha parlato di una rinuncia al pensiero forte in nome e come riverbero della stessa scelta di Dio, il quale non ha percorso la via dell'onnipotenza, ma della sua rinuncia e pertanto ha optato per la debolezza, come annichilamento, come *kenosi* [41]. La religione si trova pertanto per Vattimo, come abbiamo già visto nella prima parte del nostro libro, davanti alla possibilità di aprirsi a una plausibile rivelazione di Dio come rinuncia all'onnipotenza e come incarnazione dell'amore. Su questa via diventa coerente la rivelazione di Gesù che recide radicalmente e definitivamente quel nesso che sovente le religioni danno come inscindibile tra il sacro e la violenza e che non ci è apparso del tutto superato nell'analisi di Quinzio, né definitivamente chiarito dalle pur interessanti considerazioni di Cacciari. Quest'ultimo pone l'accento sul valore della morte di Cristo, che mette a morte la morte stessa, assumendo il morire nel "pleroma della vita intradivina" e quindi rendendo vita ciò che era morte. Ricorre non di meno a molte citazioni bibliche, tra le quali quelle del Servo di Jahvè, richiamando sovente al valore sacrificale dell'ubbidienza di Cristo, per annotare che il sacrificio è in generale in Dio, al fine di produrre la salvezza [42]. Conveniamo con lui sulla contemporanea presenza nei testi scritturistici tanto del carattere volontario della morte di Gesù che del valore sacrificale e cruento della sua morte, ma non ci sembra necessaria un'insistenza tale su quest'ultimo, fino a dire che senza la morte violenta non ci sarebbe stata salvezza. Attribuendo a quella morte, infatti, un carattere metafisico, ci sembra che non si possa sfuggire al pericolo di considerarla come un atto fatalisticamente necessario e quindi non libero. Con buona parte della tradizione teologica, riteniamo invece che la morte violenta di Gesù non era indispensabile alla salvezza, perché nella sua incarnazione il *Logos*, assumendo la realtà dell'uomo, ne aveva assunto già in precedenza la morte e ciò sarebbe bastato a riconciliare l'uomo con Dio e a restituire la vita immortale all'uomo.

La morte di cui narrano i vangeli è progettata non da Cristo e nemmeno da suo Padre, ma dalle macchinazioni di uomini di potere, civile quanto religioso, che vogliono sbarazzarsi al più presto di colui che, mettendo in crisi il nesso tra sacrificio cruento e religione, sovvertiva radicalmente i presupposti di quel potere. A ragione, Vattimo scrive a questo proposito:

"Gesù non si incarna per fornire al Padre una vittima adeguata alla sua ira: ma viene al mondo proprio per svelare e perciò anche liquidare il nesso tra violenza e sacro. Viene messo a morte perché una tale rivelazione risulta troppo intollerabile all'orecchio di un'umanità radicata nella tradizione violenta delle religioni sacrificali" [43].

È una concezione rivoluzionaria che, secondo il filosofo, non è stata recepita in pieno nemmeno dalla chiesa cristiana, le quali continuano a parlare di Gesù come "vittima sacrificale", attestando "la sopravvivenza di potenti residui di religione naturale nel cuore stesso del cristianesimo" [44].

Sembra anche a noi che la vicenda di amore e di dolore di Cristo segni effettivamente una svolta decisiva nell'interpretazione dell'*Ulteriore* come assoluta onnipotenza. Se, come affermava Shelling, la massima onnipotenza divina si è espressa nella rinuncia ad essa [45], la via cristiana non è una via tra le tante per accedere a Dio, quanto piuttosto la via scelta e percorsa da Dio stesso. In essa possiamo rinvenire anche noi, con la nostra ritrovata umanità, il fondamento religioso più autentico per una scelta di fragilità e povertà.

Partecipando alla debolezza di Dio, la debolezza della religione diventa così la forza segreta della stessa religione, mentre, per riprendere l'espressione di Quinzio, la "sconfitta di Dio" richiede che essa sia rivisitata come scelta volontaria di povertà. In quanto tale, proprio la religione apre possibilità inedite per la serie innumerevole delle sconfitte umane:

"La fede cristiana, per quanto sconfitta, e anzi proprio perché sconfitta, ha ancora quel briciolo di forza residuale che rende possibile una lettura della storia di sconfitte e di delusioni alla quale apparteniamo" [46].

La conseguenza è che solo ammettendo la sconfitta di Dio come scelta coerente di un amore indomabile, ci è permesso di scoprire l'orrore, senza distoglierne lo sguardo. È un andare controcorrente a quanto invece fa la modernità, che vuole vedere solo il progresso in avanti e, pur mirando al "benessere" dell'umanità, si lascia alle spalle immensi carichi di dolore e di tragedie ben presto dimenticati. In quest'ermeneutica l'Anticristo è sembrata essere a Quinzio proprio la modernità, che nega con il dolore il peccato, mentre Cristo li ha assunti entrambi, portandoli su di sé. Se però alla fine Cristo risulta l'uomo fallito e l'ebreo sconfitto, quell'uomo sconfitto due volte è il Figlio di Dio, è lo stesso Dio. A partire da questa constatazione, accogliendo come lui la sconfitta e il dolore, la religione si apre il suo spazio più autentico.

È una conclusione che viene a convergere con quanto abbiamo più volte affermato sulla ricerca come spazio della religione e come ambito in cui questa non solo nasce e si mantiene in vita, ma in cui Dio stesso viene incontro a colui che lo cerca. Cacciari riprende questo concetto a proposito della temporalità, che contrassegna la vicenda umana sulla terra e vede nell'inquietudine dell'anima l'espressione dell'amore:

"Come non possiamo parlare del tempo in quanto cosa estranea, bensì ritornando all'inquietudine stessa dell'*anima* e ritrovando nel cuore di tale inquietudine l'istante-Aiòn, così siamo veri amanti" [47].

Il rimando è ad Agostino, per il quale il bello viene, al pari della ricerca di Dio, "da quella bellezza che è sopra le anime, alla quale sospira notte e giorno la mia anima" [48]. La ricerca stessa e non il suo successo è fonte di gioia per Agostino, che parlando della gioia di chi *cerca* il Signore, annota che il salmo non parla della gioia di *chi trova* Dio, ma di chi *lo cerca* [49].

Ci sembra una conclusione che ben riassume il senso complessivo di questo capitolo che, occupandosi della ricerca di Dio *nella* religione, e *oltre* di essa, coglie il religioso nello stesso movimento del cercare.

10. La fondazione della teologia come scienza nel mondo evangelico

10.1. W. Pannenberg e il mondo evangelico

W. Pannenberg è un autore evangelico di una notevole produzione teologica. Il valore che egli dà alla ragione, alle argomentazioni preve all'atto di fede, alla storia e alla concretezza immediata dell'agire cristiano fanno di quest'autore uno dei più interessanti nel dialogo con il mondo scientifico contemporaneo, non quello legato al mondo fisico-matematico, ma quello della filosofia della storia, dell'ermeneutica ed della filosofia della scienza, l'epistemologia.

Già dai tempi del "Circolo di Heidelberg", di cui fu uno dei più qualificati rappresentanti, all'indomani della seconda guerra, Pannenberg si espresse contro la teologia dialettica, soprattutto quella di Barth e di Bultmann, che insistevano così pregiudizialmente sul carattere trascendente della Parola e sull'adesione esistenziale ad essa, da rischiare di non prendere sul serio le ragioni intellettuali e la prassi storica, che pure sono interamente coinvolte nell'atto di fede e non sono certo da sottovalutare.

Saldamente ancorato a un concetto di rivelazione non solo nella storia, ma anche attraverso la storia, l'autore costruisce un'impalcatura teologica generale che cerca di salvaguardare il senso complessivo della storia, il valore dell'attività umana nella sua complessità e molteplicità, l'importanza determinante della risurrezione di Cristo, come fatto "prolettico", escatologico, unico eppure anticipatore del futuro e della sua direzione di marcia.

Autore sistematico e rappresentante di spicco di quella teologia protestante attenta ai problemi ecumenici, egli ha affrontato i problemi della concezione della teologia come scienza nell'opera già altre volte citata: *Epistemologia e teologia*. In questa sua ricerca l'autore si pone controcorrente anche rispetto alla tradizione protestante.

La posizione della teologia protestante classica su quest'argomento sembra essere abbastanza chiara: la teologia è sapienza e non scienza [50]. Nel 1600 J. Gerhard, in polemica contro la posizione scolastica, negava decisamente qualsiasi possibilità di una teologia come scienza, in nome di una distinzione, tirata fino alle estreme conseguenze tra "scire", da cui viene scienza e "credere" atto fondamentale del conoscere cristiano.

Da Pannenberg viene ricordato un altro autore classico, J. H. Alsted, che ammette una definizione della teologia come scienza solo in un senso molto lato: conoscenza delle cose divine, a partire dalla Scrittura e senza rifacimenti o elaborazioni di essa. Nell'epoca che fece seguito al radicalismo di questi pionieri, la teologia fu riconosciuta, ma solo come scienza pratica, in stretto riferimento a Dio e all'esistenza umana. La teologia positiva veniva ad assumere una connotazione ancora una volta antagonistica alla teologia scolastica, detta "dotto" ed "accademica", ed evidenziava quel solido ancorarsi alla "sola Scriptura", tanto caro al mondo evangelico tradizionale.

Nel secolo scorso Schleiermacher poté superare l'orizzonte alquanto ristretto di questa concezione, operando una sintesi tra concetto positivo e concetto pratico della teologia. Se la dottrina non poteva restare che saldata alla positività della Parola di Dio, di essa si riconosceva però il carattere pratico, dovuto alla presenza della Chiesa nella società. Da allora in poi la teologia vede riconosciuto il suo carattere "storico", in quanto scienza del cristianesimo, grazie, soprattutto ad autori come Troeltsch. Anche Heidegger, in epoca più vicina, non si scosta da questa impostazione, quando in un libretto intitolato *Phänomenologie und Theologie*, ritiene possibile la teologia solo come "scienza positiva del cristianesimo", pur estendendo il concetto a una scienza della fede, in quanto particolare modo di intendere l'esistenza.

La reazione alla impostazione storicista viene soprattutto dalla teologia dialettica. Barth insorge con decisione, parlando della teologia come della scienza di Dio e della sua rivelazione, a servizio della Parola di Dio, che rimane soggetto di ogni discorso e al quale va l'ossequio e l'obbedienza dell'intelletto e della volontà. In termini ecclesiali, la teologia è possibile solo come

"autoesame scientifico" della Chiesa, perché autocorrezione continua del suo stesso parlare di Dio. Se di scientificità si deve parlare, questa non può essere altro che la verifica tra il fatto (rivelatorio) e la sua formulazione ecclesiale.

Contro Barth, che non sembra lasciare spazio a criteri oggettivi, per dirimere casi controversi, nei quali la formulazione è per sé ulteriormente da indagarsi, si esprime Scholz, per il quale la scientificità deve ricorrere a principi razionali, anche se minimali (*Mindestforderungen*), senza dei quali ogni discorso, anche teologico, è privo di senso.

Essi sono: a) il postulato della proposizione, che si deve muovere nell'ambito della non contraddizione al suo interno; b) il postulato della coerenza, per cui ogni proposizione non può contraddirne un'altra e c) il postulato della controllabilità, che se è doveroso e possibile in tutte le altre scienze, resta impossibile in teologia, non potendosi controllare la aderenza alla realtà asserita nella formulazione. A questo si ovvia con l'atto di fede, che garantisce sulla fedeltà di Dio tale corrispondenza.

La scientificità della teologia viene anche asserita da Ebeling, per il quale l'oggetto della teologia è l'evento linguistico nell'ascolto della Parola di Dio. La teologia esamina il processo secondo cui tale evento si svolge e, interpretando l'annuncio, ha di mira la proclamazione di esso nell'assemblea. Da qui nasce la "responsabilità ecclesiale" che deve animare non solo i teologi, ma anche la teologia, considerata come "scienza responsabile". È un'attività che deve muoversi nell'ambito della fedeltà al "dato storico", che nella sua essenzialità è costituito dal fatto che Dio ha parlato. Fedeltà al fatto significa anche fedeltà ai suoi contenuti. Ne discende che l'ermeneutica non è una scienza come le altre scienze, non avendo fine in se stessa come tale, ma è finalizzata all'annuncio corretto e fedele della Parola di Dio.

La responsabilità ecclesiale, che Ebeling ascrive ai caratteri specifici della teologia è in sé un fatto positivo e viene a colmare una lacuna: la valenza comunitaria, ecclesiale di ogni teologare. Del resto, lo stesso discorso ermeneutico non diventa fuorviante né puro esercizio accademico oppure operazione archeologica solo se inserito in questo contesto comunitario. Il merito di aver accentuato lo spessore comunitario-ecclesiale della teologia proprio come scienza, va di conseguenza all'attivo di Ebeling. L'autore tuttavia risente in tutta la sua impostazione dell'insistenza sul valore autonomo della Parola di Dio in quanto tale. Ma così si viene a compromettere, in direzione del fideismo, quell'equilibrio certamente delicatissimo che deve poter tenere insieme i presupposti razionali per poter riconoscere la Parola di Dio, distinguendola dalla parola dell'uomo e dalle pretese autorivelazioni, e nello stesso tempo, l'obbedienza ossequiosa della volontà e dell'intelletto, quando con la ragione si è arrivati alla conclusione che proprio della Parola di Dio si tratta e non di altro.

La fondatezza del kerygma, il fatto storico della rivelazione, la stessa fondatezza storica del Cristo, e i preliminari della fede non possono essere presupposti senza ulteriore indagine o, ciò che è peggio, dati per certi in nome della stessa obbedienza della fede. Sarebbe un circolo vizioso ed un abdicare illecito dalla ragione, e, con ciò stesso, un minare irrimediabilmente la scientificità della teologia.

Dal tempo del "Circolo di Heidelberg" in poi, anche nel mondo protestante si è fatta più viva l'esigenza della razionalità dei presupposti della fede. La lacuna è stata avvertita come scollamento della teologia tradizionale e dialettica da una contestualità epistemologica generale. Lo sfondo teorico complessivo di essa è stato cercato da Pannenberg e da J. Moltmann all'interno della complessità della storia.

Già nel 1967, anno in cui pubblicava in Germania le "Questioni fondamentali di teologia sistematica", Pannenberg focalizzava il rapporto tra rivelazione e totalità della storia con queste

parole:

"Quando si dice che la rivelazione di Dio non cade, come evento soprannaturale, perpendicolarmente su qualche punto della storia umana ma costituisce il tema stesso di questa storia, è la forza che la dinamizza nel suo più profondo, si è già detto qualcosa su Dio e sul suo rapporto con il mondo".

Ma se si può parlare sensatamente di una rivelazione di Dio, in quanto rivelazione del Creatore e del Signore, soltanto riferendosi alla totalità del reale, dove però solo dalla fine di ogni avvenimento la realtà storicamente compresa è costituita come totalità di una storia, in tal caso l'escatologia viene ad assumere un significato costitutivo non soltanto per quanto concerne il problema della conoscenza di Dio ma anche per quello riguardante la realtà divina [\[51\]](#).

Precisando meglio questo pensiero, che si ritrova anche in Moltmann [\[52\]](#), si può dire che l'evento storico della Parola di Dio è da vedersi in una un orizzonte storico complessivo, che assurge a legittimazione scientifica, perché sostiene come contesto teorico il presente come "ipotesi" che va inverandosi nel futuro come "tesi". La promessa, che per essere anticipo del futuro funge da tesi, in quanto rimanda ad un'universalità ed a una totalità, fonda il presente in quanto ipotesi per la sua immediatezza e particolarità.

La scientificità della teologia è in questa visione d'insieme, dove si realizza una unità singolare ed originale tra passato e futuro nella permanente e creativa attualità di un presente che realizza ed innova la promessa.

In campo cattolico, sia detto per inciso, è vicino a questa concezione E. Schillebeeckx, che vede nell'escatologia il fondamento scientifico della teologia [\[53\]](#).

10.2. Il concetto di Dio nella teologia di Pannenberg

La concezione scientifica della teologia viene coerentemente difesa da Pannenberg in "Teologia ed Epistemologia", dove il discorso è specificatamente articolato sui rapporti tra la teologia e le scienze, il perché della scientificità della teologia, i criteri e le modalità di essa.

Pannenberg sostiene che dalla stessa storia del concetto di Dio non si può non pervenire alla conclusione che la teologia è scienza di Dio. Ciò che costituisce lo specifico di essa è infatti la sua caratteristica di dottrina su Dio in quanto Dio. Scostandosi dalla posizione di Schleiermacher, in campo protestante, e di Occam, in campo cattolico, per i quali la teologia aveva una pluralità di oggetti, l'autore così si esprime:

"Si può discutere il problema della verità del cristianesimo solo nel quadro di una scienza che non abbia per tema il solo cristianesimo, bensì la realtà di Dio, alla quale la fede cristiana si richiama...Soltanto nella indagine *sub ratione Dei*, comunque lo studio dei vari fattori ricorrenti nella teologia si distingue da quello delle altre discipline, che tematizzano gli stessi oggetti sotto altri aspetti" [\[54\]](#).

Sembrerebbe una posizione molto vicina a quella tomista, arrivando alla conclusione che l'oggetto della teologia può essere solo Dio, *sub ratione Dei*, anche quando si considerino gli aspetti economico-salvifici della sua rivelazione.

Un diverso punto di partenza non è possibile, sostiene Pannenberg, perché anche se si volesse fare uno studio critico sull'origine del concetto di Dio, riducendolo a fenomeno sovrastrutturale (proiezione di un bisogno socio-psicologico), data la situazione di incertezza sull'origine di tale concetto anche da parte dei negatori di Dio, non si saprebbe come caratterizzare un "oggetto",

che è appunto esso stesso ciò di cui parliamo.

A ciò si aggiunga che la spiegazione della religione secondo la "teoria della proiezione" è ascientifica. Infatti nessuna teoria contro Dio è criticamente certa. La questione Dio è una questione aperta e non chiusa. Certo, la scientificità pretende che un problema sia sollevato e che se ne cerchi una risposta, ma tale livello di scientificità è garantito dal fatto che si può parlare di Dio in modo problematico. Non che l'autore voglia mettere in dubbio i "*prolegumena fidei*", vuole solo riconoscere la base epistemologica comune a tutte le scienze: anche nel caso si mettesse in dubbio Dio, la teologia rimane legittima, perché il dubbioso può e deve ammettere che la scientificità è garantita dal fatto che Dio rimane un problema aperto.

Anche in tal senso Dio rimane oggetto della teologia. È vero però anche il fatto che si tratta non di un "oggetto" tra gli altri oggetti, la realtà Dio non è uno dei qualsiasi spezzoni della realtà che le scienze vanno ad indagare, per definizione si tratta infatti della Realtà che determina ogni altra realtà. Pur restando vera l'ammissione umile e sincera "Dio nessuno l'ha mai visto" (1Gv 4, 12), una scienza di Dio ha senso "solo supponendo che la realtà di Dio sia data insieme agli altri oggetti dell'esperienza. Essa è perciò accessibile alla riflessione teologica non direttamente, ma solo indirettamente" [55].

Ciò non significa l'esclusione di una esperienza religiosa diretta di Dio. Ciò di cui si parla si riferisce sempre a ciò che giustifica la scientificità della teologia. In tale contestualità scientifica ciò che più conta è il valore intersoggettivo dell'esperienza di Dio. Guardando più da vicino l'esperienza religiosa, l'autore scopre l'implicita estensione intersoggettiva in essa contenuta, anche quando si tratta di un'esperienza soggettiva. Si tratta infatti di un'esperienza che presuppone sempre una fiducia di fondo dell'uomo, che si sente proteso verso l'ultimo mistero della vita.

Può essere anche una realtà che resta atematica e quindi non oggetto della riflessione del singolo, è tuttavia una fiducia che non può mancare, pena lo scadimento nel non senso. La realtà nel suo complesso, gli uomini e tutto ciò che si dà nel mondo, ricevono rilevanza per l'uomo che fa l'esperienza di Dio. Essendo tale realtà contestuale con Dio, distinguibile, ma non prescindibile da Lui, determinante ogni realtà, o essa è buona e contiene in un modo o in un altro le vestigia di Dio, oppure non lo è, ed in tal caso viene a mancare la sensatezza dell'idea di Dio, come realtà che determina ogni altra realtà.

10.3. L'antropologia ed il problema di Dio

Come si sarà già notato, il problema di Dio tocca inevitabilmente anche il problema dell'uomo, non solo sotto il profilo gnoseologico ed esperienziale, ma per l'apertura intersoggettiva e lo sguardo d'insieme sul reale che sono collegati con esso. La singola soggettività risulta non solo carente, ma insufficiente, inadeguata, alla soluzione del problema di Dio. Alla ricerca di un senso complessivo della realtà, qual è quello che è implicito in Dio, si deve dire che la singola esperienza è un anticipo implicito, quanto si voglia, ma reale, di una realtà che ha senso nella sua totalità. Nell'esperienza della realtà nel suo complesso si manifesta appunto la realtà di Dio.

Si apre a questo punto il problema dell'effettiva corrispondenza di una siffatta visione della realtà con quell'alterità, che, per definizione, sembra anch'essa caratteristica di Dio. Pannenberg lo solleva in termini più classici, dicendo:

"Anche se si deve dare atto ai grandi pensatori moderni della loro opinione che l'uomo, senza l'ipotesi di Dio, non può comprendere adeguatamente se stesso nella sua soggettività, potrebbe ancora sussistere un'ineluttabile, inevitabile ed insuperabile illusione, che sarebbe insuperabile proprio perché fondata costituzionalmente nella natura dell'essere umano. Sarebbe comunque

illusione, se all'idea di Dio non corrispondesse alcunché fuori di noi. Con la sola argomentazione antropologica, a partire dalla problematica dell'autocomprensione dell'uomo, non si può corroborare sufficientemente l'ipotesi di Dio come realtà".

A tale domanda l'autore risponde con espressioni ugualmente chiare:

"Tale ipotesi (di Dio) è convincente solo se e nella misura in cui l'idea di Dio, basata sulla problematicità dell'autocomprensione, ha al tempo stesso potere illuminante in ordine all'esperienza del mondo. Così, dunque, l'esperienza del mondo e il problema della potenza che in ultima istanza la determina sono ancora oggi indispensabili per qualsiasi accertamento della realtà di Dio" [56].

Nella concezione di Pannenberg ciò che contraddistingue l'uomo è la sua indefinita apertura verso forme sempre nuove di esperienza. Nella sua ricerca di pienezza, di totalità, l'uomo appare fondamentalmente come domanda, il cui orizzonte ultimo di risposta può essere costituito da Dio. Se è vero che la visione completa di tutto lo scibile e di tutto ciò su cui ci si interroga può venire solo alla fine della stessa storia, un evento anticipatore, "prolettico" di essa è costituito dalla risurrezione di Cristo, che garantisce, ad un tempo, la riuscita del cammino della storia e il fatto che alla fondamentale struttura interrogante dell'uomo ci sia una valida e complessiva risposta.

Se questa certezza è fondamento della scientificità della teologia in quanto tale, è anche fondamento dell'impegno e della responsabilità del credente nei confronti della storia. Ciò non significa misconoscere il carattere trascendente della rivelazione e quello misterico della storia della salvezza. Pannenberg dice solo che per una conoscenza di questi caratteri non abbiamo a disposizione altri mezzi che quelli della ragione e della responsabilità nei confronti della storia stessa. Dio non annulla la nostra umanità, ma piuttosto potenza e ci offre la possibilità di una fiducia illimitata nel futuro.

In questa prospettiva l'autore può esclamare:

"Il futuro è ancora aperto, il mondo è ancora in divenire, e così pure l'umanità. La sua incompiutezza è data con la temporalità e storicità della realtà e non in ultimo luogo anche della nostra vita e della nostra esperienza nel mondo" [57].

NOTE

[1] Cfr. l'omonimo paragrafo nel saggio di K. RAHNER, *Scienze naturali e fede razionale*, in: IDEM, *Scienza e fede cristiana*, Paoline, Roma 1984, 29-84; cfr. nello stesso libro, pp. 272-287, il saggio *La questione di senso come questione di Dio*.

[2] H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentaltheologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978.

[3] W. PANNENBERG, *Epistemologia e teologia*, Queriniana, Brescia 1975. Ma cf. anche dello stesso autore *Teologia sistematica*, edita dalla Queriniana Brescia.

[4] Per una prima informazione sul vastissimo problema del linguaggio e della teologia cfr. B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Queriniana, Brescia 1975 (2.a). Il cap. 13 (pp. 437-509) è dedicato alla filosofia contemporanea sull'argomento, e il successivo (pp. 511-539) alla teologia cattolica contemporanea. Cfr. anche "Credereoggi" 4 (1984/19), dedicato a

I linguaggi della fede. In queste opere e in quella già citata di Peukert è reperibile ulteriore materiale bibliografico.

[5] Citato in H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie ...*, cit., 76, senza ulteriore indicazione, da D. HUME, *An Enquiry concerning Human Understanding*.

[6] Così suona il titolo di un saggio di H. RUSSEL, *Filosofia e scienza*, Newton Compton Ed., Roma, 163-182. Il saggio risale al 1906-1907 ed espone, insieme ad altri scritti ivi raccolti, il pensiero di Russel sul tema della verità.

[7] *Tractatus logico-philosophicus*, prop. 4, 003.

[8] *Ivi*, Prop. 6,522.

[9] B. RUSSEL, *I principi della matematica*, Newton Compton Ed., 1983 (5.a), 27.

[10] *Ivi*, 28-29.

[11] Suonano programmatici anche i titoli, di alcuni suoi libri, come: *Problemi fittizi della filosofia*, *Superamento della metafisica attraverso l'analisi logica della lingua*.

[12] P. LORENZEN, *Konstruktive Wissenschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974. Fondamentale e innovativa appare già la sua prima grande opera: *Einführung in die operative Logik und Mathematik*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1955 (Introduzione alla Logica operativa e alla Matematica).

[13] K. POPPER, *Logik der Forschung*, Wien 1935. L'autore afferma l'impossibilità del passaggio teorico dalla esperienza alla teoria. Logicamente -afferma- tale procedimento è scorretto.

[14] L'argomento meriterebbe un approfondimento a parte. Mi limito a rimandare al riferimento di H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie*, op .cit., che per tale corrispondenza asserita, cita: K.POPPER, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, (London 1963) 1971 (3.a), 224.

[15] A. EINSTEIN, *I fondamenti della relatività*, Newton Compton Ed., 1980. L'opera fu pubblicata per la prima volta il 1916).

[16] *Ivi*, 15.

[17] *Ivi*, 16.

[18] Cf. T. KUHN, *The Structures of Scientifics Revolutions*, Chicago 1964.

[19] Citato da H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie ...*, 156.

[20] Cf. G.MAZZILLO, *Teologia come prassi di pace*, La Meridiana, Molfetta (BA) 1988.

[21] *Ivi*, 71, che cita l'opera di Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*.

[22] Cf. H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie ...*, cit., 229.

[23] Per una sintesi sul valore e sul senso nell'accezione di Weber, cf. W. PANNENBERG, *Epistemologia e teologia*, cit., 79ss.

- [24] Cf. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo* I. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale, Il Mulino, Bologna 1986. Sul rapporto tra agente e mondo circostante cf. soprattutto pp. 155-185.
- [25] Cf. . HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Surhkamp, Frankfurt a. M., 1968.
- [26] Citato in W. PANNENBERG, *Epistemologia e teologia*, cit., 100-111.
- [27] P. L. BERGER, *A Rumor of Angel*. Modern Society ad the Rediscovery of the Supernatural, N.Y. 1969. La traduzione it. Da noi consultata è *Il brusio degli angeli*, Il Mulino, Bologna 1970. Dello stesso autore cf. *Una gloria remota*. Avere fede nell'epoca del pluralismo, Il Mulino, Bologna 1994.
- [28] G. BARBIELLINI AMIDEI, *La riscoperta di Dio*, Rizzoli, Milano 1984 (3.a).
- [29] *Ivi*, 65.
- [30] *Ivi*, 122, cf. l'intero capitolo conclusivo, il IX, pp. 119-129, intitolato.
- [31] "Dio e l'umanità sono come due amanti che hanno sbagliato il luogo dell'appuntamento. Tutti e due arrivano in anticipo sull'ora fissata, ma in due luoghi diversi. E aspettano, aspettano, aspettano. Uno è in piedi, inchiodato sul posto per l'eternità dei tempi. L'altra è distratta e impaziente. Guai a lei se si stanca e se ne va! Perché i due punti in cui si trovano sono il medesimo punto della quarta dimensione" (S. Weil, *Pensieri disordinati sull'amore di Dio*, cit., La Locusta, Vicenza 1983, 27).
- [32] Il riferimento è a Gv 20,2-4: "Corse allora [Maddalena] e andò da Simon Pietro e dall'altro discepolo, quello che Gesù amava, e disse loro: "Hanno portato via il Signore dal sepolcro e non sappiamo dove l'hanno posto!". Uscì allora Simon Pietro insieme all'altro discepolo, e si recarono al sepolcro. Correano insieme tutti e due, ma l'altro discepolo corse più veloce di Pietro e giunse per primo al sepolcro".
- [33] Cf. S. QUINZIO. *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 1992.
- [34] *Ivi*, 76- 77.
- [35] L'ultima edizione da noi consultata fa riferimento a S. QUINZIO, *Religione e futuro*, Adelphi, Milano 2001.
- [36] *Ivi*, 32-33.
- [37] *Ivi*, 34.
- [38] *Ivi*, 54.
- [39] Con queste affermazioni Quinzio chiude la sua riflessione su *Religione e futuro*, *ivi*, 168.
- [40] Rimandiamo ancora a G. GAETA, *Religione del nostro tempo*, cit., e alle sue sintesi riguardanti i *testimoni della catastrofe* del 1900: Dietrich Bonhoeffer, Simone Weil, Walter Benjamin, Etty Hillesum.
- [41] Tra le numerose opere di quest'autore, che sebbene in maniera problematica, non ha mai rinunciato ad espliciti riferimenti cristiani, cf. il testo in cui sintetizza l'evoluzione del suo

pensiero e la sua vicenda personale: G. VATTIMO, *Credere di credere*. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?, Garzanti, Milano 1998. Egli scrive: "Sta di fatto che, a un certo punto, mi sono trovato a pensare che la lettura debolista di Heidegger e l'idea che la storia dell'essere avesse come suo filo conduttore l'indebolimento delle strutture forti, della pretesa perentorietà del reale dato "là fuori" come un muro contro il quale si va a sbattere e che così si fa riconoscere come effettivamente reale [...] non fossero altro che la trascrizione della dottrina cristiana dell'incarnazione di Dio" (*ivi*, 27).

[42] Cf. M. CACCIARI, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 2001[2], pp. 558-579. A questo riguardo tuttavia precisa: "Occorre questo sacrificio di sé, da parte di Dio per poter pensare salvezza. Non sarebbe altrimenti possibile pensare come *ultimo* tale sacrificio; se si trattasse soltanto del fatto che il Figlio muore perché fa la volontà del Padre (e non: fa la volontà del Padre perché muore; il Padre non esige alcun risarcimento, alcuna vendetta, è perfetta Caritas), l'esemplarità del suo atto non potrebbe rivestire alcun significato conclusivo (mentre proprio su questo aspetto insiste l'intera tradizione, all'unisono). Saranno infatti sacrificati *tutti* coloro che dicono la Verità. Il Figlio non è, dunque, semplicemente testimone della Verità e perciò vittima del sacrificio, ma è la vita divina che si dona, che realmente e sanguinosamente *si sacrifica*, e in questo senso non può concepirsi sacrificio ulteriore" (*ivi*, pag. 563).

[43] *Ivi*, 29. L'autore si appoggia all'analisi sul rapporto e sacro reperibile soprattutto in R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.

[44] *Ivi*.

[45] Questa tesi è ben nota e muove dall'idea che Dio è un Io assoluto, non determinato da nessun oggetto e quindi posto originariamente dalla libertà. Per la discussione sul fondamento di tale principio cf. M. CACCIARI, *Dell'inizio*, cit., 89ss.; 115ss e *passim*.

[46] S. QUINZIO. *La sconfitta di Dio*, cit., 79.

[47] M. CACCIARI, *Dell'inizio*, cit., 297.

[48] "Ab illa pulcritudine, quae supra animas est, cui suspirat anima mea die ac nocte" (Agostino, *confessioni*, X, 34. Per il commento cf. M. CACCIARI, *Dell'inizio*, cit., 297SS.).

[49] Cf. Salmo 105,1-3: "Lodate il Signore e invocate il suo nome, proclamate tra i popoli le sue opere. Cantate a lui canti di gioia, meditate tutti i suoi prodigi. Gloriatevi del suo santo nome: gioisca il cuore di chi cerca il Signore". A riguardo Agostino scrive: "Non enim ait: laetatur cor invenientium; sed: quaerentium Dominum" (*De Trinitate*, 15,2,2).

[50] Cf. W. PANNENBERG, *Epistemologia e teologia*, op.cit. 213-281.

[51] Cf. W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1975, 1-11.

[52] Cr. J. MOLTSMANN, *Prospettive di Teologia*, Queriniana, Brescia, 1973, soprattutto "La rivelazione di Dio e il problema della verità" pp. 1-39.

[53] E. SCHILLEBEECKX, *Dio, il futuro dell'uomo*, Paoline, Roma 1970.

[54] W. PANNENBERG, *Epistemologia e teologia*, cit., 283.

[55] *Ivi.*, 285.

[56] *Ivi*, 293.

[57] *Ivi*, 293.