

INTRODUZIONE

Può esistere qualcosa come una *dottrina* su Dio? È lecito che in generale ne esista una? Come si può pensare di dare insegnamenti su Dio o voler indottrinare gli uomini su Dio! L'obiezione sorge spontanea: qui qualcuno che ritiene di sapere come stanno le cose vuole insegnare ad altri come si ci si rapporta a Dio e alle 'cose divine' e dunque come ci deve comportare correttamente di fronte a Dio? Oggi si farebbe fatica ad accordare questo 'magistero' ai teologi e alle teologhe. E perfino il magistero gerarchico della chiesa cattolica incontrerebbe un certo scetticismo se volesse dare insegnamenti su Dio in questo senso.

Per colui che ha di mira la dottrina – la retta dottrina – si tratta evidentemente della definizione, della norma vincolante, che discerne ciò che è giusto da ciò che è sbagliato oppure anche soltanto da ciò che è da ripudiare. La dottrina ha a che fare con l'autorità, l'autorità di discernere ciò che è valido da ciò che conduce in errore, ciò che è degno di fiducia da ciò che è ingannevole. Ma come si può chiamare in causa oggi quest'autorità senza attirarsi il rimprovero di reprimere, così facendo, la pluralità delle esperienze, la pluralità delle testimonianze nelle quali gli uomini annunciano il loro essere toccati, ogni volta in modo individuale, dalla potenza di Dio? Che cosa può fare qui la dottrina teologica 'esangue', lontana dalla vita, che cosa possono fare i suoi concetti già da lungo tempo svuotati di significato, con i quali gli uomini del nostro tempo non possono fare nulla? La teologia – così si sente ripetere dappertutto – non avrebbe più nulla da dire qualora si comprendesse come dottrina anziché come ausilio di un'esperienza di Dio sempre individuale, qualora girasse attorno sempre ai soliti concetti spenti invece di condurre al centro, là dove arde il fuoco. Per la teologia si tratterebbe quindi oggi di divenire essa stessa sovversiva, di indebolire i concetti, di spezzare la loro autorità normativa affinché sia nuovamente in grado di sostenere la pluralità delle possibilità di fede, affinché gli uomini trovino in questo modo il coraggio di vivere la propria fede e di sperimentarla come salvifica, come la forza

che tocca in profondità la loro anima e la fa risuonare. Teologia sovversiva: teologia al servizio dell'uomo religioso divenuto adulto; teologia che apre a quest'ultimo la ricchezza delle tradizioni bibliche e mistiche, affinché egli vi possa trovare ciò che lo aiuta, ciò che ora gli può essere di 'ispirazione', che può divenire per lui fonte spirituale.

Il legame fra teologia e vita spirituale può essere reciso in molti modi. La teologia, nella sua autoreferenzialità, sembra talora essere divenuta quasi incapace di muoversi. Lavora a questioni e aporie che essa stessa ha suscitato o in cui si è fissata perché ha voluto rispondere a questioni che fin dall'inizio erano state poste in modo sbagliato. Friedrich Nietzsche ha espresso il tedio per questa teologia autoreferenziale con un atteggiamento di indifferenza e in questo modo ha consegnato anche a molti contemporanei un detto che si può facilmente utilizzare: «Ma chi si preoccupa ancora oggi dei teologi, eccetto che i teologi?»¹. Si dovrebbe richiamare la teologia al suo compito autentico, ai problemi dell'uomo, ai bisogni religiosi che sempre lo incalzano, alle questioni di valore in cui dalla scienza e dalla politica è lasciato solo.

Ma si ha ancora bisogno di Dio? Chi con Nietzsche ha detto a cuor leggero B, non può cavarsela a buon mercato dicendo A; non può cavarsela a buon mercato con la citazione di Nietzsche, che poche righe prima della precedente è data come un'ovvietà e da cui consegue la sua cattiveria nei confronti dei teologi: «Quale pensatore ritiene ancora necessaria l'ipotesi di Dio?». A distanza di più di cento anni dalla morte di Nietzsche si può constatare una certa ripresa di interesse verso la religione, ma essa ha effettivamente a che fare con Dio? Se sì, con quale? E questo Dio ha qualcosa a che fare con il nostro pensiero? Oppure, piuttosto, con il tedio verso il pensiero? Con il *wellness* religioso-spirituale con cui ci si vuole distendere dopo una fatica concettuale o con la fatica dell'assenza di concetti? Forse anche con bisogni di legittimazione o riflessi di auto-affermazione in un presente che dal punto di vista religioso è un po' inquietante?

Quale pensatore ritiene ancora necessaria l'ipotesi di Dio? Chi crede in Dio deve lasciarsi provocare da questa domanda, che addirittura non vuole essere più una vera domanda, per dimostrare ai contemporanei che bisogna ancora ritenere Dio necessario? Dovrebbe disperarsi se, con o senza Nietzsche, gli si dice: «Se tu hai bisogno di Dio, è affar tuo.

¹ F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, Aforisma 28, Adelphi, Milano 1982², 37.

Domandati perché ne hai ancora bisogno. Io non ne ho bisogno. Non mi manca! Senza Dio non mi manca nulla»? Nella veste di 'interessato' alla religione o anche di 'esperto' di religione ci si potrebbe richiamare alle proprie esperienze e interrompere il discorso dicendo: «Lei non ha alcun accesso alle nostre esperienze. Chi le ha fatte non deve interrogarsi a lungo e non ha bisogno di giustificarsi di fronte a coloro che non le hanno fatte e che quindi non possono sapere di che cosa si sta parlando».

In quale situazione ci si trova se altre persone ritengono inutile la fede in Dio che i cristiani condividono con gli ebrei e probabilmente con altre comunità di credenti; se i contemporanei giudicano addirittura questa fede come dannosa e orgogliosamente proclamano la «lode dell'ateismo»²? Basta dire a se stessi e a loro: «Io ho un'altra opinione e altre esperienze, per me Dio è importante»? Certo è almeno consolante e forse anche un po' tranquillizzante se non si è soli a condividere questa opinione, e se perfino ai 'papi dell'opinione' essa sembra nuovamente degna di discussione. Ma ci si può accontentare di richiamarsi alle proprie esperienze e alle proprie opinioni, prendendo atto con indifferenza che appunto altri hanno altre esperienze e altre opinioni? Tanto meno ovvia è la fede in Dio, tanto più forte e decisa dev'essere la *mia* fede in Dio. Non sono pochi quelli che reagiscono così in questa situazione. La mia fede è più forte dell'indifferenza degli altri. E io faccio bene a mantenere le distanze e mettere al riparo la mia fede 'sana' dal contagio. Non ci si dovrebbe lasciar fuorviare dalla semplice idea di Nietzsche che il «forte sentimento» non garantisce «nulla per la conoscenza se non se stesso, appunto come una fede forte dimostra soltanto la sua forza, non la verità di ciò che è creduto»³?

Le domande altrui s'infiltrano nella propria certezza, nella certezza della forza della propria fede. Essa è appunto una certezza *di sé*, una certezza prodotta da sé, non una certezza di Dio. Questo è il tallone di Achille di ogni fondamentalismo. Ma come si arriva alla certezza di Dio? Essa non si può produrre evidentemente né con esercizi di auto-accertamento o di esclusione degli altri né attraverso esercizi religiosi. Proprio questa indisponibilità costituisce una provocazione, per l'uomo che la ricerca, a non basarsi soltanto su un 'forte sentimento', sulla propria esperienza, sulla tradizione e sull'opinione soggettiva, tutte cose a cui ciascuno ha diritto

² Cfr. S. ZEKRI, *Lob der Gottlosigkeit. Plötzlich wollen alle wieder glauben. Als sei Religion jemals ein angemessenes Mittel gewesen, die Welt besser zu machen*, in *Süddeutsche Zeitung* 167 (22/23 luglio 2006), supplemento settimanale, 1.

³ F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, Aforisma 15, cit., 25.

nella nostra società pluralista. La certezza di Dio è da noi conseguibile soltanto *da se stessa e per se stessa*. Essa vuole e deve chiamarci in causa in modo impegnativo e responsabile. Proprio per questo ha bisogno di cercare buone ragioni, perché la convinzione di fede condivisa non è nient'altro che opinione arbitraria, al posto della quale potrebbe benissimo starne un'altra. Il tentativo di trovare buone ragioni per affermare che una convinzione non è soltanto *mia*, per arrivare a qualcosa di più del 'qualunquismo' in questa materia, deve ricorrere a degli argomenti. Gli argomenti devono essere soppesati e occorre verificare secondo quali criteri si determina per ogni questione controversa il 'peso specifico' dei buoni argomenti, e dunque come si possa distinguere argomenti di minore o maggiore peso. Tutto questo porta nel campo del pensiero in cui, appunto, l'enfasi con cui sostengo una certa opinione non dovrebbe giocare alcun ruolo o dovrebbe giocare uno il più possibile modesto. Se io non potessi avere la fiducia che ciò che sostengo non dipende in ultimo dalla mia enfasi, né dalle *mie* esperienze, e nemmeno da quello che pensano i 'papi dell'opinione', allora non mi troverei sulla strada della fede che dalla certezza di sé porta alla certezza di Dio, da ciò che ora è importante per me a ciò che mi può chiamare in causa in modo vincolante, perché qui è effettivamente in gioco tutto, ne va della salvezza o della perdizione, della verità o della falsità.

Su questa strada c'è forse bisogno di una buona compagnia per non cadere negli abissi del fanatismo per il quale l'alternativa è sempre fra il tutto e il niente. Non che la teologia rappresenti sempre questa buona compagnia o che sia l'unica o la più importante tra le forme di accompagnamento che si rendono necessarie su questa strada! Ma senza di essa le cose non funzionano. Essa ha il compito di insegnare una disciplina di pensiero in base alla quale si possa ogni volta arrivare all'idea che ciò che si crede sulla base della tradizione biblica e ciò che si dice sulla base di questa fede non è un'opinione arbitraria, «sostenuta in modo forte», ma che vi sono buone ragioni per credere e quindi per parlare di Dio. Vi sono anche ragioni per non farlo. E questo aspetto non è possibile metterlo da parte con cattiva coscienza intellettuale. Esso esige una lotta argomentativa in vista del miglior argomento. La ricerca conduce ad un'attendibilità che non può essere prodotta dalla ricerca medesima, ma che, se va bene, è trovata e riprodotta. Essa si arrischia ad entrare nello spazio in cui può darsi la certezza di Dio – e in cui ogni volta può anche sottrarsi.

La ricerca di ciò che è vincolante non è qualcosa che riguarda soltanto i deboli che non riescono a sostenere la pluralità delle possibilità e

l'ambiguità delle offerte. In essa si realizza quella disciplina che in ciò che è importante per la vita non permette, ludicamente, di lasciarsi aperte il maggior numero di alternative possibili e di legarsi il meno possibile. Chi nelle cose importanti della vita rinuncia a farsi guidare per quanto possibile da buoni motivi, ma si rimette a opinioni non verificate o semplicemente vuole mantenersi il più possibile aperto a ciò che gli appare affidabile, poggia sull'arbitrio, anche se al momento lo sostiene con enfasi. I buoni motivi spesso non mi guideranno fino al punto in cui devo arrivare, così che dovrò, e forse mi sarà consentito, fare passi ulteriori al di là della loro guida. Questo non potrà essere evitato nemmeno dalle strategie di fondazione ultima⁴. Ma da questo non si deve trarre la conseguenza infondata e disonesta che dove le motivazioni non sono in grado di produrre una certezza, allora ci si potrebbe benissimo risparmiare la fatica di valutare la portata delle argomentazioni rimettendosi alle proprie esperienze o alle proprie preferenze.

Dottrina su Dio: essa deve introdurre al carattere vincolante di un discorso su Dio in cui si riconosce nuovamente il carattere biblico della fede in Dio, in cui si riconoscono i motivi affidabili che lo sostengono ma anche il rischio di andare oltre ciò che è razionalmente fondato; in cui si riconoscono tutti i timori e le incertezze che abitano questo discorso ma anche le idee, spesso così insicure, che segnano la sua strada attraverso la storia di chi crede e di chi dubita; in cui si riconosce ciò che lo chiama e ciò a cui è chiamato; in cui, pur in tutta l'ambiguità e l'inutilità del linguaggio umano, si riconosce ciò da cui proviene la fede di chi crede e di chi la sta cercando e ciò che la giustifica.

Il parlare umano di Dio acquista il suo carattere vincolante se e nella misura in cui quello che qui c'è da dire *deve* essere detto così – e quindi è *lecito* dirlo così. Non può essere detto altrettanto bene anche in un altro modo. Il linguaggio teologico fa esperienza della costrizione a dirlo *così*. Se si potesse dire altrimenti, il discorso non cadrebbe su ciò di cui bisogna parlare teologicamente, e cioè il Dio che si è incontrato e di cui il linguaggio della fede e quindi anche della teologia costituisce la risposta. *Dove* è avvenuto e avviene questo incontro? Le tradizioni bibliche identificano i luoghi in cui si è incontrato Dio e in cui si è dato di lui autentica testimonianza. Da questi luoghi è sorto il carattere vincolante che è proprio

⁴ Le strategie teologiche di 'fondazione ultima' non sono del resto in grado di escludere questo fatto. Ciò dovrebbe essere chiaro per il momento, anche se occorrerà in seguito discutere su quanto lontano e dove portino realmente.

della fede biblica e che si collega al lavoro teologico. Quest'ultimo deve essere responsabile di tali testimonianze che portano il discorso su Dio, inteso come colui che va incontro agli uomini e li chiama in causa. Ma la teologia deve anche essere responsabile verso le domande dell'uomo: *Chi* è il Dio che si è incontrato in questi luoghi e su cui è caduto il discorso? Merita fiducia di fronte agli abissi, alle possibilità e alle impossibilità, alle sopraffazioni, alle sconfitte e alle vittorie della vita umana? E anche di fronte alle alternative religiose o atee che si confrontano con tutte queste dimensioni della vita? Nell'interesse assolutamente responsabile per la domanda del 'dove' e per quella del 'chi' – per la domanda «Dove è Dio oppure dove lo si incontra» e per quella «Chi è Dio oppure com'è Dio»⁵ – la teologia sistematica deve utilizzare un linguaggio che non aggira irresponsabilmente questo doppio impegno che essa deve affrontare.

Questo impegno è al tempo stesso una sfida. Nei luoghi dell'incontro con Dio si sono aperte ogni volta possibilità linguistiche che hanno introdotto elementi di novità e di apertura al futuro nel linguaggio delle e dei testimoni. E nella elaborazione rammemorante, interrogante e riflettente sul problema dell'affidabilità di Dio, del suo essere Dio, si sono creati per la teologia legami linguistici creativi con l'esperienza umana del mondo e di sé, spesso anche in contraddizione con le interpretazioni più facili e scontate di queste esperienze. L'impegno che è presente nella possibilità di dire le cose in modo nuovo, è una sfida rischiosa che non finisce nel vuoto, ma che si sa sostenuta da innovazioni linguistiche rispetto alle quali i credenti e coloro che sono in cerca della fede non possono tornare indietro.

Una dottrina su Dio nell'ambito della teologia sistematica tratta di come la fede biblico-cristiana trovi un linguaggio vincolante e di come di questo linguaggio si debba fare un uso responsabile. Un discorso vincolante su Dio non può rimanere nel vago e nell'indeterminato e tuttavia deve anche ogni volta rendersi conto di quanto infinitamente distante rimane di fronte a ciò che lo ha suscitato, a Colui che lo chiama a protendersi nel suo futuro. La determinatezza a cui perviene il linguaggio teologico è nella stessa misura un guadagno e una perdita. Il guadagno di concretezza nel contenuto è acquisito al prezzo di cadere in ovvietà umane, troppo

⁵ H.-J. Sander ha parlato di questa tensione tra l'identificazione del dove e del chi a proposito di Dio. Egli è incline ad attribuire la questione del 'chi' alla filosofia, e quella del 'dove' alla teologia (sistematica). Quest'ordine – come egli stesso è consapevole – può costituire in ogni caso soltanto una prima «indicazione del luogo» e non esaurisce la complessità dei rapporti tra questi due tipi di identificazioni (cfr. H.-J. SANDER, *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt 2006).

umane. La via dell'arricchimento semantico conduce ai lidi della certezza di sé e dell'auto-affermazione. Conduce nel campo conflittuale delle 'politiche dei concetti', in cui ai concetti si legano pretese di potere e in cui si sanzionano esclusioni. Ma dal punto di vista teologico è indispensabile percorrere questo cammino, procedere su di esso e ogni volta tornare indietro per conservare nella memoria le indicazioni che ancora sono utili. Nella teologia sistematica ne va di un arricchimento semantico del linguaggio su Dio realizzato per mezzo di concetti fondamentali, inseriti però all'interno di un campo di tensione fatto di immagini indicative in cui i concetti sviluppano la loro funzione orientatrice e in cui i luoghi dell'auto-dischiusura di Dio dovrebbero essere tenuti aperti.

Una dottrina su Dio elaborata nell'ambito della teologia sistematica insegna quella disciplina che fa sì che l'arricchimento semantico del linguaggio su Dio non sia dominato da ovvietà che inavvertitamente prendono piede o dal potere esclusivo delle definizioni, e che evita che i luoghi da cui è scaturita la testimonianza biblica di Dio siano oscurati. Essa vuole insegnare l'umiltà di fronte alle esperienze degli altri uomini in altri ambiti culturali e storici, affinché non si voglia sapere troppo velocemente che cosa significano queste esperienze. Vuole condurre in tutti i luoghi in cui Dio – secondo la testimonianza vincolante delle tradizioni bibliche – si è identificato per gli uomini, in cui perciò vuole essere cercato, atteso e identificato a sua volta e a partire dai quali le identificazioni abituali di Dio possono divenire problematiche. Una dottrina su Dio elaborata nell'ambito della teologia sistematica vuole dunque insegnare la consequenzialità con cui la precisione e il carattere vincolante del discorso su Dio sono cercati in vista della sequela, affinché la sequela non si perda nella miriade di interessanti distinzioni e possibilità che si affrontano lungo il cammino. Essa vuole infine insegnare la concentrazione: là dove conduce e ciò che dà a pensare, tutto questo può essere significativo soltanto nella misura in cui permette che l'auto-identificazione di Dio si attui in modo umanamente responsabile e che sia offerto un orientamento al cammino degli uomini nel futuro di Dio. La fede biblica in Dio acquista il suo carattere vincolante se si concentra sul vincolo che viene da *Dio*, sulla sua volontà di legarsi all'uomo e sulla sua sfida a fidarsi di questa volontà e a testimoniarla.

Consequenzialità, concentrazione e disciplina dell'arricchimento semantico sono *una cosa*. La gioia che consegue a questa ricchezza, a questo arricchimento, il piacere anche della disputa intellettuale, in cui la teologia non intende privarsi di questa ricchezza, sono *un'altra*. Le lettrici e i lettori decideranno da soli se questo libro trova il giusto equilibrio. Molti lettori penseranno che sarebbe stata migliore una sobrietà semantica. Essi forse

non apprezzeranno le ridondanze e le ripetizioni nelle immagini e nei concetti che sono presenti lungo il cammino. Altri si faranno volentieri guidare come da vecchi conoscenti dalle immagini e dai concetti-guida sui cammini scoscesi e non molto visibili fino ai capitoli finali.

Presento una dottrina su Dio elaborata nell'ambito della teologia sistematica, la cui ampiezza va inevitabilmente dalla filosofia della religione alla teologia fondamentale fino alla dogmatica. Vorrei dichiarare con gratitudine l'insegnamento e l'ispirazione che ho tratto dall'esegesi e dalla teologia biblica e storica. Esse avrebbero potuto arricchire ulteriormente le riflessioni sistematiche, anche se forse qua e là avrebbero potuto anche portare fuori strada. Che come teologo sistematico si debba fare uso delle ricerche di queste discipline in modo così selettivo, rimane insoddisfacente da tutti i punti di vista e ad alcuni studiosi può far supporre che essenzialmente della letteratura, delle scienze sociali e soprattutto della storia delle religioni si sia fatto un uso strumentale a favore delle concezioni bibliche di Dio; si può supporre, insomma, che un teologo si sarebbe potuto risparmiare l'arroganza dottrinale del dogmatico.

Chi nutre questa supposizione non sarà particolarmente impressionato se proprio ora si chiama sul banco dei testimoni *Hegel*. Lasciamo che lui stesso parli in prima persona. Una teologia «che nella conoscenza di Dio vuole procedere soltanto storicamente», afferma Hegel, «si occupa di pensieri e rappresentazioni che altri hanno avuto e sostenuto, per cui altri hanno combattuto, di convinzioni che appartengono ad altri, di una storia che non passa nel nostro spirito, ma s'interessa di come questa esigenza si è formata in altri, del suo sorgere occasionale». La storia si occupa – questa la sintesi del discorso hegeliano – «di verità, ma di verità che erano di altri, non di quelle proprie di quegli stessi che se ne occupano»⁶.

La verità che adesso mi chiama in causa e mi sfida ad una presa di posizione più razionale, non può divenire una mia 'proprietà'; anche i filosofi oramai non nutrono più questa ambizione. Ma essa sarà presa sul serio *da me* soltanto, per così dire, alla prima persona singolare (che sicuramente deve porsi responsabilmente in relazione tanto alla prima persona plurale quanto alla seconda persona singolare e plurale). Io la prendo sul serio soltanto se le do il diritto di mettere in questione tutte le mie 'verità' e di essere messa in questione da tutte queste 'verità'. Meno di questo non è possibile. E qui la teologia sistematica ha il suo compito specifico.

Riconosco volentieri e con gratitudine il debito verso tutti i rappresentanti

⁶ G.W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione* I, Laterza, Roma - Bari 1983, 26-27.

delle altre discipline teologiche. La gratitudine s'indirizza qui, in modo particolare, ai colleghi di Münster, fra cui vorrei menzionare soprattutto *Erich Zenger* e *Reinhard Feiter*. Quanto questo libro debba ai colleghi *Klaus Müller* e *Thomas Pröpper*, che insegnano discipline più vicine alla mia, lo si potrà vedere in molti argomenti, anche là dove assumo una posizione opposta alla loro. Il lavoro comune portato avanti nell'insegnamento e nel dialogo è stato indispensabile anche per l'elaborazione di questo libro. Da molto tempo, e quindi anche nel periodo in cui ho scritto questo libro, il dialogo con le 'allieve e gli allievi' e con i collaboratori del Seminario di teologia fondamentale ha rappresentato un prezioso contributo all'oggetto trattato e alla gioia dell'esercizio della teologia. Quanto spesso qui da maestri si diviene allievi e da allievi maestri! Lo documenta il volume che la cerchia dei dottorandi mi ha dedicato per il mio sessantesimo compleanno⁷. Se adesso io dedico a loro questo libro, ciò non è da considerarsi un semplice 'contraccambio'. Piuttosto dev'essere visto come espressione – e in alcuni luoghi di questo libro lo si vedrà in modo concreto – di quanto abbia tratto e tragga profitto dal colloquio con la cerchia delle dottorande, dei dottorandi, delle abilitande e degli abilitandi e dei collaboratori e dai loro lavori.

Un particolare ringraziamento va a coloro che hanno permesso la realizzazione di questo libro. *Erik Müller-Zähringer* ha riveduto con grande precisione e competenza la forma linguistica del manoscritto, come anche molti problemi di contenuto. I suoi consigli hanno contribuito molto, sul piano del pensiero e della lingua, alla forma finale del manoscritto. È stato un incorruttibile difensore dei lettori, che gli saranno grati, come lo sono io. *Monika Aumüller* si è preoccupata, con la consueta competenza e l'inesauribile gentilezza, dell'inserimento dei dati, del lavoro redazionale e di quello di correzione. *Florian Kleeberg* si è occupato con accuratezza della bibliografia e dell'indice dei nomi. Il *Dr. Peter Suchla*, dell'editrice Herder, mi ha assistito con i suoi consigli e le sue indicazioni e ha rinnovato con forza la motivazioni a (continuare a) scrivere questo libro. A lui e all'editrice Herder vada il ringraziamento per una collaborazione stimolante, competente e affidabile che si protrae da molti anni.

⁷ S. KLEYMANN – S. ORTH – M. ROHNER (edd.), *Die neue Lust für Gott zu streiten*, Freiburg - Basel - Wien 2006.