

Michael Seewald

IL DOGMA IN DIVENIRE

**Equilibrio dinamico
di continuità e discontinuità**

QUERINIANA

1.

INTRODUZIONE: DI COSA SI TRATTA?

Poche righe scritte da un artista competente descrivono un problema in modo più preciso di quanto non lo facciano molte pagine di uno scrittore che certamente non è un artista e, forse, non è nemmeno competente. Waugh osserva il cambiamento, vi percepisce la decadenza e ritiene di aver scritto un necrologio. Se ha ragione, anche questo libro è un necrologio. Ma Waugh ha ragione?

Un altro artista che, come Waugh, è anche competente, vede le cose diversamente. Nicola Samorì dipinge in stile barocco, con una preferenza per rappresentazioni di santi e martiri. Quando, però, i testimoni della fede ci stanno dinanzi nello splendore dei loro colori, pronti per essere ammirati in un museo o per essere devotamente venerati, egli li sottopone a un trattamento irritante. «Samorì costruisce i propri quadri con la precisione tecnica di un antico maestro. Ciò rende ancor più dolorosi gli interventi ai quali egli poi li sottopone: li deforma, li pasticcia con le mani, li scioglie con del diluente, li maltratta con la spatola, ci dipinge sopra, li macchia oppure, come un boia, solleva con lo scalpello la pellicola semiasciutta di colore»¹.

Un'immagine del ciclo *Giardino verticale*, del 2014, mostra un santo ricoperto nella parte inferiore del corpo da una massa che sporge plasticamente al di fuori del quadro. Il tema del libro e quello del quadro sono tra loro collegati: non nel senso che il quadro debba servire soltanto come “rappresentazione” o “illustrazione” di un problema teologico, bensì nel senso che il quadro costituisce una «espressione in immagini, analogica e autonoma»², di questioni che hanno anche rilievo teologico. Come, però,

¹ D.J. SCHREIBER, *Fegefeuer*, in Id. (ed.), *Nicola Samorì. Fegefeuer – Purgatory*, Tübingen 2012, 7-10, qui 7-8.

² Questo – al di là della pittura di Samorì – è il monito, nei confronti di una determinazione del rapporto tra pittura e religione nei termini di una presa di possesso teologica, formulato in G. LARCHER, *Religion aus Malerei? Spurensuche in Moderne und Gegenwart*, in R. HOEPS (ed.), *Religion aus Malerei? Kunst der Gegenwart als theologische Aufgabe*, Paderborn et al. 2005, 49-73, qui 72.

si potrebbe descrivere questo rilievo, in modo tale che l'arte possa allo stesso tempo rimanere arte e – in quanto tale – aprire un accesso chiaro alle sfide della teologia? Una distinzione oggi largamente dimenticata, ma utile nella sua precisione, fra tre diversi punti di vista dai quali si può guardare una medesima opera, proviene da Etienne Maurice Falconet, lo «scultore-filosofo»³ del XVIII secolo. Discutendo criticamente gli studi di Winckelmann dedicati all'arte antica – una disputa che ha lasciato tracce anche in Goethe – Falconet distinse tre prospettive che l'osservatore può assumere rispetto a un'opera d'arte⁴. L'esteta (*l'homme de goût*) s'interroga sull'impressione che una rappresentazione gli comunica: lo sconvolge, gli piace, lo annoia? L'artista (*l'artiste*) guarda all'aspetto operativo: con quali mezzi, con quali tecniche, a quale destino è stata consegnata un'opera? L'esperto (*le connaisseur*) vede in un artefatto un «documento»⁵, che egli interpreta così come altri documenti – poesie, documenti legali, libri.

Riferendoci al dipinto richiamato in precedenza, potremmo dire: dal punto di vista operativo, Nicola Samorì riporta, nel presente, motivi e tecniche del passato e questo non soltanto in quanto li riproduce nel presente, copiandoli o citandoli, ma in quanto li rende arte contemporanea. Samorì «vorrebbe conservare il patrimonio di immagini della propria cultura e, attraverso la sua nuova interpretazione, renderlo disponibile per il presente. “Anche se confondo le tracce – così spiega – questo accade soltanto al fine di portarle con maggior forza all'evidenza”»⁶. L'esteta potrebbe domandarsi: attraverso una tale trasmutazione le pitture barocche vengono salvate o distrutte, dischiuse in modo nuovo o deturpate? Vi sono buone ragioni per entrambi i punti di vista. Da una parte, chi osserva delle pitture barocche si rende conto di come ogni particolare in esse sia parte di un tutto, che ha mantenuto la propria capacità comunicativa malgrado la distanza tra le epoche. Samorì interviene in questa composizione: nel tentativo di rende-

³ Cfr. M. GUÉDRON, *Le 'beau réel' selon Etienne Maurice Falconet. Les idées esthétiques d'un sculpteur-philosophe*, in *Dix-huitième siècle* 38 (2006) 629-641.

⁴ Cfr. E.M. FALCONET, *Réflexions sur la sculpture*, Paris 1808, 14. Sulla ricezione delle idee di Falconet da parte di Goethe, cfr. J.W. GOETHE, *Nach Falconet und über Falconet*, Berlin et al. 1979, 65-70.

⁵ U. KULTERMANN, *Geschichte der Kunstgeschichte. Der Weg einer Wissenschaft*, München 1996, 44: «Come Diderot, anche Falconet osò mettere in discussione determinati assiomi dell'antichità. Egli distinse tre prospettive fondamentali: si potrebbe considerare l'arte dal punto di vista 1. dell'esperto, che guarda all'opera d'arte come a un documento, 2. dalla posizione dell'amatore, che apprezza lo spirito dell'opera e la sua espressione, e 3. dal punto di vista dell'artista, che guarda alla modalità di realizzazione tecnica, al modo in cui l'opera è eseguita».

⁶ D.J. SCHREIBER, *Die Kunst der sozialen Erinnerung. Über Nicola Samorì*, in ID. (ed.), *Nicola Samorì*, cit., 13-99, qui 26.

re nuovo l'antico, qualcosa dell'antico va distrutto. D'altra parte, proprio un *homme de goût* che sta dinanzi a un quadro barocco dovrebbe essere consapevole del fatto che oggi non si può più dipingere in questo modo, se si hanno pretese artistiche. Chi oggi riproducesse semplicemente e senza alcuna rottura di continuità la pittura barocca sarebbe considerato un abile artigiano, ma non un artista degno di interesse. La pittura barocca affascina, ma affascina in quanto appartiene al passato. Se essa vuol diventare contemporanea, bisogna che vi si possano trovare tracce del presente. Questa problematica dovrebbe dar da pensare anche al *connaisseur*, soprattutto se è un teologo.

La fede affascina – ammesso che sia così – in quanto relitto del passato, che giunge nel presente in forma musealizzata, oppure essa può diventare una realtà contemporanea? E, se lo può fare, resta la domanda: qual è il prezzo di questa contemporaneità, che ha la possibilità di realizzarsi soltanto se la fede porta in sé anche il marchio del presente, che – si pensi alla tecnica di Samorì – non assume il passato lasciandolo illeso?

Il cristianesimo, che si fonda su una rivelazione storica, cioè avvenuta in un determinato tempo e in un determinato spazio, riceve in buona parte la propria identità a partire da uno sguardo retrospettivo. Il fatto che l'identità, cioè la domanda circa chi siamo, abbia a che fare con uno sguardo retrospettivo, dunque con la domanda da dove veniamo, non è un'intuizione religiosa. Già in Plotino l'*epistrophê*, il volgersi di ciò che è derivato verso la propria origine, è un atto dell'«autocostituzione di colui che vuole vedere»⁷, perché l'identità del derivato si dischiude soltanto quando esso volge lo sguardo alla fonte del proprio derivare. Le religioni rivelate, in particolare il cristianesimo, con la propria fede nel fatto che Dio non solo ha parlato all'uomo, ma ha egli stesso parlato come uomo, volgono questa figura di pensiero dalla dimensione metafisica a quella storica. Il cristiano diventa tale mediante la propria relazione con Gesù Cristo e questa relazione è innanzitutto un volgersi indietro, perché Gesù Cristo è vissuto in un determinato tempo, posto nel passato. Con ciò la fede cristiana si trova nell'impossibilità di dispensarsi dalla storia. Detto diversamente: il vangelo⁸ – in quanto lieto annuncio della «prova dell'amore deciso e incondizionato

⁷ V. OLEJNICZAK, *Retractatio als Transparenz. Rekursive Strukturen in Spencers 'Fowre Hymnes'*, in V. OLEJNICZAK – C. OLK (edd.), *Neuplatonismus und Ästhetik. Zur Transformationsgeschichte des Schönen*, Berlin 2007, 117-138, qui 124.

⁸ Il termine "vangelo" è qui utilizzato non in senso esegetico, ma in senso dogmatico – che può naturalmente essere interrogato da parte dell'esegesi biblica – cioè in quanto, secondo la terminologia di Ferdinand Christian Baur, «concetto dottrinale formato e sviluppato teologicamente» (F.CHR. BAUR, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, a cura di F.F. Baur, Leipzig 1864, 124).

di Dio per gli uomini» – si è reso visibile, come professa la chiesa, nella «storia di Gesù», la cui importanza permanente consiste nel fatto di essere «l'autorivelazione di Dio»⁹. Di fronte al contesto storico estremamente concreto nel quale, nella persona di Gesù Cristo, avviene la scoperta del vangelo, sta tuttavia la pretesa del suo valore universale, con cui la chiesa cerca di annunciare questo stesso vangelo. Ciò che è avvenuto in Gesù è proclamato come annuncio di salvezza che ha un rilievo onnicomprensivo. Il rovescio di questa uscita dai limiti geografici, etnici e temporali del lieto annuncio di Gesù – intrapresa a causa del suo mancato ritorno, che era atteso nell'immediato, e a causa della decisione presa dalla chiesa primitiva di estendere al di là di Israele la propria azione – consiste nel difficile compito di portare il vangelo, che si schiude nella vita di Gesù, in un presente e in una vita sempre nuovi, per renderlo in questa sua attualità *affidabile* (cioè degno di essere accolto nella fede) in ogni epoca. Detto altrimenti: proteggere il vangelo dalla musealizzazione e annunciarlo continuamente in termini attuali come lieta notizia, è compito della chiesa, che nel compimento di questo mandato si comprende come strumento dello Spirito Santo¹⁰.

Un ausilio assolutamente necessario per l'adempimento intellettualmente onesto di questo mandato e, al medesimo tempo, un impedimento che minaccia talvolta di bloccare il cammino verso la riuscita di questa missione, è il dogma. Con il termine “dogma” s'intende – per dare una definizione provvisoria – o *una* dottrina di fede o, come nome collettivo, *la* dottrina della fede, nel senso di tutto ciò che la chiesa annuncia con la pretesa che sia vero. Il dogma è riferito al vangelo, in quanto si sforza di comprendere quest'ultimo in modo sempre più preciso in forma proposizionale. Da una parte, «il vangelo non rappresenta un'entità che si possa storicamente staccare dal processo dogmatico della tradizione»; dall'altra, come invita a riflettere Walter Kasper,

⁹ T. PRÖPPER, *Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik*, in ID., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001, 5-22, qui 6 [trad. it., *Libertà come principio filosofico dell'ermeneutica teologica*, in ID., *Vangelo, ragione, libertà*, EDB, Bologna 2008, 19-40, qui 20].

¹⁰ Pröpper rinvia, perciò, al fatto che il discorso circa l'autorivelazione di Dio «nella vita e nel destino di Gesù» non è, tuttavia, ancora sufficiente per «un concetto esaustivo dell'autorivelazione di Dio, in quanto, secondo la convinzione dei cristiani, alla pienezza di questa autorivelazione appartiene anche l'invio dello Spirito, mediante il quale Dio è interiormente vicino agli uomini e si comunica loro, li dispone alla percezione della sua definitiva autodeterminazione in Gesù Cristo e li muove alla fede, sostiene i credenti nella loro fede, li lega gli uni agli altri e li introduce nella verità piena. Soltanto nell'incontro dell'autodeterminazione di Dio per noi nella storia di Gesù con la presenza di Dio stesso mediante lo Spirito si ottiene una comprensione sufficiente dell'autorivelazione di Dio» (*ibid.*, 7 [trad. it., cit., 21]).

come il vangelo non può essere storicamente staccato dal processo della tradizione, così dogmaticamente non è identico ad esso. [...] Il vangelo non è quindi una entità storica, bensì una forza presente, che nella confessione e nella testimonianza della chiesa si crea un'espressione sempre nuova, senza mai dissolversi in questa confessione¹¹.

Kasper esprime in modo preciso il fatto che vangelo e dogma sono tra loro connessi sia in termini di relazione, sia in termini di dissociazione. Dal punto di vista relazionale, sono collegati per il fatto che le proposizioni dottrinali della chiesa portano il vangelo a una determinatezza proposizionale. «Una proposizione è ciò che è assertito nell'atto di asserire, ciò che è enunciato nell'atto di enunciare; altrimenti detto: un'asserzione è un (tipo molto particolare di) impegno alla verità di una proposizione»¹². La chiesa formula proposizioni, delle quali essa annuncia che sono vere, in quanto – così essa pretende – portano a espressione in modo adeguato il contenuto obiettivo del vangelo. Il fatto che pretese di verità avanzate in campo religioso siano talvolta espone nel discorso contemporaneo al sospetto generale di essere intolleranti, pone un problema. La critica legittima nei confronti della modalità intollerante con la quale una pretesa di verità è sostenuta, non può sensatamente sfociare nella richiesta di una rinuncia in linea di principio alla formulazione di pretese di verità in campo religioso. Quest'ultima richiesta renderebbe impossibile ogni dialogo. Infatti, avanzare una pretesa di verità nella forma di una proposizione assertoria (che presume di mostrare ciò di cui si tratta) è la premessa di ogni dialogo orientato all'acquisizione di una conoscenza, dal momento che solo in quel caso gli interlocutori sono in grado di chiarire se la pretesa di verità contenuta in un'affermazione è giustificata oppure no, e se ciò che una proposizione afferma è vero o falso¹³.

¹¹ W. KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes*, in ID., *Gesammelte Schriften*, VII: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik*, Freiburg i. Br. 2015, 43-150, qui 57 [ed. it., *Il dogma sotto la parola di Dio*, Queriniana, Brescia 1968, 1979¹, 28].

¹² J.R. SEARLE, *Sprechakte. Ein Sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt a. M. 1983, 48 [ed. it., *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, 55-56].

¹³ Cfr. E. TUGENDHAT – U. WOLF, *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart 1989, 23-24: «Dopo che [Aristotele] nel cap. 4 del *De interpretatione* ha dato la propria definizione del termine "proposizione", fa una distinzione tra diversi generi di proposizione: "Ogni proposizione ha un significato [*sēmantikós*] [...], ma non ciascuna mostra qualcosa [*apophantikós*], bensì soltanto quella che può essere vera o falsa. Non tutte, però, possono esserlo; così una richiesta è una proposizione, ma non è vera o falsa". Questa distinzione è divenuta classica e si trova anche nei logici odierni: c'è un tipo di proposizioni – Aristotele le chiama proposizioni apofantiche, in tedesco le si può designare come proposizioni affermative o assertorie – la cui funzione informativa consiste nel mostrare (si potrebbe spiegare: nel dire che qualcosa si dà) e per queste proposizioni vale il criterio che nel loro caso si può sempre sensatamente domandare, se esse sono vere o no. Mediante questo criterio si distinguono le proposizioni affermative

Affinché il vangelo possa essere compreso, discusso criticamente, respinto o accolto nella fede, è assolutamente necessario che esso sia trasposto in una determinatezza proposizionale che, nel suo insieme, porta il nome di “dogma”.

La tesi di Kasper contiene, tuttavia, anche una determinazione dissociativa del rapporto tra le due istanze: benché il vangelo si crei «nella confessione e nella testimonianza della chiesa [...] un'espressione sempre nuova», esso è più del dogma e per questo il vangelo non può mai «dissolversi in questa confessione»¹⁴. Dal momento che il designante non è identico al designato e la conoscenza umana è sempre finita e limitata, il dogma non può in alcun modo esprimere in maniera esaustiva il vangelo. Tale tesi non costituisce un relativismo teologico, bensì semplicemente un realismo storico. Il dogma, nella propria pretesa di afferrare in termini proposizionali il vangelo che Cristo ha annunciato e che in lui si è rivelato, contiene

senz'altro una verità “essenziale”, ma questa verità può essere afferrata soltanto *storicamente*. Perciò la dogmatica diventa la descrizione di un fatto, mentre la verità è la storia della salvezza. Poiché il cristianesimo confessa un Dio che, in quanto uomo, *ha fatto* questo e quello nella storia e ha, perciò, *vissuto* la verità, nella confessione di fede cristiana il ricordo della sua esistenza storica rimane presente come ciò che è superato e conservato (*aufgehoben*). Esso è calato nella forma linguistica del racconto o, più precisamente, in un insieme di racconti, ciascuno dei quali è incompleto e bisognoso di integrazione, ma anche l'uno in rapporto all'altro sono sempre soltanto approssimativi. [...] È un'espressione dell'umiltà [di Dio] il fatto che egli si riveli storicamente, nella limitatezza ma anche nell'insuperabile densità di un incontro. In risposta a ciò, egli non vuole la recitazione di proposizioni di fede, bensì l'assenso alla propria epifania¹⁵.

Il dogma è pertanto un mezzo in vista di un fine, non un fine in se stesso. In quanto mezzo, esso è assolutamente necessario; allo stesso tempo, però, deve domandarsi se anche nel mutare dei tempi esso sia in grado di corrispondere al proprio fine, cioè l'esposizione del vangelo in forma proposizionale, che può riuscire soltanto qualora il vangelo sia non solo affermato in quanto vangelo, ma anche compreso. Qualora il dogma non

da quelle desiderative, imperative o interrogative. Si può completare ciò che si è detto anche così: chi utilizza una proposizione affermativa, per esempio dicendo: “Teeteto è seduto”, avanza sempre una pretesa di verità e perciò i suoi interlocutori possono domandare se questa pretesa di verità è legittima o no, cioè se ciò che egli dice è vero o falso».

¹⁴ W. KASPER, *Dogma*, cit., 57 [ed. it., cit., 28].

¹⁵ B. STUBENRAUCH, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, Freiburg i. Br. 1995, 52-54.

corrisponda più al proprio fine, non per questo esso diventa falso, ma può forse diventare, malgrado ogni irrimediabilità, irrilevante e perciò inutile per il fine al quale dovrebbe servire.

In tal modo il dogma è pressato su due fronti: da parte di un discorso fortemente connotato in senso religioso, nel quale si chiede se il dogma porti a espressione il vangelo in un modo adeguato; e da parte di un discorso dalle tinte fortemente secolari, che mette in discussione in maniera radicale le pretese di verità della fede cristiana che il dogma dovrebbe articolare (al di là della domanda in che misura il dogma corrisponda al vangelo, che è una questione genuinamente ecclesiale). Naturalmente i due discorsi, sebbene in essi giochino un ruolo e siano riconosciuti come convincenti argomenti di genere diverso, non possono essere separati l'uno dall'altro, per cui sarebbe troppo semplice limitarsi a distinguere un discorso ecclesiastico "interno" da un dialogo con il mondo "esterno". Infatti, ciò che è considerato conforme al vangelo dipende anche da rappresentazioni non-religiose di ordine culturale, sociale o filosofico, proprio come, viceversa, rappresentazioni genuinamente religiose s'intrecciano, a volte, nel tessuto sociale e culturale o in argomentazioni filosofiche.

Le due questioni, da distinguere ma non separare, alle quali il dogma si deve esporre – vale a dire, in primo luogo, se sia giustificata la pretesa di verità del cristianesimo che il dogma formula proposizionalmente, e, in secondo luogo, se il dogma dia un'espressione adeguata al vangelo –, generano una dinamica che ha prodotto degli sviluppi nel passato e, si deve supporre, potrebbe produrre degli sviluppi anche in futuro. Descrivere materialmente gli sviluppi ormai compiuti è compito della storia dei dogmi. Discutere gli sviluppi desiderabili è compito di un discorso specialistico, che varia a seconda del problema. D'altra parte, interpretare il mutamento in quanto tale, in relazione a ciò che rimane sempre uguale, è compito di una teoria dello sviluppo dei dogmi che – questa è la definizione alla base di quanto seguirà – deve riflettere sull'instabile simultaneità di continuità e discontinuità.

A quest'ultima questione (e soltanto ad essa) è dedicato il presente libro. Esso fa propria una situazione paradossale. Di rado in precedenza nella storia del cristianesimo si è tanto discusso quanto oggi circa il cambiamento. Di rado in precedenza, però, si è anche riflettuto in modo accurato su come lo sviluppo vada interpretato in senso teologico. Non è sempre stato così. A seguito della dogmatizzazione della dottrina dell'assunzione di Maria al cielo in corpo e anima, che papa Pio XII proclamò *ex cathedra* nel 1950 (*Denzinger-Hünemann* [= DH] 3903), così come in prossimità e in seguito al concilio Vaticano II, furono presentate elaborate teorie concernenti lo

sviluppo dei dogmi. Si potrebbe addirittura dire che quanti avevano un nome nel panorama teologico dell'epoca – si pensi, nell'area di lingua tedesca, a Karl Rahner, Joseph Ratzinger e Walter Kasper – fossero obbligati a esprimersi su tale questione, poiché il discorso teologico, dinanzi a capovolgimenti che chiedevano di essere interpretati, lo esigeva. La disputa circa la necessità o l'illegittimità dei mutamenti oggi non è venuta meno, anzi. Essa, però, solo raramente è collegata a una riflessione circa il fenomeno dello sviluppo dogmatico che vada al di là delle singole questioni, benché questo problema fondamentale sia sempre presente.

Ciò appare, per esempio, nello scritto che quattro cardinali hanno indirizzato a papa Francesco il 19 settembre 2016, con la preghiera di rispondere ad alcune domande che si erano loro presentate in seguito alla lettura dell'esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia* (in particolare AL 300-305). Collegandosi alla «grande tradizione della chiesa», in base alla quale tutti «i dubbi che sono causa di disorientamento e confusione» sono fugati mediante una richiesta rivolta a Roma, i quattro cardinali volevano essere informati se nel caso di *Amoris laetitia* si trattasse di «un cambiamento nella disciplina della chiesa» oppure se il documento potesse essere letto in «continuità con il magistero precedente»¹⁶. Con questo, la relazione tra “cambiamento” e “continuità”, che è il tema di una teoria dello sviluppo dogmatico, sta alla base tanto delle cinque questioni particolari (*dubia*) che i porporati hanno presentato al papa, quanto di tutte le altre contese riguardanti la necessità o l'impossibilità di riforme nella chiesa.

Le riflessioni che seguono vogliono dare un contributo a queste discussioni. Esse non contengono una lista di desideri riguardante cose che dovrebbero cambiare. Esse, però, inquadrano i discorsi concernenti le riforme in un contesto teologico e di storia dei dogmi che mostra come lo spazio di gioco entro il quale i mutamenti possono avvenire è più ampio di quanto alcuni ritengano. Infatti, la chiesa è quello che essa è oggi, soltanto per-

¹⁶ *Full Text and Explanatory Notes of Cardinals' Questions on "Amoris Laetitia"*: «The great Tradition of the Church teaches us that the way out of situations like this is recourse to the Holy Father, asking the Apostolic See to resolve those doubts, which are the cause of disorientation and confusion. [...] For many – bishops, priests, faithful – these paragraphs allude to or even explicitly teach a change in the discipline of the Church with respect to the divorced who are living in a new union, while others, admitting the lack of clarity or even the ambiguity of the passages in question, nonetheless argue that these same pages can be read in continuity with the previous magisterium and do not contain a modification in the Church's practice and teaching». Questo è il testo che il *National Catholic Register* ha pubblicato di una versione inglese proveniente dagli stessi cardinali firmatari («translation provided by the Cardinal Signatories») e che può pertanto essere considerata autentica, mentre rimane incerta la provenienza delle versioni tedesche dei *dubia*, circolanti per lo più su internet.

ché ha saputo legare continuità e discontinuità; in altre parole, ha saputo svilupparsi, per portare in modo sempre nuovo il vangelo, che le è stato affidato, nel presente, che è il luogo e l'obiettivo al quale essa è inviata. Il fatto che sia stata capace di farlo nel passato non significa necessariamente che lo saprà fare anche in futuro. Friedrich Nietzsche, nella seconda delle proprie *Considerazioni inattuali*, quella *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, ammonisce giustamente che, a partire dalla grandezza «un giorno esistente, [che] un tempo fu comunque possibile», non si può concludere senza soluzione di continuità che «perciò sarà anche possibile di nuovo»¹⁷. La storia dei dogmi e le teorie dello sviluppo dogmatico si devono guardare da una simile conclusione errata. Esse, però, possono ben mostrare che il passato è stato assai meno angusto di quanto alcuni sostengono e, a partire da questa ambivalenza, possono nutrire la speranza che ciò che un tempo è stato possibile sia in futuro almeno non *impossibile*. Questo libro non vuol fare nulla di più, ma neanche nulla di meno.

¹⁷ F. NIETZSCHE, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, II: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in ID., *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-III* (1872-1874), Berlin et al. 1972, 256 (corsivi dell'autore) [ed. it., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in ID., *La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali I-III*, Adelphi, Milano 1972, 345].