

## 4

---

# Il mondo come possibilità e come realtà\*

## *Sull'approccio ontologico della dottrina di giustificazione*

### 4.1

Tra le parole della nostra lingua, alcune offrono palesemente un plusvalore di significato e, di conseguenza, possono essere impiegate – anche impropriamente – con maggiore facilità rispetto ad altre. Nel nostro uso, le carichiamo della pretesa di dire più di quanto esse non sarebbero, in realtà, in grado di dire.

L'«insieme», per esempio, è per noi più della somma delle sue parti. Di fronte a cocci di vasi, questo fatto appare ovvio; ma se l'insieme di una vita umana sia sempre più di un frammento della somma delle sue parti è più che dubbio: muore giovane chi è caro agli dèi e chi sopravvive a se stesso causa spesso il giudizio che, in fondo, un po' meno (di questo insieme) sarebbe stato di più. Bisognerebbe tuttavia chiedersi se sia sempre la fine a fare di qualcosa un insieme. Vi sono somme di parti che non vogliono essere un insieme. E che una vita o la storia di una vita possa costituire alla fine un insieme potrebbe essere un postulato del tutto ingiustificato, dalle

\* Per le grandi linee di questo contributo, cfr. la conferenza di H.W. WOLFF, *Jahwe und die Götter in der alttestamentlichen Prophetie* riprodotta in "Evangelische Theologie" 29, 1969, pp. 397 ss. Nella discussione che ha seguito le conferenze, G. von Rad ha verificato l'approccio sistematico delle idee qui esposte ai fenomeni veterotestamentari. Gli sono molto grato.

premesse dubbie quanto quelle dell'affermazione secondo cui la verità è data dall'insieme (una frase che vale certamente per la verità stessa, perché una mezza verità non è verità; ma, formulata genericamente, la frase conferisce all'«insieme» un plusvalore di significato privo di fondamento effettivo: la verità può essere anche un busto).

Parole piegate a dire più di quanto esse non siano in grado di dire, si «congelano» e si irrigidiscono in concetti, sottesi di solito da una pretesa che trova giustificazione in se stessa. Tali concetti sembrano dire che cosa sia l'essenziale. Uno di questi vocaboli è «realtà», che ha acquisito, tra i vocaboli a esso affini, una pretesa incomparabile. Nonostante il concetto di reale sia tutto fuorché univoco, in esso è sottintesa la pretesa di una prevalenza ontologica, percepibile anche nell'uso quotidiano della parola. Come aggiunta, essa potenzia il significato di un predicato (ciò è realmente inaudito, realmente buono ecc.; cfr. il greco ὄντως); e, preso per sé, il «reale» o la «realtà» è ciò che non necessita di alcun rafforzativo e di alcun predicato – sempre che non ci si interroghi su che cosa sia il «reale» e su che cosa sia in effetti la «realtà», cioè la *vera* realtà. Ma anche e soprattutto in quel caso, quando si vuole insistere sulla questione e discutere sulla realtà, questa stessa «realtà» sembra qualcosa di linguisticamente alquanto superiore, sembra dire che cosa in ogni caso conta.

Questo stato di fatto non cambia nemmeno quando, al posto dell'*unica* realtà, ne subentrano tante altre, come la realtà della vita, della fede, di Dio, la mia o quella di chiunque altro. Certo, una «realtà» può contestare a un'altra di essere quella essenziale (proprio sulla base della pretesa di dire che cosa conta in ogni caso). In questo, una realtà ne mette in questione un'altra: per esempio, quando la realtà del mondo e quella di Dio sembrano escludersi a vicenda. Eppure là dove varie realtà non concordano su quello che è reale, il concetto di reale non perde affatto il suo plusvalore di significato. Almeno esso impedisce che qualcuno o qualcosa si dichiari identico al reale e si proclami o si faccia proclamare, in tal modo, come assoluto.

Se si segue questa «logica» dell'uso linguistico, si impone la necessità di comprendere le varie «realtà» in contrasto fra loro come l'insieme *della* «realtà» e di lasciare pertanto che «la realtà» sia definita mediante la «*contesa sul vero*»: la realtà è la disputa su cosa sia reale<sup>1</sup>.

E per *disputa* non si immagini solo un'azione *umana*, in cui una comprensione umana della realtà è in contrasto con un'altra. Non vogliamo certo contestare che la disputa sulla realtà abbia nell'essere umano la sua sede propria; che l'essere umano faccia parte di questa disputa e che perciò appartenga alla realtà. Ma il dibattere è da sempre il

<sup>1</sup> In termini analoghi, G. EBELING, *Wort und Glaube* I, 1967<sup>3</sup>, pp. 398-400; ed. it.: G. EBELING, *Parola e fede*, Milano, Bompiani, 1974.

padre di *ogni* cosa (πόλεμος πάντων πατήρ<sup>2</sup>), e già molto presto ci si immaginava anche le cose in divenire e quelle che passano come nella contesa per il reale: διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν<sup>3</sup>.

La realtà intesa come disputa per il reale costituisce ovviamente un circolo. Ma non si tratta di un circolo vizioso del pensiero, bensì di un circolo di fatto nell'essere, che viene portato al concetto quando la realtà è compresa come contesa per il reale. Si fa bene ad ammettere l'esistenza di questo circolo, perché solo così si riesce a vedere l'*aporia* della pretesa legata a questo concetto. Rientra negli «errori» della metafisica non essersi sottoposti a questo circolo, averlo evitato mentalmente o cancellato mediante il pensiero logico come se non vi fosse o come se fosse un errore; guidati, in questo, dalla premessa metafisica che le leggi del pensiero sono anche quelle dell'essere: [...] τό γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι<sup>4</sup>. Ma il pensiero non sopporta il circolo. Di conseguenza, lo si cancella anche nell'esistenza. L'*aporia*, che a meglio guardare si schiude, di tutto ciò che significa realtà viene così cortocircuitata e non si giunge alla comprensione di quello strano fatto per cui, nella realtà presa dalla contesa per il reale, a diventare essenziale è una dimensione esistenziale, che viene in qualche modo evitata dall'uso acritico (in quanto elude il circolo) della parola «reale»: *il possibile*.

La realtà, sin dalle origini della metafisica, veniva anteposta ontologicamente alla possibilità. La possibilità veniva così adombrata dalla realtà. L'esistenza veniva, e viene tuttora, identificata con la realtà. «Con questo rima non solo l'uso linguistico quotidiano, che non conosce il vocabolo “esistente” e usa al suo posto “reale”, ma anche il resto della gerarchia filosofica [...], secondo cui il “possibile” non è ancora nulla di propriamente “esistente”, ma quasi un suo stadio preliminare e solo il reale è una cosa pienamente esistente»<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. ERACLITO, *Frammento 22 B 53*, in: H. DIELS - W. KRANZ (a cura di), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, 1964<sup>11</sup>, p. 162.

<sup>3</sup> Detto di ANASSIMANDRO, 12 B 1, in: H. DIELS - W. KRANZ (a cura di), *op. cit.*, p. 89. «Poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo», in: G. GIANNANTONI (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari, Laterza, 1993, vol. I, pp. 106-107 (*N.d.T.*).

<sup>4</sup> PARMENIDE, frammento 28 B 3, in: H. DIELS - W. KRANZ (a cura di), *op. cit.*, p. 231 («conoscere se stesso è anche essere»). Per quanto concerne l'interpretazione, rinvio al mio saggio *Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit*, 1964.

<sup>5</sup> N. HARTMANN, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1965<sup>4</sup>, pp. 66 s.

## 4.2

A conferire a questa opinione la forma di una massima metafisica fu Aristotele. Si prese una decisione storica (anzi, qui è il caso di parlare di decisione storico-esistenziale) di portata quasi irreversibile, quando Aristotele dichiarò comprensibile ed evidente (φανερὸν) ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμει ἐστίν<sup>6</sup> («[ci risulta] chiaro che l'atto è anteriore alla potenza», Met. Θ, 1049 b5; cfr. Λ, 1072a9). Questa affermazione di una priorità ontologica della realtà rispetto alla possibilità (e precisamente sia secondo l'essenza – λόγῳ – secondo l'essere – οὐσίᾳ – sia, in qualche modo, secondo il tempo – χρόνῳ) ha fatto prendere al pensiero e alle sue espressioni (si pensi alla tecnica!) una direzione che è stata determinante per la storia del mondo. La decisione di Aristotele fu un evento come pochi altri nella storia dell'umanità. Sarà il caso di riflettervi. Tuttavia, mi limiterò a quanto è essenziale ai fini della nostra problematica.

La priorità ontologica della realtà rispetto alla possibilità non è pensata, da Aristotele, solo nel senso di una preferenza ontica per il reale anziché per il possibile. Piuttosto, la priorità della realtà rispetto alla possibilità sta nel fatto che il possibile viene definito come tale a partire dal reale. Aristotele rifiuta l'opinione dei megarici, secondo cui solo il reale sarebbe possibile e il non reale sarebbe di conseguenza impossibile (Met. Θ, 1046b, 29s.). Ciò vorrebbe dire che l'essere possibile sarebbe da comprendere «come un momento modale, inerente e presupposto nell'essere reale»<sup>7</sup>. Aristotele muove contro questa teoria l'obiezione che in tal caso nessuno potrebbe essere, per esempio, architetto, se non quando stia costruendo (1046b, 33s.); che colui che sta in piedi dovrebbe sempre stare in piedi e colui che sta seduto dovrebbe sempre stare seduto (1047a, 15s.). Anche ciò che non è ancora diventato non potrebbe divenire (τὸ μὴ γινόμενον ἀδύνατον ἔσται γενέσθαι)<sup>8</sup> («ciò che non è generato non potrà essere generato»), per cui ciò che è non potrebbe essere diventato (1047a, 11 ss.); mentre si dovrebbe invece accettare che qualcosa ha la possibilità (il potenziale) di essere senza perciò essere e che ciò che è ha anche la possibilità di non essere; che qualcosa o qual-

<sup>6</sup> ARISTOTELE, *Opere*, Roma-Bari, Laterza, 1973, vol. III, p. 265, trad. di A. Russo (*N.d.T.*).

<sup>7</sup> N. HARTMANN, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1966<sup>3</sup>. Hartmann elogia tale tesi dei megarici come «introduzione di un concetto rigorosamente ontologico di possibile», che supera la tesi aristotelica, perché secondo questo concetto non sono possibili molteplici cose, ma sempre una sola cosa, ovvero «ciò che diventa realmente possibile; ogni altra cosa è senz'altro impossibile». L'affermazione «è paradossale e rovescia i termini abituali. Se essa è vera, deve essere anche profondamente rivoluzionaria» (pp. 12 s.).

<sup>8</sup> ARISTOTELE, *Opere* cit., p. 256.

cuno sa camminare, ma non cammina e che ciò che non cammina sa camminare (1047a, 21 ss.).

Ora, è ovvio che non tutto ciò che non cammina è in grado di camminare. *Il criterio per la possibilità di camminare è escludere l'impossibilità di camminare.* Tale impossibilità può essere esclusa, tuttavia, solo in forza della *realtà* della deambulazione. Vale dunque: è possibile esattamente ciò la cui pretesa possibilità non produrrebbe, in caso di realizzazione, nulla di impossibile: ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο ᾧ ἐὰν ὑπάρξη ἡ ἐνέργεια οὐ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον<sup>9</sup> («una cosa è possibile se non si incontra alcuna impossibilità nel conseguire quell'atto di cui si dice che essa abbia la potenza»; 1047a, 24 ss.). In questo senso, si deve distinguere tra possibilità e realtà: φανερόν ὅτι δύναμις καὶ ἐνέργεια ἕτερόν ἐστιν<sup>10</sup> («risulta con evidenza che potenza e atto non sono la medesima cosa»; 1047a, 18 s.), se non si vuole escludere il divenire e il mutamento nel tempo. Ma nonostante questa riserva, rispetto all'«unificazione» di possibilità e realtà da parte dei megarici, anche il concetto *aristotelico* di possibilità rimane interamente nella scia di quello di realtà.

Il possibile, infatti, si relaziona al reale come (una parte di) ciò che non è a ciò che è. L'esistenza non spetta al possibile; solo il reale è essenziale.

Poiché, vi sono alcune cose non esistenti che «sono» e che, tuttavia, sono soltanto per via della possibilità; ma non *sono* in quanto non «sono realizzate»: τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἔνια δυνάμει ἐστὶν οὐκ ἔστι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχείᾳ ἐστὶν<sup>11</sup> («in realtà, tra le cose che non esistono, alcune sono in potenza, ma in realtà non esistono, perché non hanno un'esistenza in atto»; 1047b, 1s.). Lo ἔστι dunque è valido solo per quelle cose per le quali vale anche un ἐντελεχείᾳ ἐστὶν oppure ἐνεργείᾳ ἐστὶν. Esistenza e realtà sono in ultima istanza identiche (cfr. 1050b, 2). La possibilità invece sta sempre sotto il segno di un *non*, anche se non – e questo è decisivo – sotto il segno di un *nihil negativum*. Il negativo di questo mondo nasce infatti da una possibilità non come da un nulla, bensì come da un «non ancora», che in quanto tale ha già la sua parte nell'essere (δυνάμει ἐστὶν), sebbene ancora non esista (οὐκ ἔστι). Nella misura in cui proprio il reale è la realizzazione del possibile, il possibile sta sotto il segno di un «non ancora». Questo «non ancora», che fa la differenza tra il possibile e il reale, costituisce la priorità ontologica della realtà.

Contro questa argomentazione non vale nemmeno l'obiezione che il reale proviene sempre, se si vede la cosa dal punto di vista temporale, da un (più precisamente dal suo) δυνάμει ὄν, nella misura in cui ne è pro-

<sup>9</sup> Ivi, p. 256, (N.d.T.).

<sup>10</sup> *Ibid.* (N.d.T.).

<sup>11</sup> Ivi, p. 257 (N.d.T.).

prio la realizzazione («così come il grano è la realizzazione del seme»; 1049b, 21 s). Poiché il possibile *aspira* alla propria concretizzazione, ma viene sempre espresso materialmente *da* una cosa già reale, che appartiene alla medesima specie (εἶδος) della cosa da realizzare: αἰεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὄν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος [...] ἀεὶ κινουῦτός τινος πρώτου· τὸ δὲ κινουῦν ἐνεργείᾳ ἤδη ἔστιν. εἴρηται [...] ὅτι παν τὸ γιγνόμενον γίγνεται ἔκ τινος τι καὶ ὑπὸ τινος, καὶ τοῦτο τῷ εἶδει τὸ αὐτό<sup>12</sup> («giacché ciò che è in atto proviene sempre da ciò che è in potenza, ma proviene per opera di qualcosa che è attualmente esistente, [...], essendoci sempre qualcosa che produce dapprima il movimento: e ciò che produce il movimento esiste già in atto. [...] abbiamo detto che ogni cosa generata è un qualcosa che proviene da qualcosa ed è prodotto per opera di qualcosa cui il generato sia identico per specie»; 1049b, 24-29). Così la realtà è l'origine e il fine di ogni cosa nascente ed è possibilità in forza di sé stessa (1050a, 9). La possibilità sta in una relazione teleologica con la realtà.

Con la priorità ontologica della realtà l'opera, secondo Aristotele, acquista un'importanza che non può essere isolata, sia l'opera che sta al di fuori dell'atto da realizzare (κίνησις, ποίησις) («movimento, costruzione»), sia quella che, all'interno dell'atto da realizzare (cfr. 1048b, 18-35; *Etica nicomachea* 1140a, 1ss., b 4ss.), costituisce il fine (πρᾶξις, χρῆσις). La realtà esiste per l'opera, nella misura in cui non è opera essa stessa; e per questo la realtà riceve il nome dall'opera e ne concerne il compimento: τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἢ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν<sup>13</sup> («in realtà, è fine l'opera, e l'atto si identifica con l'opera e perciò anche il nome stesso di atto deriva da opera e tende verso l'atto perfetto», 1050a, 21 ss.). La comprensione della costruzione del mondo e del divino che lo governa, si orienta, in Aristotele, secondo questo rapporto tra opera e realtà, perché dal primato ontologico della realtà deriva, di conseguenza, quello dell'opera per la quale ogni cosa aspira a essere. Il mondo aristotelico ama l'opera e nell'amore dell'opera esso è il mondo.

A sua volta, è solo una conseguenza logica se l'opera, per la quale ciò che è è, sia, nella sua forma più compiuta, quell'atto realizzante che è in se stesso una pura realtà senza alcuna possibilità<sup>14</sup>: unità compiuta di opera e realizzazione. Tale unità è il pensiero del pensiero: νοήσεως νόησις (1074b, 34s.). Il pensiero che pensa se stesso è libero da ogni possibilità (che renderebbe faticoso il continuo pensare: 1074b, 28), e lo stesso vale per il dio che, immobile, muove tutto: τὸ πρῶτον κινουῦν

<sup>12</sup> Ivi, pp. 266-267 (N.d.T.).

<sup>13</sup> Ivi, p. 269, (N.d.T.).

<sup>14</sup> W. BRÖCKER, *Aristoteles*, 1957<sup>2</sup>, p. 218.

ἀκίνητον<sup>15</sup> («il primo motore che è immobile»; 1074a, 37). Poiché il dio è libero da ogni possibilità, egli è l'opera per cui il mondo è, e nel cui amore il mondo è ciò che è. Il mondo è mosso dall'amore dell'opera perfetta, ma non ama il dio in se stesso. L'opera perfetta del pensare il pensiero è l'immobile dio freddo del mondo, che «solo è essenziale e nel cui amore è tutto ciò che è»<sup>16</sup>.

### 4.3

Una prova della potenza della comprensione aristotelica della realtà sta nel fatto che essa ha determinato, in maniera durevole e sino a oggi mai veramente messa in discussione, non solo la filosofia e la vita in essa rappresentata in questo mondo, ma anche la teologia cristiana. È vero che i termini δύναμις e ἐνέργεια, *potentia* e *actus*, «possibilità» e «realtà» nel corso dei secoli sono stati interpretati in modi diversi, «ma l'elemento teleologico-costitutivo vi si è sempre conservato. E questo elemento era troppo profondamente radicato nell'immaginario metafisico dell'Occidente perché potesse nascere una profonda revisione dei concetti della modalità»<sup>17</sup>.

Tali tentativi di «revisione» fallivano di solito a causa del fatto che essi presupponevano comunque «il possibile» come una categoria formata a partire da quella del reale<sup>18</sup>. La dottrina aristotelica della priorità della realtà non veniva mai realmente messa in discussione. Ma proprio questa dottrina faceva del possibile una cosa «che è a metà accanto a ciò che è» nel senso del «non-essere-ancora-ma-tuttavia-dover-essere». «Così il possibile ha, nell'universo aristotelico, un'esistenza fantasmatica»<sup>19</sup>.

Questa comprensione della realtà come sola potenza portava sì, in un certo contrasto con Aristotele, all'idea «che nel mondo dovessero esistere più cose possibili che cose reali, poiché a partire da ogni stadio presente è aperta una moltitudine di "possibilità" per l'avvenire, di cui una sola si realizza in seguito». La cosa realizzata veniva ora letta come «una sorta di selezione all'interno di un più grande numero di cose possibili»<sup>20</sup>. Ma la realtà interpretata come selezione conferma pur

<sup>15</sup> ARISTOTELE, *Opere* cit. p. 364, (N.d.T.).

<sup>16</sup> Ivi, p. 226.

<sup>17</sup> N. HARTMANN, *Möglichkeit und Wirklichkeit* cit., p. 7.

<sup>18</sup> Anche lo stesso Hartmann!

<sup>19</sup> N. HARTMANN, *Möglichkeit und Wirklichkeit* cit., p. 5.

<sup>20</sup> Ivi, p. 7.

sempre la pretesa di priorità del reale. E anche quando il mondo viene compreso come un processo già inizialmente impostosi all'interno di una moltitudine di altri mondi possibili, in quanto mondo unico o scelto da una divinità, e nel cui corso l'universo, a questo punto, deve per forza costituire se stesso come realtà a partire da «possibilità aperte», è pur sempre la realtà – per esempio, quella dell'essere umano in azione – l'istanza di misura del possibile. È abbastanza significativo che, là dove la possibilità viene elogiata come «l'ultima categoria scoperta nel *plus ultra* della filosofia», la si interpreti pur sempre come «ontologia [...] del non-essere-ancora»; che si interpreti, insomma, il «*Fieri* della vera esistenza, [...] come un continuo provare, creare, modellare dell'esistenza potenzialmente vera»<sup>21</sup>. Ma se la «vera esistenza» viene raggiunta creando e modellando, che altro è allora se non *un'opera*? Alla fine, anche in questo caso, il possibile è una cosa superata. La realtà della vera esistenza lo ha lasciato dietro di sé, non adesso, ma allora. La possibilità come ultima scoperta tra le categorie nel *plus ultra* della filosofia non è altro che la realtà all'interno del modello del «non-ancora, non-più».

Bisogna rendersi conto della valenza e della portata della comprensione aristotelica di realtà, per comprendere che cosa significhi il fatto che anche la teologia cristiana continuava, almeno formalmente, a esservi ancorata. Persino là dove la teologia cominciava a orientarsi diversamente, per esempio in seguito a Lutero, nel confronto critico con la filosofia sulla base del compito, genuinamente teologico, di una interpretazione evangelica della Scrittura, rimanevano inspiegabilmente e inconsapevolmente determinanti le tendenze fondamentali di tale concezione della realtà. La priorità ontologica della realtà rispetto alla possibilità non fu mai veramente messa in discussione. Il concetto di realtà è stato caricato di un pathos che gli ha assicurato un primato sino a oggi e anche fra i teologi. Si badi bene, fra teologi di Scuole opposte. La *Dogmatica ecclesiale* di Karl Barth, per esempio, è condizionata interamente, almeno dal punto di vista gnoseologico, dal primato della realtà (di Dio nella realtà della sua rivelazione) rispetto alla questione generale circa una possibilità (di una rivelazione divina in senso lato). Friedrich Gogarten ha spiegato come la realtà della fede sia il problema più importante della teologia<sup>22</sup>. La teologia di Gerhard Ebeling ruota, in particolare modo, intorno alla realtà, la quale è tuttavia «orientata verso il futuro, [...] perché nasconde in sé possibilità, può fare qualcosa»<sup>23</sup>. Ma il suo tema è «teologia e realtà» o, piuttosto, «fede e incredulità in lotta per la *realtà*» e non, per l'appunto, la *possibilità*. Se non sbaglia, so-

<sup>21</sup> E. BLOCH, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, vol. I, 1963, p. 159.

<sup>22</sup> Cfr. F. GOGARTEN, *Die Wirklichkeit des Glaubens*, 1957, p. 8.

<sup>23</sup> G. EBELING, *op. cit.*, p. 398.



lo Ernst Fuchs e Jürgen Moltmann hanno messo in discussione, seppure in modi molto diversi, la priorità ontologica della realtà rispetto alla possibilità; il primo sotto l'influenza di Martin Heidegger, il secondo sotto quella di Ernst Bloch. Quest'ultimo tuttavia mantiene senz'altro – come già detto – con la sua «ontologia del non-ancora», la priorità della «realtà che verrà poi». Si oggettivizza con chiarezza, in questa filosofia, una convergenza, nella storia delle idee, tra l'approccio aristotelico da una parte e determinate attese apocalittico-messianiche dall'altra, che superano la realtà con un'altra realtà. Nella «ontologia del non-ancora» la teologia trova infatti l'interpretazione più raffinata della sua escatologia tradizionale; ma essa continua a essere, almeno dal punto di vista formale, una semplice modifica delle attese apocalittiche all'interno dello schema «già ora-non ancora». Ma chi dice «non ancora» pensa «ma poi», confermando così, in termini pienamente apocalittici, il primato della realtà concepito secondo categorie aristoteliche.

È indispensabile che la teologia ammetta il suo stretto legame con questa comprensione della realtà, mediante una escatologia del «già ora-non ancora». Sarebbe necessario chiarire che l'interpretazione della «predicazione del regno di Dio» in Gesù e nella dottrina paolina della giustificazione, entro lo schema «già ora-non ancora», si limita a mettere vino vecchio in otri nuovi, perché appunto la predicazione del regno di Dio da parte di Gesù e la teologia di Paolo rappresentano, nonostante l'uso di materiale apocalittico – peraltro già criticamente selezionato – una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* («un cambiamento a un altro genere»; *N.d.T.*), sia rispetto a questo sia rispetto all'interpretazione dell'universo inaugurata da Aristotele. Io sono appunto del parere, con Ernst Käsemann e altri, che l'escatologia abbia, nel cristianesimo nascente, una funzione costitutiva. Ma anche questa escatologia costitutiva *nacque* con il cristianesimo; è dunque, nella sua essenza, escatologia *cristiana* e deve essere compresa, in quanto tale, a partire da se stessa. Che essa sia stata formulata nel linguaggio dell'epoca e che non sia accessibile, storicamente, se non in questo linguaggio, va da sé e può solo incoraggiarci a comprenderla criticamente a partire dalle sue origini, per quanto ciò possa essere difficile.

Per una comprensione critico-materiale dell'origine materiale dell'escatologia, nata insieme alla comunità cristiana, è indispensabile una distruzione teologica del primato della realtà concepito secondo le categorie aristoteliche. Tale distruzione tuttavia, non si può mettere in atto a partire da una posizione del «non-ancora» di tipo ontologico o escatologico, ma – senza abbandonare la distinzione tra presente e futuro – dovrebbe rivolgersi anche contro la concezione, troppo ingenua per la comprensione cristiana dell'*eschaton*, del «non-ancora». Che la distruzione teologica del primato, aristotelicamente determinato, della realtà sulla possibilità sia *necessaria*, appare assolutamente evidente se si met-

tono in luce gli approcci teologici alla attuazione di tale distruzione. Tali approcci non possono essere altro, in generale, che la condizione fondamentale di ogni teologia cristiana, poiché la *distruzione* può essere necessaria, dal punto di vista teologico, solo se in essa si realizza la *costruzione* di ciò che è teologicamente necessario.

Prima che io tenti di mostrare, in questo senso, alcuni approcci alla effettuazione della distruzione teologica del primato ontologico della realtà impostosi con Aristotele, voglio tuttavia ricordare un dato ovvio: con tale distruzione *teologica* non si modifica ancora il nostro mondo, che deve la sua esistenza proprio alla priorità, che intendiamo distruggere, della ἐνέργεια rispetto alla δύναμις. Benché tra i compiti dei cristiani vi sia senz'altro quello di cambiare il mondo non solo attraverso l'azione, ma anche particolarmente attraverso l'elaborazione teoretica, dobbiamo innanzitutto definire il luogo della teologia, nella responsabilità attribuita a essa soltanto, per poter poi interrogarci su come essa possa percorrere, a partire da questo luogo, il cammino nel mondo che si vuole cambiare e quale sia il sentiero che essa deve imboccare in un mondo a cui appartiene completamente, ma non certo senza riserve.

### 4.4

La necessità di una distruzione teologica della priorità aristotelica della realtà (nel senso di una *energia* ed entelechia che realizza il possibile) è giustificata su base cristologica. Il fondamento cristologico di questa necessità diventa esplicito nella dottrina della giustificazione, la cui adeguata applicazione dovrebbe rappresentare un contributo essenziale a tale distruzione. Se mi riferisco in questo (almeno per ora) a Lutero, presuppongo tuttavia che anche «la dottrina della giustificazione [...] non si può ereditare per mera imitazione»<sup>24</sup>, ma solo per via di un progetto personale e responsabile circa la questione posta in luce da Paolo e fatta valere con forza da Lutero<sup>25</sup>. Che la dottrina della giustificazione, nel senso di un siffatto progetto, sia il criterio da non abbandonare in ogni teologia, e che esso sia senz'altro ancora l'*articulus stantis et cadentis ecclesiae*, la cui negazione potrebbe essere solo l'opera di una chiesa che non vuole stare in piedi e perciò ignora il suo unico fon-

<sup>24</sup> H. CONZELMANN, *Die Rechtfertigungslehre des Paulus: Theologie oder Anthropologie*, "Evangelische Theologie" 28, 1968, p. 390. Cfr. E. WOLF, *Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie*, "Peregrinatio", II, 1965, pp. 19 ss.

<sup>25</sup> Cfr. il mio scritto *Die Freiheit der Theologie*, "Theologische Studien" 88, 1967.

damento (I Cor. 3,11), è un'asserzione che non può essere messa in discussione. In tal caso, si contesterebbe, in senso lato, la possibilità di fare scienza teologica<sup>26</sup>.

Lutero si è ripetutamente espresso contro la tesi aristotelica secondo cui l'essere umano è giustificato facendo il giusto (ciò che corrisponde a giustizia). «*Non "efficimur iusti iusta operando", sed iusti facti operamur iusta*»<sup>27</sup> («Non "siamo resi giusti praticando le opere giuste", ma resi giusti praticiamo le opere giuste»); oppure «*Non enim, ut Aristoteles putat, iusta agendo iusti efficimur, nisi simulatorie, sed iusti (ut sic dixerim) fiendo et essendo operamur iusta. Prius necesse est personam esse mutatam, deinde opera*»<sup>28</sup> («Infatti, non facendo delle opere giuste, come pensa Aristotele, siamo resi giusti, se non in maniera fittizia, ma per così dire, divenendo ed essendo giusti praticiamo le opere giuste. Prima è necessario che la persona sia cambiata, poi le opere»). Nel corso sulla Lettera ai Romani (1515-1516), Lutero aveva già insistito sulla differenza tra il significato filosofico-giuridico e quello biblico del concetto di *iustitia*. Mentre filosofi e giuristi intendono per giustizia una qualità dell'animo<sup>29</sup>, secondo l'uso biblico la giustizia dipende più dall'imputazione divina che non dalla realtà: «*"Iustitia"*» *Scripture magis pendet ab imputatione Dei quam ab esse rei. Ille enim habet [!] iustitiam, [...] quem Deus propter confessionem iniustitie sue et implorationem iustitie Dei misericorditer reputat et voluit iustum apud se haberi. Ideo [...] sola autem reputatione miserentis Dei per fidem verbi eius iusti sumus*»<sup>30</sup> («la "giustizia" nella Scrittura dipende più dall'imputazione di Dio che dalla realtà. Egli infatti detiene la giustizia, [...] Dio a causa della confessione per l'ingiustizia dell'essere umano e dell'implorazione per la giustizia di Dio considera l'essere umano misericordiosamente e volle che ci fosse un giusto presso di sé. A motivo di ciò [...] nella sola considerazione del Dio che prova compassione mediante la fede nella sua parola siamo giusti»).

La polemica di Lutero contro l'interpretazione aristotelica del giusto si comprenderà correttamente soltanto a partire dalla sua concezione positiva della giustificazione per fede nella parola giustificante di Dio («*per fidem verbi eius*»). Già il tentativo di una tale comprensione rende

<sup>26</sup> Nel senso di Lutero: «*Tolle assertiones, et Christianismum tulisti*» («Togli le affermazioni e hai tolto il cristianesimo»). *De servo arbitrio* (1525), in: WA 18,603,28 s. [ed. it. F. DE MICHE- LIS PINTACUDA (a cura di), *Il servo arbitrio* (1525), Torino, Claudiana, 1993, p. 79].

<sup>27</sup> *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), in: WA 1,226,8 s.

<sup>28</sup> WA Br 1,70,29-31. La demarcazione di limiti nei confronti di Aristotele corre ancora su binari diversi nelle *scholiae* sui Salmi del 1513-1515, per così dire nella forma di una critica immanente di Aristotele (WA 4,19,18 ss.).

<sup>29</sup> A differenza di quanto spetta all'essere umano per natura, come per esempio la percezione sensuale, insita nell'essere umano, dal punto di vista *temporale*, prima dell'atto che la realizza (*Etica nicomachea*, 1103 a, 26 ss.).

<sup>30</sup> WA 56,287,18-24.

tuttavia evidente come, insieme all'interpretazione aristotelica della giustificazione dell'essere umano, Lutero metta in discussione anche il concetto aristotelico di realtà. Τὰ δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα<sup>31</sup> («Compiendo azioni giuste diveniamo giusti»), aveva detto Aristotele (*Etica nicomachea* 1102a, 34 - 1103b, 1), presupponendo con ciò, che le virtù etiche non innate nell'essere umano non sono dell'essere umano, per via della possibilità, prima di esserlo anche secondo la realtà. Piuttosto, l'essere umano diventa giusto perché agisce sempre di nuovo secondo il giusto, poiché ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται<sup>32</sup> («le disposizioni nascono dunque dalle ottimità simili»; *Etica nicomachea* 1103b, 21 s.). La comprensione dell'essere giusto come ἕξις (= concezione dell'essere umano acquisita da un determinato punto di vista, che lo rende in grado di fare qualcosa), creata dalla ripetizione di atti ontologicamente uguali, presuppone il concetto di realtà descritto in precedenza. L'essere umano crea la sua realtà e nella realizzazione della sua realtà egli è reale. L'essere umano è reale realizzando realtà che sono poi, in quanto tali, possibilità di nuova azione potenziata: suonando bene la cetra, si diventa un suonatore di cetra (un artista della cetra), che poi avrà, come tale, nuovamente la possibilità di suonare con arte la cetra; al contrario, suonando male la cetra, diventerà un pessimo dilettante. Di conseguenza, le persone diventano giuste o ingiuste per via delle loro azioni nelle relazioni interpersonali: πράττοντες γὰρ τὰ ἐν τοῖς συναλλάγμασι τοῖς πρὸς τοὺς ἀνθρώπους γινόμεθα οἱ μὲν δίκαιοι οἱ δὲ ἄδικοι<sup>33</sup> («compiendo le azioni nei commerci con gli uomini divenendo gli uni giusti, gli altri ingiusti»; *Etica nicomachea* 1103b, 14 ss.). Tra il giusto e l'ingiusto non sta nient'altro che l'azione diversa, mediante la quale l'essere umano può determinarsi, partendo dalla medesima origine, come giusto o ingiusto.

Il passaggio dall'azione giusta o ingiusta verso la giustificazione o la non giustificazione dell'essere umano è, in tale concezione, ontologicamente non causale: l'essere umano si giustifica da solo. Egli è quello che fa di se stesso.

Rispetto a questo, l'antitesi luterana secondo cui il *venire* giustificati e l'*essere* tali ci porta a praticare il giusto, ci mette davanti a un'aporìa che possiamo sciogliere solo abbandonando la comprensione aristotelica della realtà, perché nella formula «*iusti fiendo et essendo*» («divenendo ed essendo giusti»), che lo stesso Lutero usa solo con riserva («*ut sic dixerim*»: «per così dire»), sta tutta la difficoltà ontologica di capire come la persona possa *venire* giustificata *prima* («*prius*») delle sue azioni.

<sup>31</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, in: *Etiche*, Torino, Utet, 1996, Vol. V, p. 221, traduzione di L. CAIANI (*N.d.T.*).

<sup>32</sup> Ivi, p. 222 (*N.d.T.*).

<sup>33</sup> Ivi, p. 221 (*N.d.T.*).

«*Prius necesse est personam esse mutatam*» («Prima che la persona sia cambiata»). L'affermata necessità di un *cambiamento esistenziale* presuppone che Lutero non veda, nell'essere umano non giustificato, una persona che si dispone, partendo dalle medesime origini, a essere giustificata o non giustificata (nel qual caso il libero arbitrio si autodeterminerebbe in funzione di un agire giusto o ingiusto). Per Lutero, invece, il non-giustificato è il già-non-giustificato, cioè il peccatore che con nessuna azione può giustificarsi (essendo egli privo di libero arbitrio, che spetta solo a Dio). Questo già-non-giustificato è, in quanto peccatore, quella persona il cui essere sta all'essere della persona del giustificato come la sua radicale negazione, non solo ontologicamente ma anche onticamente. Ciò vuol dire però che tra la persona non giustificata e quella giustificata domina il contrasto più radicale, un contrasto che può essere espresso solo con il nulla, da immaginare come la contro parte della creazione. La *persona mutata* si comprende adeguatamente soltanto come *ex nihilo creata*. Paolo potrebbe aver inteso proprio questo quando predicava il Dio della giustificazione come colui che fa rivivere i morti e chiama all'esistenza ciò che non è (Rom. 4,17).

Se si prende sul serio questa predicazione – e la teologia deve farlo –, ne consegue che l'essere umano giustificato è legato a se stesso, in quanto peccatore, soltanto mediante la parola creatrice di Dio. A parte questa parola, tra l'*homo peccator* e l'*homo iustus* regna soltanto il nulla. Anzi, in questo nulla deve finire l'*homo peccator*, se – e in quanto – la parola di Dio dichiara giusto un essere umano. In termini antropologici ciò significa nel linguaggio di Paolo che l'uomo vecchio (esteriore) muore, mentre quello giustificato (interiore) viene rinnovato di giorno in giorno (II Cor. 4,16; cfr. 5,17). Lutero ha pensato a questo stato di cose come all'opera di Dio, fondata nell'essenza di Dio: «*Natura Dei [est] prius destruere et annihilare, quicquid in nobis est, antequam sua donet*»<sup>34</sup>. Poiché «*Deus destruit omnia et ex nihilo facit hominem et deinde iustificat*»<sup>35</sup>. In queste affermazioni viene ribadito che Dio soltanto è la «*causa efficiens*» (così formula, in maniera aristotelicamente ineccepibile, Lutero) della giustificazione. Esse sono effettivamente la conseguenza inevitabile della dottrina paolina della giustificazione. Che questa conseguenza non debba essere compresa in termini metafisici, lo si capisce dal fatto che lo «*in nihilum redigi*» del peccatore è la rivelazione dell'ira di Dio, la quale consiste, secondo Rom. 1,18 - 3,20, nel fatto che Dio abbandona (παρέδωκεν!) il peccatore a se stesso, cioè al suo peccare, avendolo legato mediante la legge al peccato e dunque alla morte. La

<sup>34</sup> WA 56,375,18 s.

<sup>35</sup> La seconda disputazione contro gli Antinomi, 1538, in: WA 39,I,470,7s. Lezione B: «*Deus destruit ac redigit in nihilum et ex nihilo facit omnia*» («Dio distrugge e riduce al nulla e dal nulla crea tutte le cose») (pp. 27 s.).

legge del peccato e della morte compie l'opera divina del *destruere et in nihilum redigere*, perché «lascia fare» l'essere umano. Sotto l'apparenza di esistenza, il peccatore celebra il nulla, poiché il suo peccato è assenza di rapporti, perdita di relazioni. Il peccatore è, in breve, l'essere umano senza relazioni sia nei confronti di Dio, sia di se stesso. L'assenza di rapporti con Dio, però, altro non è che il concetto teologico del *nihil*; il quale, anche sotto l'apparenza di essere non ha un contenuto ontologico superiore, bensì ancora inferiore al *nihil negativum* a partire dal quale Dio creò in principio ogni cosa. Esso è, come perdita di relazioni, per così dire, la forma acutizzata del *nihil negativum: nihil nihilans*<sup>36</sup>. E proprio questa modalità del nulla – di non essere mero nulla, bensì un nulla *che annienta* nella sua nullità – fa sì che esso non venga riconosciuto come nulla, ma celebrato sotto l'apparenza di esistenza<sup>37</sup>: *καυχᾶσθαι δεῖ*<sup>38</sup>. Perciò Lutero ha ragione quando afferma che «*sola fide credendum est, nos esse peccatores, quia non est nobis manifestum*» («Con la sola fede dell'uomo credere di essere peccatori, poiché non ci è chiaro»; WA 56,231,6 s.).

L'assenza di rapporti del peccatore, e dunque anche il giudizio divino che a causa del suo peccato è già sospeso sul suo capo, diventano *manifesti* non a partire dalla messa in atto, ma *a posteriori*, vale a dire nella parentesi della rivelazione della giustizia divina nell'evangelo<sup>39</sup>. Il peccatore diventa manifesto nella sua assenza di rapporti, nel suo peccato, in quel luogo in cui colui che non conosceva il peccato fu fatto diventare peccato per noi (II Cor. 5,21). Che Gesù Cristo fu trasformato da Dio in peccato per noi significa esattamente questo: il giudizio del *destruere et in nihilum redigere* diventa manifesto su di lui, perché egli solo *muore* la morte di maledizione mentre noi viviamo. La morte di Gesù sulla croce è grazia, perché essa manifesta che noi *media vita in morte sumus*. Tale morte rende manifesto il nulla che il peccatore celebra sotto l'apparenza dell'essere. Questo è almeno quanto si manifesta nella morte di Gesù, quando la si lascia parlare per se stessa (e cioè dal punto di vista della Legge).

Tuttavia, la morte di Gesù non parla solo per se stessa. Essa parla anche dell'*evangelo* come della parola della croce. L'evangelo, però, è anche – e proprio in quanto parola della croce – la proclamazione della signoria del Risorto. Più precisamente: il Risorto è vivo come Crocifisso;

<sup>36</sup> Per così dire l'unità (logicamente impossibile) fra contrasto contrario e contraddittorio dall'essere.

<sup>37</sup> «*Activa sane vita [...] non producit nec operatur spem, sed praesumptionem*» («La vita davvero ottima non produce né determina speranza, ma presunzione»). *Operationes in Psalmos* (1519-1521), in: WA 5,165,33 ss.

<sup>38</sup> «Bisogna glorificarlo» (*N.d.T.*).

<sup>39</sup> Cfr. su questo il mio libro *Paulus und Jesus*, 1967<sup>3</sup>, p. 29; ed. it. *Paolo e Gesù. Alle origini della cristologia*, (1972<sup>4</sup>), Brescia, Paideia, 1978.

ecco l'annuncio dell'evangelo. Così la morte di Gesù riceve il suo vero significato, che è rappresentato dal fatto che essa è l'evento in cui si manifesta l'amore di Dio (Giov. 3,16). Che noi siamo creati dal nulla dell'assenza di rapporti e che siamo parimenti creati di nuovo *ex nihilo*, quando lasciamo che attraverso la fede ci sia dato di avere parte alla parola creatrice di Dio e al suo amore (accade nella morte di Gesù Cristo): questo è quanto promette la risurrezione di Gesù dai morti. L'esistenza cristiana è, in questo senso, un'*esistenza che proviene dal nulla*, perché è originata totalmente dalla potenza creatrice del Dio che giustifica. Questo nulla accompagna il cristiano nella duplice espressione che è stata resa manifesta dalla morte e dalla risurrezione di Gesù: come *fine* dell'essere umano vecchio e come *origine* dell'essere umano nuovo, come ricordo del giudizio che si compie nel peccatore e come promessa che trascende il giudizio, così come la grazia ha superato il peccato (Rom. 5,20). In tal modo, il *media vita in morte sumus* viene a sua volta oltrepassato da un «*media morte in vita sumus*»<sup>40</sup>.

### 4.5

Tra le finalità di una corretta applicazione della dottrina della giustificazione vi è quella di interpretare l'evento della giustificazione dell'essere umano non solo alla luce del suo fondamento cristologico e del suo significato antropologico, ma anche dal punto di vista delle sue implicazioni *ontologiche*. Questo non perché alla teologia spetti di tracciare le linee di una ontologia, ma perché le implicazioni ontologiche dell'evento della giustificazione rappresentano momenti costitutivi della «sovranità regale di Gesù Cristo»; ovvero del riferimento della βασιλεία τοῦ θεοῦ («Regno di Dio») al mondo. In quanto siffatti momenti, le implicazioni ontologiche dell'evento della giustificazione hanno una *funzione critica* all'interno del mondo e per la sua stessa autocomprensione. La teologia deve conferire validità a questa funzione critica all'interno della relativa autocomprensione storica del mondo. Sulla base di quanto elaborato finora, ciò deve ora assolutamente trovare espressione almeno come cenni ontologici.

<sup>40</sup> Lezioni su Genesi 22,11 degli anni 1535-1545, in: WA 43,219,3. Cfr. F. GOGARTEN, *op. cit.*, pp. 128 s. Discutibile è l'affermazione secondo cui ira e morte da una parte, e salvezza e vita dall'altra sarebbero «tra di loro uguali [...], nessuno è vincolato dall'altro» (p. 128), che si appella a Lutero (WA 40,III,577). Ira e morte sono limitati da salvezza e vita, perché sono stati superati. La fede vive di questo superamento, che essa realizza in maniera altrettanto limitata, a quanto riuscirebbe a fare colui che dovesse unire i contrari, se essi non fossero già uniti in Gesù Cristo!

L'implicazione ontologica decisiva dell'evento della giustificazione viene probabilmente recepita nell'idea della *creatio ex nihilo*. Essa ci costringe a pensare il nulla in termini opposti alla concezione aristotelica di realtà. Infatti, secondo quest'ultima, un nulla non è previsto in questo mondo. Quello che veniva compreso come «nascere» e «morire» in questo mondo, si chiama perciò già da tempo «cambiamento», poiché «nascere» e «morire», nella misura in cui, tali concetti «contengono il non essere», sono individuati come «concetti che inducono in errore»<sup>41</sup>. La nostra attuale comprensione della realtà – che trova piena espressione nelle conquiste delle scienze moderne – conta, rispetto a un siffatto cambiamento, sulle possibilità come su ciò che non è ancora orientato alla successiva realtà, e in questo senso si interessa in effetti soltanto alla differenza tra reale e non ancora reale. Con questo, si coglie senza dubbio una dimensione determinante del mondo.

La teologia partecipa, incondizionatamente, a tale dimensione. Essa perciò non si chiude a *nessuno* dei metodi rilevanti della ricerca, ma piuttosto si adopererà al massimo per favorire l'incremento e lo sviluppo di tutti i metodi che aiutano a comprendere la realtà. La sociologia e la cibernetica non saranno sicuramente le ultime scoperte che la teologia dovrà fare, non solo per questioni di aggiornamento del suo *make-up* scientifico, ma soprattutto a causa dell'indubbia utilità di tali ambiti di indagine. Sarebbe irresponsabile chiudere gli occhi di fronte a queste realtà.

Sarebbe però del tutto irresponsabile se la teologia si occupasse del suo necessario *opus alienum* per se stesso e non lo mettesse piuttosto al servizio dell'*opus proprium* della stessa teologia; se cioè la teologia scambiasse *una* delle dimensioni determinanti del mondo per l'*unica* e per quella che solo è determinante. Essa rinuncerebbe così a pensare il mondo come creazione. Invece, la teologia non solo non può cessare di pensare il mondo come creazione di Dio, bensì deve intraprendere anzitutto questo. E tutto il resto solo in funzione di questo suo compito.

L'assolutizzazione della realtà e della distinzione tra reale e non reale come misura del mondo è sottoposta alla critica fondamentale da parte dell'evento della giustificazione, che interpreta il mondo come non solo creazione dal nulla (בְּרֵאשִׁית)<sup>42</sup>, ma anche ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. La teologia ha il compito di far valere il nulla radicale di un Venerdì santo – assolutamente non speculativo – nel contesto dell'esistenza di questo mondo, come l'altra sua dimensione, e questo non al servizio di una profonda ontologia del nulla, ma per poter *pensare* Dio come creatore e la sua creatura come giustificata. La teologia opera in tale direzione facendo valere, come differenza fondamentale, la distinzione

<sup>41</sup> N. HARTMANN, *Zur Grundlegung der Ontologie* cit., p. 60.

<sup>42</sup> «Nel principio», Gen. 1,1 (*N.d.T.*)



tra possibile e impossibile, piuttosto che quella tra reale e non ancora reale. Là dove si distingue tra possibile e impossibile è in gioco la verità (a differenza della realtà). La distinzione tra possibile e impossibile costituisce la differenza fondamentale, perché con essa si tocca la differenza tra Dio e il mondo. In questa differenza non si tratta in primo luogo di realtà, bensì di verità. Ovviamente, Dio e mondo non si distinguono nel senso che il mondo appartiene al possibile e Dio all'impossibile. Piuttosto, distinguere tra il possibile e l'impossibile è questione che concerne Dio, mentre il mondo che si nega come creazione li riunifica sempre di nuovo, rendendo – per così dire – reale l'impossibile<sup>43</sup>. L'espressione più forte di questa unificazione tra possibile e impossibile sotto forma di realtà sta nel fenomeno della religione, i cui dèi sono realtà impossibili e perciò «idoli» (Is. 2,8; 10,10 s.; Sal. 96,5; 97,7 e altrove), φύσει μὴ ὄντες θεοί<sup>44</sup> (Gal. 4,8). Ma dobbiamo comprendere ancor più profondamente *in quale misura* la distinzione tra possibile e impossibile tocca la differenza tra Dio e mondo. Sulla base di tale distinzione deve essere possibile acquisire una comprensione di Dio e una comprensione del mondo.

### 4.5.1 Dio

Distinguere tra il possibile e l'impossibile non può essere questione di Dio, nel senso che sia già stabilito che cosa sia possibile e che cosa non lo sia, e nel senso che Dio distingue *a posteriori* il già possibile dal già impossibile. Se le cose stessero così, Dio sarebbe un fenomeno secondario e quindi non sarebbe Dio. D'altra parte, non si può identificare Dio come colui che rende possibile l'impossibile e poi rende reale, come miracolo, l'impossibile reso possibile. Non si tratterebbe allora di miracoli ma di prodigi come anche è in grado di operare. E Dio sarebbe a sua volta, sebbene sotto altri segni, un fenomeno secondario, che potrebbe mescolare possibile e impossibile, ma che dimostrerebbe proprio così, la priorità di questa distinzione davanti a Dio. Se è compito di Dio distinguere tra il possibile e l'impossibile, allora la divinità di Dio deve compiersi, in questa distinzione, in modo tale da distinguere solo così che cosa sia possibile e che cosa non lo sia. E questo significa che solo in questa distinzione può essere costituito, in generale, il possibile come possibile e l'impossibile come impossibile. Dio sarebbe da comprendere, in detto senso, come colui che rende possibile il possibile e impossibile l'impossibile; come colui che, nel rendere possibile il possibile e im-

<sup>43</sup> La definizione di K. Barth del peccato come impossibile possibilità rende bene questo fenomeno, ma sarebbe meglio parlare di realtà impossibile.

<sup>44</sup> «(Coloro) che per natura non sono dèi» (*N.d.T.*).

possibile l'impossibile, distingue il possibile dall'impossibile e Dio stesso dal mondo. E, in quanto si differenzia dal mondo, Dio fa essere il mondo reale.

Tuttavia, comprenderemmo la differenza tra Dio e mondo in modo troppo superficiale, se semplicemente contrappolessimo Dio al mondo in sé. L'essere di Dio sarebbe allora un altro mondo (per così dire quello più autentico e migliore, ma comunque solo un altro), e la distinzione tra Dio e mondo altro non sarebbe che la distinzione tra *due mondi*. Si può allora – nel solco dell'assolutizzazione della dimensione univoca del mondo – contrapporre la «realtà di Dio» alla «realtà del mondo» o, viceversa, tentare di conciliare fra loro le due realtà. Ma, in questo caso, si penserebbe, in ogni caso, Dio in termini mondani o il mondo in termini divini. Al contrario, si dovrebbe pensare Dio, a partire dall'evento della giustificazione, come colui che si rapporta al mondo proprio nell'evento della differenziazione dal mondo. Così egli è Dio e così egli rimane Dio. Così si è rivelato nell'inscindibile unità di morte e risurrezione di Gesù; per questo motivo, non si ha alcuna autentica proclamazione della croce se essa non accade nella potenza della risurrezione, e nessun vero annuncio del Risorto se non nel predicarlo come il Crocifisso. Il messaggio della Pasqua, l'evangelo, è parola della croce. A partire da essa bisognerà dire che Dio è colui che rende possibile il possibile e impossibile l'impossibile; che distingue tra possibile e impossibile e che proprio per questo fa essere reale il mondo; e che in quanto tale egli è, al di là della *differenza* tra possibilità e realtà, ambedue le cose, oppure, in altri termini, che egli è e che il suo essere è in divenire.

### 4.5.2 Verso il mondo

Che Dio si rapporti, nella differenziazione dal mondo, a quest'ultimo, non porta tuttavia solo alla comprensione di Dio, ma con questa a quella del mondo. Con ciò dunque si afferma – secondo il presupposto che abbiamo elaborato (Dio si differenzia dal mondo distinguendo il possibile dall'impossibile) – che Dio si rapporta a questo mondo, rendendo possibile il possibile e impossibile l'impossibile. La formulazione astratta trova subito la sua concretizzazione se la ripensiamo nel contesto dell'evento della giustificazione, poiché tale evento illumina la distinzione divina tra possibile e impossibile come evento della parola di Dio che riporta il mondo nel nulla e lo ricrea dal nulla. Rendere possibile il possibile e impossibile l'impossibile è il compito della *parola*, mediante il cui accadimento Dio si rapporta al mondo, distinguendosi. Di fronte alla realtà che perpetua e trasforma sempre solo cose reali, anche nel «fare il futuro», l'evento della parola di Dio rende possibile il possibile e re-

stituisce ciò che è diventato impossibile alla caducità delle cose. Questo vuole dire: la parola di Dio accade nella distinzione tra possibile e impossibile, come parola di promessa e come parola di giudizio.

### 4.5.3 Mondo

Questo significa, per la comprensione del mondo, che il suo essere accade in quanto storia e che questa storia viene costituita non mediante la distinzione tra reale e non-ancora-reale, ma attraverso la distinzione tra possibile e impossibile, o, appunto, mediante la parola di Dio. Così diventa comprensibile come le tradizioni di Israele potessero essere reinterpretate sempre di nuovo, senza che tali reinterpretazioni fossero soltanto alterazioni della realtà passata. Nella misura in cui esse potevano pretendere di venire accompagnate da un *כֵּה אָמַר יְהוָה*<sup>45</sup>, la realtà passata diveniva, nell'atto della reinterpretazione, una possibilità del tutto nuova. E così, proprio nella *storia dell'Alleanza* di Israele, il mondo si rivela come *creazione*. Il mondo è creazione, in quanto con la distinzione tra possibile e impossibile la parola di Dio distingue l'essere dal nulla. «Lo stupore per il fatto che Israele è invece di non essere, è l'esperienza fondamentale di Israele attraverso tutta la sua storia»<sup>46</sup>.

Questo stupore dice che ogni passo all'interno della storia è un passo (reso possibile dalla parola di Dio) dal nulla nella storia. Guadagnare un *futuro*, all'interno della storia, significava quindi per Israele guadagnare *storia tout court*<sup>47</sup>. Il fatto che la promessa costituente l'essere del mondo come storia significa un guadagno di storia sottratto al nulla, vuol dire che la promessa «si trova in una contraddizione, che si può dimostrare, con la realtà storica»<sup>48</sup>. Questa ha, a sua volta, il proprio fondamento nell'unità di grazia e giudizio cristologicamente espressa e indissolubile, secondo cui l'*ex nihilo facere* contiene implicitamente un *in nihilum redigere*. J. Moltmann rinvia giustamente a Ger. 23,29 come criterio per l'evento della parola di Dio: «La mia parola non è forse come un fuoco – dice il SIGNORE – e come un martello che spezza il sasso?»<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> «Così parla il Signore» (N.d.T.).

<sup>46</sup> J.M. ROBINSON, *Heilsgeschichte und Lichtungsgeschichte*, "Evangelische Theologie" 22 (1962), p. 139. Sul problema cfr. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, vol. II, 1968<sup>5</sup>, pp. 108 ss. e 308 ss.; ed. it. *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. II: *Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele*, Brescia, Paideia, 1974.

<sup>47</sup> Cfr. il mio articolo *Der Schritt des Glaubens im Rhythmus der Welt*, in: E. JÜNGEL, *Unterwegs zur Sache*, Tübinga, Mohr-Siebeck, 2000<sup>3</sup> pp. 257-273.

<sup>48</sup> J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, 1968<sup>7</sup>, p. 107; ed. it. *Teologia della speranza*, Brescia, Queriniana, 1971<sup>2</sup>, p. 119.

<sup>49</sup> Cfr. v. 39. Nel v. 29 non si tratta di un criterio per distinguere tra profezia vera e falsa, come suggerisce il contesto. Il v. 29 è letterariamente indipendente e mira agli ascoltatori, non ai

Dove la giustificazione accade, là accade, in corrispondenza con il divino sì creatore, un no divino che riduce la realtà *in nihilum* del peccatore. Siccome il giustificato deve il suo nuovo essere alla parola di Dio che compone il reale *in nihilum* e lo crea *ex nihilo*, egli spera nella sola parola di Dio, «*ut sit spes purissima in purissimum deum*»<sup>50</sup> («affinché sia speranza purissima in un Dio purissimo»). Proprio così egli spera anche *per* il mondo, ma appunto non in una determinata futura realtà del mondo, ma solo *nella* parola creatrice di Dio.

a) «*Sperare*» in una determinata realtà futura del mondo è, nel giudizio della teologia, l'esatto contrario di una speranza che, in quanto speranza in Dio e in Dio soltanto, spera in un futuro anche *per* il mondo. La futura *realtà* del mondo *non è oggetto di speranza*, bensì di *realizzazione*. Essa rientra nel contesto pragmatico del mondo, che va preso in considerazione e che sopporta speranze non più di quante ne sopportino la costruzione di un aereo o la ricerca storico-critica sul passato. La realtà futura del mondo è da plasmare; non è generata direttamente, in quanto tale, dalla parola della promessa, ma dall'opera di «colui» che pronostica; il quale, secondo Kant, «*produce* e dispone egli stesso gli eventi che annuncia in anticipo»<sup>51</sup>.

Se si volesse dire che questa realtà futura da plasmare è nel contempo l'oggetto della speranza cristiana, allora avremmo un esatto equivalente moderno di quella concezione della speranza, già combattuta da Lutero, come «*certa expectatio praemii, ex meritis proveniens*» («un'attesa sicura del premio, che nasce dai meriti»; WA 5,163,34). Perché se le azioni dell'umanità mirano a cose che si possono anche sperare di avere, allora le azioni umane (non solo quelle dell'individuo, ma anche quelle della società) assumono il valore dei *merita*, in quanto la speranza sarebbe fondata in questi fatti stessi: «*Ex qua sententia quid aliud potuit – oppure diciamo sobriamente: potest – sequi quam ruina universae theologiae, ignorantia Christi et crucis eius et oblivio [...] dei diebus innumeris?*» («Dalla qual affermazione che cos'altro poté – oppure diciamo sobriamente: può – venire come conseguenza, se non la rovina dell'intera teologia, la mancanza di conoscenza di Cristo e della sua croce e l'oblio di Dio per innumerevoli giorni?»; WA 5,163,35 ss.).

locutori della parola di Dio, come ha dimostrato G. QUELL (*Wahre und falsche Propheten*, 1952, pp. 166 ss.). Personalmente, obietterei tuttavia a Moltmann che la promessa non provoca una «incongruenza dell'essere», ma una incongruenza della realtà, la quale annuncia o pronuncia, a sua volta, non «il futuro di una realtà nuova» ma quello di un nuovo essere (cfr. J. MOLTSMANN, *op. cit.*, p. 107; ed. it. p. 119).

<sup>50</sup> M. LUTERO, *Operationes in Psalmos* (1519-1521), WA 5,196,18. Il passo dà torto a Moltmann!

<sup>51</sup> I. KANT, *Streit der Fakultäten*, vol. II, 2; ed. it. *Il conflitto delle Facoltà*, in: *Scritti di filosofia della religione*, Milano, Mursia, 1989, p. 282.

b) Contrariamente a tale speranza, *nella* futura realtà del mondo, sempre fondata nella realtà del mondo, i giustificati *sperano, per sé e per il mondo, solo in Dio*. «*Ablatis autem cunctis etiam operibus bonis ac meritis, si hic sustineamus, deum invenimus, in quo solo fidimus, ac sic spe salvi facti sumus*» («Rimosse anche tutte quante le opere buone e i meriti, se a questo punto resistiamo, troviamo Dio, nel quale solamente confidiamo, e così per la speranza siamo salvati»; WA 5,166,1 ss.). In siffatta speranza sta la giustificazione dei giustificati, perché in tale speranza diventa evento la *fede*, che sola partecipa alla distinzione divina tra il possibile e l'impossibile. Di questa partecipazione si parla quando si dice che a chi crede tutto è possibile (Mc. 9,23).

Nella fede nella parola della croce il mondo prende parte, tramite i credenti, alla distinzione divina tra possibile e impossibile. E poiché il mondo partecipa mediante i credenti – e quindi attraverso la comunità cristiana – a tale distinzione, nella quale Dio stesso si rapporta al mondo, distinguendosi, il mondo ha oltrepassato la dimensione della realtà, esiste in quanto creazione di Dio. Là dove l'assolutizzazione della dimensione della realtà viene superata, perché accade la conformità con il rapportarsi dell'essere al nulla, che si compie nell'essere di Gesù Cristo, proprio là il mondo è più del suo *habitus*, è creazione. La realtà del mondo è l'indispensabile «*vita activa*», senza la quale non saremmo reali. Ma, in quanto creazione, il mondo è nel contempo l'insostituibile «*vita passiva*». Dice Lutero: «*Oportet nos conformari imagini et exemplo Christi, regis et ducis nostri, qui per activam vitam incepit, sed per passionem consummatus est, omnibus scilicet operibus eius tam multis tam magnificis adeo in nihilum redactis, ut non solum coram hominibus sit cum iniquis reputatus, sed et a deo derelictus*» («È opportuno che noi siamo conformi all'immagine e all'esempio di Cristo, sovrano e nostra guida, che si mise all'opera in nome di una vita attiva, ma fu condotto al compimento attraverso la passione, con tutte le sue opere – è evidente – tanto numerose quanto splendide, a tal punto ridotte a nulla, che non solo di fronte agli uomini fosse considerato con gli ingiusti, ma anche da Dio fosse abbandonato»; WA 5,166,12ss.). Al *per passionem consummatus et a deo* [cioè *omnipotente*] *derelictus* rimane, come interlocutore, solo l'*amore* di Dio. A questo amore è rivolto il suo grido.

### 4.6

Da quanto detto sinora, risulta una comprensione teologica della realtà. Fondamentalmente, da queste riflessioni consegue la distruzione-

ne della pretesa di priorità della realtà rispetto alla possibilità, perché la distinzione tra possibile e impossibile, e con essa quella tra Dio e mondo, è per il mondo *più urgente* di quella tra reale e non-ancora-reale. Nella realtà, il già-reale opera come risultato, che in quanto tale viene sempre dal passato. Per dirla in termini più puntuali: nella realtà opera ciò che si è dissolto nel passato. In quanto tale, esso ha la sua dignità e la necessità sua propria. Però, con la distinzione tra possibile e impossibile, l'essere viene distinto dal nulla. Una siffatta distinzione si fa sempre a partire dal futuro, perché il nulla non ha passato, come la distinzione creatrice dell'essere dal nulla. Là dove si distingue tra possibile e impossibile in modo tale che il possibile diventi possibile e l'impossibile impossibile, accade qualcosa come l'origine – si tratti ora di origine nel principio (בְּרֵאשִׁית) o di origine alla fine (ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν); qui come là, in entrambi i casi, è la libertà di Dio come *amore*, che rende possibile il possibile. È indispensabile che, già nel concetto di creazione, l'amore di Dio venga messo al di sopra della sua onnipotenza. L'onnipotenza di Dio si riferisce alla realtà, il suo amore invece all'essere che è in divenire.

1. Ne consegue che la possibilità non può più essere definita a partire dal concetto di realtà: né nel senso di una potenza e tendenza intesa come disposizione al reale, né nel senso di un fattore dell'essere volto al reale. Piuttosto, il possibile e il reale sono fattori dell'essere; tuttavia, ciò che rende possibile il libero amore di Dio ha prevalenza ontologica rispetto a quanto rende reale l'onnipotenza di Dio attraverso le nostre opere. Infatti, la possibilità in quanto apertura al futuro del mondo che esiste storicamente non è affatto qualcosa di «semplicemente» possibile, bensì ciò che caratterizza la realtà in senso assoluto. La possibilità è, in quanto apertura al futuro, la concreta determinatezza del mondo mediante il nulla, a partire dal quale l'amore creatore di Dio lascia *divenire* l'essere. Come si possa plasmare il futuro sulla base del passato e del presente non appartiene alla dimensione della possibilità, bensì in quanto non-ancora-reale alla dimensione della realtà. Ciò che è plasmabile, *non diviene* nel senso stretto del divenire, non diviene *ex nihilo*. L'essere umano plasma il reale dal reale. Egli lo cambia, lo trasforma. Così egli plasma il futuro. Dio invece non è *transformator*, bensì *creator*. In quanto tale, egli conduce il possibile verso il reale. Ma ciò che nella realtà è possibilità proviene dalla distinzione divina tra possibile e impossibile e in quanto tale *ex nihilo*. Esso «non è già dato»; piuttosto la possibilità del mondo è esterna rispetto alla sua realtà, e in quanto tale aperta al futuro.

In ogni caso, il possibile esterno-futuro deve *interpellare* la realtà, se non vuole essere pura astrazione. La necessaria *concretizzazione* del possibile è l'*evento della parola*. In esso, ciò che l'amore di Dio rende pos-

sibile, dall'esterno e da un futuro non realizzato, concerne nel modo più totale, incondizionato la realtà del mondo. Nell'evento della parola, poi, si schiudono anche – secondo la felice formulazione di Moltmann – «futuro nel passato e possibilità in ciò che è stato»<sup>52</sup>.

2. Se il possibile, nell'evento della parola, concerne in modo incondizionato la realtà del mondo, allora anche per la realtà si pone la questione su come, nella realtà, il possibile si possa verificare come possibile (e pure su come sia distinto dall'impossibile). Poiché il possibile – in quanto concerne in modo incondizionato la realtà del mondo a partire da un futuro esterno e non realizzato (dalla tendenza del reale) – deve sempre fare i conti con il sospetto di essere irrilevante per il reale o addirittura impossibile.

Tale verifica sembra essere il problema che in questo momento occupa maggiormente la teologia. Esso è infatti abbastanza complesso da mettere in difficoltà una retta teologia. Come può essere verificata una possibilità che concerne in modo incondizionato la realtà, senza perdere la propria incondizionatezza rispetto al reale da un lato e senza smettere di concernere realmente il reale dall'altro?

Se concerne davvero la realtà *in modo incondizionato*, essa non può essere vincolata alla realtà e, quindi, sottoposta a verifica. La verifica sarebbe, in tal caso, un'alterazione del possibile verso il reale. Questo succede, per esempio, quando il riferimento del regno di Dio al mondo deve concernere la realtà in modo da dedurre dal regno di Dio un invito alla rivoluzione o, viceversa, una giustificazione dell'esistente. In ambedue i casi, il possibile è stato alterato verso il reale: il possibile concerne la realtà, come ogni cosa reale, *solo condizionatamente*. D'altra parte, l'accento messo sull'incondizionatezza rispetto al reale rischia di sottrarre completamente il possibile a verifica. Esso, allora, non concernerebbe la realtà in nessun modo, quando dovrebbe invece concernere proprio questa. L'esternità e la futurità del possibile non generata già dal reale conferiscono a quest'ultimo, nella sua incondizionatezza, l'apparenza dell'autoritario, che sembra pretendere la sottomissione anziché la verifica. La rivelazione di Dio, pretesa che concerne in termini assoluti la realtà dall'esterno e dal futuro, è spesso stata fraintesa proprio in questo senso. Il malinteso sta nella deleteria confusione tra l'autorità del possibile e l'autoritario, che ne è invece la caricatura, una pseudo-autorità.

3. Ciò nonostante, bisogna parlare di una *autorità del possibile*. Il possibile non è però, rispetto al reale, «*soltanto* possibile» come tende a suggerirci l'uso linguistico corrente. Esso è, nella sua differenza dal-

<sup>52</sup> J. MOLTSMANN, *op. cit.*, p. 247.

l'impossibile, senz'altro efficace; e la forza del possibile sta nella sua autorità. Ma se si comprende il possibile come non privo di forze, bensì forte, come non privo di potenza, ma potente, allora la definizione paolina dell'evangelo come δύναμις θεοῦ («potenza di Dio») potrà essere compresa con Bultmann nel senso che l'evangelo di Dio è possibilità εἰς σωτηρίαν («di salvezza») per chiunque crede; e questo senza dover vedere nella traduzione di Käsemann di δύναμις come «potenza» il contrario dell'interpretazione di Bultmann. La potenza del possibile sta *formaliter* nel poterlo distinguere dall'impossibile, cosicché anche nel reale esso *rende* impossibile l'impossibile. In questa potenza sta dunque l'autorità del possibile, così come si manifesta nell'autorità dell'evangelo. Essa si distingue dal puro autoritario perché *si* dà a comprendere (e non dà a comprendere una qualsiasi cosa)<sup>53</sup>.

La sua pretesa si esprime in un linguaggio che interpella realmente il reale. Ernst Fuchs ha coniato per questo la categoria di «evento linguistico» [*Sprachereignis*]. (Tale categoria non è stata apprezzata sufficientemente nella sua capacità di far comprendere la realtà.) Quali eventi linguistici, bisognerebbe chiedere, verificano il possibile – distinto dall'impossibile – come ciò che concerne la realtà in modo incondizionato? In quali eventi linguistici si produce una vera corrispondenza tra la pretesa della possibilità e il linguaggio della realtà?

a) La risposta più ovvia potrebbe suonare: nell'affermazione. Il possibile può solo affermare la propria esistenza nella realtà e nella realtà deve essere affermato. La fede deve, rispetto al reale, affermare ciò che è stato reso possibile dall'amore di Dio. Lutero ha difeso con buone ragioni, contro Erasmo, la gioia della fede nella *assertio*<sup>54</sup>. Infatti il reale non deve essere affermato, perché esso si afferma da sé. Ma alla pretesa del possibile corrisponde, nella dimensione della realtà, l'affermazione da parte degli esseri umani. La possibilità deve essere affermata.

Ma la si deve affermare come distinta dall'impossibile. Se l'affermazione dall'autorità del possibile non vuole dare un'impressione esclusivamente autoritaria, allora con l'affermazione del possibile la distinzione tra possibile e impossibile (e cioè, secondo la nostra analisi, Dio stesso) deve diventare rilevante per il reale.

Questo potrebbe essere il caso quando l'affermazione del possibile nella realtà non pretenderà da quest'ultima nulla di impossibile. Con ciò si sarebbero soddisfatte le esigenze della realtà, senza violare l'incondizionatezza del possibile rispetto al reale. Perché il possibile è esso stesso distinto dall'impossibile e corrisponde dunque a se stesso, quando la

<sup>53</sup> L'autoritario fa comprendere qualcosa (per esempio, l'ordine: *Marsch!*) senza tuttavia trasmettere l'*autorità* sottesa a tale comando. Proprio per questo esso non tollera «discussioni».

<sup>54</sup> *De servo arbitrio* (1525), in: WA 18,603 ss. (ed. it. cit. p. 79).



sua pretesa coincida con la realtà in modo da pretendere da essa nulla di impossibile. L'affermazione del possibile, il quale pretende, nella realtà, nulla di impossibile da quest'ultima, se vuole assolutamente concernere la realtà, deve però essere non solo l'affermazione di una *pretesa*, ma contemporaneamente *la promessa* di ciò che nella realtà, non condizionato da quest'ultima, la trascende al livello del possibile. Questo significa che *la pretesa del possibile* può essere affermata solo come *promessa di libertà*. L'autorità del possibile è l'autorità di una libertà donata<sup>55</sup>.

b) L'affermazione della pretesa del possibile sarebbe, in quanto pretesa di libertà, un evento nel reale. Ma la libertà nel reale può essere pretesa soltanto se, all'interno della realtà, nasce uno *spazio di libertà* in cui si possa creare *fiducia* verso il possibile. Lasciar nascere uno spazio di libertà significa però *distinguere criticamente reale da reale nella realtà*: per esempio, ciò che vale la pena di conservare da ciò che bisogna cambiare; o le opere buone dalle cattive; o sistemi politici umani da quelli inumani. Solo là dove si tracciano le dovute differenze tra varie forme di reale, nasce quello spazio intermedio senza il quale la libertà non è possibile. L'affermazione della pretesa del possibile, se vuole essere una pretesa di libertà, deve dunque calarsi in eventi linguistici tali da far nascere la differenziazione del reale, di modo che sorga lo spazio di libertà in cui si possa creare fiducia nel possibile. Ma la fiducia necessita, a sua volta, di *tempo*. Gli eventi linguistici che fanno nascere la differenziazione del reale devono dunque *dare tempo*. Il tempo da essi accordato è *de facto* lo spazio della libertà.

È chiaro che eventi linguistici che lasciano tempo per la fiducia o spazio per la libertà non siano circoscritti alla decisione dell'attimo, né caratterizzati dalla struttura dell'ordine<sup>56</sup>. Se li vogliamo determinare, scopriamo che essi sono eventi linguistici che lasciano pregare. La preghiera è coercitiva senza tuttavia essere violenta. Essa lascia del tempo, contrariamente al linguaggio degli ordini, e lascia una libertà che non ha colui che non è stato mai pregato. Essa porta alla distinzione del rea-

<sup>55</sup> È significativo che Lutero interpreti l'essere-Signore di Cristo in questo senso come la sua funzione di redentore e dunque in modo del tutto anti-autoritario: «Questo è dunque il riassunto di questo articolo, che la parolina "SIGNORE" significa, del tutto semplicemente, "un redentore", cioè uno che ci ha condotti dal diavolo a Dio, dalla morte alla vita, dal peccato alla giustizia e lì ci ha mantenuti». Rispetto a questo, il diavolo, che regna in maniera autoritaria, non è, per l'appunto, alcun signore: «[...] prima non avevo alcun Signore e Re, ero prigioniero del potere del diavolo, condannato a morte, irretito nel peccato e nella cecità», M. LUTERO, *Il Grande Catechismo*, a cura di F. FERRARIO, Torino, Claudiana, 1998, pp. 232-233).

<sup>56</sup> Cfr. quanto S. KIERKEGAARD annota nel suo *Diario*: «[...] Quando un corpo viene girato troppo in fretta, può provocarsi l'autocombustione. Così anche quando l'eternità e l'esigenza dell'ideale cascano d'un tratto su di un uomo e pretendono di essere rispettati da lui: allora egli deve disperare, perdere l'intelletto ecc. In tali momenti l'uomo deve invocare Dio: "Concedi tempo, concedi tempo. E questa è la grazia - la temporalità si chiama perciò anche tempo di grazia"», X/2/219; traduzione nostra (*N.d.T.*).

le attraverso il possibile. La preghiera dovrebbe perciò essere l'elemento costitutivo nell'annuncio. L'apostolo prega al posto di Cristo (II Cor. 5,20), senza che la sua parola cessi perciò di essere vincolante, e senza che la fede cessi di essere ubbidienza, ma appunto ubbidienza nella libertà. Nella *preghiera* trova la sua espressione più profonda l'*amore* di Dio, che concilia il mondo con Dio, perché ha reso possibile il possibile e impossibile l'impossibile, e che ha distrutto quest'ultimo *in nihilum*, portando il possibile alla luce *ex nihilo*.

c) Gesù stesso, nelle sue parabole, ha portato al linguaggio il possibile – distinto dall'impossibile – come ciò che concerne incondizionatamente la realtà; lo ha fatto in modo tale da distinguere reale da reale creando in tal modo libertà e garantendo fiducia. Le parabole di Gesù sono, fondamentalmente, pressanti preghiere nei confronti di chi le ascolta. Esse *guidano* alla libertà, perché percorrono un *sentiero* con gli uditori (e precisamente non con ciascun singolo, bensì raccogliendo mediante il racconto, i singoli in una comunità). È un percorso che va alla ricerca degli uditori nella loro vita quotidiana, nella loro realtà e che poi li conduce con sé fino al punto culminante della parabola, attraverso le tappe delle diverse immagini e dei diversi tratti narrativi. Qui agli uditori viene dato tempo. Il regno di Dio non viene proclamato astrattamente, per spingere l'essere umano alla decisione nell'attimo (contrariamente all'interpretazione bultmanniana del kerygma). Ma il regno di Dio prende il tempo di una parabola per cercare l'essere umano nel mondo che gli è familiare, e così il regno di Dio nelle parabole accorda tempo alla persona, affinché essa trovi la fiducia per giungere alla situazione di prendere la sua decisione *in piena comprensione* di ciò che offre il punto culminante della parabola. Alla fine di una parabola, il regno di Dio non ha portato solo lì e quindi a se stesso, ma ha dato anche un «assaggio» di se stesso, si è fatto notare nella parabola come parabola<sup>57</sup>, ha guidato la persona alla parola nella libertà come parola di libertà. Per questo risulta così difficile, alla fine di una parabola, prendere le distanze da Gesù che racconta la parabola. L'incredulità e la mancanza di libertà sono, alla fine di una parabola del regno di Dio, propriamente solo una «impossibile possibilità» (Karl Barth). L'uditore viene messo nelle condizioni di prendere la decisione *giusta*<sup>58</sup>.

Dal momento che in tali eventi linguistici il possibile interpella in termini incondizionati la realtà, esso costringe l'essere umano a discutere di cosa sia reale. Egli deve ora distinguere all'interno della realtà, deve *agire*, deve *decidersi* in conformità alla necessità del tempo costituita da

<sup>57</sup> Cfr. il mio libro *Paulus und Jesus* cit., pp. 135 ss.

<sup>58</sup> La parabola costituisce l'analogia come forma-base della dogmatica del parlare umano di Dio, non perché le parabole siano poco chiare, ma perché esse parlano in termini *più puntuali*.

possibilità, talvolta anche per una politica (mai per una teologia!) della rivoluzione. Quando l'essere umano distingue all'interno della realtà, discutendo su cosa debba essere reale, egli corrisponde, entro i propri limiti, al suo Dio, il quale anche – con la distinzione del possibile e dell'impossibile – rende possibile la realtà, manifestandola (*φανερόν*), ὅτι πρότερον δύναμις ἐνεργείας ἐστίν («[ci risulta] chiaro che la potenza è anteriore all'atto»).

### 4.7

In conclusione, vogliamo prevenire una possibile obiezione:

«[...] Anche su un altro punto si fermò talvolta il mio pensiero [...] – non so se riuscirò a farmi capire – si volgeva cioè alla realtà che noi conosciamo, così come si è attuata e alla possibilità, che ci è ignota, ma che possiamo intuire – e talvolta con una malinconia che simuliamo a noi stessi e agli altri per eccessivo rispetto del vero, ricacciandola in fondo al nostro cuore. Che cos'è mai il possibile paragonato al reale e chi oserà prender le parti del primo, correndo il pericolo di offendere la venerazione per il secondo! Eppure mi sembra che ivi regni spesso una specie di ingiustizia, spiegabile col fatto – si può qui parlare davvero di fatti! – che il reale occupa tutto il posto e attira tutta la ammirazione, mentre il possibile, in quanto non realizzato, rimane un fantasma, un presagio ipotetico. “Ma se invece?”. Come non temere di ferire con simili “Ma se invece?” il rispetto della realtà, il quale in buona parte s'appoggia alla persuasione che tutto, opera e vita della natura, sia frutto della rinuncia? Ma che esista anche il possibile sia pur solo come dato del nostro eventalgico presagio, come sintesi sussurrata di ciò che avrebbe potuto eventualmente essere, questo è appunto la caratteristica del vano intristire».

«Per conto mio sono e rimango amica della risolutezza» disse Carlotta scuotendo il capo scontenta «dell'energia e anche della fedeltà al reale, lasciando in pace il possibile».

«Poiché ho l'onore di sedere qui di fronte a lei», replicò il consigliere «non è facile credere senz'altro che a lei sia ignota questa tendenza a occuparsi del possibile. È una tendenza molto comprensibile, mi pare, perché appunto la grandezza di ciò che è vero e attuato ci seduce a consimili meditazioni sull'ombra intristita del possibile. La realtà offre grandi cose, naturalmente, e come non lo farebbe, dato tali potenze – per esse ogni soluzione era buona [...]».

«Bisogna apprezzare» disse Carlotta «la nobiltà di chi difende il possibile nei confronti del reale, anche se quest'ultimo è – o appunto perché esso è – in vantaggio sul primo. Dovremo lasciar aperta la questione a qua-

le dei due spetti la superiorità morale, se alla risolutezza o alla magnanimità [...]»<sup>59</sup>.

Non abbiamo capovolto l'uso linguistico comune, l'ordine delle cose con la nostra affermazione sulla priorità del possibile sul reale? Si potrebbe rispondere che il linguaggio tiene aperte all'uso linguistico anche strade diverse da quelle correnti, che «δύναμις» e «capacità» sono anche linguisticamente le fonti del «potere» senza le quali nulla è «reale». Si potrebbe dunque rispondere che qui le cose non sono state messe sottosopra, ma di nuovo sui piedi, se non si preferisse riflettere se il mondo non stia forse già da troppo tempo con i piedi per terra, senza con ciò avere fatto dei progressi, e se non sarebbe ora di mettere il mondo sulla testa e solo sulla testa se si vuole fare progressi. Tale considerazione non è del tutto nuova<sup>60</sup>. Ma anche il passato ha, come detto, ancora potenzialità e quindi promesse.

<sup>59</sup> Th. MANN, *Carlotta a Weimar*, in: *Tutte le opere*, a cura di L. MAZZUCCHETTI, Milano, Mondadori, 1958, vol. V, pp. 292-294.

<sup>60</sup> Cfr. G.F.W. HEGEL, per esempio le *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke* vol. 9, 1837, p. 441. Per quanto concerne l'interpretazione di R. Musil, che vede la possibilità come dimensione esistenziale dell'«uomo senza qualità», e l'approccio di una distruzione del primato ontologico della realtà come si delinea nell'omonimo romanzo, vi posso qui soltanto alludere.