

## Introduzione

### A. IL RAPPORTO DEL SECONDO VOLUME DELLA *TEOLOGIA SISTEMATICA* CON IL PRIMO E CON L'INTERO SISTEMA

Un sistema esige coerenza, ma ci si può domandare se due volumi, scritti a sette anni di distanza, possano essere coerenti l'uno con l'altro. Se la struttura sistematica del contenuto è invariata, possono esserlo, anche se sono diverse le soluzioni ai problemi particolari. Le molte critiche ricevute e i nuovi pensieri che si sono sviluppati nel periodo intermedio non hanno cambiato la struttura fondamentale del sistema, ma hanno certamente influito, sotto molti aspetti, sulla forma e sul contenuto. Se il sistema teologico fosse deduttivo, come un sistema matematico in cui ogni affermazione deriva dall'altra per necessità razionale, i cambiamenti nel modo di concepire il pensiero danneggerebbero l'insieme. La teologia, però, non ha questa caratteristica e il presente sistema è formulato in maniera tale da evitare esplicitamente quel pericolo. Dopo aver dato la risposta teologica principale ad ogni domanda, c'è sempre un rinvio alla domanda esistenziale come il contesto in cui viene data nuovamente una risposta teologica. Di conseguenza, nuove risposte a nuove o vecchie domande non spezzano necessariamente l'unità tra la parte precedente e quella successiva del sistema. Si tratta di un'unità dinamica, aperta a nuove prese di coscienza, anche dopo la formulazione dell'insieme.

La terza parte del sistema, compresa in questo secondo volume, mostra chiaramente quest'aspetto. Benché al titolo della seconda parte del sistema – «L'essere e Dio» – segua quello di questo volume – «L'esistenza

e il Cristo» –, non c'è un passaggio logicamente necessario o deduttivo dall'essere all'esistenza o da Dio al Cristo. La via dall'essenza all'esistenza è «irrazionale» e quella da Dio al Cristo è «paradossale». Il significato preciso di questi termini sarà discusso in seguito; per ora confermano soltanto il carattere aperto del presente sistema.

La transizione dall'essere essenziale a quello esistenziale non può venire intesa in termini di necessità; ma nella prospettiva della teologia classica e di tutti i filosofi, artisti e scrittori seriamente attenti ai conflitti della situazione esistenziale umana, è la realtà stessa che comporta tale passaggio. Il salto dal primo al secondo volume rispecchia, quindi, il balzo dalla natura essenziale dell'essere umano alla deformazione di tale natura nell'esistenza. Ma, al fine di comprendere qualsiasi deformazione di un oggetto, è necessario sapere in che cosa consiste il suo carattere indeformato ed essenziale. L'alienazione dell'esistenza, perciò, e l'ambiguità della vita, come vengono presentate in questo volume, possono essere comprese soltanto se si conosce la natura della finitudine, sviluppata nel primo volume nella parte su «L'essere e Dio». Inoltre, per capire le risposte date alle domande implicite nell'alienazione e nell'ambiguità, non si deve soltanto conoscere la risposta data alla domanda implicita nella finitudine, ma anche il metodo teologico che collega reciprocamente la domanda e la risposta. Questo non vuol dire che una lettura intelligente del secondo volume sia totalmente dipendente dalla lettura del primo, perché – come è stato detto – in ogni parte del sistema le domande sono sviluppate *ex novo* e le risposte sono collegate ad esse in modo specifico. Una tale lettura indipendente del presente volume sarà anche facilitata da una parziale ricapitolazione e da una riformulazione delle idee discusse nel primo volume.

La quarta parte del sistema – «La vita e lo Spirito» – farà seguito alla terza – «L'esistenza e il Cristo» come descrizione dell'unità concreta di finitudine essenziale e di alienazione esistenziale nelle ambiguità della vita. La risposta da dare in quella parte è lo Spirito divino. Tuttavia la risposta è incompleta. La vita rimane ambigua fintantoché c'è vita. La domanda implicita nelle ambiguità della vita ci conduce a porre una nuova, cioè quella sulla direzione in cui si muove la vita: è il problema della storia. Da un punto di vista sistematico la storia, caratterizzata com'è dal suo orientamento verso il futuro, è la qualità dinamica della vita. Perciò l'«enigma della storia» è parte del problema della vita. Ma, per tutti gli scopi pratici, è utile separare la discussione sulla storia da quella sulla vita in generale e collegare la risposta finale, la «vita eter-

na», alle ambiguità e alle domande implicite nell'esistenza storica dell'essere umano. Per questi motivi viene aggiunta una quinta parte, intitolata «La storia e il regno di Dio», anche se, a rigore, questa materia appartiene alle categorie della vita. Questa decisione è analoga ai motivi pratici che hanno suggerito la prima parte – «Ragione e rivelazione» – la cui materia appartiene, da un punto di vista sistematico, a tutte le altre parti. Inoltre, tale decisione mostra ancora il carattere non-deduttivo dell'intero progetto. Mentre, per il rigore sistematico, ci sono degli svantaggi, i vantaggi pratici sono prevalenti.

L'inserimento degli elementi non-sistematici nel sistema produce una interdipendenza di tutte le parti e di tutti e tre i volumi. Il secondo volume non solo è dipendente dal primo, ma ne rende possibile una comprensione più approfondita. Nelle parti precedenti vi sono molte inevitabili anticipazioni di problemi che sono discussi a fondo solo nelle successive. Un sistema ha un carattere circolare, proprio come i processi organici della vita. Chi si trova all'interno del circolo della vita cristiana non avrà difficoltà a comprenderlo. Quelli che si sentono estranei, a questo proposito, può darsi che giudichino poco chiari gli elementi non-sistematici della presentazione. In ogni caso, «non-sistematico» non vuol dire incoerente, ma soltanto non-deduttivo. È la vita che è non-deduttiva in tutta la sua creatività e nella ricchezza dei suoi eventi.

## B. RIPRESA DELLE RISPOSTE DATE NEL PRIMO VOLUME

### 1. *Oltre il naturalismo e il soprannaturalismo*

La parte seguente di questa sezione sarà dedicata alla ripresa e alla parziale riformulazione di quei concetti del primo volume che risultano in modo particolare fondamentali per le idee sviluppate nel secondo. Non sarebbe necessario farlo se si potesse semplicemente fare riferimento a quanto è stato detto nelle parti precedenti. Ma questo non è possibile perché sono state poste delle domande, in discussioni pubbliche e private, che devono, innanzitutto, avere risposta. In nessuno di questi casi la sostanza del mio pensiero precedente è stata cambiata, ma alcune formulazioni si sono dimostrate inadeguate per quanto riguarda la chiarezza, l'elaborazione e l'accentuazione.

Vi sono state molte critiche sulla dottrina di Dio, esposta nella seconda parte del sistema: «L'essere e Dio». Poiché l'idea di Dio è il fondamento e il centro di ogni pensiero teologico, questa critica è della massima importanza e benvenuta. Per molti la pietra d'inciampo è stato l'uso del termine «essere» in riferimento a Dio, specialmente nell'affermazione che la prima cosa da dire su Dio è che egli è l'essere-in-sé o l'essere in quanto essere. Prima di pronunciarmi direttamente sull'argomento, desidero spiegare con una diversa terminologia l'intenzione fondamentale della mia dottrina di Dio. Questa è espressa in maniera più semplice nel titolo della presente sezione: «Oltre il naturalismo e il soprannaturalismo». Un'idea di Dio che superi il conflitto tra naturalismo e soprannaturalismo potrebbe essere detta «auto-trascendente» o «estatica». Per rendere comprensibile tale scelta di parole (in via sperimentale e preliminare) possiamo distinguere tre modi d'interpretare il significato del termine «Dio». Il primo separa Dio come essere – l'essere supremo – da tutti gli altri esseri, accanto e al di sopra dei quali egli ha la sua esistenza. Trovandosi in questa posizione egli, ad un certo momento (cinquemila o cinque miliardi di anni fa), ha portato l'universo all'essere, lo governa secondo un piano, lo dirige verso una fine, interferisce nei suoi processi ordinari per superare la resistenza e per raggiungere il proprio scopo, e lo condurrà a compimento in una catastrofe finale. L'intero dramma divino-umano va visto all'interno di questa cornice. Si tratta certamente di una forma primitiva di soprannaturalismo, ma è una forma molto più determinante, per la vita religiosa e per la sua espressione simbolica, di qualsiasi perfezionamento teologico di tale posizione.

L'argomento principale contro questa forma di soprannaturalismo è che trasforma l'infinità di Dio in una finitezza che non è altro che una semplice estensione delle categorie della finitudine. Per quanto riguarda lo spazio, lo fa per istituire un mondo divino soprannaturale accanto a quello umano naturale; per quanto riguarda il tempo, lo fa per fissare un inizio e una fine alla creatività di Dio; per quanto si riferisce alla causalità, fa di Dio una causa accanto ad altre; in riferimento alla sostanza, gli attribuisce una sostanza individuale. Contro questo tipo di soprannaturalismo gli argomenti del naturalismo sono validi e, in quanto tali, costituiscono il vero interesse della religione, l'infinità dell'infinito e l'inviolabilità delle strutture create del finito. La teologia deve accettare la critica anti-sovrannaturale del naturalismo.

Il secondo modo d'interpretare il significato del termine «Dio» iden-

tifica Dio con l'universo, con la sua essenza o con poteri particolari al suo interno. Dio è il nome dato al potere e al significato della realtà. Non viene identificato con la totalità delle cose: nessun mito e nessuna filosofia hanno mai affermato tale assurdità; ma è un simbolo dell'unità, dell'armonia e del potere dell'essere; è il centro dinamico e creativo della realtà. La frase *deus sive natura*, usata da pensatori come Scoto Eriugena e Spinoza, non vuol dire che Dio è identico alla natura, ma che è identico alla *natura naturans*, alla natura creativa, al fondamento creativo di tutti gli oggetti naturali. Nel naturalismo moderno la qualità religiosa di queste affermazioni è quasi interamente scomparsa, specialmente tra gli scienziati filosofeggianti che intendono la natura in termini di materialismo e meccanicismo. Nella filosofia vera e propria, in quanto diventò positivista e pragmatista, tali affermazioni sulla natura nel suo insieme furono d'obbligo. Nella misura in cui si sviluppò un'intera filosofia della vita coinvolgente processi dinamici, ci si avvicinò nuovamente alle forme religiose del naturalismo.

L'argomento principale contro il naturalismo, in qualsiasi sua forma, è che esso nega la distanza infinita tra l'insieme delle cose finite e il loro fondamento infinito, con la conseguenza che il termine «Dio» diventa intercambiabile con «universo» ed è quindi semanticamente superfluo. La situazione semantica rivela il fallimento del naturalismo nel comprendere un elemento decisivo nell'esperienza del sacro, cioè la distanza tra l'essere umano finito, da una parte, e il sacro, dall'altra, nelle sue numerose manifestazioni. Di questo il naturalismo non è in grado di dar conto.

Questa critica alle interpretazioni sovranaturalistiche e naturalistiche del significato di «Dio» esige una terza via che liberi la discussione dalle oscillazioni tra due soluzioni insufficienti e religiosamente pericolose. Quella terza via non è una novità.

Teologi come Agostino, Tommaso, Lutero, Zwingli, Calvino e Schleiermacher l'hanno afferrata anche se in forma limitata. Essa concorda con il punto di vista naturalistico nell'affermare che Dio non sarebbe Dio se non fosse il fondamento creativo di tutto ciò che ha l'essere; che, in realtà, egli è l'infinito e incondizionato potere dell'essere o, nell'astrazione più radicale, che egli è l'essere-in-sé. Sotto questo aspetto Dio non è accanto alle cose e neppure «al di sopra» di esse; è più vicino ad esse di quanto lo siano esse stesse. È il loro fondamento creativo, qui e ora, sempre e ovunque.

Fino a questo punto la terza concezione potrebbe essere accettata da

qualche forma di naturalismo, ma poi le strade si dividono. Qui i termini «auto-trascendente» e «estatica», che ho adoperato per il terzo modo di comprendere il termine «Dio», diventano significativi. Il termine «auto-trascendente» ha due elementi: la «trascendenza» e il «sé». Dio, come fondamento dell'essere, trascende infinitamente ciò di cui è fondamento. Egli sta *contro* il mondo, nella misura in cui il mondo sta contro di lui, ed è *per* il mondo, facendo sì che il mondo prenda posizione per lui. Questa reciproca libertà da e per ogni altro costituisce l'unico caso significativo in cui si può usare la parola «sopra» in «soprannaturalismo». Solo in questo senso si può parlare di «trascendenza» nei confronti del rapporto tra Dio e il mondo. Definire Dio trascendente in questo senso non vuol dire affatto che si debba stabilire un «supermondo» di oggetti divini. Significa invece che, entro se stesso, il mondo finito rinvia oltre se stesso. In altre parole è auto-trascendente.

Ora, la necessità di adoperare l'espressione «auto» in «auto-trascendenza» è pure diventata comprensibile: l'unica realtà che noi incontriamo viene sperimentata in diverse dimensioni che rinviano l'una all'altra. La finitudine del finito rinvia all'infinità dell'infinito; va oltre se stessa per ritornare a sé in una nuova dimensione. Questo è il significato di «auto-trascendenza». In termini di esperienza immediata si tratta dell'incontro con il sacro, incontro che ha un carattere estatico. Nella frase: «idea estatica di Dio», la parola «estatica» indica l'esperienza del sacro in quanto trascende l'esperienza ordinaria senza eliminarla. L'estasi come stato della mente è il corrispondente esatto di auto-trascendenza come stato della realtà. Una tale comprensione dell'idea di Dio non è naturalistica né soprannaturalistica e sta alla base dell'insieme del presente sistema teologico.

Se, sulla base di questa idea di Dio, ci domandiamo: che cosa vuol dire che Dio, il fondamento di tutto ciò che è, può essere contro e per il mondo?, dobbiamo riferirci a quella qualità del mondo che si esprime nella libertà finita, la qualità che sperimentiamo in noi stessi. La discussione tradizionale tra l'idea naturalistica di Dio e quella soprannaturalistica adopera rispettivamente le preposizioni «in» e «sopra». Entrambe vengono prese dalla terminologia spaziale e sono perciò incapaci di esprimere il vero rapporto tra Dio e il mondo, che certamente non è spaziale. L'idea auto-trascendente di Dio sostituisce l'immaginario spaziale – almeno per il pensiero teologico – con il concetto di libertà finita. La trascendenza divina è identica alla libertà di ciò che è creato di allontanarsi dall'unità essenziale con il fondamento creativo

del suo essere. Tale libertà presuppone due qualità di ciò che è creato: la prima, che sia sostanzialmente indipendente dal fondamento divino; la seconda, che mantenga con esso un'unità sostanziale. Mancando quest'ultima, la creatura si troverebbe senza il potere di essere. Ciò che rende impossibile il panteismo è la qualità della libertà finita, interna al creato, e non la nozione di un essere supremo, accanto al mondo, comunque si descriva il suo rapporto con il mondo, sia in termini deistici sia in quelli teistici.

Le conseguenze dell'idea auto-trascedente di Dio per concetti come quelli di rivelazione e miracolo, che sono decisivi per il problema cristologico, sono state interamente esposte nella parte intitolata: «Ragione e rivelazione». Non hanno bisogno di essere riaffermate, ma anzi evidenziano il significato ad ampio raggio dell'interpretazione estatica del rapporto tra Dio e il mondo.

V'è, tuttavia, un problema che si è spostato al centro dell'interesse filosofico per la religione dopo la pubblicazione del primo volume. È il problema della conoscenza simbolica di Dio. Se Dio, come fondamento dell'essere, trascende infinitamente tutto quel che è, se ne traggono due conseguenze: in primo luogo, qualunque cosa si conosca di un oggetto finito si conosce qualcosa di Dio, perché ogni cosa è radicata in lui come suo fondamento; in secondo luogo, qualunque cosa si conosca di un oggetto finito non può essere applicata a Dio, perché egli è, come è stato detto, «totalmente altro» o, come si potrebbe dire, «estaticamente trascendente». L'unità di queste due conseguenze divergenti costituisce la conoscenza analogica o simbolica di Dio. Un simbolo religioso si serve del materiale dell'esperienza ordinaria per parlare di Dio, ma lo fa in modo tale che il significato ordinario del materiale usato è contemporaneamente affermato e negato. Ogni simbolo religioso nega se stesso nel suo significato letterale, ma afferma se stesso nel suo significato auto-trascedente. Non è un segno che indica qualcosa con cui non ha alcun rapporto interno; ma rappresenta il potere e il significato di ciò che viene simboleggiato mediante partecipazione. Il simbolo partecipa alla realtà che è simboleggiata. Perciò non si dovrebbe mai dire: è «solo un simbolo»; con ciò si confonderebbe simbolo con segno. Ne consegue che tutto quel che la religione ha da dire su Dio, comprese le sue qualità, azioni e manifestazioni, ha un carattere simbolico; ed il significato di «Dio» ci sfugge interamente se il linguaggio simbolico è inteso in forma letterale.

Dopo quanto è stato detto, sorge ora la domanda, già posta in una

discussione pubblica, se vi sia un'argomentazione in cui si debba fare un'asserzione non-simbolica su Dio. Quel caso esiste: è l'affermazione che tutto quel che diciamo su Dio è simbolico. Questa è un'asserzione su Dio che in se stessa non è simbolica, altrimenti cadremmo in un circolo vizioso. D'altra parte, se facciamo *una sola* affermazione non-simbolica su Dio, il suo carattere estatico-trascendente sembra messo in pericolo. Questa difficoltà dialettica rispecchia la situazione umana nei confronti del fondamento divino dell'essere. Benché l'uomo sia, in atto, separato dall'infinito, non potrebbe essere consapevole dell'infinito stesso, se non vi partecipasse in potenza. Ciò si esprime nella condizione di avere un fine ultimo<sup>1</sup>, uno stato universalmente umano qualunque possa essere il contenuto di tale fine. Questo è il caso in cui dobbiamo parlare di Dio in maniera non-simbolica, ma nei termini di una nostra esigenza<sup>2</sup> di lui. Tuttavia, nel momento in cui descriviamo il carattere di questa argomentazione, o cerchiamo di formulare il contenuto della nostra richiesta, si verifica una combinazione di elementi simbolici e non-simbolici. Se diciamo che Dio è l'infinito o l'incondizionato o l'essere-in-sé, noi parliamo ad un tempo razionalmente ed estaticamente. Questi termini indicano con precisione la linea di confine in cui sia il simbolico sia il non-simbolico coincidono. Fino a questo punto ogni affermazione è non-simbolica, nel senso di simbolo religioso, e oltre questo punto ogni affermazione è simbolica, nel senso di simbolo religioso. Il punto stesso è nello stesso tempo non-simbolico e simbolico. Tale situazione dialettica esprime concettualmente la situazione esistenziale umana. È la condizione per l'esistenza religiosa dell'essere umano e per la sua capacità di ricevere la rivelazione. È un altro lato dell'idea auto-trascendente o estatica di Dio, al di là del naturalismo e del soprannaturalismo.

## 2. *L'uso del concetto di essere nella teologia sistematica*

Quando s'inizia una dottrina di Dio definendo Dio come l'essere-in-sé s'introduce nella teologia sistematica il concetto filosofico di es-

<sup>1</sup> «*In the state of being ultimately concerned*». Vedi nota 4 del traduttore nel vol. I, p. 8 (N.d.T.).

<sup>2</sup> Il termine inglese originale «*quest*» è generalmente tradotto: «ricerca». Tuttavia, in Paul Tillich, ha un significato esistenziale che coinvolge inevitabilmente tutti gli esseri umani. Come già nel volume I, ho preferito tradurlo con «esigenza» (N.d.T.).

sere. Avvenne così nel primo periodo della teologia cristiana e lo è stato in tutta la storia del pensiero cristiano. Tale concetto appare nel presente sistema in tre luoghi: nella dottrina di Dio, in cui Dio è detto l'essere in quanto essere, o il fondamento e il potere dell'essere; nella dottrina dell'uomo, in cui si formula la distinzione tra l'essere essenziale e l'essere esistenziale dell'uomo; e, infine, nella dottrina del Cristo, in cui egli viene definito la manifestazione del Nuovo Essere, la cui attualizzazione è opera dello Spirito divino.

Benché la teologia classica si sia sempre servita del concetto di «essere», il termine è stato criticato dal punto di vista della filosofia nominalistica e da quello della teologia personalistica. Dato il ruolo preminente che il concetto svolge nel sistema, è necessario rispondere alle critiche e precisare contemporaneamente il modo in cui il termine viene usato nelle sue varie applicazioni.

La critica dei nominalisti e dei loro discendenti positivisti fino ai giorni nostri si basa sul presupposto che il concetto di essere rappresenti la più alta astrazione possibile; è considerato il genere (*genus*) cui tutti gli altri generi sono subordinati in rapporto sia all'universalità sia al grado di astrazione. Se questa fosse la strada per raggiungere il concetto di essere, il nominalismo potrebbe interpretarlo così come interpreta tutti gli universali, cioè come nozioni comunicative che indicano particolari, ma che non hanno una loro propria realtà. Soltanto quel che è interamente particolare, la cosa qui ed ora, ha una realtà. Gli universali sono mezzi di comunicazione privi di qualsiasi potere di essere. L'essere in quanto tale, quindi, non indica alcunché di reale. Dio, se esiste, esiste come un particolare e potrebbe essere definito il più individuale di tutti gli esseri.

La risposta a questa tesi è che il concetto di essere non ha le caratteristiche attribuitegli dal nominalismo: non è la più alta astrazione, anche se richiede la capacità di astrazioni radicali. Esprime l'esperienza di essere in contrapposizione al non-essere. Può, quindi, essere descritto come il potere di essere che resiste al non-essere. Per questo motivo i filosofi medievali definirono l'essere il *trascendentale* basilare, al di là dell'universale e del particolare. Nello stesso senso, la nozione di essere fu intesa da uomini come Parmenide in Grecia e Shankara in India. In questo senso ancora la sua rilevanza è stata riscoperta da esistenzialisti contemporanei come Heidegger e Marcel. Tale idea di essere si trova al di là del conflitto tra nominalismo e realismo. La parola stessa è la più vuota di tutti i concetti quando viene intesa come un'astrazione,

ma diventa la più significativa di tutte le nozioni quando è intesa come il potere di essere in tutto ciò che ha l'essere.

Nessuna filosofia può sopprimere la nozione di essere in quest'ultimo senso. Può trovarsi nascosta sotto presupposti e formule riduttive, ma è nondimeno alla base dei concetti fondamentali del filosofare, perché l'«essere» resta il contenuto, il mistero e l'*aporia* eterna del pensare. Nessuna teologia può sopprimere la nozione dell'essere come potere di essere: non si possono separare. Nel momento stesso in cui si dice che Dio è o che *ha* l'essere, si pone la domanda su come venga inteso il suo rapporto con l'essere. Sembra che vi sia una sola risposta possibile: Dio è l'essere-in-sé, nel senso del potere di essere o del potere di superare il non-essere.

L'argomento principale della teologia personalistica contro l'uso del concetto di essere deriva dal personalismo dell'esperienza umana del sacro, espresso nelle figure personali degli dèi e nel rapporto da persona a persona dell'essere umano con Dio nella religiosità viva. Questo personalismo è fortemente accentuato nella religione biblica. A differenza di molte religioni asiatiche e del misticismo cristiano, qui il problema dell'essere non viene posto. Per un'ampia discussione di questo problema rinvio al mio breve saggio: *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*<sup>3</sup>. Il contrasto radicale fra il personalismo biblico e l'ontologia filosofica vi viene affrontato senza compromessi e si mette in rilievo che, nella letteratura biblica, non si riscontra alcuna ricerca ontologica. Allo stesso tempo la necessità di porsi la domanda ontologica viene presa in esame con uguale serietà. Non esiste alcun pensiero ontologico nella religione biblica, ma non c'è simbolo o concetto teologico, in essa, che non abbia implicazioni ontologiche. Soltanto barriere artificiali possono impedire alla mente che indaga di porsi la domanda sull'essere di Dio, sul divario tra l'essere essenziale e quello esistenziale dell'uomo e sul Nuovo Essere nel Cristo.

Per alcuni fa problema soprattutto il suono impersonale della parola «essere». Ma «sovrapersonale» non equivale a «impersonale». Chiederei a quelli che hanno paura di trascendere il simbolismo personalistico del linguaggio religioso di pensare, anche solo per un istante, alle parole di Gesù sui capelli del nostro capo che sono contati (potremmo aggiungere gli atomi e gli elettroni che costituiscono l'universo). In tale affermazione c'è almeno tanta ontologia potenziale quanta ce n'è di at-

<sup>3</sup> Chicago, Univ. of Chicago Press, 1955.

tuale nell'intero sistema di Spinoza. Vietare la trasformazione dell'ontologia da potenziale in attuale – naturalmente all'interno del circolo teologico – ridurrebbe la teologia ad una ripetizione e sistematizzazione di passi biblici; sarebbe impossibile definire Cristo: «il *Logos*».

Nell'ultimo capitolo del mio libro *The Courage To Be*<sup>4</sup> ho scritto del Dio che è al di sopra del Dio del teismo. Ciò è stato frainteso come un'affermazione dogmatica di carattere panteistico o mistico. Innanzitutto si tratta di un'affermazione non dogmatica ma apologetica, che prende in seria considerazione il dubbio radicale sperimentato da molte persone e dà il coraggio dell'auto-affermazione anche nello stato estremo del dubbio radicale. In tale situazione il Dio di entrambi i linguaggi, quello religioso e quello teologico, scompare, ma rimane qualcosa, cioè la serietà di quel dubbio in cui si afferma il significato all'interno dell'insignificanza. La fonte di quest'affermazione di significato all'interno dell'assenza di significato, della certezza all'interno del dubbio, non è il Dio del teismo tradizionale ma il «Dio al di sopra di Dio», il potere di essere che è all'opera mediante coloro che non hanno un nome per definirlo, neppure il nome di Dio. Questa è la risposta a quanti chiedono un messaggio nella nullità della loro situazione e alla fine del loro coraggio di essere. Ma tale punto estremo non è uno spazio in cui si possa vivere. Le dialettiche di una situazione estrema sono un criterio di verità, ma non la base su cui si possa costruire un'intera struttura della verità.

### *3. Indipendenza e interdipendenza delle domande esistenziali e delle risposte teologiche*

Il metodo usato nel sistema teologico e descritto nell'introduzione metodologica del primo volume è detto: «metodo di correlazione», cioè della correlazione tra le domande esistenziali e le risposte teologiche. «Correlazione», una parola dai molti significati nel linguaggio scientifico, è intesa come «interdipendenza di due fattori indipendenti». Non è intesa nel senso logico di un coordinamento quantitativo o qualitativo di elementi senza relazione causale, ma come unità di dipendenza e indipendenza di due fattori. Poiché questo tipo di relazione è diventa-

<sup>4</sup> (New Haven, Yale Univ. Press., 1952) *Il coraggio di essere*, tradotto erroneamente in ital.: *Il coraggio di esistere*, Roma, Ubaldini Astrolabio, 1968 (N.d.T.).

to oggetto di discussione, vorrei cercare di dare qualche chiarimento riguardo all'indipendenza e all'interdipendenza delle domande esistenziali e delle risposte teologiche nel metodo di correlazione.

In questo metodo la domanda e la risposta sono indipendenti l'una dall'altra, poiché è impossibile derivare la risposta dalla domanda o la domanda dalla risposta. La domanda esistenziale, cioè l'uomo stesso nei conflitti della sua situazione esistenziale, non è la fonte della risposta rivelatoria formulata dalla teologia. Non si può derivare l'auto-manifestazione divina da un'analisi della precaria condizione umana. Dio parla alla situazione umana, pro e contro di essa. Il soprannaturalismo teologico, com'è rappresentato, per esempio, dalla teologia neo-ortodossa contemporanea, ha ragione nell'affermare l'incapacità dell'essere umano di raggiungere Dio con il proprio potere. L'essere umano è la domanda, non la risposta. Ma sbaglia allo stesso modo nel far derivare la domanda, implicita nell'esistenza umana, dalla risposta rivelatoria. Ciò è impossibile perché la risposta rivelatoria è priva di senso se non vi è una domanda cui debba rispondere. L'essere umano non può ricevere una risposta a una domanda che non ha formulato. (Si tratta, fra parentesi, di un principio decisivo dell'istruzione religiosa). Qualsiasi risposta di questo genere sarebbe per lui una sciocchezza, una incomprensibile combinazione di parole, com'è tanta parte della predicazione, ma non un'esperienza rivelatoria. La domanda posta dall'essere umano è l'uomo stesso; la pone sia che la esprima chiaramente, sia che non lo faccia. Non può evitare di porla, perché il suo essere stesso è la domanda sulla sua esistenza; nel porla egli è solo con se stesso; chiede «partendo dalla profondità», e questa profondità è lui stesso.

La verità del naturalismo è che insiste sul carattere umano della domanda esistenziale. L'essere umano in quanto uomo conosce la domanda su Dio; è alienato da Dio, ma non tagliato via da lui. Questo è il fondamento della legittimità limitata di quella che tradizionalmente veniva chiamata «teologia naturale». La teologia naturale aveva un senso nella misura in cui dava un'analisi della situazione umana e della domanda su Dio in essa implicita. Un aspetto delle prove tradizionali dell'esistenza di Dio svolge solitamente questo compito, nella misura in cui esse spiegano la natura dipendente, transitoria e relazionale dell'esistenza umana finita. Ma, nello sviluppare l'altro aspetto di tali prove, la teologia naturale cercava di derivare affermazioni teologiche dall'analisi della finitudine umana. Si tratta, però, di un compito impossibi-

le. Nessuna delle conclusioni in favore dell'esistenza di Dio è valida. La loro validità si estende solo all'analisi degli interrogativi sull'essere umano, non oltre, perché Dio si manifesta solo mediante Dio stesso. Le domande esistenziali e le risposte teologiche sono indipendenti le une dalle altre. Questa è la prima affermazione implicita nel metodo di correlazione.

Il secondo problema, il più difficile, riguarda la reciproca dipendenza delle domande e delle risposte. Correlazione vuol dire che, mentre per certi aspetti domande e risposte sono indipendenti, per certi altri sono, invece, dipendenti. Questo problema è stato sempre presente nella teologia classica (nella scolastica come pure nell'ortodossia protestante), quando si discuteva l'influenza della sottostruttura della teologia naturale sulla sovrastruttura della teologia rivelata e viceversa. Dai tempi di Schleiermacher è stato anche presente ogni qual volta una filosofia della religione venne usata come porta d'ingresso al sistema teologico; e fu sollevato il problema di quanto la porta determini la struttura della casa, o sia invece quest'ultima a determinare la porta. Persino i ritschiani antimetafisici non sfuggirono a questa necessità. E il famoso «No» di Karl Barth contro qualsiasi teologia naturale, compresa la capacità umana di porre la domanda su Dio, è, in ultima analisi, un auto-inganno, come dimostra l'uso del linguaggio umano adoperato per parlare di rivelazione.

Il problema dell'interdipendenza delle domande esistenziali e delle risposte teologiche può essere risolto soltanto all'interno di quello che, nella parte introduttiva, è stato definito il «circolo teologico». Il teologo, in quanto tale, è impegnato ad esprimere concretamente il fine ultimo<sup>5</sup>, cioè, religiosamente parlando, un'esperienza rivelatoria particolare. Sulla base di questa esperienza concreta formula le sue rivendicazioni universali, come ha fatto il cristianesimo nei termini dell'affermazione che Gesù in quanto Cristo è il *Logos*. Tale circolo può essere inteso come una ellisse, non come un cerchio geometrico, e tracciato con due fuochi: la domanda esistenziale e la risposta teologica. Entrambi si trovano nell'ambito dell'impegno religioso ma non sono identici. Il materiale della domanda esistenziale è tratto dall'intera esperienza umana e dai suoi molteplici modi di esprimersi. Ciò riguarda il passato e il presente, il linguaggio popolare e la grande letteratura, l'arte e la filosofia, la scienza e la psicologia; riguarda il mito e la liturgia, le tradi-

<sup>5</sup> «ultimate concern», vedi nota del vol. I, p. 8 (*N.d.T.*).

zioni religiose e le esperienze attuali. Tutto ciò, nella misura in cui rispecchia la precaria condizione esistenziale dell'essere umano, costituisce il materiale senza il cui aiuto la domanda esistenziale non potrebbe essere formulata. La scelta del materiale, come pure la formulazione della domanda, sono compito del teologo sistematico.

Per svolgerlo, egli deve partecipare alla precaria condizione umana non solo realmente, come avviene sempre, ma anche identificandosi coscientemente. Deve partecipare alla finitudine umana, che è anche la sua, e all'angoscia che ne deriva, come se non avesse mai ricevuto la risposta rivelatoria dell'«eternità». Deve partecipare all'alienazione umana, che è anche la sua, e mostrare l'angoscia della colpa come se non avesse mai ricevuto la risposta rivelatoria del «perdono». Il teologo non rimane fermo sulla risposta teologica che annuncia; può proporla in modo convincente soltanto se partecipa con tutto il suo essere alla situazione della domanda, cioè alla precaria condizione umana. Alla luce di tale esigenza, il metodo di correlazione protegge il teologo dalla pretesa arrogante di avere a sua disposizione le risposte rivelatorie. Nel formulare la risposta deve lottare per essa.

Mentre il materiale della domanda esistenziale è l'espressione stessa della precaria condizione umana, la forma della domanda è determinata dal sistema totale e dalle risposte che in esso vengono date. La domanda implicita nella finitudine umana è orientata verso la risposta: l'eterno. La domanda implicita nell'alienazione umana è orientata verso la risposta: il perdono. Il fatto che le domande siano orientate non le priva della loro serietà, ma dà loro una forma determinata dall'insieme del sistema teologico. Questa è la sfera nel cui ambito ha luogo la correlazione tra le domande esistenziali e le risposte teologiche.

L'altro lato della correlazione sta nell'influenza delle domande esistenziali sulle risposte teologiche. Ma occorre riaffermare che le risposte non possono essere derivate dalle domande e che la sostanza delle risposte – l'esperienza rivelatoria – è indipendente dalle domande. Tuttavia la forma della risposta teologica *non* è indipendente dalla forma della domanda esistenziale. Se la teologia dà come risposta: «Il Cristo», alla domanda implicita nell'alienazione umana, lo fa in maniera diversa a seconda che si riferisca ai conflitti esistenziali del legalismo giudaico, alla disperazione esistenziale dello scetticismo greco, o alla minaccia del nichilismo espressa nella letteratura, nell'arte e nella psicologia del XX secolo. Tuttavia la domanda non crea la risposta. La risposta: «il Cristo» non può essere creata

dall'uomo, ma l'essere umano la può ricevere ed esprimere secondo le modalità della sua domanda.

Il metodo di correlazione non è al sicuro da deviazioni; nessun metodo teologico lo è. La risposta può condizionare la domanda a tal punto che la serietà della precaria condizione esistenziale vada perduta. Oppure la domanda può condizionare a tal punto la risposta che il suo carattere rivelatorio vada perduto. Nessun metodo è una garanzia contro tali fallimenti. La teologia, come tutte le realizzazioni della mente umana, è ambigua, ma questo non è un argomento contro la teologia né contro il metodo di correlazione. Quest'ultimo, come metodo, è vecchio quanto la teologia. Non abbiamo, quindi, inventato un nuovo metodo, ma piuttosto cercato di rendere esplicite le implicazioni di quelli vecchi, cioè di quello della teologia apologetica.