

PROPOSTE E MODELLI DI TEOLOGIA FONDAMENTALE NEL XX SECOLO*

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

SOMMARIO: I. *La ricerca di una nuova Teologia fondamentale e la proposta di una teologia trascendentale in Karl Rahner* - II. *La Rivelazione come estetica teologica in Hans Urs von Balthasar* - III. *Teologia della Rivelazione e dei segni della Rivelazione in René Latourelle* - IV. *Le riflessioni programmatiche dell'Handbuch der Fundamentaltheologie* - V. *La Teologia fondamentale in contesto di Hans Waldenfels* - VI. *La concezione della Teologia fondamentale in Hansjürgen Verweyen* - VII. *Le istanze della "ragione teologica" e la proposta della scuola di Milano* - VIII. *Osservazioni conclusive.*

Sulle proposte teologico-fondamentali e la produzione manualistica del XX secolo esistono numerose rassegne e commenti.¹ È inoltre prassi comune — e così lo faremo anche noi nel presente contributo — identificare il periodo più significativo del XX secolo come quello che prende avvio dall'esaurimento del modello neoscolastico (di fatto anch'esso cittadino del Novecento) dando origine a nuove correnti di pensiero che nascono già prima del Vaticano II, sebbene si esprimano in sintesi compiute nelle decadi successive a quel Concilio. Sarà nostra intenzione richiamare qui soltanto alcune proposte maturate a livello di specifici progetti di autori, come ad esempio quelli di Karl Rahner e di Hans Urs von Balthasar, oppure raccolte in lavori rappresentativi, come i programmi elaborati da René Latourelle o da Max Seckler nell'*Handbuch der Fundamentaltheologie*, sottolineando in particolare

* Pubblicato su «Annales thelogici» 24 (2010) 175-238.

¹ Sui manuali e le correnti di Teologia fondamentale: F. ARDUSSO, *Orientamenti contemporanei di Teologia Fondamentale*, «Archivio Teologico Torinese» 1 (1995) 93-127; M. ANTONELLI, *Manuali di Teologia Fondamentale*, «La Scuola Cattolica» 122 (1990) 587-613; J. DORÉ, *L'evoluzione dei manuali cattolici di teologia fondamentale*, in R. FISICHELLA, *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il Terzo Millennio*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 61-80; C. IZQUIERDO, J.M. ODERO, *Manuales de Teología Fundamental*, «Scripta Theologica» 18 (1986), 625-667 e 20 (1988) 223-268; K.H. NEUFELD, *Über fundamentaltheologische Tendenzen der Gegenwart*, in «Zeitschrift für Katholische Theologie» 111 (1989) 26-44; S. PIÉ NINOT, *1965-1995: correnti di Teologia Fondamentale*, in FISICHELLA, *La Teologia Fondamentale*, 41-60; A. SABETTA, *Modelli di teologia fondamentale del XX secolo*, in G. LORIZIO (a cura di), *Teologia Fondamentale*, Città Nuova, Roma 2005, vol. I, 341-405; L. SARTORI, *Recenti proposte di teologia fondamentale*, «Studia Patavina» 38 (1991) 49-67; J.P. TORREL, *Nuove correnti di teologia fondamentale nel periodo post-conciliare*, in R. LATOURELLE, G. O'COLLINS (a cura di), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982, 23-40. Per una visione di insieme della Teologia della Rivelazione, cfr. H. WALDENFELS, *La discussione sulla rivelazione cristiana nella prima metà del XX secolo*, in M. SEYBOLD, H. WANDENFELS (a cura di), *La Rivelazione. Storia delle dottrine cristiane*, Augustinus, Palermo 1992, 440-534.

quegli aspetti che riguardano più da vicino il rapporto fra fede e ragione, menzionando, ove esso sia discusso, l'eventuale ruolo da attribuire alla ragione scientifica. Se vari altri autori non compaiono in questa breve rassegna — si pensi ad esempio, fra gli altri, a Joseph Ratzinger, Heinrich Fries, Avery Dulles, Savador Pié i Ninot, o al corso curato da Giuseppe Lorizio —, oltre alle comprensibili ragioni di estensione, è perché ci siamo limitati a quelle proposte sistematiche ritenute maggiormente influenti dalla comunità teologica, o rivelatesi tali a posteriori. In linea generale, occorre subito dire che le maggiori proposte del XX secolo, esauritosi il modello neoscolastico, sono sorte sul terreno di precise visioni della Rivelazione (von Balthasar), sono state originate da precise pre-comprensioni di ambito antropologico (Rahner e più tardi Verweyen) o da preoccupazioni di carattere ecclesiale e pastorale (come per Latourelle, Seckler e Waldenfels). In ambito cattolico resta assai scarsa la presenza di riflessioni nate dalla percezione di un mutato contesto filosofico-culturale in rapporto alla ragione scientifica. Quando questo accade, sembrerebbe influire di più sugli aspetti metodologici della teologia (con Lonergan e Geffré) che non sulla ricerca di strade al servizio dell'evangelizzazione o di supporto alla ragionevolezza della fede. È infine a tutti evidente che le maggiori proposte teologico-fondamentali del XX secolo non sarebbero mai sorte senza le riflessioni di importanti autori i quali, pur non occupandosi specificamente di Teologia fondamentale, ne innescarono in modo determinante lo sviluppo, come furono M. Blondel, P. Rousselot, J. Moroux, R. Guardini o H. de Lubac, il cui apporto specifico non potrà essere discusso in questa breve rassegna.

Come è noto, il secolo XX è stato testimone di un disagio diffuso per la Teologia fondamentale. È stato il secolo di un suo radicale ripensamento e di una crisi di identità, protrattasi per vari decenni del post-concilio. Scrivendo al termine di tre decenni di ripensamenti, tre autori diversi come Joseph Cahill (1969), Franco Arduoso (1977) e Max Seckler (1988), erano ancora tutti concordi nel registrare la gravità di questo disorientamento: «non esiste alcun consenso generale nella questione dell'identità della teologia fondamentale»;² «la teologia fondamentale è una disciplina alla ricerca della sua identità»;³ «i dati mostrano che non abbiamo a che fare con il quadro fissato di una disciplina definita con precisione, bensì con una entità relativamente aperta e incerta».⁴ Se con la fine del XX secolo si è potuto registrare una sufficiente convergenza verso la nuova identità della Teologia fondamentale, non è azzardato sostenere che alcune significative incertezze sembrano persistere ancora nel nostro secolo, specie in merito alla composizione fra le esigenze di una dogmatica fondamentale e la richiesta di un'elaborazione fruibile anche in chiave apologetica, o comunque dialogico-contestuale.⁵ Per questo motivo, una rivisitazione di alcune proposte teologiche del Novecento può avere un certo interesse. Lo faremo brevemente, richiamando in particolar modo quanto affermato

² J. CAHILL, *Una teologia fondamentale per il nostro tempo*, «Concilium» 5 (1969), n. 6, 115.

³ F. ARDUSSO, *Teologia fondamentale*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977-1978, vol. I, 182.

⁴ M. SECKLER, *Teologia fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi*, in *Corso di Teologia Fondamentale*, a cura di W. Kern, H. Pottmeyer, M. Seckler, 4 voll., Queriniana, Brescia 1990, vol. IV, 540.

⁵ Offriamo alcune riflessioni della storia recente di questa area teologica, specie in merito al rapporto con la filosofia e alle sue incertezze, nel nostro precedente lavoro G. TANZELLA-NITTI, *La dimensione apologetica della Teologia fondamentale. Una riflessione sul ruolo dei praeambula fidei*, «Annales theologici» 21 (2007) 11-60.

dai diversi autori, rimandando il lettore ad altre e più profonde opere di sintesi per la letteratura secondaria circa le interpretazioni del loro pensiero.

I. LA RICERCA DI UNA NUOVA TEOLOGIA FONDAMENTALE E LA PROPOSTA DI UNA TEOLOGIA TRASCENDENTALE IN KARL RAHNER

Profondo interprete del periodo storico–ecclesiale in cui visse e operò, Karl Rahner (1904-1984) ha sviluppato una comprensione della Rivelazione che ne privilegiava un approccio “dal basso”, ovvero partendo dall’uomo e da tutti gli uomini, secondo un itinerario che egli giudicava pastoralmente più efficace. Tale programma intendeva porsi in continuità con i guadagni operati da Maurice Blondel in merito alla significanza antropologica della fede ed estendere il tentativo operato da Joseph Maréchal di giungere ad una sintesi fra il metodo trascendentale kantiano ed una teoria della conoscenza di impronta tomista. Analogamente al filosofo di Königsberg, il metodo trascendentale viene impiegato da Rahner per lo studio delle condizioni apriori di possibilità della conoscenza umana, ma queste non verranno confinate, come in Kant, alla conoscenza dell’essere fenomenico, bensì applicate alla conoscenza di un’esperienza, quella religioso–esistenziale, di carattere fondativo e quindi aperta alla conoscenza dell’essere noumenico. Il teologo di Freiburg darà così origine, come è noto, ad una prospettiva conosciuta come “svolta antropologica” della teologia, alla quale contribuiranno anche altri autori, fra i quali Paul Tillich. Il senso di questa svolta starebbe nel fatto che l’uomo, ri–conoscendosi come luogo dell’autocomunicazione di Dio, diverrebbe al tempo stesso la chiave ermeneutica essenziale per comprenderlo, causando così un certo primato della antropologia sulla teologia. Di conseguenza, l’uomo è visto insieme come l’evento e la condizione di possibilità dell’autocomunicazione di Dio. Pur alla luce di contestualizzazioni e chiarimenti ai quali il suo pensiero è stato sottoposto, l’opera del teologo gesuita continua a rappresentare, in ambito teologico–fondamentale, una delle proposte più organiche ed influenti di tutto il Novecento. I suoi principi antropologici e filosofici, già fissati in *Uditori della parola* (1941), danno successivamente origine a specifiche riflessioni sull’apertura dell’uomo alla Rivelazione e sulla comprensione della Rivelazione stessa,⁶ per trasformarsi poi in un programma didattico–pastorale nel *Corso fondamentale sulla fede* (1976).⁷ Numerosi saggi ci consegneranno inoltre la visione di Rahner sul senso di una Teologia fondamentale al servizio della formazione del clero e del popolo di Dio, e dunque in dialogo con le principali istanze del pensiero moderno, della cultura e delle scienze.⁸

⁶ Cfr. K. RAHNER, J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung*, Herder, Freiburg 1965 [tr. it. *Annotazioni sul concetto di Rivelazione*, in *Rivelazione e Tradizione*, Morcelliana, Brescia 1970], parzialmente già proposto in K. RAHNER, *Offenbarung: II. Theologische Vermittlung*, in *Sacramentum Mundi*, a cura di K. Rahner e A. Darlap, Herder, Freiburg 1967-1969, vol. III, 832-843 [tr. it. *Rivelazione: II. Mediazione teologica*, in *Sacramentum Mundi*, vol. VII, Morcelliana, Brescia 1977, 203-215].

⁷ K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Kösel, München 1941, poi rieditato rinnovato nel 1963 a cura di J.B. Metz [tr. it. *Uditori della parola*, Borla, Roma 1977]; *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg 1976 [tr. it. *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1978].

⁸ Fra i numerosi saggi dedicati a questo tema, si vedano in particolare le edizioni italiane di K. RAHNER, *Alcune osservazioni a proposito di un nuovo compito della teologia fondamentale* (1972), in “Nuovi

La riflessione di Rahner si inserisce all'interno della sua preoccupazione circa il rinnovamento degli studi teologici, con proposte che si diversificano lungo il tempo. Fra i primi scritti programmatici va ricordato il *Saggio di uno schema di dogmatica* (1954) originariamente pensato insieme a von Balthasar, il cui Libro Primo prevedeva un'organica ed ampia teologia della Rivelazione seguita da una teologia dei fondamenti della fede, quest'ultima concepita come un'esposizione del cristianesimo sullo sfondo di una fenomenologia della religione. Sebbene la struttura e l'impostazione di questo schema non furono ulteriormente sviluppate, la sua lettura è ancor oggi di interesse per le critiche puntuali ed appropriate che l'Autore dirige alla manualistica della prima metà del XX secolo, i cui pregi didattici, se esaminati alla luce della storia e della filosofia ma anche di una razionalità teologica desiderosa di andare fino al fondo dei problemi, tradivano forti e palesi scompensi nella metodologia scientifica e nei contenuti. Seguendo l'ispirazione fornitagli dal metodo trascendentale, negli anni successivi al Concilio Vaticano II Rahner si dedica alla concezione di una nuova Teologia fondamentale che superi la visione estrinsecista della precedente Teologia apologetica e sappia al contempo dirigersi ai fondamenti delle cose credute, sempre all'interno della fede, ma nel modo più universale e convincente possibile. Se facciamo però astrazione dal *Corso fondamentale sulla fede*, la sua concezione della Fondamentale non assumerà mai la forma di un trattato sistematico, sebbene la direzione da seguire risulti sufficientemente puntualizzata in un buon numero di saggi. In essi Rahner segnala più volte l'esistenza di un'interna tensione della Teologia fondamentale, ovvero il suo duplice compito di doversi proporre come scienza teologica da un lato, e di voler raggiungere l'uomo contemporaneo, alla cui fede essa deve servire, dall'altro.⁹ Una missione resa più difficile dall'incapacità della odierna Fondamentale di poter abbracciare sotto un unico sguardo, le numerose istanze del pensiero critico, esegetico, filosofico o scientifico, che interpellano la Rivelazione ed esaminano il suo messaggio dalla prospettiva di molteplici discipline. Pur ribadendo la convenienza di un lavoro d'*équipe* ove le diverse competenze dell'area vengano meglio distribuite, Rahner vede opportuno un percorso che rivisiti in termini più attuali l'*analysis fidei*, evidenziando come la sicurezza dell'assenso non dipenda necessariamente dai giudizi di certezza raggiungibili nei vari campi di sapere che interrogano la fede: per analogia, egli ne deriva un compito per la stessa Teologia fondamentale, quello del servizio ad una sintesi del giudizio piuttosto che ad un approfondimento eccessivamente specializzato.¹⁰

Quando Rahner si accosta all'idea di rivelazione lo fa secondo un'accezione ampia, capace di inglobare l'autentica esperienza religiosa dell'essere umano e, ancor prima, la sua apertura trascendentale all'autocomunicazione di Dio. La storia della salvezza, quale storia della rivelazione di Dio all'uomo, è di fatto co-estensiva con la storia religiosa dell'umanità. L'esperienza trascendentale ha tuttavia in Gesù Cristo,

Saggi", vol. VI, Paoline, Roma 1978, 241-257; *Sull'odierna formazione teoretica dei futuri sacerdoti* (1965), in *ibidem*, vol. I, Paoline, Roma 1968, 199-235; *Saggio di uno schema di dogmatica*, in "Saggi teologici", vol. I, Paoline, Roma 1965, 51-111. In merito al rapporto con le scienze, cfr. *Scienze naturali e fede razionale* (1981), in "Nuovi Saggi", vol. IX, Paoline, Roma 1984, 29-84; *La teologia nel dialogo interdisciplinare delle scienze* (1970), in *ibidem*, vol. V, Paoline, Roma 1975, 119-137; *Sul rapporto intercorrente tra teologia e scienze attuali* (1971), in *ibidem*, 139-150; *Sul rapporto tra scienza naturale e teologia* (1979), in *ibidem*, vol. VII, Paoline, Roma 1982, 73-84.

⁹ Cfr. RAHNER, *Alcune osservazioni a proposito di un nuovo compito della Teologia fondamentale*, 242.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, 249-255.

Dio e uomo, una mediazione storica che la autentica e che conduce l'autocomunicazione di Dio verso il suo compimento oggettivo. Alla Rivelazione si accede da entrambi i versanti, quello a priori trascendentale e quello a posteriori storico categoriale: «Da una parte [c'è] la costituzione della trascendenza, elevata soprannaturalmente, dell'uomo come il suo esistenziale permanente, anche se gratuito, ma operante sempre e dappertutto, ancora presente anche nella modalità del rifiuto; l'esperienza trascendentale della vicinanza di Dio, assoluta e in atto di perdono, anche se non può essere oggettivata concretamente per ognuno in modi a piacere. Dall'altra parte, la comunicabilità storica, l'oggettivazione concreta di questa esperienza soprannaturalmente trascendentale, che avviene nella storia [...] e che nel senso corrente è chiamata storia della Rivelazione».¹¹ Rahner ci terrà a precisare in più occasioni che il trascendentalmente necessario e lo storicamente contingente sono in qualche modo inseparabili, in quanto vi è una stretta relazione fra rivelazione storico-categoriale ed esperienza trascendentale. Per riconoscere quanto in noi ci parla in maniera atematica e trascendentale di Dio, occorre ascoltare anche le tracce che Lui lascia nella storia.¹² L'apertura trascendentale dell'uomo a Dio e alla sua autocomunicazione non va dunque vista come qualcosa di storico e di astratto, perché anch'essa si dà nell'esperienza storico-concreta di ogni uomo e di tutti gli uomini, sebbene la si trovi spesso mescolata ad esperienze di Dio erronee, a fraintendimenti e a fallimenti. La rivelazione storico-categoriale ha il merito di rendere esplicito ciò che nella comunicazione apriori e trascendentale resterebbe implicito, ma possiede altresì il difetto di dipendere dalla mediazione e dai limiti della parola umana. Proprio l'inadeguatezza della comunicazione categoriale dell'esperienza trascendentale di Dio e l'universalità di quest'ultima consentono a Rahner di valorizzare le forme di fede implicita, a volte indicate come "cristianesimo anonimo", nonché la corrispondenza fra storia della religione e storia della rivelazione.¹³

Sottolineando tale corrispondenza, egli si propone sia di evitare l'estrinsecismo di una rivelazione intesa a comunicare dall'esterno contenuti oggettivati il cui carattere essenziale è stato spesso (ed erroneamente) indicato nel loro oltrepassare la ragione umana, sia di superare l'immanentismo tipico della comprensione idealista della rivelazione; infatti, l'orizzonte di grazia entro cui egli legge la primigenia apertura dell'uomo a Dio e la comprensione della rivelazione trascendentale come vera e gratuita rivelazione, proteggerebbe il cristianesimo dal considerarlo quale espressione finale e compiuta della storia religiosa dell'umanità, come voluto appunto dalle filosofie della religione di stampo idealista. La concezione di Rahner

¹¹ RAHNER, *Rivelazione: II. Mediazione teologica*, 205-206.

¹² Cfr. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 273, 308-309. Così un commento di Erhard Kunz: «Da un lato il movimento della trascendenza è ciò che muove ed orienta in seno a tutta la conoscenza categoriale e a tutta l'azione contingente. Dall'altro solo il categoriale e il contingente storico porta la trascendentalità ad essere sperimentata e ad esistere in maniera riflessa. Per comprendere la trascendentalità bisogna perciò porgere l'orecchio alla storia», E. KUNZ, *Conoscenza della credibilità e fede*, in *Corso di Teologia Fondamentale*, a cura di W. Kern, H. Pottmeyer, M. Seckler, vol. IV, 521.

¹³ «La rivelazione trascendentale e quella categoriale e la storia della rivelazione sono coesistenti alla storia spirituale dell'umanità in genere. Questo non è un errore del modernismo, ma una verità cristiana. Ed essa può essere provata molto semplicemente dal fatto che è certo che la storia della salvezza soprannaturale è operata dappertutto nella storia. E questo è stato messo in luce ancor più chiara nelle dichiarazioni del Vaticano II, entrando più chiaramente nella coscienza di fede della Chiesa. Ma la salvezza senza la fede e la fede senza una vera e propria rivelazione non possono sussistere», RAHNER, *Annotazioni sul concetto di Rivelazione*, 17.

implica e assume una visione del rapporto fra Dio e il mondo, fra grazia e natura, ove il movimento con cui la natura si dirige verso la grazia è causato da Dio stesso quale fondamento trascendente dell'essere e del divenire del mondo. Si tratta di una visione "ascendente" della teologia, che egli inserisce entro una prospettiva storico-evolutiva del mondo in parte mutuata anche da Teilhard de Chardin, che Rahner conosce ed apprezza. In tal modo, la rivelazione è la più alta realtà nell'essere e nel divenire del mondo; ma essa è al tempo stesso sia azione oggettiva di Dio che offre contenuti categoriali all'uomo, sia azione dell'uomo chiamato a riconoscerlo trascendentalmente nell'autenticità della propria esperienza religiosa, un'esperienza ed un cammino storico in cui la grazia è però misteriosamente presente. L'orizzonte della grazia non diviene mai superfluo, né quest'ultima qualcosa di dovuto, perché la rivelazione trascendentale non predetermina quella storica, né si limita ad oggettivarla.¹⁴

La Teologia fondamentale si muove, per Rahner, proprio all'interno della circolarità fra storia e trascendentalità, fra rivelazione categoriale di Dio ed esperienza trascendentale dell'uomo; anzi, il suo compito specifico consisterebbe proprio nella dimostrazione della corrispondenza fra le due, offrendo così una base razionale alla fede, base che emergerebbe proprio nel presentare «l'avvento storico di un Salvatore assoluto quale manifestazione definitiva della rivelazione soprannaturale già da sempre operante nell'uomo stesso».¹⁵ La credibilità della Rivelazione si gioca dunque sull'armonia-corrispondenza fra la speranza trascendentale dell'essere umano ed i contenuti categoriali della Parola che gli viene annunciata. Mostrare la ragionevolezza del cristianesimo è mostrare come Cristo sia la spiegazione più profonda di ciò che l'uomo è e desidera. La stessa risurrezione di Cristo non potrebbe essere accettata unicamente sulla base dell'attendibilità dei testimoni, per quanto credibili essi ci appaiano: è la nostra speranza trascendentale di una vita eterna nell'amore che ci fa accogliere, nella fede, l'inaudito messaggio del Risorto. In linea ancor più generale, l'orientamento trascendentale della coscienza umana all'autocomunicazione di Dio è in grado di cogliere con uno sguardo di sintesi credibile anche tutti quegli elementi storici circa Gesù di Nazaret e la sua vicenda, certamente necessari per la fede, ma di per sé sempre soggetti a considerevoli incertezze, deboli ed insufficienti a determinarne l'opzione. In sostanza, il carattere incondizionato dell'assenso di fede non deriverebbe dalla conoscenza certa di tutti gli eventi storici coinvolti, bensì dall'orientamento trascendentale incondizionato che sopperisce alla incompletezza della sicurezza storica, trovando nel senso di quegli eventi la ragione delle sue aspettative. Se la legittimazione di Gesù di Nazaret consiste nel constatare/mostrare la corrispondenza fra il suo evento storico e la speranza trascendentale presente in ogni uomo, la legittimazione della Chiesa prende le mosse dalla fiducia della comunità primitiva nel Risorto e discende dalla fede in lui: la credibilità della Chiesa si poggia sulla credibilità di Gesù Cristo.¹⁶ Insieme a von Balthasar e nella comune scia di

¹⁴ Si veda, su questo punto, l'interpretazione offerta da ARDUSSO, *Teologia fondamentale*, 190-191.

¹⁵ J. REIKERSTORFER, *Modelli teologico-fondamentali dell'evo moderno*, in *Corso di Teologia Fondamentale*, a cura di W. Kern, H. Pottmeyer, M. Seckler, vol. IV, 436.

¹⁶ Cfr. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 422. «A partire dall'essenza del cristianesimo la Chiesa deve essere concepita in maniera tale che essa stessa scaturisca dall'essenza del cristianesimo quale autocomunicazione soprannaturale di Dio all'umanità, (autocomunicazione) che si manifesta in maniera storica e che trova in Gesù Cristo il suo vertice storico definitivo. La Chiesa è un brano del

Rousselot, sebbene secondo una prospettiva che vedremo essere diversa da quella del teologo svizzero, Rahner contribuisce in modo determinante all'affermarsi di una concezione *intrinseca* della credibilità della Rivelazione; e ciò non solo perché ribadisce che il motivo della fede è esso stesso oggetto della fede,¹⁷ ma anche perché, più in generale, le ragioni della fede prendono avvio entro l'orizzonte rivelativo del rapporto trascendentale fra l'uomo e Dio, e sullo sfondo di questo rapporto devono essere valutate.

Le fondamenta sulle quali Karl Rahner edificherà la sua visione della Rivelazione e della credibilità del cristianesimo sono già gettate, come è noto, in *Hörer des Wortes*, il cui tracciato è in realtà quello di una filosofia della religione chiamata a legittimare, prima una specifica antropologia metafisica, e poi una giustificazione razionale della fede. Il programma è quello di esaminare «*se e in che senso l'uomo possa scoprire in sé la capacità di "ricevere" un'eventuale rivelazione divina prima che abbia di fatto ascoltato la sua parola e sappia quindi di poterlo fare; e come si debba interpretare questa capacità di ascolto nei suoi elementi costitutivi partendo dalla rivelazione avvenuta*». ¹⁸ Il nucleo di una simile filosofia della religione, aspetto centrale di un'ontologia della *potentia oboedientialis*, è rappresentato dall'apertura dello spirito umano all'Essere, uno spirito libero e operante nella storia, la cui conoscenza sensibile reclamerebbe una modalità di comprensione essenzialmente affidata alla parola, e dunque l'apertura costitutiva ad un Dio che si rivelerebbe come Logos. Apertura dell'uomo all'essere e sua capacità di realizzare un "ritorno completo" (uscendo fuori di sé per conoscere le cose e poi tornare in sé per conoscere di conoscere), libertà della volontà che accetta la finitezza del proprio essere e dunque riconosce la propria contingenza, ed infine predisposizione a conoscere la verità attraverso la parola, quale requisito capace di superare le ambiguità e la parziale oscurità di una semplice fatticità esterna: sono queste le tre "condizioni di possibilità" che fanno dell'essere umano, nella sua costituzione trascendentale, un uditore della Parola.¹⁹ In sostanza, l'uomo è quell'essere che «deve stare ad ascoltare nella sua storia, l'eventuale rivelazione storica di Dio, che può giungergli in forma di parola umana». ²⁰ Come già ricordato, questo orientamento apriori ontologico rappresenta un esistenziale permanente dell'uomo in quanto soggetto spirituale e la conoscenza di Dio ad esso associata è una conoscenza trascendentale e atematica. Ogni altra conoscenza categoriale di Dio, sia in ambito religioso che filosofico, diviene comprensibile e genuinamente attuabile solo quando le parole con cui la esprimiamo richiamano questa esperienza atematica del nostro orientamento al mistero ineffabile per eccellenza. Per meglio precisare il suo pensiero, Rahner afferma in più occasioni che dalla presentazione dell'essere umano come ontologicamente orientato all'ascolto della Rivelazione non deve derivare una qualche necessità della Rivelazione stessa, né l'idea che quest'ultima sia

cristianesimo in quanto evento salvifico», *ibidem*, 438. Sulla legittimazione della Chiesa cattolica quale Chiesa di Cristo, cfr. *ibidem*, 442-457.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, 310-312.

¹⁸ RAHNER, *Uditori della parola*, 35.

¹⁹ «L'uomo è l'ente, che è dotato di una spiritualità ricettiva aperta sempre alla storia e nella sua libertà in quanto tale si trova di fronte al Dio libero di una possibile rivelazione, la quale, nel caso che si verifichi, si effettua sempre mediante "la parola" nella sua storia, di cui costituisce la più alta realizzazione. L'uomo è colui che ascolta nella storia la parola del Dio libero. Solo così egli è quello che deve essere», *ibidem*, 209.

²⁰ *Ibidem*, 208.

una sorta di “correlativo oggettivo” della propria apertura/disposizione religiosa ed esistenziale. Lo studio di una filosofia della religione sullo sfondo di ciò che, in definitiva, è pur sempre una teologia della rivelazione, consente al nostro autore di impostare anche il senso generale di un rapporto fra filosofia e teologia. Questo è certamente caratterizzato da una continuità, in quanto l’atto proprio e originario della filosofia della religione è restare disponibilmente aperta alla teologia, ma anche da una discontinuità, in quanto qualsiasi riflessione dell’uomo circa il suo rapporto con Dio non può dire alcunché sul contenuto di una Parola divina, né sul fatto che questa venga realmente pronunciata, perché lo “stare in ascolto” non è necessariamente legato ad alcun “effettivo ascoltare”.²¹

Nel *Corso fondamentale sulla fede* le intuizioni emerse in *Uditori della parola* e gli itinerari filosofici che ne hanno accompagnato le argomentazioni, vengono messi al servizio di una proposta dogmatico-pastorale che intende soddisfare (ma in certo modo previene e assai probabilmente ispira) la richiesta della dichiarazione conciliare *Optatam totius* (1965) di istituire un corso di “Introduzione al mistero di Cristo”, un insegnamento teologico di raccordo con le questioni esistenzialmente più rilevanti della formazione filosofica previa, e che funge perciò da propedeutica ai principi-guida di una più ampia Teologia fondamentale, secondo quanto lo stesso Rahner affermava nella Introduzione del *Grundkurs*, ma lasciava già intravedere nel precoce saggio *Sull’odierna formazione teoretica dei futuri sacerdoti* (1965). L’opera conferma la scelta di voler partire “dal basso”, dagli interrogativi religioso-esistenziali dell’uomo e dalla sua costituzione ontologico-trascendentale, per passare poi a giustificare l’ordinamento dell’uomo a Dio e legittimare la pretesa di rivelazione del cristianesimo. Della rivelazione divina si sviluppa ulteriormente lo stretto collegamento esistente fra le dimensioni antropologico-trascendentale e storico-categoriale, precisando che la prima può a ragione chiamarsi anche “rivelazione naturale” di Dio, una rivelazione che propriamente consiste nella manifestazione dell’esistenza di Dio *come domanda*, ma non ancora come risposta. La rivelazione storico-soprannaturale ha invece il carattere di un evento ed è propriamente dialogica: «In essa Dio parla all’uomo, gli rende manifesto non semplicemente quello che è leggibile sempre e dappertutto nel mondo attraverso il fatto che tutta la realtà mondana richiama necessariamente Dio nella trascendenza dell’uomo; [...] la rivelazione vera e propria invece dischiude — presupposta l’esistenza del mondo e dello spirito trascendentale — ciò che nel mondo e per l’uomo è ancora ignoto: la realtà intima di Dio e il suo libero rapporto personale verso la creatura spirituale». ²² Rahner sostiene inoltre che per comprendere l’autocomunicazione di Dio all’uomo è del tutto decisivo il fatto che il Donatore sia in sé stesso anche il dono e che Egli si doni alla creatura proprio per condurla al suo compimento. L’autocomunicazione di Dio opera anche come la necessaria condizione della possibilità dell’accettazione di quel dono, in modo da permettere al Dono increato di restare Dio, senza che Egli, nel venire accettato, si trasformi in un dono finito e creato che soltanto rappresenti Dio senza essere Dio stesso. ²³

Entro il quadro di una “rivelazione naturale” — alla quale però Rahner sembra togliere valore oggettivo-dialogico avendola associata alla dimensione atematica e trascendentale dell’autocomunicazione di Dio — rivestono a nostro avviso

²¹ Cfr. *ibidem*, 220-222.

²² RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 228-229

²³ Cfr. *ibidem*, 167, 176-177.

particolare interesse le sue riflessioni sul concetto di creaturalità e, in relazione ad esso, sull'orizzonte gnoseologico-trascendentale del principio di causalità. La nozione di *creaturalità* interpreta assai bene, secondo Rahner, l'esperienza diretta e originaria, trascendentale e fondante, del nostro rapporto con Dio. In particolare, creazione e creaturalità non indicano un evento verificatosi in un momento passato o isolato (il primo momento di un esistente temporale), bensì la posizione di tale esistente e del suo stesso tempo, una posizione nell'essere che non soggiace alle leggi del tempo, ma rimane quale suo fondamento.²⁴ In quest'ottica, il nostro Autore può affermare che «il principio metafisico di causalità — rettamente inteso — non è un'estrapolazione della legge delle scienze naturali, né un'estrapolazione di quel pensiero causale che applichiamo nella vita quotidiana, bensì è fondato nell'esperienza trascendentale del rapporto intercorrente fra la trascendenza e il suo orizzonte».²⁵ Ne deriva anche l'esplicitazione di un'articolazione fra esperienza trascendentale e prove razionali dell'esistenza di Dio. La prima parrebbe corrispondere, in fondo, a quella percezione universale della nozione (atematica) di Dio senza della quale ogni cammino razionale non avrebbe alcun traguardo su cui riposare. Ancor prima che un principio filosofico, il principio di causalità impiegato nelle vie razionali all'esistenza di Dio evoca l'esperienza trascendentale del rapporto tra ciò che è condizionato e finito, da un lato, e la sua origine inafferrabile, dall'altro. «Tutte queste prove infatti nominano solo determinate realtà di natura categoriale esistenti nell'esperienza umana e le pongono espressamente nello spazio di quella trascendenza umana, all'interno della quale soltanto esse possono essere capite come tali, dal momento che in certo senso tutte queste realtà di natura categoriale e gli atti della loro conoscenza riconducono alla comune condizione di possibilità di tale conoscenza e di tali realtà. E di conseguenza le varie prove dell'esistenza di Dio possono propriamente solo chiarire l'unica prova dell'esistenza di Dio, partendo dalle varie rampe di lancio della medesima esperienza trascendentale».²⁶

La preparazione del *Grundkurs* è senza dubbio parte della costante preoccupazione di Rahner per la formazione dei seminaristi e dei futuri sacerdoti, per i quali le tematiche teologico-fondamentali sono ritenute di valore strategico, perché il travaglio di una società secolarizzata e religiosamente indifferente è, per il nostro Autore, anche e in certo modo il travaglio presente in ogni giovane studioso di teologia. Il fine della formazione teologica non dovrebbe più essere, come in passato, quello di fornire una semplice sovrastruttura intellettuale della fede; di questa fede va oggi cercato ed illustrato il fondamento, perché ormai minacciata in un ambiente indifferente o incredulo — il medesimo ambiente al quale il futuro sacerdote dirigerà il suo apostolato e dal quale continuamente sarà messo in discussione.²⁷ È proprio a queste necessità che voleva rispondere il *Grundkurs*, una sorta di "teologia dei fondamenti" la quale, distanziandosi dalla tradizionale apologetica, doveva offrire delle solide basi per una fondazione intrinseca delle ragioni della fede e, indirettamente, fungere da introduzione alla stessa Dogmatica, molte delle cui premesse oggi non andrebbero più ritenute come scontate. In questo ambizioso programma Rahner sembra voler proprio mirare ad una *unità di vita intellettuale*, capace di integrare l'afflato pastorale e la vita spirituale, l'approfondimento teologico e la dimensione di preghiera. «Il corso fondamentale — egli affermava — pur

²⁴ Cfr. *ibidem*, 110-111.

²⁵ *Ibidem*, 103. Il tema verrà ripreso anche in RAHNER, *Scienze naturali e fede razionale*, 49-52.

²⁶ RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 104.

²⁷ Cfr. RAHNER, *Sull'odierna formazione teoretica dei futuri sacerdoti*, 207-208.

mantenendo tutta la sobrietà e il rigore scientifico che lo devono caratterizzare, potrebbe anche prestarsi a fungere da ponte fra la scienza teologica e la vita spirituale del giovane studente di teologia. L'abisso fra queste realtà della vita è, la maggior parte delle volte, grande, troppo grande. *L'introductio generalis in mysterium Christi* potrebbe spiegare al giovane studente che in essa egli riflette su quanto costituisce la sua vita spirituale per incrementarla, e che questa scienza viene veramente assimilata, quando è sorretta dalla realizzazione religiosa di quanto in essa egli teoricamente considera». ²⁸

Il programma di realizzare una teologia maggiormente comprensibile (e credibile) agli uomini del nostro tempo, conduce Karl Rahner a tematizzare anche un confronto con i risultati delle scienze. Dovendosi occupare della Rivelazione e della sua credibilità, è soprattutto la Teologia fondamentale a venirne coinvolta: come osserva Franco Arduzzo, Rahner assegna alla Fondamentale «un compito critico ed ermeneutico nei confronti dei contenuti della rivelazione, tenendo presente la situazione contemporanea degli uomini modellati da una visione scientifica del mondo». ²⁹ In diversi fra i suoi saggi, così come in vari capitoli del *Grundkurs*, il teologo gesuita non ha timore di affrontare in modo quasi sistematico tutti i temi di maggiore rilievo: dal rapporto fra storia del cosmo e storia della salvezza al problema dell'ominizzazione, dal senso teologico di un mondo in evoluzione alle questioni inerenti la morte biologica e il peccato originale. Si offrono, è vero, delle indicazioni di metodo e delle piste di lavoro piuttosto che delle sintesi o delle soluzioni teologiche compiute, e la sua ermeneutica del Magistero ecclesiale potrebbe talvolta non essere condivisibile. Pur confessando con sincerità la sua posizione di non specialista — posizione che peraltro non gli impedisce di percepire l'importanza dei problemi e di segnalarli all'attenzione di quei teologi che possono, e forse devono occuparsene ³⁰ — egli si mostra convinto che «il dovere che la teologia ha di imparare dalle scienze naturali non è stato ancora assolto» e che la stessa teologia «non conosce ancora in maniera sufficiente il destinatario a cui deve e dovrà in futuro rivolgersi», motivo per il quale «dovrà stare ancora a lungo in ascolto dei cultori delle scienze naturali». ³¹ La necessità di questo confronto emerge dal fatto che «la teologia fa delle affermazioni il cui oggetto diretto si trova all'interno di quel campo in cui stanno pure gli oggetti delle scienze naturali e delle scienze storiche». ³² Al tempo stesso, egli nega che tale confronto debba per forza di cose essere conflittuale (anche se dei conflitti si sono storicamente dati per difetto di fedeltà al proprio metodo), in quanto la teologia è scienza della totalità, principalmente legata ad una conoscenza trascendentale, mentre le scienze naturali sono interessate alla specificità e al particolare, e dunque legate a conoscenze categoriali a posteriori. I conflitti intervengono quando queste ultime assurgono impropriamente a visioni dell'intero; una tendenza, però, che Rahner giudichera in certo senso inevitabile, perché l'afflato verso l'unità della conoscenza e l'integrazione dei saperi è sempre presente

²⁸ *Ibidem*, 233-234.

²⁹ ARDUZZO, *Teologia fondamentale*, 192-193.

³⁰ «Poste queste premesse e queste limitazioni, cercherò di dire qualcosa alla luce della teologia (o meglio: alla luce di quel che un singolo teologo sa) su alcuni temi, che, per quanto propri delle scienze naturali, non possono essere in partenza estranei al teologo in quanto tale», RAHNER, *Scienze naturali e fede razionale*, 45.

³¹ RAHNER, *La teologia nel dialogo interdisciplinare delle scienze*, 135.

³² RAHNER, *Sul rapporto intercorrente tra teologia e scienze attuali*, 140.

nell'uomo sebbene non sempre guidato, come dovrebbe, da un approccio metafisico.³³

Rahner assume ed accetta dalle scienze naturali una visione unitaria ed evolutiva dell'universo e della vita, distanziandosi per principio da soluzioni o immagini dualiste che vedano spirito e materia come due essenze l'una di fronte all'altra fra le quali dirimere, in ambito creaturale, questioni di priorità. Egli cerca piuttosto di leggere l'emergenza e la novità dello spirito come frutto sinergico della "autotrascendenza" della realtà creaturale e della causalità divina trascendente con cui il Creatore regge le sorti di ogni cosa, incluso l'universo materiale. Creaturalità e causalità vanno qui intese in senso "forte", non come relazioni che riguardino il mero ambito categoriale, bensì come relazioni fondate trascendentalmente dal Creatore. Anzi la materia stessa, proprio perché derivante da uno Spirito assoluto, ovvero da Dio, deve contenerne in realtà qualche riflesso, tale da poter essere considerata "un grado inferiore dello spirito": pur essendo il mondo "altro da Dio" non può essere una sua negazione.³⁴ In tal senso, egli intenderebbe recuperare l'intuizione classica e medievale che sottolineava la natura immateriale della *forma*, dalla quale dipendono l'essere e l'intelligibilità dell'ente, e dunque anche dell'ente materiale comunemente inteso. Proprio all'interno di questo quadro teoretico — richiamando esplicitamente il metodo trascendentale già applicato per lo studio dell'autocomunicazione di Dio (di cui la creazione è certamente parte) — egli suggerisce delle piste filosofico-teologiche per comporre il rapporto creazione/evoluzione, per illustrare la causalità divina in rapporto all'origine dell'anima umana e per investigare la comparsa dell'uomo sul nostro pianeta. Rahner accetta che l'autotrascendimento della realtà materiale, proprio perché sostenuto dall'azione trascendente di Dio, possa esprimere una vera crescita e l'emergenza di qualità nuove. In merito all'origine dell'uomo, e andando al di là di quanto ci direbbero oggi i risultati certi delle scienze, egli ritiene il poligenismo un dato scientifico inevitabile ed elabora di conseguenza una visione teologica del peccato originale che risulti ad esso compatibile, distinguendo inoltre (opportunamente) fra la conclusione della parabola vitale-biologica di ogni essere vivente e la morte umana quale pena del peccato originale.³⁵ Nel suo dialogo con il pensiero scientifico, il nostro Autore non cerca sintesi originali, né vuole impiegare la scienza come *ispirazione* per la formulazione di quadri speculativi inediti: si limita piuttosto ad impiegare il dato scientifico (certo, o in alcuni casi presunto) continuando a fare sempre teologia. Contrariamente ad una prassi oggi talvolta ancora in uso, egli non si serve della teologia per contraddire i risultati delle scienze o per ipotizzarne la scorrettezza, ma piuttosto li assume, cercando nuove

³³ «Le scienze naturali studiano i singoli fenomeni dell'esperienza aposteriorica, che l'uomo incontra nel suo mondo (in fondo nell'esperienza sensibile) e le loro connessioni; la teologia ha a che fare — in ultima analisi in una indagine apriorica — col tutto della realtà in quanto tale e col suo fondamento. Di conseguenza non v'è da temere un conflitto assoluto fra le competenze delle scienze naturali e quelle della teologia, qualora le due parti evitino di sconfinare, andando contro la propria essenza, nel campo altrui e si lascino eventualmente richiamare all'ordine qualora abbiano compiuto inavvertitamente uno sconfinamento del genere», RAHNER, *Scienze naturali e fede razionale*, 33. Tale differenza gnoseologica è ben illustrata anche nel saggio *Sul rapporto intercorrente tra teologia e scienze attuali*, ove viene fornito un riepilogo chiaro e conciso del metodo trascendentale in rapporto alle conoscenze categoriali storiche e scientifiche.

³⁴ Cfr. RAHNER, *Scienze naturali e fede razionale*, 54-55.

³⁵ «La morte può essere "stipendio del peccato" solo attraverso un modo particolar del morire, non semplicemente in quanto essa è la fine della storia della libertà nella fine biologica», RAHNER, *Scienze naturali e fede razionale*, 73.

formulazioni teologiche che non generino più delle conseguenze che possano entrare in conflitto con quanto essi sembravano indicare.

Sebbene fortemente condizionato dal metodo antropologico–trascendentale da lui prescelto — un metodo sulla cui opportunità o addirittura ambiguità vari autori hanno da tempo avviato un dibattito segnalandone le conseguenze³⁶ — il progetto teologico–fondamentale di Rahner resta una proposta di tutto rispetto. La visione dell'uomo come uditore della parola è senza dubbio in sintonia con una rinnovata antropologia teologica affermatasi dopo il Concilio Vaticano II, ed impiegata spesso dal magistero di Giovanni Paolo II, capace di esprimere un orientamento costitutivo dell'uomo a Dio, negando il quale l'essere umano resterebbe incomprendibile a sé stesso. L'aver sottolineato la dimensione trascendentale e atematica della Rivelazione divina, fermo restando il suo necessario collegamento con una parola consegnata nella storia, ne garantisce le istanze di universalità e può favorire il dialogo del cristianesimo sia con le religioni, sia con il pensiero filosofico aperto al riconoscimento di un Assoluto trascendente. Diviene anche più facile giustificare l'origine di una rivelazione primitiva, che affidata alla sola dimensione categoriale risulterebbe più difficile far risalire ai primi uomini e, in definitiva, ad Adamo. Rivalutando la dimensione trascendentale della rivelazione all'interno di un'unica storia della salvezza, si offre uno sfondo religioso–esistenziale sul quale meglio riconoscere quali idolatrie, fallimenti o fraintendimenti possono essere stati introdotti e poi trasportati dalla mediazione umana di una rivelazione categoriale. Al tempo stesso, all'impostazione privilegiata da Rahner si possono indirizzare alcuni rilievi critici. L'insistere troppo sulla corrispondenza, come in Tillich sulla correlazione, fra apertura/speranza umana e autocomunicazione divina potrebbe esporre il messaggio cristiano alla critica della proiezione antropologica, come indirizzata da Feuerbach e Freud, sebbene a parziale difesa del teologo gesuita andrebbe ricordato che tale critica colloca entrambi i poli della corrispondenza principalmente sul piano categoriale. Al metodo rahneriano si può anche obiettare che il primato della conoscenza trascendentale atematica andrebbe attribuito più alla religione che alla teologia — mentre egli pare farne largo uso soprattutto per quest'ultima — perché la teologia, come scienza tra le scienze, deve inevitabilmente poggiarsi (anche e in modo particolare) su una conoscenza categoriale. Ciò non toglie consistenza al Mistero ineffabile di Dio, né scambia l'oggetto proprio del sapere teologico, il Dio inconoscibile, con una "sua idea" di Dio. Si tratta comunque, e questo Rahner lo avverte, di raggiungere un difficile equilibrio, delle cui vicende la stessa storia della teologia è stata spesso protagonista.

Per quanto riguarda il rapporto fra teologia e scienze, va osservato che la concezione di Rahner di una teologia operante entro una sfera antropologico–trascendentale e riguardante conoscenze di per sé non evidenti, potrebbe terminare col separare eccessivamente le asserzioni veritative delle scienze della natura e quelle

³⁶ Le perplessità derivano soprattutto dall'eccessiva dipendenza della gnoseologia di Rahner da autori quali Kant e Heidegger: nota, al riguardo, la critica sollevata da C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974. Un esame equilibrato del pensiero di Rahner anche in merito alle critiche a lui dirette sulle tematiche qui esaminate può trovarsi in: M. SECKLER, *La dimensione fondamentale della teologia di Karl Rahner*, in I. SANNA (a cura di), *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Lateran University Press, Roma 2005, 49-67; P. BURKE, *Reinterpreting Rahner. A Critical Study of his Major Themes*, Fordham University Press, New York 2002. Per gli aspetti implicati nella teologia trinitaria, cfr. A. ARANDA, *Las propuestas de Karl Rahner para una teología trinitaria sistemática*, «Scripta Theologica» 23 (1991) 69-123.

della teologia. Secondo la sua proposta, quest'ultima "utilizza" il dato scientifico, ma la verità del primo appartiene ad un altro ordine di conoscenza, quello categoriale, che di fatto non potrebbe mai seriamente fecondare il pensiero teologico.³⁷ Una prospettiva principalmente antropologico-trascendentale piuttosto che categoriale, insieme ad una conseguente visione non propriamente dialogica della natura, inclina il teologo gesuita ad un uso strumentale delle scienze, trascurando una riflessione sull'impresa scientifica come impresa *umana*, come ricerca appassionata della verità, le cui formulazioni possono mettere in luce delle genuine pieghe dell'essere, capaci di istruire con la teologia un vero rapporto non solo dialogico ma anche analogico.

II. LA RIVELAZIONE COME ESTETICA TEOLOGICA IN HANS URS VON BALTHASAR

Pur non avendo avuto l'intenzione di consegnare un progetto strutturato di Teologia fondamentale, è fuori dubbio che il pensiero di Hans Urs von Balthasar (1905-1988) abbia esercitato una certa autorità sulle modalità con cui tale disciplina è stata ricompresa nella seconda metà del XX secolo, specie dopo il Concilio Vaticano II. Egli ha infatti favorito il progressivo affermarsi di una nuova ermeneutica della Rivelazione e della sua credibilità, influenzando così anche sul modo di concepire i rapporti fra filosofia e teologia, e dunque sullo statuto epistemologico della Fondamentale. L'intero progetto della sua trilogia, composta da *Gloria* (1961-1969), *Teo-drammatica* (1973-1983) e *Teo-logica* (1985-1987),³⁸ è in fondo l'esposizione di una organica e grandiosa teologia della Rivelazione della quale si sottolinea l'irriducibilità rispetto agli interrogativi che partono dal mondo e dall'uomo. Di essa si pone in risalto la logica epifanica che la rende prima percepibile dal soggetto, congiuntamente alla sua credibilità, e poi capace di rapirlo. Oltre a quanto contenuto nella trilogia, le coordinate essenziali della comprensione che von Balthasar ha della Rivelazione — certamente oggetto implicito anche di numerosi altri saggi — vengono da lui esposte in modo esplicito nel testo *Solo l'amore è credibile* (1963)³⁹ e nel suo contributo all'opera collettiva *Mysterium salutis*, firmato con il titolo *Mysterium Paschale* (1968).⁴⁰

Presentata spesso quale itinerario alternativo a quello percorso da Karl Rahner — proprio a motivo dell'enfasi che il teologo di Lucerna pone sulla non pertinenza di un cammino che desideri accostarsi alle condizioni di possibilità e al senso della Rivelazione partendo dalle categorie trascendentali del soggetto — la teologia di von Balthasar, a differenza di quella sviluppata dal teologo di Friburgo, non è interessata né alle forme di razionalità contestuali, né all'interrogazione cosmologica e

³⁷ Cfr. S. VISINTIN, *Teologia e scienze naturali in Karl Rahner. Proposta di un modello dialogico*, «Studia Patavina» 50 (2003) 517-536.

³⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 3 voll., Johannes Verlag, Einsiedeln 1961-1969 [tr. it. *Gloria. Una estetica teologica*, 7 voll., Jaca Book, Milano 1971-1978]; *Theodramatik*, 4 voll., Johannes Verlag, Einsiedeln 1973-1983 [tr. it. *Teodrammatica*, 5 voll., Jaca Book, Milano 1980-1986]; *Theologik*, 3 voll., Johannes Verlag, Einsiedeln 1985-1987 [tr. it. *Teologica*, 3 voll. Jaca Book, Milano 1989-1992].

³⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966³ [tr. it. *Solo l'amore è credibile*, Borla, Torino 2002].

⁴⁰ Nella tr. it.: H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in *Mysterium Salutis*, a cura di J. Feiner e M. Löhrer, vol. VI, Queriniana, Brescia 1971, 171-412. Pubblicata anche come *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 1990.

antropologica del soggetto. Di conseguenza, non sono presenti in von Balthasar speciali riferimenti al pensiero scientifico o al ruolo che esso possa giocare nella risposta dell'uomo alla Rivelazione. Anche in questo aspetto, come in altri che qui esamineremo brevemente, il pensiero di von Balthasar ha certamente condizionato buona parte della teologia contemporanea, favorendo un maggiore sviluppo dei temi da lui sottolineati — basti per tutti pensare alla rivalutazione del *pulchrum* e dell'approccio estetico in genere — ed un certo deprezzamento di quelli da lui tralasciati, o comunque taciuti.

Sebbene tutti i tre momenti scanditi dalla trilogia balthasariana abbiano per oggetto la Rivelazione, i commentatori convergono nel ritenere che sia il primo volume di *Gloria*, intitolato *La percezione della forma*, ad offrire i principi essenziali che illustrano sia l'evidenza soggettiva dell'autocomunicazione divina, nella fede, sia l'evidenza oggettiva di essa, appunto, nell'ostensione della sua "forma" (*Gestalt*). Fortemente centrati sull'economia rivelativa del Verbo incarnato, che esprime la *Gestalt* più bella e perfetta, i tre momenti identificano una manifestazione di Dio, rispettivamente: a) attraverso il trascendentale del *pulchrum*, che esprime l'epifania della bellezza e della coerenza della Rivelazione offerta alla percezione del soggetto; b) attraverso quello del *bonum*, contenuto della percezione e rivelato dall'agire drammatico di Dio nella storia del mondo; c) ed infine attraverso il trascendentale del *verum*, espressione della logica della rivelazione divina la cui verità/logica oltrepassa quella umana spiazzandola. Superando quanto un orizzonte antropologico (e cosmologico) sarebbe in grado di attendersi o categorizzare, la manifestazione della *Gloria* rivela nella forma estetica il sovrabbondare della gratuità divina, alla quale l'uomo, con la fede, può rispondere solo cedendone al rapimento (*Entrückung*) e all'estasi. Tutti i momenti della "trilogia" ammettono un'esplicita concentrazione cristologica: la Rivelazione, la sua verità e la sua credibilità, divengono comprensibili solo nella loro "forma cristica", tanto nella dimensione estetica di tale forma quanto nel suo dinamismo storico.⁴¹ I contenuti di una Teologia fondamentale risultano così intrecciati all'interno di una prospettiva e di un metodo tipicamente dogmatici,⁴² il cui sviluppo trasversale consente di riconoscere in *Gloria* una trattazione della Rivelazione (classicamente intesa) e della fede, insieme ad alcune istanze della credibilità, che vengono pure sviluppate nella *Teo-drammatica*, mentre le istanze dell'universalità della verità vengono soprattutto affrontate nella *Teo-logica*. Nasce così in von Balthasar la convinzione che una Teologia fondamentale, ove la si voglia tematizzare, debba essere sostanzialmente una dottrina della visione (*Erblickungslehre*), ovvero una "teologia della percezione della forma".⁴³

⁴¹ «Così come noi non possiamo raggiungere il Dio vivente se non mediante il suo Figlio incarnato, ma attraverso questo realmente, altrettanto non possiamo parlare delle bellezze di Dio astraendo dalla sua apparizione e dalla sua forma storico-salvifica. Grazie all'apparizione di Dio, alla gloria inafferrabile e degna di Dio che in questa apparizione si fa a noi presente, è possibile leggere e accedere alla bellezza e alla gloria proprie di Dio», VON BALTHASAR, *Gloria. La percezione della forma*, 109.

⁴² «Giacché tratteremo in questa parte parecchie questioni che ordinariamente vengono studiate dalla cosiddetta teologia fondamentale, non bisogna riportarne l'impressione che noi vogliamo sviluppare una teologia fondamentale distinguibile dalla dogmatica e ad essa contrapposta. Il cammino delle nostre riflessioni tenderà piuttosto a comunicare la convinzione della inseparabilità di ambedue gli aspetti della teologia», *ibidem*, 3.

⁴³ «Un'estetica teologica fedele al suo oggetto, deve essere sviluppata in due direzioni. Essa abbraccia: 1. La dottrina della percezione (*Erblickungslehre*) o teologia fondamentale. Estetica (nel senso

Originariamente compresa come *Gestalt*, ovvero come forma, la Rivelazione non è assimilabile ad una dottrina se non in modo derivato. Gli aspetti di contenuto sono certamente presenti ma non sono fontali nella percezione, conservando il *pulchrum* il valore di primo accesso ed inizio dell'itinerario che condurrà al riconoscimento dei restanti trascendentali. Al rivelarsi, Dio non ci viene incontro in primo termine come maestro (*verum*), o come redentore (*bonum*), quanto piuttosto come colui che mostra e irradia *se* stesso e la gloria del suo amore trinitario eterno, con quel carattere disinteressato che il vero amore ha in comune con la vera bellezza. Finalità prioritaria dell'auto-rivelarsi di Dio, in sostanza, non è l'affermazione di verità oscure all'uomo, bensì la manifestazione della sua eterna inaccessibilità, la quale non ha la determinazione negativa di ciò che non viene conosciuto, quanto piuttosto la proprietà positiva e personale di Colui che non potrebbe essere conosciuto altrimenti, analogamente a quando, contemplando una magnifica opera d'arte, la penetriamo solo al riconoscerne la sua "inintelligibile genialità".⁴⁴ Ne risulta così condizionata anche la modalità di intellesione della Rivelazione da parte dell'uomo, perché, presentandosi a lui come Gloria ostensiva, essa possiede una sua auto-comprensione ed una sua auto-evidenza: Dio diviene riconoscibile solo attraverso Dio stesso. Il riconoscimento/credibilità della auto-comunicazione di Dio non può essere affidato a categorie determinate dal soggetto, ma solo lasciando che il soggetto si disponga in pura recettività; il cammino per tale riconoscimento è segnato dalla logica dell'amore, una logica che ha sempre in Dio, e non nel soggetto, la sua origine fontale.⁴⁵ È ancora l'amore assoluto di Dio il "centro" attorno al quale il *logos* raccoglie i dogmi e le verità rendendoli intelligibili e unitari, un centro che non può essere fornito né dal mondo né dall'uomo. Tale punto di raccolta e di sintesi non si trova nella cosmologia, perché a partire dall'epoca moderna filosofia e teologia marciano ormai separate, né si trova nell'antropologia, perché l'uomo «non può costituire criterio di misura per Dio né la risposta dell'uomo essere criterio di misura per la Parola che a lui è indirizzata».⁴⁶ Non sarebbe un centro sufficiente di unificazione, per von Balthasar, neanche la sintesi dottrinale fornita dalla Chiesa, se e quando l'autorità della Chiesa dimenticasse che essa diviene legittimamente credibile solo come manifestazione gloriosa dell'amore divino.⁴⁷

La bellezza è dunque, per il teologo di Lucerna, la parola da cui cominciare, seguendo i passi di un'estetica teologica (e non di una teologia estetica) che rifletta

kantiano) come dottrina della percezione della forma del Dio che si rivela. 2. La dottrina del rapimento o teologia dogmatica. Estetica come dottrina dell'incarnazione della gloria di Dio e della elevazione dell'uomo alla partecipazione di questa gloria». Ne deriva «una conseguenza metodologica di vasta portata: l'inseparabilità ultima, cioè, tra teologia fondamentale e teologia dogmatica, tra dottrina della percezione e dottrina del rapimento», *ibidem*, 110.

⁴⁴ Cfr. VON BALTHASAR, *Gloria. La percezione della forma*, 171.

⁴⁵ «Un amore che mi è donato posso "intenderlo" sempre e solo come un miracolo, non posso manipolarlo empiricamente o trascendentalmente, neppure conoscendo il carattere comune della natura umana [...]. Nell'istante in cui io affermo di aver *capito* l'amore di un'altra persona per me, cioè lo spiego o con le leggi della natura umana o lo giustifico con motivi esistenti in me, questo amore è definitivamente perduto e fallito. [...] Il vero amore è sempre incomprendibile e solo in quanto tale è dono», VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, 42.

⁴⁶ *Ibidem*, 119.

⁴⁷ «La Rivelazione non nega nessuna aspirazione antropologica naturale-sovrannaturale né che a tali desideri del *cor inquietum* venga data risposta in un ambito antropologico: però, essa chiaramente precisa che questo cuore giunge a comprendere se stesso soltanto quando ha scorto quell'amore che il cuore divino prova per lui sino a giungere a morire per noi, trafitto sulla croce», *ibidem*, 121.

sulla forma e sullo splendore, sulla *species* e sul *lumen*. Ma, si badi bene, una parola alla quale né la filosofia né le scienze potrebbero secondo lui mai accedere, una parola dalla quale esse non potrebbero neanche mai prendere avvio; una parola, ancora, che la stessa teologia (protestante e cattolica) ha spesso reso equivoca, impegnandosi talvolta ad una vera e propria “disestetizzazione”, rimandando il bello e la sua epifania nell'*eschaton*, oppure eliminando la contemplazione dalla fede per rinviarla solo nel dominio della speranza. La *Gestalt* con cui il *pulchrum* si rivela non è una forma fra le forme, ma forma identica con l'esistenza; anzi, la testimonianza dell'essere diventa incredibile per colui il quale non riesce a cogliere il bello. È forma che oltrepassa il rapporto con chi o cosa essa debba informare, e dunque si colloca al di là dell'offrire e del ricevere, al di là dell'io e del tu, perché essa, ed essa soltanto, li abbraccia entrambi.⁴⁸ Insieme alla convinzione circa la pienezza cristica della forma, von Balthasar è profondamente persuaso che siano stati i santi coloro che abbiano colto meglio la bellezza della forma divina, e più arrendevolmente abbiano ceduto al suo rapimento, divenendo i più alti interpreti della “forma cristiana”, capaci di mostrarne al contempo tutta la valenza “umana”.⁴⁹

Fedele alla sua fonte biblica giovannea, nel pensiero del teologo svizzero la logica dell'ascolto della Parola pare assorbita entro la logica della percezione, che è visione della Gloria, perché la parola ascoltata è adesso il Verbo *reso visibile*: «l'atto comprensivo che contiene in sé l'ascolto e la fede, è una percezione, nel senso forte del termine: come accoglimento di un vero che offre se stesso».⁵⁰ La fede non è compresa primariamente come risposta ad una parola che risuona nell'intelligenza o nel cuore, ma come rapimento causato dalla bellezza eterna della forma che quella parola trasporta e ostende, secondo però una circolarità fra percezione e rapimento, in quanto «nessuno può percepire in verità senza essere già stato rapito, e nessuno che non abbia già percepito può essere rapito».⁵¹ Pur affermando la libertà del soggetto che si dona al suo Creatore, l'enfasi è qui posta sulla gratuità della fede, sulla sua dimensione di abbandono e arrendevolezza. Ogni possibile “amore incoativo”, ogni debole predisposizione dell'uomo verso l'amore, non è che la “trappola” con cui Dio attira l'uomo, per spiazzarlo e sconvolgerlo, mostrandogli come questo suo amore sia in realtà, di fronte al Suo, un non-amore. Se l'amore di Dio può essere percepito dall'uomo è perché Dio dà la possibilità di questa percezione. L'immagine di Dio presente nell'uomo non è che un «germe assopito dentro di noi», un seme che deve svegliarsi al libero dono della grazia divina. Il rapporto con cui Dio si rivela all'uomo e viene da questi percepito non è bilaterale, ma unilaterale: Dio stesso reca con Sé la risposta umana e la presuppone nel suo dono. L'amore di Dio che si effonde nelle tenebre del non-amore della creatura, si procura Esso stesso il grembo in cui la risposta viene accolta e fruttifica. La libertà della risposta umana è compresa da von Balthasar come amore gratuito di Dio che opera nell'uomo, mentre da parte della creatura la libertà della fede è rinuncia ad ogni desiderio di sapere autonomo.⁵²

La fede deriva la sua “razionalità” dall'atto sintetico con cui percepisce la forma, vedendola subito come qualcosa che conferisce unità e senso ai frammenti. In

⁴⁸ Cfr. VON BALTHASAR, *Gloria. La percezione della forma*, 17.

⁴⁹ *Ibidem*, 20.

⁵⁰ *Ibidem*, 105.

⁵¹ *Ibidem*, 4.

⁵² Cfr. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, 62-63 e 69.

continuità dichiarata con il “senso illativo” tematizzato da Newman e con gli “occhi della fede” illustrati da Rousselot, per von Balthasar l’atto di fede è razionale proprio nel momento in cui si qualifica come tale, cioè come atto *di fede*. «È una questione secondaria — egli afferma — quella di sapere in che misura il singolo credente è capace di giustificare in maniera riflessa e razionale la sua visione; l’atto di fede non trae la sua razionalità centrale da un’attività, ad esso precedente, della pura ragione; anzi non ne sarebbe affatto capace in quanto la razionalità viene a sorgere di fatto proprio e soltanto nell’atto di fede. Tutta questa dinamica non può aver luogo che all’interno dell’orientamento generale dell’uomo a Dio, in un contesto esistenziale quindi che impegna sia la ragione, che la volontà, la libertà e l’amore». ⁵³ In realtà, la capacità di sintesi della facoltà attiva della fede, sia come *habitus* che come *virtus*, non ha sede nel credente ma in Dio che inabitava in lui, della cui luce e conoscenza l’atto di fede partecipa. ⁵⁴

La teologia della Rivelazione di von Balthasar è di fatto centrata sul mistero pasquale di Gesù Cristo, dal quale essa acquista estensione teologica (rivelazione trinitaria) ed un più alto guadagno in profondità ermeneutica (il mistero della croce-risurrezione come parola ultima e definitiva di Dio). L’intera storia della salvezza e la testimonianza della Scrittura che la trasmette, possono essere riepilogate/riassunte negli eventi di Gerusalemme, il *Triduum mortis*, apice che caratterizza la vita intera di Gesù Cristo e orienta la comprensione del suo evento/mistero da parte dei suoi discepoli: qui la rivelazione di Dio si fa somma, e sommamente trinitaria. Quanto lì avviene e le conseguenze teologico-salvifiche che dal mistero pasquale promanano, rivelano la logica della Incarnazione-redenzione di Gesù Cristo (inseparabili tanto nella prospettiva orientale come in quella occidentale) come logica di un *universale concretum*. L’enfasi balthasariana è posta certamente sulla morte-kenosis del Verbo, ma non per passare in ombra la sua glorificazione, né per sposare in modo acritico la prospettiva luterana, bensì per cogliere nel suo svuotamento terreno tutta la radicalità e l’abisso dell’appello rivolto al cuore dell’uomo, perché «proprio la radicalità irraggiungibile di questo nascondimento attira lo sguardo e l’attenzione degli occhi della fede», ⁵⁵ facendo di questa morte un evento incommensurabile, che non può essere paragonato a nessuna altra morte. La solidarietà del crocifisso, fatto per noi peccato, con l’uomo decaduto, spinge von Balthasar fino ad interpretare gli inferi ai quali il Cristo discende non più come semplici “regioni inferiori”; egli ne propone invece una inedita (e per certi versi discutibile) interpretazione quale stato di totale separazione da Dio, ovvero quell’inferno meritato dal peccato dell’uomo. ⁵⁶ Dalla sua comprensione della centralità che il mistero pasquale occupa nella Rivelazione, ricapitolandola, si raccoglie tuttavia un frutto importante: la *theologia crucis* non viene più vista in opposizione ad una *theologia gloriae*, ⁵⁷ perché fra di esse è

⁵³ VON BALTHASAR, *Gloria. La percezione della forma*, 161-162.

⁵⁴ Cfr. *ibidem*, 165.

⁵⁵ VON BALTHASAR, *Mysterium paschale*, 206.

⁵⁶ Il tema è stato oggetto, come è noto, di vivace dibattito. Un riepilogo emblematico in A.L. PITSTICK, *Light in the Darkness. Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ’s Descent into Hell*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2007.

⁵⁷ «Qualora si sia compreso che anche la kenosi estrema diventa una possibilità nell’amore eterno di Dio, da lui abbracciata e garantita, risulta anche superata radicalmente l’opposizione tra una *theologia crucis* e una *theologia gloriae* — senza per questo lasciare che si confondano vicendevolmente», VON BALTHASAR, *Mysterium paschale*, 234-235.

ora possibile gettare un ponte che superi lo iato e ne mostri la continuità.⁵⁸ Da tale prospettiva fortemente cristocentrica ne deriva che il mistero del Cristo crocifisso e risorto divenga anche la *forma* decodificante e normativa per la comprensione della Scrittura nel suo insieme, e per il modo di intendere la stessa ispirazione biblica. «Ciò che è ispirato è il risultato a cui termina una storia del testo, mai adeguatamente ricostruibile, e non già i brandelli che l'analisi filologica crede di poter strappare dall'insieme già costituito, per insinuarsi quasi furtivamente dietro la forma e tentare di scoprire il suo segreto a partire dal processo stesso della sua formazione. [...] Nella forma soltanto, e non già nella psicologia o nella biografia, è possibile intendere l'ispirazione nella sua pienezza. Ogni filologia scritturistica quindi, se vuole essere feconda, deve partire dalla forma e ritornare ad essa».⁵⁹ Condividendo in questo la prospettiva barthiana, per il teologo di Lucerna non la Sacra Scrittura o la Parola sono il linguaggio originario di Dio, bensì lo è Gesù Cristo, lui che oltre ad essere la Parola è anche l'Immagine, l'Espressione e l'Esegesi di Dio.

Il progetto balthasariano di una estetica teologica non poteva non condizionare anche le modalità con cui accostarsi alla credibilità della Rivelazione. Egli ritiene che l'Apologetica cattolica tradizionale, proponendosi di conciliare la pretesa di Rivelazione di Gesù Cristo con la ragione — o comunque ritenendo di dover affidare a quest'ultima il motivo della sua accoglienza — sia incappata in un dilemma insolubile: credere sulla base di una sufficiente certezza della ragione, correndo così il rischio di una fede non più basata sull'autorità divina e dunque non più cristiana, oppure rinunciare alla certezza della ragione per poggiarsi soltanto su delle probabilità, pensando così di poter prestare una fede più autenticamente cristiana. Da tale *impasse* si dovrebbe uscire, egli afferma, con una Teologia fondamentale capace di «vedere la forma che Dio pone davanti a noi in modo inequivocabile», una teologia, appunto, della percezione della forma. Una simile teologia è ben di più che una teologia dei segni o una teologia della credibilità. Decidendo di non “poggiarsi” su nessun altro segno che su Cristo stesso, essa pone al centro una forma, la forma determinante di Dio nel mondo, l'unico e fontale *segno* della Rivelazione che al tempo stesso supera in sé la logica di ogni segno.⁶⁰ In Gesù Cristo «ci troviamo di fronte ad una forma autentica, “leggibile”, e non soltanto di fronte ad un segno o a un cumulo di segni. Cristo può operare e porre dei segni e questi segni staranno sempre in una connessione significativa con lui stesso; ma egli stesso è di più e diverso che un puro segno».⁶¹ Nessuna apologetica, nessuna esegesi biblica

⁵⁸ «Morte e ammutolimento del Logos diventano però nella sua autoaffermazione talmente centrali che noi dobbiamo intendere proprio la sua non-parola come la rivelazione ultima e la sua parola estrema; egli è infatti, nell'umiltà del suo abbassamento ubbidiente fino alla croce, identico con il Kyrios esaltato. La continuità è data dall'amore assoluto di Dio per l'uomo, efficacemente rappresentantesi in tutti e due gli aspetti (e quindi nello iato stesso) ed il fondamento della possibilità di questo amore per l'uomo è dato dall'amore trinitario in se stesso», *ibidem*, 233.

⁵⁹ VON BALTHASAR, *Gloria. La percezione della forma*, 22-23.

⁶⁰ Cfr. *ibidem*, 159.

⁶¹ Cfr. *ibidem*, 167. «I segni che i giudei esigono (1Cor 1,22) non sarebbero che segni separati, comprensibili in se stessi, che potrebbero essere conosciuti neutralmente e potrebbero essere presi come indizio per un contenuto da essi indipendente, che o al quale bisognerebbe credere. Invece il segno che è Gesù, e che egli opera solo in connessione con tutta la sua rivelazione, sostanzialmente non è un rimando, ma la cosa stessa. Egli opera risurrezioni, perché egli stesso è la risurrezione (Gv 11,25). Egli dona la luce degli occhi, perché egli stesso è la luce del mondo (8,12); egli dona il pane, perché egli stesso è il pane della vita (6,35); egli purifica i suoi con acqua sparsa (13,6), perché egli stesso è l'acqua zampillante di Dio (4,13s; 7,37s)», *ibidem*, 627.

dovrebbero mai impedire né tanto meno vanificare l'incontro originario, fra rivelazione e bellezza, che si rende disponibile nella gloria del Verbo incarnato e nel rapimento che essa produce nell'essere umano. È ancora in Cristo che si comprende come la logica della credibilità della Rivelazione debba essere intrinseca alla Rivelazione stessa, in accordo con l'auto-evidenza oggettiva della *Gestalt* divina che, lo ricordiamo, ha nel Verbo incarnato il suo centro e la sua espressione massima. «Si tratta di un'evidenza che emana e si impone a partire dal fenomeno stesso e non che viene stabilita a motivo del bisogno di soddisfacimento del soggetto. La forma che ci incontra storicamente è convincente in se stessa perché la luce, mediante cui essa brilla, emana da essa stessa e si dimostra in modo evidente come tale, in quanto luce che emana dalla cosa».⁶² I segni *della Rivelazione* non sono trattabili alla stregua di motivi di credibilità: i segni che hanno origine da Cristo (miracoli, parole autorevoli, ecc.) semplicemente lo manifestano, mentre i segni che rimandano a lui (profezie) non hanno bisogno di essere creduti, perché colui che li conosce vede simultaneamente la loro congruenza con la "forma" ostensiva che è Cristo stesso. In senso stretto, miracoli e profezie non appartengono all'Apologetica, ma alla dogmatica.⁶³

Prenderà qui forza, è facile riconoscerlo, il tentativo della contemporanea Teologia fondamentale, condiviso con un diverso percorso anche da Rahner, di abbandonare una visione estrinsecista della credibilità, o almeno di riconvertire in senso cristologico quelle ragioni del credere che fino a quel momento avevano corso il rischio di essere presentate/comprese in un terreno lontano dalla fonte dalla quale dimanano. La "Forma", infatti, non acquista credibilità da altri che da Se stessa, sebbene lo faccia attraverso un sistema di testimonianze la cui coerenza ultima ha ancora nella Gloria divina la sua causa. Von Balthasar identifica quattro fonti, sebbene di autorità diseguale, che rendono testimonianza alla "forma" di Gesù: egli riceve testimonianza dal Padre, dalla storia (Israele e suoi profeti), dal cosmo (opere e miracoli) e dallo Spirito. In tutti questi casi non si tratta di una testimonianza ricevuta dall'esterno, bensì dall'interno del piano della condiscendenza divina.⁶⁴ La testimonianza che il Padre offre al Figlio non va considerata in modo strumentale, quasi il Figlio fosse impiegato quale strumento per una "rivelazione dell'invisibile"; essa esprime invece una identità essenziale: il Figlio non è la forma del Padre, ma la forma e lo splendore di quello stesso Dio che egli è insieme al Padre. A differenza della testimonianza resagli dal Padre e dallo Spirito, le testimonianze della storia e del cosmo non sono strettamente necessarie al Figlio, ma gli vengono prestate in favore degli uomini. In particolare, attraverso il ruolo di Israele e di tutto il Primo Patto, l'intera storia umana viene abilitata a rendere testimonianza a Gesù Cristo, e con essa anche il mito: grazie alla mediazione operata dalla rivelazione veterotestamentaria, il mito e Cristo possono venire in contatto fra loro. Così come accade al pensiero filosofico, neanche il mito, anch'esso in ritardo rispetto all'eccedenza della forma divina, può essere letto come risultato di pensieri,

⁶² *Ibidem*, 434.

⁶³ «In quanto rendono attento alla forma di Cristo colui che sta lontano e, come segni esterni, attirano l'attenzione sulla "armonia" interna della forma, fanno parte dell'apologetica o della teologia fondamentale: ma nella misura in cui tutta la connessione interna tra segno e forma o, con altri termini, la forma vera del segno stesso può essere colta solo se la connessione viene letta e compresa nel senso della rivelazione stessa, all'interno quindi della fede, allora sia il miracolo che la profezia appartengono alla teologia dogmatica», *ibidem*, 187.

⁶⁴ Cfr. *ibidem*, 569-642.

aspettative o di giudizi umani, bensì come l'effetto di azioni di Dio sulla storia degli uomini. In merito ai rapporti fra Primo e Nuovo Testamento, non sono le categorie di continuità e discontinuità a fornire l'immagine adeguata ad interpretarne l'articolazione, perché le due Alleanze sono piuttosto paragonabili ad un dispiegamento e ad un ri-piegamento della medesima Forma — nel primo caso attraverso la lunga distensione dei tempi che puntano alla salvezza, nel secondo caso attraverso una ricapitolazione che precipita la storia e i suoi significati. Infine, la testimonianza offerta a Cristo dal cosmo è quella dell'assoggettamento del mondo rivelato dai suoi miracoli — dei quali von Balthasar accetta il realismo delle narrazioni distanziandosi così da un'esegesi demitizzante — che della forma di Cristo manifestano anche la glorificazione. Tuttavia, essi non manifesterebbero *in primis* l'inclinarsi del Maestro verso i mali del mondo e le necessità degli uomini, bensì l'epifania del suo potere messianico e il suo trionfo escatologico sulle "potenze" e sul disordine del peccato. I miracoli non vanno letti come rottura dell'ordine naturale, bensì come una sua ricostruzione.⁶⁵

Nel cuore del *pulchrum* e del suo appello giace la gratuità dell'amore, perché la rivelazione è rivelazione di una parola d'amore. Di conseguenza, anche la credibilità che la Forma reca con sé dovrà essere caratterizzata, nel suo nucleo più profondo, dalla credibilità dell'amore. È Gesù Cristo che realizza e porta a compimento la rivelazione/credibilità dell'amore; egli lo fa positivamente (nell'assolutezza della donazione della sua vita sulla Croce), e negativamente (nella totalità della sua solidarietà con gli uomini nell'abbandono da Dio che la Croce suppone): «Il segno di Cristo è intelligibile soltanto se il suo sacrificio umano d'amore spinto sino alla morte è inteso come manifestazione dell'amore assoluto. Ed è proprio questo rapporto che impedisce che noi ingrandiamo la sua umanità con caratteri eroici, sovrumani, semidivini [...] oscurando in tal modo la reale manifestazione dell'amore».⁶⁶ Una rivelazione nell'amore ben esprime l'eccedenza della Forma perché l'Amore di Dio resta assolutamente incommensurabile e incomprendibile, né il *Lógos* divino ricostruibile a partire dai frammentati e molteplici *lógoi* umani.⁶⁷ L'amore agapico della rivelazione cristiana non può neanche essere compreso come mera analogia dell'amore umano, bensì solo come conversione di chi si riconosce incapace di amare e trova mancanti e arretrati tutti i modi con i quali questo amore può essere umanamente detto o predetto. Lo scandalo con il quale la fede si imbatte non è ostacolo alla credibilità, quanto piuttosto la cifra che testimonia la vera provenienza della Parola proposta per essere creduta. Il vero scandalo è segnale che adesso comincia la vera fede, una fede che si indirizza primariamente all'amore di Dio che ci previene e ci supera. Opera della fede è riconoscere il *prius* assoluto e inafferrabile dell'amore. «La prima cosa che deve saltare agli occhi del non cristiano nella fede cristiana è il fatto che essa palesemente osa molto, troppo. È troppo bello per essere vero: il mistero dell'essere svelato come amore assoluto».⁶⁸ Per von Balthasar, l'apologetica di Gesù si riassume, in sostanza, nel suo comandamento «come io ho

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, 620-625.

⁶⁶ VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, 83.

⁶⁷ «Se la parola fondamentale di questo *logos* [divino] non suonasse amore e — poiché trattasi di rivelazione divina — amore assoluto, incondizionato e quindi liberissimo, il *logos* cristiano dovrebbe mettersi in fila con i *logoi* di quelle altre dottrine e sapienze religiose che rivelando (in chiave filosofica, gnostica o mistica) i tesori della sapienza assoluta, conducono a un completamento delle conoscenze frammentarie», *ibidem*, 44.

⁶⁸ *Ibidem*, 85.

amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli» (Gv 13,34-35); aggiungendo che tale amore diviene per Cristo anche dimostrazione della credibilità del suo insegnamento dogmatico: «perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17,23).⁶⁹ L'amore non è una parola del mondo su se stesso, ma la parola conclusiva di Dio su di Sé,⁷⁰ e perciò impiegare un cammino cosmologico o antropologico per suffragare la credibilità di questo atto resta sempre un'operazione inadeguata: «Quel che Dio intende dire all'uomo attraverso Cristo non può ricevere sistemazione né nel mondo nel suo insieme, né nell'uomo in particolare: esso è assolutamente teologico, anzi, meglio ancora, teo-pragmatico [...]. Di questo [atto] va detto che esso è credibile soltanto come amore: intendiamo l'amore stesso di Dio, la cui manifestazione è quella della gloria di Dio».⁷¹

Von Balthasar è tuttavia consapevole della necessità — che peraltro la sua estetica teologica non sviluppa — di attribuire al soggetto delle condizioni previe, intellettive ed esistenziali, che consentano all'auto-evidenza della forma di essere percepita. Ciò lo conduce ad esprimere una menzione di merito nei confronti di Blondel e del suo metodo dell'immanenza, ma egli lascia ugualmente chiaro che ogni condizione soggettiva di possibilità o forma soggettiva esistente (qualificata nella sua sostanza come kantiana) non può mai entrare nel bilancio della costituzione dell'evidenza oggettiva della *Gestalt* divina, né tanto meno condizionarla o sostituirla, perché sempre di fronte ad una eccedenza e ad uno stupore incommensurabili.⁷² Gli itinerari/approcci cosmologico e antropologico vengono pertanto qualificati come “riduzioni” della (comprensione della) Rivelazione, ed inadeguato viene anche ritenuto il tomasiano *desiderium naturale videndi Deum*. In sostanza, l'uomo non sarebbe capace di formulare alcuna precomprensione di Dio a partire dalla creazione: tale (pre)comprensione è possibile solo nella rivelazione del Cristo. A chi gli obietta che per percepire la rivelazione, anche nella sua eccedenza, è necessario che vi siano dei riferimenti antropologici o comunque delle condizioni soggettive, egli risponde che una precomprensione umana della rivelazione è possibile solo perché Dio si è fatto uomo, e perché solo in Cristo ha soddisfatto le forme universali presenti nel soggetto umano, recuperando così in chiave cristocentrica ogni possibile articolazione fra naturale e soprannaturale o fra creazione e redenzione.

Nella produzione balthasariana troviamo anche una raccolta di saggi pubblicata come *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (1956), il cui titolo in lingua inglese *Science, Religion and Christianity*⁷³ potrebbe a prima vista far pensare ad un esame delle istanze del pensiero scientifico nei confronti della teologia. Tuttavia le riflessioni di quest'opera, che va collocata in un periodo precedente alla sintesi più matura della “trilogia”, non trattano del valore che la conoscenza scientifica potrebbe eventualmente possedere in merito ad una ermeneutica della Rivelazione, quanto piuttosto delle modalità storiche con cui l'uomo si è posto di fronte alla natura, valutate sullo sfondo del pensiero filosofico. Von Balthasar vi sottoscrive la convenienza della perdita di un rivestimento naturalistico che la concezione

⁶⁹ Cfr. *ibidem*, 100.

⁷⁰ Cfr. *ibidem*, 113.

⁷¹ *Ibidem*, 7-8.

⁷² Cfr. VON BALTHASAR, *La percezione della forma*, 435.

⁷³ H.U. VON BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Herold, Wien 1956; tr. ing. Burns and Oates, London 1958.

dell'uomo possedeva a suo avviso nella fase mitica e poi classica, esaltando piuttosto un certo primato/distacco dell'antropologia nei confronti della cosmologia. La natura non dovrebbe più essere uno "specchio" per l'uomo, ma solo la "finestra" attraverso la quale egli si riconosce osservatore consapevole: l'uomo non può auto-comprendersi riflettendo sulla natura. Inoltre, non esiste una cosmologia indipendente da un'antropologia, in quanto è sull'uomo che ogni realtà cosmica converge e dall'uomo che questa viene interpretata. In un'epoca storica ove la filosofia attribuisce sempre maggior importanza all'antropologia sarebbe un errore, secondo von Balthasar, favorire un approccio intellettuale alle cose basato sulla razionalità tecnico-scientifica. Nella *Introduzione* a questo volume egli ammette che la sfera della fede non debba essere vista in modo indipendente dalla cultura e quindi anche dalla conoscenza scientifica (*Wissenschaft*), in quanto la fede ha certamente una dimensione culturale, ma resta ugualmente chiara la non competenza del sapere sul mondo (e dunque ancor più della scienza che vi è associata) a fornire indicazioni sul riconoscimento della Rivelazione. Anzi, sembrerebbe che all'essere umano venga chiesto di emanciparsi dai condizionamenti di una conoscenza del reale fisico-naturale, piuttosto che impegnarsi a comprenderlo fino in fondo per poi cercare di guidarlo in modo sapiente.

I meriti di Hans Urs von Balthasar ed i suoi contributi ad un reale progresso della Teologia fondamentale nel delicato snodo post-conciliare sono senza dubbio molteplici. Oltre alla sua già citata influenza circa la primazia del *pulchrum* come accesso a Dio, a lui si deve una visione cattolica dell'incommensurabilità della Rivelazione, in grado di recuperare le migliori istanze della teologia dialettica barthiana senza cedere alla tentazione di una trascendenza divina che togliesse significato ai trascendentali e all'analogia dell'essere. A von Balthasar si devono ancora specifiche intuizioni, quali la necessità di accostarsi alla Rivelazione con categorie teologiche e non filosofiche, la natura radicalmente personale e gratuita della Rivelazione, nonché una visione della sua credibilità centrata sulla credibilità di Gesù Cristo, e in definitiva sulla credibilità dell'amore. Riguardo quest'ultimo aspetto, va anche precisato che il pensiero del teologo svizzero ha in buona parte condizionato, assai più di quello di Rahner, le categorie con cui la contemporanea Teologia fondamentale, a ragione o a torto, opera una divisione fra un'apologetica "estrinsecista" ed una "intrinsecista". Con lui si consolida inoltre la prospettiva, già presente in altri autori quali K. Adam, R. Guardini e prima ancora J.M. Scheeben, di un cristocentrismo non solo ermeneutico, ma anche esistenziale, e di una teologia della Rivelazione che conferisca maggiore unità al mistero pasquale di Gesù di Nazaret, quale riassunto e apice di tutta la storia della salvezza. Ma affondano anche in von Balthasar, fra gli altri, le radici della contemporanea sensibilità verso forme di evangelizzazione meno inclini a trasmettere enunciati o contenuti formali, bensì più attente a porre l'interlocutore in condizione di percepire una "forma", quella cristiana appunto, attraendolo verso un'esperienza di salvezza e di stupore.

Non mancano tuttavia delle domande da rivolgere al pensiero del nostro Autore, la cui pertinenza critica potrebbe essere ovviamente avvertita in modo diseguale a seconda della diversa corrente teologica entro la quale ci si pone. L'insistenza sulla *Gestalt* sembra proposta da von Balthasar come l'unica risposta adeguata al rischio/obiezione di vedere nella Rivelazione solo una proiezione antropocentrica delle nostre aspettative, forse sottovalutando altre modalità, ugualmente lecite, mediante le quali si potrebbe similmente riconoscere la Parola di Dio quale essa è, *locutio Dei*, e non come mera eco delle nostre ansie esistenziali. Se è vero che un cammino filosofico che muova dai contesti cosmologico e antropologico

è insufficiente ad accedere al *Deus revelans/revelatus*, è altrettanto vero che tali itinerari costituiscono una griglia di riferimento metafisico grazie alla quale il soggetto può cogliere perché il nascondimento della *Gestalt/Bellezza* è uno scandalo, perché quella rivelazione diviene per noi paradossale e ci spiazza. È proprio vero, ci si potrebbe chiedere, che il *bonum* e il *verum* si ricavano in modo essenziale dal *pulchrum*, e che quest'ultimo non solo li precede cronologicamente nella percezione della Forma, ma anche in sé li contiene? Un'affermazione, questa, che andrebbe valutata sulla scorta della riflessione di Tommaso d'Aquino (al quale anche von Balthasar in certa misura si richiama) secondo il quale è il *bonum* ad avere la ragione di fine e non il *pulchrum*, o sulla scorta della nostra esperienza personale che ci suggerisce come il bello ultimamente non ci soddisfi, perché è sul vero che vogliamo riposare. Più in generale, insistendo così tanto von Balthasar nell'impiegare l'opera d'arte come analogia della Rivelazione, ci si potrebbe domandare quanto sono presenti e quali sono, davvero, queste esperienze estetiche capaci di ostenderci la Rivelazione. Non stiamo in fondo parlando, con linguaggio diverso, di esperienze dell'ostensione dell'Essere, e dunque della percezione dell'*esse*, anch'esso come *verum*, oltre che come *pulchrum*, visto che egli riconosce, in fondo, che nell'esperienza dello spirito che si risveglia, essere e amore sono coestensivi?⁷⁴ Ingiustificata potrebbe anche sembrare l'idea, sottolineata in apertura alla redazione di *Gloria*, che "bellezza" sia una parola del tutto inadeguata per la filosofia e per le scienze, sottovalutando che ogni vera esperienza di ricerca e di incontro con la verità è, in fondo e lecitamente, una esperienza di rivelazione.

Riguardo il metodo e la finalità della Teologia fondamentale, non pochi autori potrebbero distanziarsi dall'impostazione balthasariana di voler compiutamente ricondurre la Fondamentale entro un terreno dogmatico, perché questa può restare vera teologia pur accedendo a fonti supplementari rispetto a quanto richiesto alla dogmatica e sviluppare una metodologia che la caratterizzi in modo specifico. Il rapporto fra queste due aree teologiche sembra dipendere da quella tensione ascolto/visione non totalmente risolta nel pensiero di von Balthasar, palesemente orientato verso un'opzione che privilegi la forma che si ostende e che rapisce rispetto ad ogni contenuto che reclami un confronto veritativo con altre fonti di conoscenza e di razionalità. La problematica è verosimilmente legata anche alla fruibilità pastorale della proposta teologico-fondamentale balthasariana, che si presenta certamente capace di attrarre verso il messaggio cristiano, ma pare metodologicamente poco attrezzata, così ci sembra, a far fronte alle numerose domande con cui le istanze razionali dell'epoca contemporanea si propongono di sfidare, e talvolta perfino di decostruire, il Vangelo. Qui si coglie anche la distanza che separa von Balthasar da Rahner, e sostanzialmente anche da Blondel, il cui sofferto guadagno apologetico parrebbe reso vano dal rifiuto di von Balthasar di accogliere un metodo dell'immanenza quale itinerario capace di mostrare al soggetto la significatività di una Parola divina che gli viene rivolta e rivelata.

III. TEOLOGIA DELLA RIVELAZIONE E DEI SEGNI DELLA RIVELAZIONE IN RENÉ LATOURELLE

Se dal Concilio Vaticano II — che pur non aveva menzionato esplicitamente la Teologia fondamentale, né, a differenza del Vaticano I, aveva inteso proporre alcuna

⁷⁴ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *L'accesso alla realtà di Dio*, in *Mysterium Salutis*, vol. III, 21.

dottrina formale sulla credibilità — sono stati tratti elementi per un rinnovamento della Fondamentale e criteri per imbastire una nuova teologia della credibilità, ciò lo si deve soprattutto ai commenti e al lavoro sistematico del gesuita canadese René Latourelle (n. 1918), che più di ogni altro autore ha influito sul modo di leggere gli orientamenti del Concilio in merito alle tematiche teologico-fondamentali.⁷⁵

Il tono del cambiamento di prospettiva di cui Latourelle si sentì interprete lo si comprende facilmente se si pensa che il teologo gesuita, proprio negli anni attorno al Concilio, succedeva sulla cattedra di Teologia fondamentale della Gregoriana di Roma all'olandese Sebastian Tromp (1889-1975), autore di uno dei più diffusi manuali di Apologetica cattolica fino a quel momento in uso.⁷⁶ I primi commenti di Latourelle alla *Dei Verbum* compaiono sulla rivista *Gregorianum* nei mesi immediatamente successivi alla proclamazione di questa Costituzione conciliare, maturando poi gradualmente in un progetto teologico di prospettiva dogmatico-semiologica, che si gioverà dell'ispirazione di Blondel, Rousselot e di vari esponenti del personalismo francese. Il progetto di Teologia fondamentale di Latourelle è raccolto nel trattato in 6 volumi, più volte rieditati e ampliati, intitolati rispettivamente: *Teologia della Rivelazione* (1966), *La teologia, scienza della salvezza* (1968), *Cristo e la Chiesa segni di salvezza* (1971), *A Gesù attraverso i Vangeli* (1978), *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo* (1981) e *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo* (1986).⁷⁷ Comprendenti anche l'iniziale trattato di Introduzione alla Teologia, essi coprono l'ampio programma di una Teologia della Rivelazione, alla quale segue un'esposizione della sua credibilità (Cristo e la Chiesa), corredata da un'opportuna ermeneutica (segni di salvezza), con approfondimenti cristologici (accesso ai Vangeli e teologia del miracolo) ed antropologici (l'uomo alla luce di Cristo). In questo itinerario la fonte conciliare privilegiata è senza dubbio la *Dei Verbum*; del materiale fondamentale è ugualmente tratto dalla *Gaudium et spes* e dai numerosi spunti che anche altri documenti conciliari avevano suggerito circa la situazione dell'uomo contemporaneo di fronte alla religione, al cristianesimo, alla storia, nonché sul rapporto fra Chiesa e mondo. Le linee essenziali delle riflessioni di Latourelle sono poi confluite nelle numerose voci firmate per il *Dizionario di Teologia Fondamentale* (1990) da lui diretto insieme a Rino Fisichella e in alcune opere collettive di grande influenza programmatica, fra le quali va certamente ricordata *Problemi e Prospettive di Teologia Fondamentale* (1982) curata insieme a G. O' Collins. Una miscellanea curata

⁷⁵ Sul rapporto fra gli insegnamenti del Vaticano II e i temi teologico-fondamentali, cfr. R. LATOURELLE, *Assenza e presenza della Fondamentale al Concilio Vaticano II*, in R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II. Bilancio e prospettive* Cittadella, Assisi 1988, vol. II, 1383-1395.

⁷⁶ S. TROMP, *De Revelatione Christiana*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1929, rieditato fino al 1950. Tromp, impegnato nella preparazione romana del Concilio, lascerà progressivamente l'insegnamento: Latourelle entrerà gradatamente nell'insegnamento del trattato *De Revelatione*, insieme a Edouard Dhanis, a partire dall'anno accademico 1959/60. Il programma subirà piccoli e gradualmente ritocchi, per poi mostrare la sua nuova impostazione al termine del Concilio, quando Latourelle ne assumerà in prima persona la responsabilità didattica.

⁷⁷ Gli anni indicati corrispondono alla pubblicazione delle edizioni originali in lingua francese. Per le traduzioni in lingua italiana ci siamo riferiti alle edizioni *Teologia della rivelazione. Mistero dell'epifania di Dio*, Cittadella, Assisi 1991; *Teologia, scienza della salvezza*, Cittadella, Assisi 1968; *Cristo e la Chiesa, segni di salvezza. Paradosso e tensioni*, Cittadella, Assisi 2001; *A Gesù attraverso i Vangeli. Storia ed ermeneutica*, Cittadella, Assisi 1982; *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Cittadella, Assisi 1982; *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, Cittadella, Assisi 1987.

da Rino Fisichella come omaggio a Latourelle in occasione del suo 70° genetliaco, *Gesù Rivelatore* (1988), contiene spunti di interesse a commento della sua teologia.⁷⁸

La Rivelazione viene considerata da Latourelle come centro, cuore, categoria essenziale della Teologia fondamentale: «la rivelazione o parola di Dio all'umanità è la prima realtà cristiana: il primo fatto, il primo mistero, la prima categoria».⁷⁹ Questo condiziona l'impianto e il metodo prevalentemente dogmatici da seguire, nonché la qualifica pienamente *teologica* della Fondamentale, anche nella parte dedicata alla riflessione apologetica, come testimoniano i titoli che egli scelse a partire dall'anno accademico 1967/68 per la riorganizzazione del corso da lui impartito, *Theologia Revelationis* e *Theologia signorum Revelationis*, in sostituzione delle due parti, *De Revelatione in genere* e *De facto revelationis christianae*, nelle quali consisteva il precedente programma di Tromp. La sua *Teologia della Rivelazione* è, in realtà, la prima ed organica "dogmatica della rivelazione" apparsa in ambito cattolico dopo il Vaticano II. Costruita attorno ad una comprensione unitaria della Rivelazione come mistero ed evento, di cui si sottolinea la logica, ugualmente unitaria, di parole e gesti voluta da *Dei Verbum*, n. 2, Latourelle non solo sviluppa la sua teologia della Rivelazione secondo una consueta *Dogmengeschichte*, seguita da un'opportuna riflessione teologico-sistemica, ma anche la collega ad una fenomenologia della parola e della comunicazione, capace di guadagnare sul piano teologico deduzioni rese disponibili in sede semiologica ed antropologica. L'aspetto semiologico pervade non solo la parte teologico-apologetica della sua teologia, ma anche la parte più propriamente dogmatica, dichiarandosi egli convinto che «non abbiamo accesso a Dio se non mediante la mediazione dei segni: segni della carne di Cristo, segni della sua parola umana».⁸⁰ Una presentazione dogmatica della Rivelazione è da lui giudicata più idonea ad agganciarvi un successivo trattato sulla fede, che costituisce la *risposta* alla Parola di Dio, il cui impianto teologico-dogmatico vantava già una maggiore tradizione.⁸¹

La visione dogmatica della Rivelazione deve precedere per Latourelle quella apologetica; anzi l'Apologetica sarebbe in realtà l'ultimo stadio della riflessione dogmatica.⁸² L'Apologetica deve essere vera "apologetica della Rivelazione", perché la credibilità è una proprietà *della* Rivelazione. Non si può fare apologetica prescindendo dal contenuto della rivelazione, esaminandola cioè in modo astratto e concettuale. La necessità della prospettiva dogmatica è per lui evidente: «Lo studio apologetico del fatto della rivelazione, per quanto serio, non potrebbe esaurire la ricchezza della realtà, perché questa realtà non è soltanto un fatto ma un mistero. [...] Accanto ad un'apologetica della rivelazione vi è dunque posto per una dogmatica della rivelazione, come accanto ad un'apologetica della Chiesa e della risurrezione esiste una dogmatica della Chiesa e della risurrezione».⁸³ Uno dei punti di maggiore interesse, ma certamente dei più delicati, resta anche per Latourelle l'articolazione fra momento dogmatico e momento apologetico. Il teologo canadese ci consegna un tentativo motivato ed equilibrato, attento ai mutamenti sociali e psicologici

⁷⁸ R. FISICHELLA (a cura di), *Gesù Rivelatore*, Piemme, Casale Monferrato 1988, spec. IDEM, *Il contributo di René Latourelle alla teologia fondamentale*, in *ibidem*, 11-22.

⁷⁹ LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, 5.

⁸⁰ LATOURELLE, *Teologia, scienza della salvezza*, 34.

⁸¹ Cfr. *ibidem*, 93.

⁸² cfr. *ibidem*, 92.

⁸³ LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, 7.

dell'uomo contemporaneo e alla lunga distanza storica che ci separa ormai dagli eventi fondazionali del cristianesimo; ma un tentativo non esente, anche nel suo caso e a nostro avviso, da qualche incertezza. Vediamone alcuni snodi essenziali.

Della "teologia della Rivelazione" e della "teologia dei segni della Rivelazione" egli ne sottolinea l'unità, attorno ad un oggetto certamente articolato, ma indiviso. L'Apologetica e la Fondamentale sono insieme le discipline di base di tutto il lavoro teologico, che hanno come oggetto l'*evento* e il *mistero* della Parola di Dio rivolta agli uomini e inviata nella storia del mondo.⁸⁴ «Come ogni vera teologia, la fondamentale si propone "l'intelligenza" del proprio oggetto, cioè la rivelazione, nella sua "totalità", cioè nel suo essere misterioso, nel suo affiorare storico, nei segni di questo affiorare, nella società che ha ricevuto la missione di trasmetterla, la Chiesa, e nelle forme oggettive per mezzo delle quali si esprime e perdura attraverso i secoli (Scrittura e Tradizione): Essa parla dommaticamente del "Mistero" e apologeticamente dell'"avvenimento"».⁸⁵ Latourelle concorda con l'idea che l'Apologetica è sostanzialmente generata dalla dimensione di evento posseduta dalla Rivelazione: «È qui precisamente che si situa il problema apologetico: Dio ha parlato all'umanità, e il fatto di questa Parola può essere stabilito con certezza. Il compito dell'apologetica è dunque di stabilire il fatto della rivelazione, cioè il fatto dell'intervento di Dio nella storia umana, il fatto della sua parola intelligibile all'umanità e il fatto dell'invito alla decisione di fede. In breve, l'apologetica ha il compito di stabilire il fatto della Parola attraverso i secoli».⁸⁶ Essa «ha per oggetto i fatti primi e fondamentali del cristianesimo, cioè il fatto della rivelazione e il fatto della Chiesa».⁸⁷ Anche Latourelle, come si vede facilmente, conserva l'opinione, cara all'apologetica classica, che la Rivelazione generi dei fatti e sia essa stessa, sotto alcuni aspetti, un fatto, e che sia ciò, in definitiva, a determinare la necessità di un approccio apologetico della teologia. Tuttavia, egli ne parla in un modo assai più attento all'unità di metodo e di oggetto del lavoro teologico-fondamentale rispetto a quanto aveva fatto fino a quel momento l'apologetica classica. Il motivo profondo è che evento e mistero, nella Rivelazione, sono inseparabili.

Al tempo stesso, il linguaggio di Latourelle richiederebbe alcuni chiarimenti. Ad esempio, una risposta all'interrogativo se il fatto (o i fatti) della Rivelazione sono conosciuti solo attraverso la prospettiva della Rivelazione o possiamo anche conoscerli, in modo compiuto e indipendente, mediante l'analisi di altre discipline. È chiaro che la teologia deve far ricorso a queste discipline, ma resta meno chiaro quale sia il loro oggetto adeguato. Da un'analisi globale del suo pensiero pare a lui estranea l'idea che la dogmatica debba occuparsi della Rivelazione con un metodo dogmatico e l'Apologetica occuparsi invece dei suoi segni con un metodo apologetico, sebbene si sottoscriva, come abbiamo visto, una diversità di linguaggi: i segni della Rivelazione, come egli esplicitamente afferma, devono essere affrontati da ambedue le prospettive, dogmatica ed apologetica. Eppure, alcune riflessioni parrebbero allontanarsi, a nostro avviso, da tale comprensione unitaria. Per Latourelle, infatti, l'Apologetica può avere una sua "dimostrazione": questa cercherebbe di stabilire il fatto della Rivelazione partendo dai "segni" della Rivelazione nella storia e mediante un procedimento di ordine razionale, che termina con una certezza anch'essa di

⁸⁴ cfr. LATOURELLE, *Teologia, scienza della salvezza*, 90.

⁸⁵ *Ibidem*, 91-92.

⁸⁶ *Ibidem*, 94

⁸⁷ *Ibidem*, 103.

ordine razionale e che, come tale, non tende alla fede. L'Apologetica teologica sembrerebbe dunque essere una disciplina svolta all'interno della fede, eppure capace di vedere la fede anche come traguardo da indicare (ma non da raggiungere).⁸⁸ Afferma ancora il gesuita canadese che la teologia apologetica «rinuncia a fare qualsiasi affermazione di fede nella trama delle sue argomentazioni e cerca di tenere un discorso che abbia significato e valore anche agli occhi dell'incredulo»,⁸⁹ sostenendo poi in vari luoghi che ad un programma di Teologia fondamentale potrebbero partecipare con profitto anche dei non credenti. Eppure, egli aggiunge, «poiché questa riflessione critica è quella di un credente, [essa] nasce sotto la spinta della fede che cerca di comprendere il suo oggetto e si svolge sotto la guida della Chiesa».⁹⁰

La riflessione teologica sulla credibilità comporta tre momenti o approcci che vanno percorsi in sequenza: uno storico-ermeneutico, uno filosofico e uno teologico-semiologico. Va registrata l'importanza tributata al primo, che riappropria alla Fondamentale, certamente in dialogo con l'esegesi, il delicato e irrinunciabile compito di stabilire la storicità dell'evento di Gesù di Nazaret: «il problema di giungere a Gesù attraverso i vangeli — egli afferma — si colloca al primo posto in una riflessione sulla credibilità cristiana».⁹¹ Il secondo momento collega la riflessione sulla credibilità con le grandi questioni dell'antropologia filosofica, allo scopo di intercettare le domande di senso dell'uomo. Il momento filosofico viene sviluppato da Latourelle in ambito antropologico, perché ritiene che così lo detti il comune sentire del momento, e secondo quell'impostazione esistenziale che la svolta operata da Blondel ha ormai mostrato irrinunciabile. Così come in von Balthasar, e in probabile dipendenza da lui, non troveremo in Latourelle alcuna specifica attenzione a domande ultime di carattere cosmologico. L'uomo è in se stesso un enigma che solo l'incontro con Gesù Cristo può decodificare: l'essere umano non si attende solo una dimostrazione circa il fatto della Rivelazione; ma anche, e soprattutto, una dimostrazione che il suo contenuto — che è Cristo stesso — possenga la soluzione del problema capitale del senso dell'esistenza umana. Latourelle ha il merito di svolgere il momento filosofico-antropologico sempre sottolineando l'*eccedenza salvifica* della Rivelazione, senza mai abbassare la sua significatività ad una questione di ermeneutica o di antropologia: l'offerta di Dio non è mai pienamente misurata dalla domanda dell'uomo, ma risulta sempre eccedente, paradossale, scandalosa; anzi questa stessa eccedenza e questa origine altra-dall'uomo mostrano la credibilità della Parola di Dio al di là di ogni attesa ed interpretazione umana.⁹² La Rivelazione non è misurata ultimamente da alcuna ermeneutica, ma reca insieme a sé stessa la propria ermeneutica, quella del mistero pasquale di Gesù Cristo. Si innesta qui il

⁸⁸ Cfr. *ibidem*, 96.

⁸⁹ *Ibidem*, 103.

⁹⁰ *Ibidem*, 104.

⁹¹ «La storicità è la caratteristica fondamentale e decisiva della rivelazione cristiana [...]. Se il cristianesimo si presenta come l'intervento di Dio nella storia, che trova il suo culmine in Gesù Cristo, il fatto di sapere se, in che modo e in quale misura sia possibile raggiungere questo avvenimento, riveste una importanza capitale. La conclusione di tutto ciò è che il problema di giungere a Gesù attraverso i vangeli, si colloca al primo posto in una riflessione sulla credibilità cristiana [...]. Tutta l'esistenza umana del Cristo (parole, azioni, esempi, atteggiamenti, modi di comportarsi) finisce per essere sottoposta agli "interrogativi" della storia e non si vede come potrebbe sfuggirvi», LATOURELLE, *A Gesù attraverso i Vangeli*, 8.

⁹² Utile in proposito la rilettura, per il suo valore sintetico, della sezione della voce Rivelazione intitolata "Tratti specifici della rivelazione cristiana", in R. LATOURELLE, *Rivelazione*, DTF, 1043-1064.

terzo momento della riflessione sulla credibilità, quello più marcatamente teologico, perché il mistero di Cristo sfugge, in definitiva, sia alla storia che alla filosofia. La richiesta di senso interpretata dai filosofi resta indietro rispetto al paradosso eccedente dell'iniziativa di Dio di rivelarsi in Cristo e di donarsi in Lui all'uomo. Cristo porta con Sé i *segni* della sua divinità e questi possono essere conosciuti e comunicati con un linguaggio a noi intelligibile: eppure, il momento del riconoscimento dei segni non è tanto frutto dello sforzo dell'uomo che cerca di comprendere, quanto conseguenza dell'iniziativa di Dio che rivela. I segni che accompagnano la Rivelazione di Dio sono affidati al cosmo (miracoli), alla storia (profezia), all'uomo stesso (la testimonianza della santità di vita secondo lo Spirito).⁹³

Ai tre momenti del percorso apologetico corrispondono delle domande propriamente *teologiche*, perché l'analisi si dirige al contenuto stesso della Rivelazione e non meramente al suo darsi fattuale, domande che sono formulate in quanto riflessione dalla fede sulla fede: Si può approdare a Gesù Cristo partendo dai Vangeli? È vero che il suo messaggio dà risposta alle domande esistenziali dell'uomo? I segni recati con sé da Gesù sono sufficienti per riconoscerlo come Figlio di Dio e Dio stesso? Il fatto che per darvi una risposta occorra rivolgersi alla storia e alla filosofia quali scienze ausiliari «non toglie nulla a ciò che costituisce il fine vero e proprio, la comprensione, cioè l'oggetto della fede»; infatti «l'intelligenza teologica è diretta alla comprensione di una *precisa proprietà del messaggio cristiano*, vale a dire la sua credibilità».⁹⁴

Chiarito che l'Apologetica è parte della Teologia fondamentale, e che essa si occupa della Rivelazione dalla prospettiva dell'evento, senza che ciò la separi da una visione tipicamente dogmatica — sia perché i segni offerti all'uomo appartengono alla Rivelazione, sia perché essi hanno Dio per soggetto comunicante — Latourelle si sforza di caratterizzare ulteriormente la natura dell'Apologetica, sempre intesa come “teologia dei segni della Rivelazione”. Lo fa dapprima *per negazione*, affermando che non è un’“arte della conversione” (esiste certamente una “pastorale della conversione” ma questa, secondo il teologo canadese, non ha niente in comune con la teologia apologetica); non è una scienza polemica o controversista, bensì un’esposizione positiva che avrebbe ragion d’esser anche se non esistessero avversari; essa si serve della filosofia, della storia o della filologia, ma non è un trattato storico-filosofico, bensì un trattato teologico; ancora, l'Apologetica non è la filosofia della religione, perché a differenza di quest'ultima è svolta dall'interno della fede; né la religione in quanto tale sarebbe, secondo Latourelle, oggetto proprio dell'Apologetica. *In positivo*, l'Apologetica è vera teologia, perché sviluppata entro la fede; è l'esposizione scientifica dei segni che testimoniano il fatto della Rivelazione e dunque la verità della religione cristiana; ammette un procedimento che genera dimostrazioni a livello di certezza morale, perché mediate da segni e da una testimonianza storica ed umana, sebbene essa sia suscettibile di avvantaggiarsi di un'opportuna convergenza di indizi; deve essere apologetica “integrale”, cioè capace di inglobare nella sua riflessione anche il destinatario, l'uomo, le sue aspirazioni e le sue istanze critiche; l'attenzione agli aspetti soggettivi è parte del discorso e del percorso apologetici tanto quanto lo è la riflessione sui fatti oggettivi, non in modo parallelo, ma, appunto, in modo integrale. Proprio l'idea di avere a che fare con una “apologetica integrale” suggerisce al teologo gesuita che essa, a motivo della sua

⁹³ Cfr. LATOURELLE, *A Gesù attraverso i Vangeli*, 10-11.

⁹⁴ *Ibidem*, 12. Il sottolineato è nostro.

attenzione per il soggetto, debba trovarsi in un certo senso a metà strada fra un'apologetica oggettiva e una teologia pastorale, perché la sua finalità non è solo corroborare la fede dei cristiani, ma attraverso di essa «potersi accostare all'incredulo e tenergli un discorso valido anche ai suoi occhi».⁹⁵

Dal Magistero del Concilio Vaticano II, René Latourelle riesce ad estrarre, grazie ad una attenta semiologia, una teologia della credibilità centrata attorno a Cristo e alla Chiesa segni di salvezza, che trova il suo prolungamento naturale nell'economia della testimonianza della carità. Secondo la lettura che egli propone del Vaticano II, saremmo di fronte ad un unico grande segno, ovvero Cristo, presente nella Chiesa e nella testimonianza dei cristiani: la carità salvifica della pro-esistenza di Cristo raggiunge ogni uomo attraverso la Chiesa e ogni singolo testimone di Gesù. «Il Cristo e la Chiesa sono dunque due grandi segni della rivelazione, ed effettivamente gli unici due segni. [...] Ma noi possiamo spingere più avanti questa visione sintetica dei segni e affermare che, in definitiva, non esiste che un *unico* segno della verità del cristianesimo, cioè *il Cristo nella Chiesa*. Il segno *totale* è il segno del Cristo veduto attraverso il segno della Chiesa, sacramento del Cristo o segno del Segno di Dio».⁹⁶

Arricchita così di una prospettiva spiccatamente personalista, la sistematica offerta dal teologo canadese vede Gesù Cristo manifestare la credibilità della Rivelazione secondo tre caratteristiche fondamentali: egli è: *pienezza e compimento della Rivelazione*, manifestando in sé stesso l'intero disegno del Padre; *fonte di intelligibilità* per comprendere qualsiasi altro segno (profezie, miracoli, santità); *chiave di discernimento* dell'enigma dell'uomo, mostrando come le sue aspirazioni più profonde trovino compimento nella dottrina evangelica. Attorno a Gesù Cristo si raccolgono pertanto segni e motivi che la Apologetica cattolica neoscolastica avrebbe chiamato sia oggettivi che soggettivi. Non è il singolo miracolo o le singole profezie che vanno messi in luce, ma la coerenza interna del contenuto dell'intera Rivelazione, che punta a Cristo come alla sua pienezza noetica ed ermeneutica: «Tutti i segni emanano dal *Cristo*, ed è in lui che si attua la loro sintesi. Egli è in persona il Segno per eccellenza della rivelazione, il segno sicuro ed adeguato alla intelligenza di tutti. Se i segni formano una sintesi unificata e coerente, è perché il loro centro di irradiazione è una persona. Il Cristo è il luogo e il legame della totalità dei segni. [...] Tutti i segni particolari non hanno valore e consistenza se non riferiti al Cristo, centro e sintesi di tutti i segni».⁹⁷

Il secondo grande segno, la Chiesa — che va a sua volta compresa come *segno di Cristo* — agisce in tre modi sostanziali: in primo luogo, con la sua *predicazione* e la sua *azione sacramentale*, che manifestano come in essa permangono i mezzi di salvezza voluti da Cristo stesso; in secondo luogo, con i segni della sua *unità, santità e storicità*, che vengono proposti anche nella loro dimensione di paradosso, ovvero come tensione fra la condizione terreno-umana dei cristiani e la sublimità dei frutti che la Chiesa è in grado di produrre nonostante i limiti di tale condizione; infine, con la *testimonianza di vita*, in modo particolare quella del martirio, quest'ultimo inteso non

⁹⁵ LATOURELLE, *Teologia, scienza della salvezza*, 102. Latourelle sottoscrive l'affermazione di Bouillard secondo la quale l'apologetica dovrebbe esporre, con un discorso valido anche per l'incredulo, ciò che il credente considera come fondamento razionale della sua decisione di fede, cfr. *ibidem*, 100.

⁹⁶ LATOURELLE, *Cristo e la Chiesa segni di salvezza*, 64-65.

⁹⁷ *Ibidem*, 62.

solo come evento legato ad un'epoca fondazionale, ma come segno che accompagna e accompagnerà sempre la predicazione del Vangelo. In quanto segno *sacramentale* di Cristo, la Chiesa non solo lo indica, ma lo rende anche presente, secondo una dinamica salvifica analoga a quella dei sacramenti. Seguendo un'ispirazione già presente in de Lubac,⁹⁸ Latourelle suggerisce di leggere la tensione divino/umana della Chiesa — compresi i suoi chiaroscuri lungo la storia — come espressione di un "paradosso" capace di manifestare la presenza di Dio, secondo una comprensione sacramentale–escatologica delle sue note classiche. La Chiesa si presenta a noi come un paradosso: nella sua realtà di unità ferita e di tensione verso l'unità ecumenica; nella grandezza e nella ambiguità dei suoi trascorsi storici e dei suoi rapporti con i poteri del mondo; nella sua santità e nel suo perenne bisogno di conversione. L'esistenza di simili tensioni viene recuperata come segno essa stessa: proprio perché limitata, precaria e finita, a motivo dei frutti di carità e di santità che sono tuttavia innegabili e che la trascendono, la Chiesa non può non indicare e manifestare, nel suo paradosso, la presenza in mezzo a lei del suo Signore. Latourelle ha il merito di aver intercettato la difficoltà dell'uomo contemporaneo ad accogliere il segno della Chiesa quando questo veniva proposto con le categorie del passato (ad esempio nei termini in cui si era espresso il Vaticano I),⁹⁹ suggerendo con intelligenza categorie verso le quali l'interlocutore è oggi più sensibile. Nello studio della credibilità della Rivelazione attraverso il segno della Chiesa, dogmatica e apologetica si incontrano nuovamente.¹⁰⁰

Nella sua concezione di teologia apologetica, Latourelle lascia chiaro che l'impiego della storia, dell'antropologia filosofica e delle scienze umane in genere, è necessario per il lavoro del teologo, in modo speciale nell'epoca contemporanea. Tale impiego deriva in fondo dalla caratteristica, posseduta dalla Rivelazione, di manifestarsi attraverso fatti che coinvolgono la storia degli uomini. Circa il ruolo delle scienze naturali, non troveremo però sviluppi specifici, neanche nell'ultimo volume del suo trattato, quello dedicato alla teologia del miracolo. Qui, gli aspetti critico–scientifici privilegiati restano quelli dell'analisi storica e dell'esegesi biblica,¹⁰¹ sebbene anche per Latourelle, al parlare del miracolo, il riferimento alla "natura" divenga inevitabile. In merito al riconoscimento del miracolo, egli manifesta una certa diffidenza nei riguardi della nozione scientifica di legge di natura, la cui epistemologia considera troppo incerta per fondarvi riflessioni teologiche.¹⁰² Egli conviene che il problema del "discernimento" del miracolo, risolte le questioni di definizione e di storicità, resta quello più importante da risolvere; tuttavia, «i miracoli non sono dei campioni di laboratorio, sottoposti ai test dell'analisi, nell'attesa di un verdetto scientifico: i miracoli di Gesù si rivolgono alla folla di

⁹⁸ Cfr. H. DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, Aubier-Montaigne, Paris 1967.

⁹⁹ Cfr. LATOURELLE, *Cristo e la Chiesa segni di salvezza*, 100-108.

¹⁰⁰ «Lo studio dei paradossi e delle tensioni della Chiesa non è una impresa di riflessione astratta. È nella storia e coi metodi della storia che la teologia deve cogliere le componenti di ognuno di tali paradossi. Sulla base dei fatti raccolti, essa potrà poi costruire la sua riflessione e scoprire, al di là del fenomeno, la misteriosa azione dello Spirito», *ibidem*, 113.

¹⁰¹ Nella sezione intitolata "In nome della scienza interpretata dalla ragione filosofica" si espongono obiezioni di ordine principalmente filosofico, avendo come interlocutori Spinoza, Hume, Voltaire, Kant, ed esegetico, in dialogo critico con Bultmann, per poi dirigersi ad analizzare brevemente la precomprensione del miracolo come operata dalla storia delle religioni. In questa parte il riferimento alle scienze è pressoché fugace, cfr. LATOURELLE, *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, 35-45.

¹⁰² Cfr. *ibidem*, 375.

coloro che (istruiti o no) hanno occhi, buon senso e cuore». ¹⁰³ Il problema del discernimento è soprattutto, per Latourelle come prima per Blondel, semiologico e antropologico. Per mostrarlo, e allo scopo di sottolineare l'importanza, nella dinamica del miracolo, del rapporto spontaneo fra il narratore/testimone e la finalità spirituale dell'evento, Latourelle offre un parallelo fra la narrazione giovannea del miracolo del cieco nato e la guarigione di Marie Ferrand a Lourdes, testimoniata dal Nobel per la medicina Alexis Carrel. ¹⁰⁴ Richiamando l'idea che un'intelligenza chiusa alla rivelazione divina troverà sempre scuse o giustificazioni per non accettare la straordinarietà di un evento, anche quando questa viene mostrata con criteri razionali, se ne conclude che la conoscenza spontanea risulterebbe più importante di quella scientifica. Il riferimento alle scienze viene poi ripreso brevemente in chiusura, per mostrare l'inconsistenza di una (supposta) critica scientifica alla realtà del miracolo mediante il ricorso a forze sconosciute della natura, oppure a leggi poco note, o note solo statisticamente.

Attraverso le riflessioni di René Latourelle — osserviamo in conclusione — la ricezione del Vaticano II è stata orientata a determinare una *nuova immagine* della Fondamentale, nella quale la vocazione apologetica è certamente conservata, ma vengono rafforzate l'unità e il personalismo della Rivelazione. In continuità con von Balthasar si recupera la qualifica teologica di tutta la disciplina, con l'evidente priorità del metodo dogmatico, o comunque l'affermazione di una sua competenza anche sulla "teologia dei segni"; questi ultimi vengono rilette in chiave cristologica, con un suo naturale prolungamento ecclesiale e testimoniale, cercandone con successo una maggiore significanza antropologica ed una migliore pertinenza storica. Viene fondato in modo convincente che la dimensione apologetica della Fondamentale dipende, in ultima analisi, dalla natura di evento posseduta dalla Rivelazione, sebbene questa risulti indissolubilmente associata al mistero che gli eventi significano, e viene altresì recuperata l'importanza fondativa dell'accesso storico a Gesù di Nazaret. La Fondamentale e la "apologetica integrale" sono parte di una medesima disciplina, ma restano da chiarire alcuni punti: se la differenza di linguaggio fra i due momenti possa condurre anche ad una differenza di metodo; se sia ancora percorribile una apologetica del "fatto della Rivelazione", a quali condizioni e con quali esiti; cosa voglia dire sviluppare una disciplina teologica, entro la fede, se una parte di essa può in teoria essere proposta in modo coerente anche a chi non crede.

Riteniamo che Latourelle si sia posto con coraggio le domande giuste, comprendendo anch'egli la Teologia fondamentale come "teologia di fronte ad un interlocutore", ma crediamo che le sue risposte siano suscettibili di essere ancora approfondite. Va anche notato che nel percorso teologico-fondamentale da lui proposto non trova spazio alcuna riflessione esplicita sui preamboli della fede, una riflessione che l'affermazione dello statuto teologico della nuova Fondamentale sembra imporgli di non porre più a tema, sebbene le sue considerazioni sulla situazione dell'uomo che attende di essere interpretato e rivelato da Cristo potrebbe contenerne riferimenti impliciti, almeno se pensiamo a preamboli di tipo antropologico o esistenziale. Infine, in merito al riconoscimento (e più in generale alla teologia) del miracolo, siamo d'accordo con Latourelle che non spetta alla scienza definire cosa sia il miracolo, ma non condividiamo un assorbimento semiologico

¹⁰³ *Ibidem*, 406.

¹⁰⁴ Cfr. *ibidem*, 408-417.

dell'intera teologia del miracolo,¹⁰⁵ né concordiamo con l'affermazione che sarebbe stata la riflessione teologica a codificare le norme per il riconoscimento del miracolo nei processi canonici: osserviamo, infatti, che rinunciando ad una epistemologia scientifica non ci sarebbe autentico discernimento fra ciò che, semiologicamente e antropologicamente, può *ragionevolmente* porre l'interlocutore in rapporto con l'Assoluto e ciò che, invece, non è adatto a farlo. Per riconoscere la verità di un'azione di Dio sulla natura, la conoscenza spontanea è necessaria, ma secondo noi insufficiente.

IV. LE RIFLESSIONI PROGRAMMATICHE DELL'*HANDBUCH DER FUNDAMENTALTHEOLOGIE*

Un corso affermatosi a partire dalla fine degli anni 1980 è l'*Handbuch der Fundamentaltheologie*, promosso dalla scuola tedesca di Kern, Pottmeyer e Seckler, curatori dei 4 volumi che ospitano una quarantina di collaborazioni firmate da autori cattolici ed evangelici, fra cui W. Kasper, W. Pannenberg, G. Larcher, W. Geerlings, K. Lehmann, H. Waldenfels, W. Löser, H. Fries, G. Lohfink, G. Sauter. Pubblicato originariamente nel 1988 e rieditato con qualche lieve ritocco nel 2000, con il materiale raccolto nell'*Handbuch* i curatori si sono proposti di individuare uno specifico progetto di Teologia fondamentale.¹⁰⁶ Tuttavia, dai contenuti dei numerosi articoli che vi contribuiscono non pare evincersi un vero e proprio progetto. Questo appare piuttosto dalla struttura propedeutica e dalla sequenzialità delle tematiche che compongono i volumi, ma soprattutto nelle riflessioni programmatiche che Max Seckler firma al termine dell'opera, da leggere in collegamento con le *Introduzioni* ai vari trattati e con la breve ma significativa *Introduzione generale* che i curatori firmano in apertura.

Alcune scelte si impongono all'attenzione, fornendo già da sole elementi significativi per esprimere come dovrebbe operare, nell'intenzione degli autori, una *nuova* Teologia fondamentale. Questa può ancora strutturarsi secondo la classica triplice *demonstratio*, religiosa, cristiana e cattolica, sancendo così la liceità di una riflessione teologica sulla religione quale apertura propedeutica alla Rivelazione; è una Fondamentale che propone al suo centro una teologia della Rivelazione mantenuta costitutivamente disponibile ad una esposizione critica dei contenuti della fede, accettando la sfida dei problemi contemporanei, soprattutto di tipo esegetico e storico; è ancora una Teologia fondamentale che risulta stabilita su un cristocentrismo che auto-comprende le ragioni della propria credibilità in modo sostanzialmente intrinsecista e tributa centralità al rapporto fra Rivelazione e Chiesa, distanziandosi però da una classica *demonstratio catholica*, perché riconosce la prospettiva ecumenica come irrinunciabile; ed è una Teologia fondamentale, infine, che propone una gnoseologia capace di operare al di là della logica classica del *De locis theologicis*, perché compresa come una epistemologia teologica alla base dell'intero discorso teologico, manifestando al contempo la natura della

¹⁰⁵ All'interno dell'economia dei segni, Latourelle aveva manifestato una certa diffidenza verso la dimensione *ontologica* del miracolo, da lui ritenuta poco adeguata alla mentalità scientifica contemporane, cfr. *Cristo e la Chiesa segni di salvezza*, 36-37.

¹⁰⁶ *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg i.B. 1985-1988 (2 ed. Francke, Tübingen 2000), tr. it. *Corso di Teologia Fondamentale*, a cura di W. Kern, H. Pottmeyer, M. Seckler, 4 voll., Queriniana, Brescia 1990.

Fondamentale anche come “teologia dei fondamenti”. A giudicare dal contenuto dei diversi contributi, la dimensione apologetica pare quasi esclusivamente concentrata su quanto un’impostazione classica chiamerebbe “via empirica”, che l’interlocutore percorrerebbe riconoscendo la testimonianza della Chiesa ed il significato profondo della dottrina di Cristo per la promozione dell’umanità, per la società e per il mondo. Poco sviluppati o del tutto assenti i riferimenti alle prove classiche del fatto della Rivelazione, ovvero le profezie e i miracoli.¹⁰⁷

Gli elementi programmatici di maggiore interesse — e che giustificano perché parlare qui di quest’opera — sono senza dubbio quelli contenuti nel contributo finale di Max Seckler, intitolato *Teologia fondamentale: compiti, strutturazione, concetto e nomi*, preceduto da una lunga riflessione critica sulla storia della Apologetica e della Fondamentale.¹⁰⁸ Entro la Teologia fondamentale, di cui si ribadisce la vocazione interdisciplinare,¹⁰⁹ Seckler riconosce l’esistenza di una “apologia”, intesa come «atto specialistico, complesso e attuale della legittimazione della fede cristiana nell’orizzonte della questione della verità e alla luce della missione universale del cristianesimo [...]. Tale legittimazione della fede è un’esigenza indispensabile e permanente».¹¹⁰ In accordo con la riflessione post-conciliare e con gli autori che lo hanno preceduto, Seckler segnala la necessità di far migrare la difesa razionale della fede da una impostazione “estrinsecista” ad una “intrinsecista”. Con il primo termine si indica il tentativo dell’Apologetica classica, riconosciuta in nuce nel pensiero di Tommaso d’Aquino e successivamente consolidatasi nell’evo moderno, di fornire un duplice risultato: a) dimostrare razionalmente la contraddittorietà e l’inconsistenza delle obiezioni sollevate contro la fede, non potendo evidentemente dimostrare razionalmente i contenuti della fede; b) motivare razionalmente la *pretesa* della Rivelazione cristiana di essere universalmente vera. L’impiego dell’aggettivo estrinsecista (in continuità con la prospettiva già trovata in von Balthasar) deriva dal fatto che le argomentazioni addotte per tale fine provengono da un campo esterno al contenuto della Rivelazione, perché riguardano dei preamboli della fede (di natura filosofica) e delle prove circa la credibilità della *pretesa che il cristianesimo avrebbe di essere vero*, prove che devono poggiarsi su una ragione propedeutica alla fede. Questo compito, che storicamente venne chiamato “fondamentale” perché mirante all’accertamento scientifico del cristianesimo, pur essendo una “teologia filosofica”, non viene giudicato da Seckler inconsistente, ma solo insufficiente. Ad esso va affiancato, come compito principale di una “teologia fondamentale”, il tentativo di legittimare il cristianesimo in modo intrinseco al suo contenuto, ovvero esponendo in maniera (teologicamente) scientifica e razionalmente fondata, il contenuto stesso del cristianesimo, procedendo così nella linea che Seckler riconosce inaugurata da S. von Drey sulla scorta della svolta operata da F. Schleiermacher. Tale esposizione può

¹⁰⁷ Così un giudizio di Sartori: «Il Corso sembra non predisporre alcuno spazio per le vecchie “prove”, quali il miracolo e la profezia. [...] Si confessa che oggi “è diffusa la tendenza a credere nei miracoli” (IV, 454); ma ciò nonostante, la questione viene liquidata in poche battute. Invece, noi crediamo che il problema sia ancora molto serio e che valga ancora la pena di affrontarlo con rigore, anche senza per questo ricadere nel vecchio estrinsecismo», SARTORI, *Recenti proposte di teologia fondamentale*, 60.

¹⁰⁸ Cfr. SECKLER, *Teologia fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi*, rispettivamente, 537-615 e 375-536. Un commento qualificato a questa sintesi sullo “stato dell’arte”, non scevro da critiche, è quello presentato da P.A. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996, 21-44.

¹⁰⁹ Cfr. *ibidem*, 538.

¹¹⁰ Cfr. *ibidem*, 544.

essere ancora chiamata apologetica perché svolta in modo critico e con istanze di universalità anche se, noi aggiungiamo, a partire da fondamenti che la ragione deve pur sempre ricevere quali rivelati.¹¹¹

A prima vista, l'identità di una Teologia fondamentale di impostazione intrinsecista risulta del tutto interna alla logica della fede: essa «consiste nell'accertamento cognitivo e nella ricostruzione razionale della realtà e verità costituenti l'esistenza cristiana, onde legittimare criticamente la certezza della coscienza, propria della fede, sul terreno della conoscenza fondata in maniera scientifica coi mezzi della scienza della fede».¹¹² Tuttavia, la natura intrinseca alla Rivelazione di tale logica non equivale ad affermarne una autoreferenzialità. Seckler è infatti esplicito nel sostenere che all'interno della Teologia fondamentale (*Fundamentaltheologie*) esistono ed esisteranno sempre due funzioni, «una primariamente fondante o fondamentale e una apologetica»,¹¹³ rendendo pertanto lecito distinguere una teologia dei fondamenti (*fundamentale Theologie*) da una teologia apologetica. Esse, però, non vanno viste come due discipline parziali di una disciplina superiore: non siamo infatti di fronte a due correnti o a due impostazioni della Teologia fondamentale, bensì di fronte a due compiti che le appartengono come propri. Pur con i suoi limiti, viene scelta la metafora di indicare la funzione fondamentale e fondante come un “dirigersi verso l'interno”, mirante a cogliere i dati elementari e caratterizzanti della fede cristiana e a mostrarne la coerenza entro il logos della fede, mentre la funzione apologetica è un “dirigersi verso l'esterno”, mirante a legittimare il cristianesimo verso coloro che negano tale legittimità. La metafora non indica luoghi, ma direzioni, ovvero funzioni. Ambedue sono percorsi “teologico-fondamentali”, distinguibili tanto dalla filosofia come dalla dogmatica propriamente detta. Mentre la filosofia ha il suo fondamento nella ragione autonoma e la dogmatica lo ha nell'Autorità che pone il dogma, «il costitutivo specifico e prossimo della teologia fondamentale non sta né semplicemente nella ragione, né semplicemente nell'autorità della fede, bensì nell'autorità della verità, in quanto e nella misura in cui questa può dischiudersi alla ragione teonomica attraverso la mediazione della fede».¹¹⁴

In merito all'articolazione fra le due funzioni, la proposta programmatica esposta da Seckler nell'*Handbuch* segnala che l'accertamento del logos cristiano, ovvero la funzione verso l'interno, deve precedere le funzioni apologetiche collegate alle mediazioni o alle contestazioni cui tale logos può essere soggetto. Non si tratta però di due funzioni separabili: non deve accadere che l'una termini dove inizi l'altra. In una impostazione intrinsecista, ove la legittimazione della fede non avviene

¹¹¹ Cfr. *ibidem*, 548-550. L'estrinsecità degli argomenti addotti dall'apologetica classica per mostrare all'interlocutore l'autorità delle Scritture è ricondotta, ancora una volta, alla loro concentrazione sul fatto della Rivelazione.

¹¹² *Ibidem*, 561.

¹¹³ Cfr. *ibidem*, 566.

¹¹⁴ *Ibidem*, 569. Pur con alcune differenze, registriamo una sostanziale convergenza con quanto noi stessi abbiamo sostenuto circa l'esistenza di una “dimensione apologetica” della Teologia fondamentale che opera sul prolungamento *ad extra* della missione della Parola, secondo un esporsi al vaglio critico della ragione, e circa l'esistenza di criteri di verità riconoscibili sulla base di un logos condiviso, operante in una ragione alla quale viene solo richiesto di non chiudersi ideologicamente od autoreferenzialmente, bensì di restare aperta a lasciarsi eventualmente svelare come ragione creata, e dunque, secondo il linguaggio di Seckler, disposta a riconoscersi “teonomica” (ovvero né autonoma, né eteronoma). Cfr. TANZELLA-NITTI, *La dimensione apologetica della teologia fondamentale*, 18-19, 34-44.

sul campo di una ragione autonoma ma indica piuttosto una direzione dalla fede verso la ragione, accade infatti che «il logos cristiano, man mano che viene accertato, mette in moto il suo proprio potenziale apologetico. Perciò il processo dell'accertamento contenutistico della realtà della fede cristiana è *nello stesso tempo* già anche forma propriamente fondamentale della legittimazione della fede».¹¹⁵ In tale processo, osserva opportunamente Seckler, *l'intellectus fidei* del popolo di Dio incontra se stesso e la propria ragione credente assai prima delle contestazioni provenienti dall'esterno. La prospettiva qui adottata è in fondo analoga all'idea che i preamboli della fede e i motivi di credibilità della Rivelazione non vadano offerti entro una sezione rigorosamente disgiunta dall'esposizione della Rivelazione: anche se la loro fondazione teoretica può essere sviluppata in luogo ad essa dedicato, la credibilità della fede accompagna la fede, e la accompagna sia nella riflessione credente, sia nell'elaborazione di strategie che sostengano l'annuncio della fede a chi ancora non crede. In tal senso, gli aggettivi intrinseco ed estrinseco, mostrano qualche limite: se alcuni motivi di credibilità possono svolgere o aver svolto in passato il ruolo di argomenti estrinseci al *contenuto* della Rivelazione, l'operazione con cui la ragione credente cerca continuamente di manifestare le istanze di universalità della Rivelazione nasce dall'interno del logos della fede e non le è estrinseco. Di converso, anche la riflessione "verso l'interno" non è mai totalmente intrinseca, perché al muoversi verso il centro del mistero cristiano ne ritrova la sua valenza universale e pubblica.

La funzione di "teologia dei fondamenti" può recuperare l'idea di un trattato sull'*essenza del cristianesimo*, ovvero un ambito della Teologia fondamentale chiamato a lavorare sul "concetto sostanziale di cristianesimo",¹¹⁶ un programma che risale in fondo all'orientamento dato a questa disciplina in passato da Schleiermacher e riproposto in tempi recenti dal progetto del *Grundkurs* di Karl Rahner.¹¹⁷ Sulla funzione apologetica, quella senza dubbio più complessa da maneggiare, la proposta di Seckler è di impostarla come una «mediazione, nell'ordine della risposta-legittimazione, del logos cristiano "verso l'esterno" e come confronto con le contestazioni che vengono mosse dal mondo "esterno" al cristianesimo»; anzi, in maniera più precisa, andrebbe definita «come quella forma di teologare scientifico, mediante cui si cerca di mediare — attraverso un pensiero razionale strutturato argomentativamente — la qualità di verità del logos della fede cristiana verso gli ambienti intellettuali e verso i mondi razionali esistenti al di fuori del cristianesimo e di introdurla in essi».¹¹⁸ Osserviamo che vengono qui implicati sia il carattere contestuale della Fondamentale (contestazioni che vengono mosse dal mondo esterno), sia quello di teologia di fronte ad un interlocutore riconosciuto in ultima analisi destinatario di una evangelizzazione (introdurre la fede cristiana negli

¹¹⁵ *Ibidem*, 576.

¹¹⁶ Cfr. *ibidem*, 587-588.

¹¹⁷ Il progetto ipotizzato da Rahner e voluto da *Optatam totius* (1965), successivamente formalizzato dalla raccomandazione di *Sapientia christiana* (1979) di inserire un corso di "Introduzione al mistero di Cristo [o della salvezza]" in chiave propedeutica agli studi teologici, viene da Seckler opportunamente riconosciuto come appartenente all'area teologico-fondamentale. Nella pratica riteniamo che tale corso, ove impartito, non abbia (ancora) acquisito una sufficiente personalità unitaria e propedeutica, ma dipenda in maniera forse eccessiva dalle sensibilità delle singole sedi universitarie e dalle competenze dei singoli docenti.

¹¹⁸ SECKLER, *Teologia fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi*, 591 e 592.

ambientanti ad essa esterni), nonché, a ben vedere, la necessità di un logos condiviso quale preambolo dell'annuncio (verità, legittimazione).

Concordiamo con Seckler che il punto saliente, ed evidentemente il più delicato, resta come superare, senza perdite per la forza dell'evangelizzazione, la visione secondo la quale le due funzioni, verso l'interno e verso l'esterno, vengano erroneamente ricopiate su una distinzione di confine fra Rivelazione e ragione, fra fede e mancanza di fede. La soluzione proposta parte dal rilevare che un mondo fatto di vera ragione e di assenza di fede (diremmo forse meglio, di rifiuto di apertura a Dio) è un mondo immaginario. Allora la ragione teologica può rivolgersi verso l'esterno, in modo legittimo e universale, non introducendo formalmente le conoscenze dogmatiche e le valenze di fede nella Rivelazione, ma operando tuttavia sotto l'esigenza produttiva di tali valenze. Il tutto può realizzarsi secondo una *autonomia teonomica della ragione*¹¹⁹, compresa in modo analogo a quanto da noi indicato come "ragione disposta a lasciarsi svelare come ragione creata".¹²⁰ E concordiamo ancora con lui quando segnala, in conclusione, che il compito "verso l'esterno" della teologia apologetica non va inteso, né principalmente né esclusivamente, come un lavoro di confronto critico con l'avversario, ma come l'offerta di una elaborazione intellettuale capace di «mediare e inserire il potenziale di conoscenza e di verità del logos cristiano in contesti cognitivi non cristiani», affinché tale logos li illumini, ma anche «si ritrovi in tali contesti».¹²¹ Questo è, in definitiva, il tipo di predicazione e di conversione alla lunga più efficace.

V. LA TEOLOGIA FONDAMENTALE IN CONTESTO DI HANS WALDENFELS

Publicato nel 1985 e tradotto in lingua italiana tre anni più tardi, la *Kontextuelle Fundamentaltheologie* di Hans Waldenfels è probabilmente il primo testo di Teologia fondamentale ad esprimere ed accogliere nel suo titolo l'idea che tale disciplina debba necessariamente comprendersi come una teologia *in contesto*.¹²² Nell'intenzione dell'Autore, l'opera nasce come «frutto della direttiva impartita dal Concilio Vaticano II [di] "scrutare i segni dei tempi e interpretarli alla luce del Vangelo" (*Gaudium et spes*, 4)», avendo quali obiettivi dichiarati «sia giustificare la fede di fronte a coloro che la rifiutano o pensano di non poterla — o non poterla più — condividere, sia aiutare a concretizzare la fede sul piano del pensiero, del linguaggio e della prassi».¹²³ Sebbene il testo non fornisca una vera e propria strutturazione programmatica della materia, alcune delle idee di fondo espresse da Waldenfels individuano un modo specifico di comprendere la Teologia fondamentale e il ruolo che essa è chiamata a svolgere. La dimensione apologetica,

¹¹⁹ Cfr. *ibidem*, 596-597.

¹²⁰ Cfr. TANZELLA-NITTI, *La dimensione apologetica della teologia fondamentale*, 20.

¹²¹ SECKLER, *Teologia fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi*, 608-609.

¹²² H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, F. Schöningh, Paderborn 1985, tr. it. *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988. Nato ad Essen nel 1931 e formatosi principalmente entro l'ambito della teologia delle religioni, Waldenfels ha insegnato prima a Francoforte ed Innsbruck, per divenire poi ordinario di teologia fondamentale, teologia delle religioni e filosofia della religione presso l'Università di Bonn. Fra i principali interlocutori dai quali trae ispirazione vi è la filosofia della religione di B. Welte e la teologia di K. Rahner.

¹²³ *Prefazione all'edizione italiana*, in *ibidem*, 3.

ben presente accanto a quella biblico–dogmatica, viene espressa principalmente attraverso la prospettiva dialogica prescelta dall'Autore, anche se non mancano alcuni sviluppi di taglio filosofico–fondativo, specie nei riguardi del problema di Dio.

I *contesti* proposti da Waldenfels sono molteplici e compaiono soprattutto sul piano dell'annuncio della fede, sebbene tutta la teologia (non solo la Fondamentale) sia chiamata a riflettervi. Essi rappresentano non solo delle difficoltà da affrontare, ma anche delle opportunità da sfruttare, quale necessaria mediazione non solo in fase di annuncio della fede, ma anche al momento di proporle una interpretazione credibile in un mondo che cambia rapidamente. Sensibile soprattutto alla dimensione *ermeneutica* della contestualità, Waldenfels menziona all'inizio della sua opera tre ampi contesti entro i quali i segni dei tempi sarebbero ormai evidenti: il pluralismo religioso, con la conseguente difficoltà per proporre un accesso normativo alla verità su Dio; la secolarizzazione, con le sue forme di rifiuto di Dio, ma anche di materialismo pratico; e, infine, l'attuale condizione dei credenti in Cristo, separati in diverse confessioni.¹²⁴ In altro luogo, i principali contesti con i quali l'annuncio della fede (e con esso la riflessione teologico–fondamentale) si imbatte, vengono elencati con maggiore sistematicità: a) le obiezioni sollevate contro il messaggio cristiano e la sua pretesa di verità/assolutezza; b) la condizione dell'uomo come "uditore della parola"; c) la pluralità delle culture e delle condizioni sociali in cui il cristianesimo deve saper tradurre il suo messaggio; d) le difficoltà alla comprensione di questo, provenienti da nuovi ambiti ermeneutici, ma anche esistenziali; e) la tensione nei confronti della secolarizzazione e della mondanizzazione; f) le esperienze di disperazione, ma anche l'aspirazione alla salvezza; g) la concorrenza esistente fra le varie offerte di salvezza e di senso. Nel lavoro del teologo essi sono di fatto riassumibili in un unico contesto, che Waldenfels sintetizza opportunamente così: «il contesto primario della forma occidentale della teologia è la scienza e la sua istituzionalizzazione nella scuola, cioè nelle università, nelle accademie o nelle scuole superiori». ¹²⁵ Tuttavia, in tutta la trattazione della *Kontextuelle Fundamentaltheologie* il contesto della razionalità scientifica propriamente detta appare al margine, in quanto l'Autore intende il termine "scienza" in senso ampio, occupandosi piuttosto delle ragioni che giustificano la presenza della teologia in un contesto *universitario* e delle principali strategie disponibili per operare una simile difesa. Quando si fa riferimento in modo più diretto ai rapporti fra teologia e scienze, Waldenfels cita principalmente gli aspetti epistemologici, limitandosi però a richiamare le possibilità/modalità di rapporto proposte da G. Ebeling: l'opportunità di una reciproca comunicazione di informazioni; la discussione sui presupposti del proprio conoscere; e la responsabilità circa le conseguenze delle scienze, sostanzialmente in ambito etico.¹²⁶ Della possibilità di impiegare il dato scientifico come fattore di sviluppo dogmatico, o comunque come contributo ad una corretta ermeneutica della Rivelazione, almeno in questa sede, non se ne parla.¹²⁷

¹²⁴ Cfr. WALDENFELS, *Teologia fondamentale*, 32-53.

¹²⁵ *Ibidem*, 71.

¹²⁶ Cfr. *ibidem*, 80. Per il riferimento ad Ebeling, cfr. G. EBELING, *Wort*, vol. III: "Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie", Mohr, Tübingen 1975, 150-158.

¹²⁷ Si segnala opportunamente che la teologia ha bisogno della filosofia, della scienza storica e delle scienze sociali, sviluppando brevemente le modalità di questo impiego, ma le scienze naturali non compaiono in tale enumerazione: cfr. WALDENFELS, *Teologia fondamentale*, 101.

Una Teologia fondamentale “attenta al contesto” è capace di accorgersi che l’annuncio del Vangelo non sortisce l’effetto desiderato perché la sua comunicazione è criticata, incompresa, oppure non raggiunge i suoi destinatari. Consapevole del fatto che «non bisognerebbe rinunciare a cuor leggero a sottolineare le prospettive apologetiche della teologia»,¹²⁸ Waldenfels osserva che ciascuna di queste tre difficoltà stimola un corrispondente lavoro apologetico che si esplica come: a) argomentazioni capaci di difendere dalle contestazioni; b) ermeneutica capace di rispondere alle incomprensioni e chiarire (contestualmente) il senso di quanto si afferma; c) apertura al dialogo quale strategia tesa a catturare l’attenzione del destinatario.¹²⁹ In particolare, per la Teologia fondamentale contemporanea la dimensione dialogica acquista un’importanza particolare perché non tutte le contestazioni sono frutto di cattiva volontà: la contestazione è spesso mossa dall’incomprensione della posizione altrui; pertanto, la vera apologetica non deve lavorare accusando e incolpando, ma primariamente spiegando e stabilendo un clima di dialogo e di reciproca comprensione.¹³⁰ In sintonia con la visione del Concilio Vaticano II, che includeva il “dialogo” fra i segni capaci di attrarre alla verità della parola annunciata, l’Autore fornisce qui uno spunto di interesse che legittima la presenza di una riflessione sulla teoria della comunicazione anche in ambito teologico–fondamentale, o comunque in stretto rapporto con esso. Ciò pare confermato oggi dai fatti, trovandosi numerosi teologi fondamentali progressivamente impegnati anche sul campo di una incipiente Teologia della comunicazione. La vocazione contestuale della Teologia fondamentale è compresa dunque come parte della sua diaconia: sebbene la teologia sia un parlare di Dio e con Dio, «nello stesso tempo [essa] deve rimanere protesa verso il mondo, nella consapevolezza che la parola di Dio deve continuare ad essergli sillabata attraverso i tempi. Di conseguenza, deve sapersi al servizio della parola di Dio e non dimenticare contemporaneamente che può svolgere tale servizio solo lì dove tale parola viene espressa in modo tale da essere percepita. Per amore del testo la teologia deve conoscere e prestar attenzione al contesto».¹³¹

Pur affermando che nessuna disciplina teologica può rinunciare ad una prospettiva teologico–fondamentale, Waldenfels sostiene la specificità di una Teologia fondamentale autonoma, tale da individuare un’area distinta dalla dogmatica. A lui si deve la suggestiva metafora del teologo fondamentale quale studioso ben collocato all’ingresso di una casa, un’immagine vicina a quella usata da altri autori o documenti che lo qualificano come sentinella o come osservatore di frontiera: «Il cultore di teologia fondamentale può essere paragonato — afferma Waldenfels — a uno che sta sulla soglia di una casa (*Türsituation*). Chi sta sulla soglia si trova per così dire contemporaneamente dentro e fuori. Ode gli argomenti di coloro che stanno davanti alla porta e di coloro che sono in casa. La cosa che però gli sta a cuore è l’ingresso nella casa. Da un lato fa suo quello che gli uomini di fuori fanno e vedono — nel campo della filosofia, delle scienze storiche e sociali —, quel che essi pensano di Dio, di Gesù di Nazaret e della Chiesa, di se stessi, del mondo e della società in cui vivono. Dall’altro si presenta col sapere che viene dal di dentro come un invito a tutti coloro che sono dentro e fuori. Il punto saliente della teologia cristiana è poi quello di presentare la porta, di cui parliamo metaforicamente, come la

¹²⁸ *Ibidem*, 83.

¹²⁹ Cfr. *ibidem*, 81-82.

¹³⁰ Cfr. *ibidem*, 84.

¹³¹ *Ibidem*, 30.

porta della salvezza reale dell'uomo in ordine a colui che, nelle parole del Vangelo di Giovanni, ha detto: "Io sono *la porta*" (Gv 10,7.9)». ¹³² Quasi a sottolineare proprio la specificità di tale compito, la metafora continua segnalando che se la dogmatica è la scienza dell'interno della casa, la fondamentale è prevalentemente una scienza della porta, e dunque essa si distingue dalla prima tanto nel metodo da impiegare come nelle fonti alle quali deve accedere.

Va detto che, nella discussione dei contesti, l'opera di Waldenfels privilegia l'aspetto analitico–descrittivo in luogo di quello teoretico. L'impressione generale che si trae ad esempio dalla Parte I, ove si introduce la metodologia contestuale, è quella di trovarsi di fronte ad una "lista di problemi", solo di tanto in tanto intervallata dall'indicazione di alcune piste di soluzione. ¹³³ L'esposizione risente inoltre, forse eccessivamente, delle finalità didattiche che paiono in buona parte ispirare la *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (schemi, elenchi puntati, definizioni, ecc.) indebolendone per certi versi la fondazione teoretica argomentativa. I continui rimandi alle conoscenze contestuali che devono necessariamente accompagnare l'esposizione della Parola di Dio e la spiegazione dei suoi significati, frammentano e rendono meno evidente il disegno di fondo che l'Autore pure mostra di possedere.

Sebbene si tratti di limiti oggettivi, peraltro messi in luce in passato anche da altri autori, siamo dell'avviso che l'opera di Waldenfels contenga elementi progettuali originali di interesse, meritevoli di essere segnalati. Anche se l'introduzione della riflessione sui contesti, come già segnalato, risponde spesso ad una logica solo descrittiva e non risolutiva, l'appello dell'Autore affinché tali conoscenze contestuali siano ragionevolmente possedute — cosa per nulla scontata — sia da chi riflette sulla fede che da chi vuole annunciarla con efficacia, resta sufficientemente chiaro e fondato. Inoltre, al di là della scelta operata da Waldenfels circa gli specifici contesti da privilegiare al momento di esporre la parola di Dio e la sua pretesa veritativo–salvifica — scelta sulla quale ciascuno potrà sempre avere qualcosa da obiettare secondo le proprie preferenze — siamo di fronte a uno dei pochissimi casi, forse l'unico, in cui alla presentazione positiva dei contenuti della Rivelazione si fa immediatamente seguire il contesto filosofico, religioso, culturale o ermeneutico, necessario affinché tale parola sia percepita come significativa. In genere, tale metodologia non sposta l'interlocutore sul campo di una ragione autonoma ma lo aiuta a riflettere sulle implicazioni che la Parola rivelata ha per la ragione, non trascurando talvolta di proporre, quando necessario, conoscenze di ambito filosofico–razionale che potremmo ragionevolmente qualificare dei *praeambula fidei*, come nel caso dell'accesso al problema di Dio o nella discussione circa le fonti storiche del cristianesimo. ¹³⁴

Dopo aver giustificato nella Parte I l'importanza di una metodologia contestuale, dalla Parte II alla V se ne analizzano i vari campi di applicazione. Così alla

¹³² *Ibidem*, 101-102.

¹³³ Cfr. *ibidem*, 32-70.

¹³⁴ «La teologia fondamentale deve trattare anzitutto dell'origine del cristianesimo nella storia e del cammino da esso percorso dall'origine fino a noi. Un tema importante è, di conseguenza, per essa come l'"inizio" del cristianesimo è stato tramandato fino a noi. In secondo luogo essa deve contemporaneamente far conoscere tale inizio come l'elemento decisivo e normativo. In questo senso la teologia fondamentale si occupa di quanto è normativo per la fede cristiana e per la sua teologia», *ibidem*, 98.

Rivelazione di Dio nella sua Parola segue il contrappunto filosofico del problema di Dio; alla pretesa del cristianesimo di presentare Gesù Cristo quale mediatore e pienezza di questa Rivelazione seguono le immagini del Cristo nei filosofi e nelle religioni non cristiane; all'esposizione della predicazione di Cristo si fa seguire il dibattito critico circa l'accesso storico a Gesù di Nazaret; alla natura biblico-teologica della fede si associa il confronto ermeneutico fra credere e sapere; alla presentazione della Chiesa quale comunità di discepoli voluta da Gesù si oppone, quale suo contrasto, lo scandalo della separazione delle diverse confessioni cristiane. Il riferimento ai contesti è ancora puntualmente presente nella esposizione del ruolo della Scrittura (parola di Dio in parole umane), della Tradizione (tensioni nella trasmissione e nella comprensione), e del Magistero (quale senso dare all'autorità). L'aspetto apologetico-contestuale si riflette anche nella dizione prescelta per alcuni capitoli che fanno da contrappunto all'esposizione biblico-dogmatica, ovvero "vie di accesso". Queste sono "vie di accesso a Dio" (cap. 8), "vie di accesso a Gesù Cristo" (cap. 12), "vie di accesso alla fede nella comunità di fede" (cap. 16). Anche se lo sforzo pare più ermeneutico che apologetico in senso stretto, è innegabile che il percorso suggerito da Waldenfels intercetti bene quanto l'interlocutore oggi chiederebbe (e capirebbe) quando gli si rivolge la comunicazione del contenuto della fede. La metodologia contestuale proposta dal teologo di Essen ripropone implicitamente, almeno in parte, il ruolo propedeutico della razionalità storico-filosofica entro la quale il messaggio cristiano può essere riconosciuto significativo ed il suo appello accertato come degno di interesse, per spingersi poi fino a coinvolgere una vera e propria logica della credibilità, che si muove in coerenza sempre a partire dalla Rivelazione, e dunque con criteri intrinsecisti. Se un simile itinerario metodologico può penalizzare la sistematicità dell'esposizione della Rivelazione e delle sue articolazioni, esso presenta tuttavia il vantaggio di offrire un modello di integrazione fra dimensione biblico-dogmatica e dimensione dialogico-apologetica, nonché un esempio di come prendere sul serio le domande dell'interlocutore, facendo sì che *l'auditus temporis* entri con maggiore vigore nell'elaborazione della Teologia fondamentale.

VI. LA CONCEZIONE DELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE IN HANSJÜRGEN VERWEYEN

In certa continuità con il pensiero di Karl Rahner si colloca l'opera *Gottes letztes Wort* (1991) di Hansjürgen Verweyen,¹³⁵ una proposta qualificata come "fondativo-trascendentale" in quanto l'Autore «tenta di coniugare simmetricamente l'evento della rivelazione come punto iniziale della TF e la sua capacità di rispondere e "corrispondere" ad una struttura trascendentale costituita non più sul tema concreto dell'orientamento dell'uomo a Dio, ma sul problema di un senso definitivamente valido».¹³⁶ Impiegandola sostanzialmente come schema euristico, Verweyen riformula la tripartizione classica, tipica della scuola tedesca, mediante tre specifiche domande riferite alla Parola: ...percettibile? (*vernehmbar*) – ...pronunciata? (*ergangen*)

¹³⁵ Pubblicata originariamente nel 1991, viene sensibilmente rivista nella sua terza edizione (2000), tradotta in italiano come *La parola definitiva di Dio*, Queriniana, Brescia 2001.

¹³⁶ SABETTA, *Modelli di teologia fondamentale del XX secolo*, 380. Per una esegesi della proposta di Verweyen, di difficile comprensione e di discussa recezione, almeno negli aspetti cristologici, oltre al saggio di Sabetta, si vedano i numerosi lavori citati da quest'ultimo e quanto affermato dallo stesso Verweyen in *Sulla credibilità del cristianesimo*, «La Scuola Cattolica» 125 (1997) 517-538.

– ...presente? (*gegenwärtig*). Il primo interrogativo (al quale Verweyeyen dedica lo spazio maggiore) introduce la dimostrazione dell'accesso dell'uomo a Dio attraverso il problema del senso, legittimato in sede filosofica (*demonstratio religiosa*); al secondo interrogativo risponde principalmente un'argomentazione storico-ermeneutica sul concetto-realtà della *traditio*, capace di mostrare che questa Parola è stata davvero trasmessa ed è razionalmente fondato credere che la Rivelazione sia realmente accaduta (*demonstratio christiana*); per rispondere al terzo interrogativo si mostra infine che il contenuto fontale del messaggio cristiano non è archeologia morta, ma continua ad essere presente in mezzo a noi, vivo, con tutto il suo appello (*demonstratio catholica*). In sostanza, il compito della Teologia fondamentale è affermare l'esistenza di un «evento del passato disposto da Dio e latore di senso, evento che in tale doppia qualità deve essere sperimentabile anche oggi. Occorre quindi, da un lato, rendere conto di una specifica affermazione di un *sensio* e, dall'altro, dell'affermazione che tale senso si è *effettivamente realizzato* e che esso costituisce una *interpellanza permanente* rivolta all'uomo». ¹³⁷ Dal punto di vista metodologico, in linea con la svolta intrinsecista, Verweyeyen parte dalla Rivelazione, che ha sempre implicitamente sotto gli occhi: prima si esamina il suo contenuto essenziale e poi ci si preoccupa della collocazione antropologica che esso può avere: «la necessità e il valore posizionale della *percettibilità* di Dio nel senso *filosofico* dell'espressione devono risultare dall'evento stesso in cui la parola di Dio è già stata *percepita nella fede e nella teologia* dalla ragione. [...] la questione filosofica della percettibilità della parola di Dio scaturisce dal centro stesso della fede». ¹³⁸

Se la dimostrazione che esista un senso definitivo valido, capace di orientare e determinare la ricerca umana, viene sviluppato a partire dal cap. 6, i primi 5 capitoli sono invece propedeutici e riguardano: il compito della filosofia nella Teologia fondamentale, la questione di Dio (le "prove" della sua esistenza), la questione dell'uomo (il dibattito sull'ordinamento dell'uomo alla Rivelazione). Si tratta di una propedeuticità sviluppata in sede ermeneutica, finalizzata a chiarire termini e contenuti, senza cercare in essa dei prolegomeni alla fede. Sul rapporto fra fede e ragione Verweyeyen sostiene che quest'ultima può spiccare la sua elaborazione solo entro la prima, perché ogni ragione necessita di pentimento e dunque di conversione. Riconoscere la verità è per la ragione possibile solo se essa viene *liberata*. ¹³⁹ Questa prospettiva induce Verweyeyen a ritenere che in Teologia fondamentale non si possa, né si debba, parlare di un metodo di correlazione o di una corrispondenza fra le domande della ragione e le risposte della fede, fra ricerca dell'uomo e rivelazione di Dio; e ciò semplicemente perché la prima è (colpevolmente) incommensurabile con la seconda: «Cristo è la risposta alle domande umane in quanto anzitutto le giudica, nel doppio senso che, nell'incontro con lui, l'arbitrarietà della ragione viene *rettificata* e posta così nella *direzione* che corrisponde alla sua autonomia fondata nella creazione». ¹⁴⁰ L'Autore ripropone in sostanza, con un proprio linguaggio, la negazione di una ragione separata dalla fede, non solo per il suo necessario legame creaturale, ma anche per la presenza di limiti (costitutivi?) che possono essere rivelati e sanati solo dall'incontro con la Parola di Dio. Lo spogliamento della ragione dalla sua *hybris*, necessario per renderla capace di sviluppare la sua operatività (e dunque

¹³⁷ VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio*, 22.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ Cfr. *ibidem*, 48-53.

¹⁴⁰ *Ibidem*, 50.

procedere in modo non ideologico né auto-referenziale), non è frutto di un semplice atto di umiltà, ma risultato della sua redenzione.

Il primo passo dell'itinerario delineato dalle tre domande di Verweyen consiste nel mostrare che il contenuto della Rivelazione è credibile solo se questa propone la risposta al vero problema per eccellenza, ovvero se si propone come offerta definitiva di un senso riconosciuto come *id quod nihil majus cogitari nequit*.¹⁴¹ La percettibilità della parola di Dio, però, non è solo una questione ermeneutica. La sua pretesa di definitività impone che la valutazione dei criteri di validità della sua comprensione sia anche una *questione appartenente alla filosofia prima*.¹⁴² Al tempo stesso, la posizione di Verweyen è critica nei confronti del passato: «Se pertanto, da Tommaso in poi, una *filosofia* in linea di principio neutrale nei confronti della fede fu considerata il foro adeguato per una *demonstratio religiosa*, cioè per la legittimazione razionale delle possibilità più fondamentali di un rapporto con Dio in generale, così, con lo sviluppo della *ricerca storico-critica*, parve cosa logica stabilire un foro del tutto analogo per la *demonstratio christiana*, per la legittimazione razionale della fede in Gesù Cristo». ¹⁴³ Ed egli è ugualmente critico nei confronti della propedeuticità della religione compresa come “corrispondenza” alla Rivelazione: «La dimostrazione di una dimensione della religiosità che appartiene necessariamente all'essenza dell'uomo (anche presupponendo l'esistenza di un Dio da concepire monoteisticamente) non basta a garantire la percettibilità di una rivelazione effettuata nella storia. Aver chiarito a fondo questo fatto è il merito permanente di Maurice Blondel e Karl Rahner». ¹⁴⁴ L'appello ad una filosofia prima non è dunque un appello alla metafisica; la ricerca di criteri necessari a individuare un senso definitivamente valido, indispensabile per poter razionalmente legittimare l'“una volta per sempre” affermato dalla fede cristiana, non può essere affidata in modo soddisfacente ad un pensiero che acceda classicamente all'Assoluto attraverso i problemi cosmologico e antropologico. ¹⁴⁵ Per tale ragione Verweyen prende le distanze anche dalle aperture metafisiche provenienti dal mondo delle scienze naturali. ¹⁴⁶

Dichiarata impercorribile la strada metafisica, si opta per un cammino logico-tascendentale: al suo termine non vi sarà più l'immagine di un Assoluto essente e reale, che sani le contraddizioni interne dell'uomo e lo rassicuri circa l'esistenza di un senso ultimo (di proprietà dell'Assoluto stesso), bensì la fondazione sensata di un concetto. Si comincia così segnalando che nell'essere è presente una contraddizione fra incondizionato e condizionato, fra limite e apertura. L'io si coglie come affermazione e libertà, ma tale riconoscimento (l'io) può farsi solo a condizione di

¹⁴¹ Con parole dell'Autore: «La ragione umana, solo se ha compreso, nella sua propria autonomia, il *concetto* di un senso valido non ulteriormente indagabile per l'esistenza umana in maniera tale che nulla può più distruggerglielo, può onestamente dire di essere sino in fondo convinta di una verità definitivamente valida *sperimentata*, quando cioè questa stessa esperienza è spiegabile (quale una *fides quaerens intellectum*) alla luce di quel concetto. [...] una concezione filosofica secondo la quale è in linea di principio impossibile trovare un concetto di un senso definitivamente valido, concetto al di là del quale non è più possibile criticamente spingersi, toglie alla legittimazione della fede cristiana il terreno di sotto i piedi», *ibidem*, 70.

¹⁴² Cfr. *ibidem*, 38.

¹⁴³ *Ibidem*, 43.

¹⁴⁴ *Ibidem*, 61.

¹⁴⁵ Cfr. *ibidem*, 182.

¹⁴⁶ Cfr. *ibidem*, 179-180; fino a ritenere, a nostro avviso erroneamente, che «le scienze naturali dell'età moderna ci hanno disabituato dallo stupirci per il “cielo stellato sopra di noi”», 175.

riconoscere l'altro, che diviene subito fonte di condizionamento. Di tale contraddizione si potrebbe dare una spiegazione ragionevole solo se essa «potesse essere concepita come espressione di un essere sotto ogni aspetto incondizionatamente uno, che sarebbe tuttavia padrone della differenza. Ma a questo scopo quella espressione dell'assoluto andrebbe concepita come una *immagine* dell'assoluto, immagine nella quale la libertà umana dovrebbe trasformarsi».¹⁴⁷ Si passa quindi a notare che il concetto di *immagine* può risolvere tale tensione, perché riferito ad un altro che non limiti condizionatamente il mio io.¹⁴⁸ Ed è in fondo proprio ciò che è stato rivelato: la libertà umana è destinata a divenire immagine dell'Assoluto. Solo tendendo ad un Assoluto di cui si è immagine, la libertà umana, formalmente incondizionata, può realizzarsi in un modo del tutto a sé adeguato. Il limite della morte e del peccato divengono superabili solo se l'Assoluto stesso viene incontro all'uomo incarnandosi, morendo e portando su di sé il peccato. Se ciò avvenisse, il senso offerto sarebbe davvero valido una volta per tutte.¹⁴⁹ Anche se per la legittimazione della percettibilità della Parola di Dio di fronte alla ragione filosofica l'Autore prende avvio dall'ambito logico-trascendentale, il percorso proposto giunge fino alla sperimentazione della sfera morale (libertà, limite, morte, peccato), e dunque la significatività di una parola ultima e definitiva è riconosciuta anche in un ambito reale, quello del senso morale.

Il secondo passo, quello di verificare l'effettivo accadimento della Rivelazione nella storia mediante segni plausibili, non sembrerebbe formalmente diverso, in prima istanza, dal passo classico di provare *il fatto* della rivelazione. In realtà Verweyen è critico nei confronti dell'impostazione della Apologetica classica, che intendeva occuparsi della verità dell'accadimento ricorrendo ad esempio all'impiego dei miracoli, perché egli non ritiene necessaria una fondazione storico-positiva dell'origine del contenuto trasmesso dal cristianesimo. La ragione storica resta sempre incapace di accedere al significato di quanto la parola ultima e definitiva di Dio ci consegna. In questa sede egli trae le maggiori conseguenze dalla sua originale concezione di *traditio*, che rappresenta certamente uno dei suoi maggiori contributi, nonostante le riserve che si possono avanzare — e che noi stessi avanziamo — a vari aspetti del suo pensiero, anche se qui non esaminati.¹⁵⁰ Punto di partenza della

¹⁴⁷ *Ibidem*, 219.

¹⁴⁸ Così nel commento di A. Sabetta: «Ora, l'essere immagine rappresenta la possibilità più intima di un essere libero che fa di se stesso qualcosa in cui può completamente trapassare con tutto il contenuto del suo essere pur lasciandone fuori un "resto". L'assurdo della struttura elementare [ovvero l'io colto come unità] si risolve in una realtà dotata di senso se la si intende come espressione di un essere incondizionato padrone della differenza dove l'espressione, intesa come immagine, pone la differenza che non contraddice l'essere incondizionatamente uno, ma lo conferma come essere assoluto rivelandolo padrone della differenza dal momento che nell'immagine tale essere si esprime nell'altro senza venir meno alla sua unità incondizionata», SABETTA, *Modelli di teologia fondamentale del XX secolo*, 384-385.

¹⁴⁹ «Ma la libertà non è necessitata ad assecondare il fine e porta in sé anche la possibilità di porsi contro il divenire immagine. Questo è un problema decisivo perché la realizzazione di un senso definitivamente valido rimane impossibile finché ci sarà anche un solo essere razionale che si rifiuta di fare posto incondizionatamente alla comparsa dell'assoluto. La libertà che rinuncia al fine definisce l'esperienza del peccato al quale occorre riparare se il senso deve realizzarsi. Verweyen ricorda qui la posizione di Anselmo per il quale Dio ripara il peccato mediante la morte liberamente accettata di uno che non è in nulla debitore al peccato», *ibidem*, 386.

¹⁵⁰ A parte la negazione del ruolo delle apparizioni del Risorto ai fini di una valutazione essenziale della *cifra* della Rivelazione — sulla quale torneremo più avanti — e la discutibilità di un

teologia, e della Teologia fondamentale in particolare, resta senza dubbio il mistero pasquale di Gesù Cristo, l'Eucaristia, non primariamente in quanto *communio*, bensì come *traditio*, che egli riconosce in quattro accezioni intimamente connesse: la consegna-tradimento di Cristo da parte degli uomini; la consegna-abbandono del Figlio da parte del Padre in favore degli uomini; l'auto-consegna di Cristo agli uomini per amore del Padre; la consegna-trasmissione dell'evento cristiano e della Parola che esso annuncia. La *traditio* rappresenta la "via più breve" per arrivare a riflettere sul centro dotato di senso della nostra fede; la sua relazione fontale con l'*evento intenzionale* della consegna ci dispensa dunque dalle problematiche legate alle ricerche storico-positive sul Gesù storico.

Sebbene egli riconosca che lo spostamento dai "segni" al "segno per eccellenza", Gesù di Nazaret, implichi che la teologia della credibilità debba inevitabilmente considerare il problema dell'accesso storico a Gesù, dichiara tuttavia che il metodo storico non è sufficiente a tale scopo, sia perché conduce a risultati diversi e incoerenti, sia perché porterebbe a giudizi di probabilità, che in una economia di salvezza non sono, appunto, sufficienti. Il punto, allora, è non fermarsi alla verificabilità storica del fatto, ma dirigersi all'accertamento storico dell'appello consegnato attraverso una *traditio*. L'atto di amore di Dio, essendo carico di senso, non lo si può conoscere con (e in) un fatto storico, ma diviene conoscibile perché consegnatoci da una *traditio* che, con essa, ce ne trasporta anche il senso. L'Autore intenderebbe superare così il problema di Lessing. La storia non accede alla libertà dell'amore dell'atto con cui Gesù si dona, e dunque alla definitiva validità di senso per l'uomo, la *traditio* invece sì. Per accedere al senso trasportato da questa Parola non è necessario, né conveniente, operare una ricerca storica che pretenda risalire più in là della logica dei testimoni neotestamentari.¹⁵¹ La semplice ragione storica, ad esempio, non capirebbe mai perché i discepoli si adoperarono per dare seguito "alla causa di Gesù" anche dopo l'apparente fallimento di Lui: soltanto l'accesso mediante il "testimone" resta adeguato, perché questi «lascia trasparire in maniera pura l'automanifestazione escatologica [di Dio] verificatasi storicamente».¹⁵²

Riteniamo che la prospettiva adottata da Verweyen contenga spunti di interesse al generare una specifica visione del rapporto fra fede e ragione. La Teologia fondamentale, egli afferma, «nella misura in cui cerca di legittimare davanti alla ragione l'affermazione cristiana di una rivelazione *definitivamente valida* avvenuta nella storia, non può far leva, nel render così conto del fondamento storico della fede, sui risultati della ricerca storica oggettivante. Questa infatti non coglie, a motivo della propria limitazione metodica, la realtà della figura storica decisiva per l'evidenza incondizionata, perché tale evidenza non si manifesta al di fuori di una decisione

itinerario logico-trascendentale visto solo in alternativa ad un itinerario metafisico, non condividiamo altre prospettive di Verweyen. Egli ritiene che la dottrina della credibilità sviluppata dal Concilio Vaticano I si opponga alla grande tradizione patristica e che nella trattazione teologico-fondamentale il soggetto-Chiesa debba essere oggi non più la Chiesa cattolica, nella quale non sussisterebbe la pienezza dei mezzi di salvezza, ma l'insieme delle confessioni che condividono la fede in Gesù Cristo e a lui si riconducono. Approssimativa, almeno in alcuni luoghi, l'esegesi del pensiero di Tommaso d'Aquino, ed inessenziali le concessioni al positivismo in merito al ruolo del sapere scientifico.

¹⁵¹ «La tradizione è sì conservazione della verità, ma non attraverso la raccolta di un patrimonio materiale, che rappresenta tutt'al più la conservazione della possibilità di conoscere realmente la verità di ciò che è stato, bensì come evento e storia, in quanto la verità di ciò che è stato appare come verità solo nell'evento sempre nuovo di un'esistenza storica capace di verità», *ibidem*, 363.

¹⁵² *Ibidem*, 373.

altrettanto incondizionata dell'esistenza. L'amore come abbandono senza riserve ad un altro può essere conosciuto solo in un atto in cui l'altro si lascia strappare in maniera altrettanto completa a se stesso. [...] Ma come è possibile tramandare come verità storica un fatto di amore "verificatosi" nella storia, e come è possibile giudicare responsabilmente di esso davanti alla ragione storica? [...] Tale nucleo decisivo non può essere conosciuto al di fuori della catena ininterrotta di una libertà strappata a se stessa, bensì solo in seno alla testimonianza continuativa dell'azione sconvolgente che in origine ha scatenato il movimento». ¹⁵³ L'opzione della fede non può dunque risultare da un esame critico-scientifico che ponderi le probabilità che determinati eventi si siano dati oppure no, o che i contenuti trasmessi avessero quella forma piuttosto che un'altra: tale opzione può essere solo frutto di un giudizio che riconosca come *incondizionato* il senso e l'oggetto al quale si aderisce. ¹⁵⁴

Il nome di Verweyen è legato anche alla sua proposta di ritenere che le apparizioni del Risorto non appartengano alla costituzione della fede nella definitiva rivelazione di Gesù Cristo; anzi, la risurrezione sarebbe stata innecessariamente assolutizzata come evento successivo, e dunque staccato, dalla rivelazione-consegna che Cristo fa di sé e che troverebbe il suo compimento nella sua morte sulla croce. Inoltre, le apparizioni riguarderebbero delle prove offerte ad una ragione teoretica, mentre la testimonianza-offerta della morte di Gesù farebbe appello ad una ragione etico-pratica. In continuità con le intuizioni di una *theologia crucis* di radice luterana, la massima cifra della Rivelazione sarebbe raggiunta nella morte sacrificale di Gesù, alla quale la risurrezione segue in modo divinamente necessario, senza però apportare alcuna novità rivelativa essenziale. Inoltre, il fatto che la rivelazione definitiva di Dio venga collocata in un evento successivo alla morte di Gesù, indebolirebbe la fede nell'Incarnazione del Verbo, perché sancirebbe che, prima di allora, l'identificazione fra Gesù di Nazaret e il Verbo non risulterebbe ancora conoscibile: per il nostro Autore occorre invece affermare che al termine della vita terrena di Gesù i discepoli sarebbero già stati in grado di credere nel valore definitivo della sua rivelazione. ¹⁵⁵ Se *de facto* la nascita della fede pasquale dipenderebbe in effetti dalle apparizioni, *de jure* esse non sarebbero state necessarie perché non trasmettono nuovi contenuti rispetto a quanto la vita e la morte di Gesù avrebbero già consegnato, e perciò rivelato. Rimandando ad altra sede le osservazioni critiche a tale posizione, ¹⁵⁶ segnaliamo soltanto che Verweyen può avere ragione nel recuperare un'enfasi sulla pienezza dell'amore-consegna di Gesù Cristo realizzata sulla croce quale cifra definitiva della rivelazione-effusione del suo amore redentore, e dunque come pienezza del dono di Dio al mondo, ma nel farlo egli introduce una separazione all'interno del mistero pasquale di Gesù Cristo: senza certamente fare sconti alla portata rivelativa della croce, la migliore teologia della rivelazione si

¹⁵³ *Ibidem*, 370-371.

¹⁵⁴ «Anche nel campo della conoscenza storica esistono dei fatti della cui realtà non è possibile giudicare accumulando delle probabilità, ma che hanno il carattere di un lampo, il quale, qualora si verifichi e dove si verifichi, colpisce in modo incondizionato. Tale caratteristica di non equiparabilità con la restante esperienza empirica ha in ogni caso, in base alla sua definizione, quell'evento a cui coloro che credono in Gesù Cristo si richiamano come al fondamento della propria esistenza», *ibidem*, 371-372.

¹⁵⁵ Cfr. *ibidem*, 412-419.

¹⁵⁶ Si può vedere quanto opportunamente segnalato da M. ANTONELLI, *La risurrezione di Gesù nell'itinerario della teologia fondamentale*, «La Scuola Cattolica» 121 (1993) 5-52, qui 26-37.

adopera invece per mantenere unita nella Pasqua–transito di Cristo tanto la logica manifestativa dell’amore quanto quella della sua credibilità.

La trattazione del terzo ed ultimo passo proposto da Verweyen, quello di mostrare che nella Chiesa l’offerta di senso incondizionato della Rivelazione è presente sotto forma di appello costante (...*presente?*), è sviluppata in chiave ecumenica, accettando la pluralità delle Chiese come “dato di fatto” e dirigendosi pertanto al riconoscimento di una *forma ecclesiae* in ciascuna di esse. Una volta deciso di prendere (innecessariamente) le distanze dall’idea di una Chiesa fondata intenzionalmente da Gesù Cristo, Verweyen deve pagare il prezzo di una concezione del ministero e della successione apostolica che si distanziano anch’esse dalla loro comprensione cattolica. Siamo in realtà di fronte all’esposizione delle tesi personali dell’Autore sul (relativo) primato di Pietro, come questo si potrebbe evincere da una lettura esclusivamente storico–critica del Nuovo Testamento per renderlo oggi proponibile, egli ritiene, in chiave ecumenica. Non si trovano tracce di una presentazione teologico–fondamentale della Chiesa cattolica come sede della continuità del messaggio integro del Vangelo, ma solo la discussione dell’esistenza di una comunità di discepoli, giunta fino a noi in diverse confessioni, ove questo messaggio, di fatto, è rimasto presente.

In Verweyen, la proposta intrinsecista di una fede eccedente rispetto ad ogni interrogativo correlativo della ragione filosofica e ad ogni tentativo di prensione della ragione storica, raccoglie una delle sue forme più radicali, ed esprime la ricerca di strade che vogliono intenzionalmente abbandonare un percorso metafisico, assumendo il pluralismo confessionale come forma della verità entro cui poter oggi argomentare. L’afflato dialogico–pastorale pare affidato più alla coerenza della fondazione logico–trascendentale che all’effettivo *auditus temporum*, rischiando altresì di perdere elementi significativi di quella *traditio* che pure si cerca di rivalutare. Al suo attivo, la proposta di Verweyen ha lo sforzo sincero di individuare una Teologia fondamentale fondativa e coerente, nella quale l’itinerario ascendente e quello discendente possano ugualmente intrecciarsi senza concordismi, desiderosa di dare ragione, entro la fede, della Parola ricevuta e consegnata.

VII. LE ISTANZE DELLA “RAGIONE TEOLOGICA” E LA PROPOSTA DELLA SCUOLA DI MILANO

Quando ci si riferisce alla “scuola di Milano” si è soliti indicare quelle riflessioni progettuali sorte in un clima di studio e di approfondimento circa la natura e il metodo della teologia, a partire da Carlo Colombo (1908-1991), e circa l’unità del sapere teologico in chiave cristocentrica, con Giovanni Moiola (1931-1984); riflessioni poi maturate negli anni 1980 con la proposta formale di una rivalutazione dell’istanza teologica della ragione, soprattutto grazie a Giuseppe Colombo (1923-2005). I suoi maggiori esponenti, oltre allo stesso G. Colombo, sono stati P. Sequeri, A. Bertuletti e G. Angelini, ai quali si sono successivamente affiancati autori, fra gli altri, come M. Antonelli e M. Epis. Nell’impossibilità di abbracciare con un unico sguardo i diversi apporti che gli autori della Facoltà teologica dell’Italia settentrionale a Milano hanno fornito sui temi che qui ci occupano, ci limiteremo a

richiamare alcune idee generali, come manifestate in alcuni scritti di valore programmatico.¹⁵⁷

In un articolo di sintesi che conserva ancora la sua attualità, Franco Arduso menzionava anni addietro due principali meriti di questa scuola. Il primo è l'aver contrastato la frattura introdotta dall'età moderna allorché la ragione, proclamatasi autonoma rispetto alla fede, ha avocato a sé il monopolio della conoscenza critica, ribadendo invece che anche il sapere della fede possiede una istanza razionale, critica e veritativa; il secondo sta nell'aver suggerito un superamento del modello ermeneutico, rifiutandosi di ridurre la questione della verità alla questione del senso e della significatività: la questione della verità resta centrale in Teologia fondamentale, come verità del senso e senso della verità, una verità offerta sotto la forma dell'anticipazione e dell'evidenza simbolica.¹⁵⁸

Nel dibattito che durante gli anni '70 e '80 del XX secolo coinvolgeva la natura e l'identità della Teologia fondamentale, gli autori della scuola di Milano convergevano nel proporre la non-estrinsecità di una ragione teologica capace di riconoscere l'evidenza della fede e costituirsi come istanza critica interna alla fede stessa. La Teologia fondamentale è definita come «la disciplina che istituisce la teologia come sapere critico della fede, esplicitando la dimensione riflessiva di cui la fede è capace in forza dei principi che la costituiscono come forma peculiare di sapere la verità».¹⁵⁹ Essa possiede una triplice funzione, teologica, fondativa e metodologica, ma deve fare attenzione ad escludere impostazioni che la "riducano" all'ambito dogmatico, oppure apologetico, o anche semplicemente formalista. L'elaborazione di un progetto convincente di Teologia fondamentale dovrebbe poter superare la giustapposizione fra il momento filosofico-aprioristico e quello storico-ermeneutico, mostrando la circolarità fra tre fasi reciprocamente legate: l'istituzione del problema della fede e la sua preliminare legittimazione, la discussione teologica delle sue categorie, ed infine la ripresa della legittimazione della fede questa volta in chiave sistematica. Della fede va inizialmente messa in luce la sua modalità specifica di sapere, legittimando la sua capacità di essere base ed orizzonte di un discorso critico, anche mediante i rapporti con la fenomenologia della religione e la metafisica. La successiva esposizione delle categorie proprie della Teologia fondamentale può seguire lo schema trinitario di Rivelazione, Fede e Testimonianza, comprese, rispettivamente, come l'apriori teologico, la condizione antropologica e le modalità di accesso alla verità teologica. La singolarità dell'evento e del mistero di Gesù Cristo attraversa tutte le tre categorie, anzi rende possibile superare un'opposizione aporetica esistente fra le prime due,¹⁶⁰ giustificando la terza nella sua dimensione

¹⁵⁷ I contributi più significativi, per il nostro tema, sono presenti in: G. COLOMBO (a cura di), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988; G. COLOMBO (a cura di), *Il teologo*, Glossa, Milano 1989; cfr. anche A. BERTULETTI, *Per una riflessione sull'insegnamento della teologia fondamentale, oggi*, «Teologia» 7 (1982) 46-53; IDEM, *Per un progetto di teologia fondamentale*, «Teologia» 10 (1985) 205-222; G. ANGELINI, *Il "progetto" della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale*, «Communio» 138 (1994) 10-23. Numerosi articoli di G. Colombo sono stati anche raccolti nel suo volume *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995. In merito all'idea e alla struttura di una Teologia fondamentale, programmatiche anche le riflessioni contenute in P.A. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996. Più recentemente, M. EPIS, *Teologia fondamentale. La ratio della fede cristiana*, Queriniana, Brescia 2009.

¹⁵⁸ Cfr. ARDUSSO, *Orientamenti contemporanei di teologia fondamentale*, 113.

¹⁵⁹ BERTULETTI, *Per un progetto di teologia fondamentale*, 211.

¹⁶⁰ «La singolarità di Gesù Cristo realizza l'evidenza dei due principi secondo l'ordine di subalternazione nello stesso atto. Gesù Cristo è il fondamento integralmente posto da Dio e perciò il

ecclesiologica.¹⁶¹ La legittimazione sistematica finale del sapere generato dalla fede rappresenta l'Introduzione alla teologia, che fungerebbe così da cerniera fra la Fondamentale e la Dogmatica.

In coerenza con una visione non estrinsecista del rapporto fra ragione e fede, della Teologia fondamentale la scuola di Milano sottolinea il carattere marcatamente teologico, mostrandosi piuttosto scettica circa il valore dei momenti dialogici che la Fondamentale potrebbe intrattenere con discipline non teologiche; la ricerca di tale dialogo va piuttosto considerata come retaggio di una dimensione apologetica funzionalista, «il cui carattere obiettivamente “regressivo” è solo occultato dall'interesse per l'“attualità”». ¹⁶² Il problema teologico-fondamentale resta quello del rapporto fra la “verità” della fede e la sua “criticità”, ma il compito per procedere a questa verifica risiede nella “oggettività” della fede, riconoscibile su basi antropologiche compiute, e non in modelli razionali costituitisi esternamente ad essa. A tali modelli ricorrono implicitamente quei tentativi di fondare la fede a partire da forme di razionalità scientifica, la cui epistemologia non è invece adeguata per tale fondazione, sia per la loro incapacità di dire l'intero, sia per lo scarto fra conoscenza scientifica e verità. Il giudizio in merito, assai probabilmente debitore di una visione dell'attività delle scienze mediata dalla influente (ma lacunosa) analisi popperiana, è inequivoco: «la assunzione delle categorie del razionalismo critico — o più genericamente, delle categorie sviluppate dalla riflessione contemporanea sullo statuto teorico delle scienze sperimentali — compromette radicalmente la possibilità per la teologia di rendere ragione delle pretese cognitive della fede». ¹⁶³ Per la legittimazione della fede vanno anche evitati schemi del tipo domanda/risposta, o comunque schemi che facciano riferimento ad uno o più principi di correlazione, perché tradiscono l'eccezionalità e la non-deducibilità della Rivelazione come orizzonte entro il quale la verità non può cogliersi come mera ricerca di senso. Si rende necessaria l'elaborazione di una “nuova epistemologia della fede”, ritenuta il compito più urgente, e insieme maggiormente inevaso, della epistemologia teologica attuale. ¹⁶⁴

I nomi di Giuseppe Colombo e della scuola di Milano sono però soprattutto noti per aver messo in guardia dalla progressiva, surrettizia affermazione di una ragione *separata* dalla fede, responsabile di aver condizionato in modo estrinsecista non solo il rapporto fra fede e ragione, ma anche lo stesso lavoro teologico. Divenirne finalmente consapevoli equivarrebbe, secondo gli stessi autori, a realizzare un'auspicata “svolta epocale”. ¹⁶⁵ A partire dalla filosofia cartesiana, infatti, l'emancipazione della ragione intesa come ragione critica staccata dalla fede, aveva

principio totalmente presupposto senza di cui non è possibile autocomunicazione di Dio in quanto Dio all'altro da sé; ma egli è tale non in quanto negazione-toglimento della libertà umana e dell'alterità che questa comporta. Inversamente, Gesù Cristo è l'attuazione compiuta della libertà umana, il vertice dell'esistenziale antropologico, ma non come autosuperamento dell'uomo», *ibidem*, 215.

¹⁶¹ «La necessità della dimensione ecclesiologica, che è il corrispondente materiale della categoria di testimonianza, è la conseguenza della necessità della singolarità di Gesù Cristo perché l'esistenziale antropologico si attui conformemente all'apriori teologico», *ibidem*, 213.

¹⁶² *Ibidem*, 206.

¹⁶³ G. ANGELINI, G. COLOMBO, P.A. SEQUERI, *Teologia, Ermeneutica e Teoria*, in COLOMBO, *L'evidenza e la fede*, 89.

¹⁶⁴ Cfr. *ibidem*, 101.

¹⁶⁵ Cfr. COLOMBO, *La ragione teologica*, VIII.

costretto la *ragione* teologica in un rapporto di inferiorità nei riguardi della ragione non teologica, considerata adesso come *la* ragione assoluta. La seconda scolastica, perse le radici di quel filosofare della fede e nella fede, già familiare ai Padri, primo oggetto della riflessione di Anselmo e poi di quella sviluppata con toni diversi da Bonaventura e da Tommaso, non era stata capace di superare questa contrapposizione, e si era limitata a vedere la filosofia separata dalla teologia come *amica* di quest'ultima. Una ragione amica, è vero, che non contraddice le conclusioni della fede e che la fede può utilizzare in modo strumentale, ma una ragione il cui fondamento conoscitivo può adesso prescindere dalla verità del mistero di Dio, perché radica sulla verità di una natura separata da quel mistero. «Sul presupposto della separazione, la figura della teologia si costituisce come combinazione/giustapposizione di fede e di ragione: la fede che fornisce la verità, ma più precisamente le verità — perché la verità è concepita positivisticamente — in se stesse oscure; e la ragione — concepita formalisticamente — che si offre per illuminarle e chiarirle». ¹⁶⁶ La visione di teologia che vi soggiace è divenuta così comune «sia ai sostenitori della teologia vincolata alla “filosofia cristiana”, nella misura in cui è intesa come filosofia “separata” dalla fede (anche se “amica”), sia ai loro contraddittori, che hanno sostenuto la necessità di svincolare la teologia dalla “filosofia cristiana”, per vincolarla alla filosofia/pensiero moderno. Solo negli esiti le due posizioni divergono; ma nel principio convergono». ¹⁶⁷

Tale situazione, secondo G. Colombo, ha storicamente influenzato il modo di intendere il rapporto fra verità naturali e soprannaturali. Nel giudicare il limite che una ragione separata dalla fede presenta al momento di interpretare la realtà, si tenderà ad insistere di più sui condizionamenti negativi dovuti al peccato originale, all'indebolimento o alla corruzione (posizione protestante) della ragione umana e non piuttosto, come sarebbe più opportuno, sul fatto che la stessa realtà si presenta come “soprannaturale” perché appartenente al mistero di Dio, e pertanto obiettivamente “eccedente” semplicemente perché “creata”, cioè espressione dell'autocomunicazione della Trinità, e quindi costitutivamente inadeguata ad essere compresa da una ragione che si è sottratta dalla fede. La teologia si trova così di fronte al rischio — inevitabile per un pensiero filosofico estraneo alla fede — di identificare l'ordine naturale come l'ordine della realtà, dimenticando che la Rivelazione ci mostra che l'ordine della realtà non è quello naturale, bensì quello soprannaturale, e che il primo è solo un'astrazione, eventualmente necessaria per motivi di comprensione logica *quoad nos*, del secondo. ¹⁶⁸

Per coloro che accettano l'idea erronea che la fede possa collocarsi “di fronte alla ragione”, l'essenza della fede può essere definita principalmente in modo negativo o privativo nei confronti della ragione stessa; i canoni della sua conoscenza sono visti in modo *alternativo* a quelli della ragione, obbligando così la fede a laboriose spiegazioni su come essa possa riguardare una conoscenza estranea alla ragione senza essere per questo irrazionale. Quando la fede si rivolge ad una ragione che non le appartiene più, lo fa pensando di essere di fronte ad una ragione incredula; e quando pensa ad una ragione credente, la considera in sé e per sé, capace di autostrutturarsi efficacemente con leggi proprie, in ambedue i casi sempre sottolineando la sua funzione critica, dalla quale la fede deve difendersi oppure

¹⁶⁶ G. COLOMBO, *Il teologo e la teologia*, in COLOMBO, *La ragione teologica*, 22.

¹⁶⁷ *Ibidem*, 22-23.

¹⁶⁸ Cfr. G. COLOMBO, *La teologia moderna*, in COLOMBO, *La ragione teologica*, 48-49.

trovarvi conferme. Sottoscrivendo questa visione, la stessa antropologia si avvierebbe verso una pericolosa frammentazione, sia perché il soggetto dell'atto di fede non può più riconoscersi pienamente nello stesso soggetto della ragione, sia perché a dialogare, interagire o confrontarsi fra loro, non sono più le persone e le ragioni del loro vivere, ma le discipline ed i saperi intesi in modo astratto. Una fede collocata "di fronte alla ragione" cade più facilmente nel tranello (e di fatto vi sarebbe caduta buona parte dell'Apologetica classica dei secoli XVIII e XIX) di ritenere che per dialogare con la ragione e rendersi credibile, essa debba spersonalizzarsi o impersonalizzarsi, tendere ad un sapere il più oggettivo possibile, un'oggettività che non viene più cercata nella direzione dell'universalità di esperienze storiche fondanti, e quindi su basi tipicamente antropologiche, bensì lungo la linea della riproducibilità e della verificabilità.

Sapendo che la fede dovrà riguardare, in ultima analisi, l'aspetto personale e soggettivo, la ragione diffida allora da ogni risonanza esistenziale del soggetto conoscente, ritenendo così di conservare meglio la sua identità, obbligandosi pertanto a restar chiusa, presto o tardi, in un circolo ermeneutico incapace di sostenersi in modo autoreferenziale. Una ragione critica staccata dalla sfera personale e dai modi propri del suo conoscere, restringe il tema della verità al puro sapere concettuale (e quindi nell'ambito della logica), relegando la libertà all'ambito di una prassi incapace di proporsi come fonte di autentico sapere. Nella prospettiva seguita da Colombo e dalla scuola di Milano, la ragione e la volontà non devono essere viste come due facoltà separate, perché ciò pregiudica la «corretta comprensione del rapporto *originario* che la coscienza — in quanto orizzonte del rapporto *intenzionale* con la realtà che costituisce l'essere-uomo — intrattiene con l'intero e quindi con la verità dell'essere». ¹⁶⁹ Conoscere è sempre porsi in un rapporto intenzionale con la realtà, riconosciuta luogo della manifestazione della verità attraverso la mediazione della coscienza. È proprio in questa rivalutazione del ruolo della libertà nella dinamica del rapporto conoscitivo con la verità, che la fede mostra senza strappi l'esistenza di una ragione che le appartiene e che non cessa mai di appartenerele ogniqualvolta quest'ultima si pone in rapporto con la verità. «L'esclusione della libertà dal sapere è conseguente alla riduzione del sapere al sapere concettuale, che fatalmente si lascia alle spalle, incognita, la questione del fondamento del sapere; né, d'altro lato, la libertà viene reintegrata nel sapere dall'abbandono del sapere concettuale in favore del primato della prassi; la prassi, infatti, non si propone come sapere, ma come sua alternativa». ¹⁷⁰ L'itinerario che da Cartesio si muove verso Kant, per poi confluire finalmente in Hegel, avrà come effetto quello di risolvere tutta la realtà nella ragione, ma, si badi bene, una ragione inadeguata ad esprimere l'umano interrogarsi sul mistero del mondo, perché intesa riduttivamente in quanto compresa, appunto, "separata dalla fede". «È da rilevare che la separazione/sottrazione della ragione dalla fede si è determinata nel senso d'istituire la ragione a principio autonomo ed egemone della conoscenza della realtà; la quale correlativamente si è trovata "ridotta entro i limiti della ragione". Emerge il carattere propriamente "operativo" della ragione che, sottraendosi alla fede, si è attribuita la competenza sulla verità. La competenza è infatti intesa come potere sulla verità in quanto la ragione, anziché riconoscerla e quindi "contemprarla", la "riduce", falsificandola. Ancora occultato nel primo Illuminismo, il carattere "operativo" della ragione è però esploso nella fase successiva, a marcare la differenza fra l'età

¹⁶⁹ ANGELINI, COLOMBO, SEQUERI, *Teologia, Ermeneutica e Teoria*, 102.

¹⁷⁰ COLOMBO, *La ragione teologica*, 11.

medievale — cioè l'età della ragione unita alla fede, caratterizzata come l'età "contemplativa" — , e l'età moderna — cioè l'età della ragione separata dalla fede, caratterizzata come l'età dell'uomo *faber*, cioè della ragione "pratico/operativa"». ¹⁷¹

Il programma, ambizioso ma conseguente, è quello di far recuperare al rapporto fede–ragione (da preferire a quello inverso, ragione–fede) il suo terreno più idoneo, quello storico–antropologico, abbandonando ogni intellettualismo astratto. In tal modo il problema della verità, per dirlo in qualche modo, viene ricondotto al problema dell'uomo e il problema dell'uomo al problema di Dio. La ragione comincia dapprima col riconoscersi incapace di essere separata dalla dimensione storico-esistenziale della conoscenza personale, ammettendo la sua conformità ad una universalità che non è quella di una oggettivazione estrinseca bensì quella di una antropologia capace di fare proprie le medesime esperienze comuni; successivamente, essa si riconosce incapace di venire separata dalla fede, perché quell'antropologia, per essere completa, richiede l'esercizio della libertà, la cui realizzazione si esplica nell'ascolto della rivelazione, nell'ascolto cioè delle risposte alle domande ultime sul mistero del mondo e dell'uomo. Solo a partire da qui può prendere avvio il compito della teologia. ¹⁷²

Se Giuseppe Colombo si è adoperato per recuperare l'istanza teologica della ragione e l'istanza antropologica della fede, Pierangelo Sequeri ha largamente impiegato tali prospettive all'interno del suo tentativo di strutturare un programma di Teologia fondamentale. Quest'ultima deve essere anzitutto protetta da una nozione di ragione separata, che anche Sequeri vede surrettiziamente presente in tutte quelle proposte che chiedono alla Fondamentale di porsi in dialogo con le varie forme di cultura ed ingaggiare così un confronto di tipo apologetico. «La fede e la ragione sono diventate il nome di due parti contrapposte e *al tempo stesso* due figure alternative della medesima coscienza individuale. [...] La teologia continua a rivolgersi alla ragione come se fosse un interlocutore esterno alla fede, un tipo antropologico, una parte inferiore della coscienza credente. Il fatto che oggi il rapporto sia preferibilmente "dialogico" e non più "polemico", non ha minimamente modificato l'impianto generale di un assetto che viene considerato sostanzialmente fondato sulla struttura originaria dell'esperienza. [...] La teologia della seconda metà del nostro secolo, mi appare più decisamente impegnata nell'*interrogazione religiosa della ragione separata* che non nell'*approfondimento antropologico della fede rivelata*'. ¹⁷³ L'idea apologetica del passaggio/ponte dalla ragione verso la fede è ormai teologicamente e criticamente pregiudicata, e dunque non va per Sequeri né corretta né contestualizzata, bensì rimossa. L'istanza pienamente teologica della ragione e

¹⁷¹ COLOMBO, *La teologia moderna*, 41-42.

¹⁷² Compito della teologia è infatti quello di assicurare il contatto fra la critica e la fede, cioè assicurare il carattere di universalità della fede stessa. Nel lavoro teologico l'esame critico non viene visto come un'ipostasi di fronte alla fede, ma come una modalità di comprensione della fede: «la critica alla fede si risolve propriamente nell'autocomprensione critica della fede, non ovviamente in forza di un pregiudizio dogmatico — che sarebbe negazione della critica — ma precisamente per la forza dell'ostensione critica», COLOMBO, *La ragione teologica*, 4. Sarà tale modalità, in conformità con il suo carattere pienamente antropologico, a permettere al lavoro teologico di presentare la destinazione universale della fede, proponendola come un dato ineludibile alla ragione critica: «la fede non è riservata ai cristiani, è destinata in linea di principio a tutti gli uomini; né la ragione teologica è riservata ai teologi, ma si propone, senza preclusione né pretese di immunizzazione, alla ragione critica», *ibidem*, 12.

¹⁷³ SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 13 e 93-94.

della stessa natura creata fa sì che anche la teologia dogmatica non debba più sentirsi bisognosa di un passaggio/ponte verso la “sensibilità” e la “cultura” della ragione contemporanea, quasi queste non le appartenessero.¹⁷⁴

La soluzione proposta è allora quella di una paziente costruzione del trattato di Teologia fondamentale attorno ad un rinnovato trattato *De Fide*. Ciò andrebbe fatto sia mediante l'illustrazione delle potenzialità della ragione *teologica* (capace di inglobare tutte le istanze critiche e veritative della ragione umana in quanto tale), sia mediante lo sviluppo/approfondimento della dimensione antropologica della fede, quale migliore alternativa ad un suo sviluppo apologetico, spesso impiegato come “ponte” estrinseco e culturalmente condizionato dalle precarie comprensioni ermeneutiche delle nozioni di fede e di ragione. In merito a questo secondo programma, afferma Sequeri: «la scarsa qualità della riflessione teologica sulla figura globale della *fides christiana*, proprio a motivo della distrazione apologetica e neo-apologetica, ha comportato la perdita di una quantità di strutture fenomenologiche e antropologiche del sapere (sentire e apprezzare, amare e desiderare, rammemorare e immaginare, agire e patire) che la teologia della fede, attingendo al proprio oggetto, avrebbe potuto ragionevolmente elaborare. Anche a vantaggio della ragione, certamente. Della quale invece ha seguito in troppo larga misura le progressive scissioni moderne: che hanno via via espunto dalla struttura originaria del sapere i nessi fondamentali che collegano il sapere alla vita affettiva, etica, simbolica, rituale, della coscienza medesima».¹⁷⁵

Non è il rapporto fra fede e ragione ad essere il *topos* sul quale la Teologia fondamentale deve riflettere, ma piuttosto il rapporto che esse hanno con la verità della Rivelazione. Proprio perché istruita dalla Rivelazione, la fede può chiedere allora alla ragione il suo approfondimento più spregiudicato: «La struttura originaria della coscienza credente appare come il luogo dal quale la ragione stessa trae la forza di osare l'istruzione critica della domanda intorno alla verità. La ragione infatti è a casa propria nella struttura della fede. La ragione non è la fede, né la coscienza, né la verità. Ma non è affatto estrinseca ad esse. La ragione è di casa nell'ambito della fede, perché la fede, a motivo del legame che essa stabilisce fra la coscienza e la rivelazione è dimora della verità. D'altra parte la fede stessa, di quella verità che presso di lei dimora non è il fondamento; né lo è della dimora che in tal modo viene edificata. In altri termini la fede, in quanto luogo della verità, non è né il fondamento della verità, né la pietra angolare della dimora in cui la verità viene ad abitare».¹⁷⁶ Tenere in vista il suo rapporto con la verità, ma anche la sua differenza da questa, aiuta la fede ad esercitare con umiltà il suo servizio. Essa deve soltanto alla Rivelazione e non ad altri la sua capacità di giudicare rettamente. «La fede impara dunque dalla sua stessa

¹⁷⁴ L'idea di una “ragione separata”, in fondo, è «come se l'estraneità teologale della ragione fosse la sua condizione naturale o l'estraneità culturale della fede che riflette su se stessa in base ai propri principi e alle proprie motivazioni, invece che un difetto di qualità teologica, realizzasse una conseguenza inevitabile e scontata della sua specificità ecclesiale e della sua trascendenza soprannaturale. Idea che si manifesta attualmente nella tipica deriva *fondamentalistica* della teologia cristiana: variamente sospinta ad allinearsi con il programma neo-apologetico di una intelligenza della fede che, lasciando intatta *ad intra* la sua *necessaria* qualità dogmatica, intende impegnarsi nella elaborazione di quegli aspetti del cristianesimo che maggiormente corrispondono ai criteri di rilevanza fissati dal destinatario contemporaneo. Destinatario peraltro vagamente e fluidamente identificato, data l'irriducibile mobilità storica del pensiero [...], *ibidem*, 119.

¹⁷⁵ *Ibidem*, 135.

¹⁷⁶ *Ibidem*, 137.

natura a non essere arrogante con la ragione: è la *cura* della ragione infatti che le consente di non uscire di sé confondendosi con la verità e con il suo fondamento; e insieme le permette di vigilare efficacemente sul proprio *dovere* di sottrarsi al circolo vizioso di un'autoreferenzialità separata dall'istanza critica che la rivelazione esercita nei confronti della fede. In questo senso la fede coltiva il rigore oggettivo del proprio legame e della propria differenza nei confronti della rivelazione. E questa è precisamente la forma nella quale si realizza la sua propria coerenza con l'ideale della ragione, che impone di rendere conto del modo nel quale ogni certezza intrattiene rapporto con la trascendenza della verità rispetto alla coscienza. Ciò del resto è consentito dalla fede senza doversi precludere la mediazione critica del momento fenomenologico della storia e dell'esperienza. Perché la rivelazione ha precisamente tale forma». ¹⁷⁷

Le riflessioni offerte dagli autori della scuola di Milano sono senza dubbio fra le più interessanti del panorama teologico-fondamentale degli ultimi decenni. L'insistenza sull'idea di non più concettualizzare una ragione separata dalla fede o collocata di fronte ad essa, per quanto difficile da porre in pratica sotto l'aspetto linguistico, ermeneutico o perfino catechetico, è certamente fonte di guadagno per il lavoro teologico e non solo per esso. La ricerca di un'antropologia compiuta in cui il rapporto originario della coscienza con la verità della Rivelazione consente di considerare intelligenza e volontà, ragione e fede, non più come due funzioni separate, trova oggi un largo riscontro non soltanto in una rinnovata fenomenologia della fede religiosa, ormai riconosciuta come dimensione antropologica fondativa del vivere e del conoscere, ma anche — al di là di quanto forse gli stessi teologi milanesi possono immaginare — in una rinnovata epistemologia scientifica. Superata la cesura kantiana, ma anche fortemente ridimensionato lo snodo popperiano, la conoscenza scientifica, e dunque l'attività della razionalità che ad essa rimanda, non è vista come impresa oggettiva ed impersonale, ma come modalità di un rapporto intenzionale con la realtà, permeato da tacite e spesso inesprese categorie antropologiche. Questo fa pure della ragione scientifica, certamente a suo modo, anch'essa una ragione non più separata, bensì una ragione che per il suo esercizio necessita del riconoscimento di presupposti veritativi, logici, ontologici e antropologici, che rimandano ad un'opzione intenzionale verso il reale e verso l'intero. ¹⁷⁸ Simili considerazioni potrebbero forse ridimensionare il deciso scetticismo dei teologi milanesi nei confronti dell'istanza veritativa delle scienze, perché una volta attrezzate con un'adeguata epistemologia trovano posto anch'esse nel rapporto esistenziale-storico, non meramente in quello logico-oggettivo, che lega l'uomo al reale, e dunque al creato teologicamente compreso. ¹⁷⁹ Se la fede ha imparato che essa

¹⁷⁷ *Ibidem*, 138.

¹⁷⁸ Cerchiamo di darne riscontro in G. TANZELLA-NITTI, *La dimensione personalista della verità e il sapere scientifico*, in V. POSSENTI (a cura di), *Ragione e Verità*, Armando, Roma 2005, 101-121 e IDEM, *La persona, soggetto dell'impresa tecnico-scientifica*, in «Paradoxa» 3 (2009), 96-109.

¹⁷⁹ Più articolata ci è sembrata la posizione di G. Colombo rispetto all'interdisciplinarietà della teologia nei confronti delle scienze umane. Pur mantenendo una perplessità di fondo ed il corrispondente «sospetto che l'interdisciplinarietà possa essere ormai un falso problema per la teologia», si riconosce al contempo che «la teologia non può ignorare le scienze dell'uomo, cioè non può non confrontarsi o non dialogare con esse». Eppure, l'interdisciplinarietà continuerebbe ad essere un falso problema perché le scienze umane sono presenti entro la riflessione teologica in quanto la loro istanza critica è «già iscritta nell'esercizio stesso del pensiero teologico», in particolare a partire dalla «svolta antropologica» assunta dalla teologia al termine dell'epoca moderna. Cfr. G. COLOMBO, *Il*

si propone non alla ragione astratta dell'uomo, ma alla sua concreta esistenza storica e personale, la ragione ha appreso dal canto suo che i fondamenti ultimi tanto della realtà che essa conosce, quanto dei principi e dei motivi del suo stesso conoscere, non sono accessibili se non all'interno di una risposta libera della persona al perché del mondo e di se stessa. La logica della conoscenza, perché passione di tutto l'uomo costitutivamente aperto al richiamo della verità, è la stessa logica di una risposta di fede.

Merita senza dubbio interesse la critica di Sequeri in base alla quale la teologia della seconda metà del XX secolo sembrerebbe assai più impegnata nell'*interrogazione religiosa della ragione separata* che non nell'*approfondimento antropologico della fede rivelata*; resta comunque il fatto che l'essere umano ragionevole, se non interrogato dagli schemi dialogici o dai principi di corrispondenza della teologia apologetica, si interroga in ogni caso da sé, e cerca risposta alle domande esistenziali fondamentali partendo da un orizzonte che, almeno in prima istanza, non pare illuminato da una esplicita opzione di fede. Queste domande meritano a nostro avviso di essere intercettate — provengano esse dall'ambito storico, antropologico o perfino scientifico — ed orientate, mediante una adeguata epistemologia, verso il rapporto che esse hanno con la verità della Rivelazione, mostrando che, anche in questo caso, la ragione può stare di casa nella coscienza del soggetto e nella sua intenzionalità.

In definitiva, le proposte di Giuseppe Colombo e della scuola che a lui si riconduce hanno consegnato al lavoro teologico la necessità di intraprendere importanti compiti chiarificatori. In primo luogo, chi vorrà adoperarsi per seguire la loro raccomandazione di superare una nozione di "ragione separata dalla fede", non potrà limitarsi ad illustrare le conseguenze negative che tale separazione ha storicamente causato, ma dovrà anche assumersi il difficile compito di distinguere e decodificare l'equivoco pure all'interno di un linguaggio filosofico e culturale, non solo apologetico, ma talvolta perfino dogmatico, ove l'accezione del termine ragione, che qui si intende contrastare, appare di fatto ormai consolidata. Diviene pertanto necessario non solo alla teologia, ma forse alla stessa attività pastorale ed evangelizzatrice, studiare ed eventualmente ridefinire i rapporti fra la nozione di ragione teologica e quella abitualmente veicolata nel linguaggio filosofico-culturale, pena la scarsa comprensibilità di ciò che si intende chiarire. Sugeriamo che parte di questa chiarificazione potrebbe giovare al mostrare che legame esista fra una nozione di "ragione aperta alla fede" — come questa potrebbe venire utilizzata da un linguaggio apologetico contemporaneo, nonché riconosciuta significativa anche dal linguaggio critico delle scienze — e una nozione di "ragione appartenente alla fede", non più separata da essa sebbene da essa formalmente distinguibile. Infine, il chiarimento del corretto impiego di una ragione non più separata dalla fede, dovrebbe essere in grado di ricondurre la tradizionale, ma irrinunciabile, affermazione circa la possibilità della ragione umana — classicamente compresa come non ancora "illuminata dalla fede" — di attingere al vero e dunque di accedere all'Assoluto mediante un discorso filosofico, entro il quadro interpretativo prima delineato, che vede la conoscenza umana rapportarsi con la verità solo in modo intenzionale e personale, e dunque entro la "oggettività" della fede. Riteniamo che la strada adeguata sia quella di riproporre una più stretta corrispondenza fra filosofia e religione, mostrando come il problema della conoscenza naturale di Dio *non possa*

momento dialogico-interdisciplinare della teologia, in G. TANZELLA-NITTI (a cura di), *La teologia, annuncio e dialogo*, Armando, Roma 1996, 19-29, qui 25 e 28.

essere posto in modo separato dal versante filosofico, ma richieda tanto la dimensione religioso-esistenziale, che riconosce l'oggetto verso cui tendere, quanto quella teoretico-filosofica, che indica il cammino razionale da seguire.

VIII. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

L'esposizione, di certo sommaria, di autori così diversi e con visioni teologiche così differenziate come quelli qui esaminati, non ci consente di proporre delle vere e proprie conclusioni o anche solo un riepilogo capace di evidenziare in modo esauriente tratti comuni e divergenze. Ci limiteremo pertanto ad offrire solo alcune osservazioni finali. La prima riguarda la percezione, presente nella maggior parte degli autori, delle mutate condizioni antropologiche e contestuali dell'interlocutore, ovvero del destinatario finale dell'elaborazione teologico-fondamentale. Seppur con diverse prospettive, si desidera privilegiare la sua costante esperienza esistenziale (Rahner), ma anche i contesti storico-culturali (Waldenfels) e gli schemi filosofico-intellettuali (Verweyen) in cui esso opera e si riconosce, non dimenticando che anche il richiamo della bellezza e dell'amore, sebbene non debba essere normato sulle attese del destinatario, è anch'esso un linguaggio verso il quale l'uomo contemporaneo pare più sensibile (von Balthasar). Le prospettive recate dal Concilio Vaticano II, che raccolgono in certo modo molte di queste sensibilità, hanno potuto anch'esse ispirare un progetto teologico-fondamentale (Latourelle). Esistono poi delle precise preoccupazioni programmatiche (Seckler con l'*Handbuch* e la Scuola di Milano) che hanno cercato di fornire un quadro teoretico più rigoroso a quanto altri autori hanno messo in luce, intuito, segnalato, talvolta sottolineando quanto la stessa coerenza della fede dovrebbe, libera da condizionamenti, oggi meglio suggerire. In tutti questi autori, infine, risulta confermata la svolta intrinsecista sperimentata dalla teologia della credibilità nella seconda metà del Novecento, ormai centrata su Cristo e la Chiesa segni di salvezza.

Una seconda osservazione rileva quanto ormai già noto, e cioè che la Teologia fondamentale del XX secolo mostra convergenze consolidate verso un carattere eminentemente teologico della materia (che non preclude tuttavia, almeno per alcuni autori, la sua apertura contestuale e dialogica), per la quale il primo e principale trattato diviene quello di una rinnovata teologia della Rivelazione, di cui si evidenzia la concentrazione cristologica. Al tempo stesso, risulta meno scontato come una teologia della rivelazione, di approccio biblico-dogmatico, possa armonizzarsi con un itinerario antropologico-contestuale, la cui presenza, buona parte degli autori giudicano ancora necessaria. Di fatto, varie proposte paiono risultare al riguardo complementari (Balthasar e Scuola di Milano da una parte, Rahner, Verweyen e Waldenfels dall'altra) ed in pratica solo il progetto di Latourelle manifesta il tentativo di sviluppare una Teologia fondamentale capace di tributare un paragonabile interesse ad ambedue gli itinerari. Non sarebbe neanche azzardato sostenere, in merito alla diversità delle proposte, che quanto da qualcuno è visto come una perdita da altri viene visto come un guadagno. Ad ulteriore precisazione, va osservato che l'esaurimento del modello neoscolastico ha condotto praticamente tutti gli autori ad espungere dal programma della Teologia fondamentale una riflessione filosofica di ambito teoretico, con la conseguente assenza di una discussione sui possibili preamboli dell'atto di fede, sebbene se ne operi un implicito recupero in quegli approcci che privilegiano il momento antropologico-esistenziale. In generale, la dimensione contestuale della Fondamentale risulta poco sviluppata, e pertanto anche

il dialogo con le scienze storiche o naturali, da alcuni ritenuto poco significativo all'impianto teologico della materia, che per sua natura non richiederebbe, almeno secondo alcuni autori, una interdisciplinarietà maggiore di quanto la teologia sarebbe nel suo insieme chiamata a fare.

In terzo luogo l'afflato pastorale ed evangelizzatore, che certamente ha causato e sostenuto implicitamente buona parte dei progetti teologico-fondamentali contemporanei, non sembra essersi tradotto, almeno a nostro avviso, in itinerari facilmente fruibili in sede di evangelizzazione e di servizio alle ragioni della fede, forse ad eccezione del programma di Latourelle, svolto avendo in mente un interlocutore e un pubblico più vasti. La preoccupazione pastorale ed ecclesiale circa la situazione dell'uomo odierno dà preferibilmente luogo a programmi teorici ai quali si affida il compito di sanare quanto, sempre in sede teoretica, si è giudicato essere all'origine degli scompensi sperimentati nell'attuale temperie intellettuale. La dimensione apologetica della Teologia fondamentale, per la maggior parte degli autori, non sembra chiamata a generare alcuna sistematica, né una criteriologia della credibilità, bensì piuttosto a riflettere su cosa la credibilità sia e su cosa essa radichi.

Ci si potrebbe forse chiedere quale sarà l'elaborazione della Teologia fondamentale del XXI secolo, e se le contingenze filosofico-culturali segnalate dalla *Fides et ratio* (1998) — che a questa area teologica ugualmente si indirizzava — la indurranno a concretare, sotto forma di itinerari pastoralmente fruibili, le acquisizioni sviluppate in sede teoretica, oppure se tale concrezione verrà affidata ad altri soggetti di mediazione teologica od ecclesiale. Siamo personalmente interessati a vedere quale ruolo avranno, nell'elaborazione teologico-fondamentale del futuro, una riflessione sulla religione — una volta considerata parte integrante di quest'area — e le sfide che la conoscenza scientifica reca alla Rivelazione, oggi forse più significative di quelle indirizzate in passato dalla critica filosofica. Confortati dalla persuasione che «il Logos cristiano, — come osserva Max Seckler — man mano che viene accertato, mette in moto il suo proprio potenziale apologetico»,¹⁸⁰ siamo convinti che se il *momento* fondativo della Teologia fondamentale dovrà sempre precedere il suo momento apologetico, è altrettanto vero che la *dimensione* apologetica dovrà necessariamente accompagnare tutta l'esposizione della Rivelazione come questa viene e verrà annunciata agli uomini del nostro tempo.

Abstract

The article offers an account of some among the most meaningful proposals in the field of Fundamental theology appeared during the XX Century. The proposal of a transcendental theology by Karl Rahner is here examined and confronted with the aesthetic perspective developed by the theology of Revelation of Hans Urs von Balthasar. The project of Fundamental theology carried out by René Latourelle in tune with the Christological and Ecclesiological frame of the Second Vatican Council is also shortly described. Other influential German authors are here presented, namely Hans Waldenfels, Hansjürgen Verweyen and the theological project contained in the *Handbuch* coordinated by Max Seckler. Finally, the program suggested by the Italian theologians belonging to the School of Milan is resumed, emphasizing their specific way to address the faith-reason relationship.

¹⁸⁰ SECKLER, *Teologia fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi*, 576.