

“Pensiero rivelativo” e “metafisica agapica”. Una prospettiva di teologia fondamentale

Giuseppe Lorizio

Pontificia Università Lateranense (Roma)

Le occasioni di offrire dei bilanci e delle riflessioni di carattere generale su quel settore della teologia, che si denomina fondamentale, certamente non mancano e spesso si incrociano con le sezioni introduttive dei trattati o manuali che intendono accompagnare il cammino di coloro che affrontano, a livello accademico, lo studio di questa disciplina¹. Inutile qui riproporre i risultati di queste ricognizioni, ovviamente e giustamente influenzate ed orientate dalle prospettive adottate da chi si fa carico di realizzarle, cercherò piuttosto – a partire dal punto di vista assunto nel recente manuale di teologia fondamentale da me diretto e coordinato² – di indicare

¹ Una occasione per tracciare un bilancio è stata senz'altro quella della celebrazione del Congresso Internazionale del 1995 presso la Pontificia Università Gregoriana, i cui atti sono stati pubblicati in R. FISICHELLA (ed.), *La teologia fondamentale*, Casale Monferrato 1997. A livello di recensione critica della produzione teologico fondamentale soprattutto manualistica cfr. M. ANTONELLI, *Manuali di teologia fondamentale*, in *La Scuola Cattolica* 122 (1994) 587-613; M. EPIS, “Ratio fidei”. *I modelli della giustificazione della fede nella produzione manualistica cattolica della teologia fondamentale tedesca post-conciliare*, Milano 1995; G. TRABUCCO, *Teologia fondamentale: recenti manuali e trattati*, in *Orientamenti bibliografici* 25 (2005) 5-12. Da parte nostra abbiamo tentato un bilancio della teologia fondamentale del XX secolo non tanto in relazione alla disciplina accademica e alla cosiddetta produzione scientifica, ma rilevandone alcune tematiche di fondo a partire dalla prospettiva testimoniale e dalle figure di testimonianza di tre “martiri” teologi del secolo breve: P. A. Florenskij, E. Stein e D. Bonhoeffer: cfr. G. LORIZIO, *Teologia fondamentale*, in G. CANOBBIO – P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, vol. 1: *Prospettive storiche*, Roma 2003, 391-499. Una occasione mancata per tracciare un bilancio è stata invece l'organizzazione di un “secondo” (?) convegno di teologia fondamentale a Lublino: cfr. a questo proposito la mia nota critica: *Il Cristianesimo di domani. Note in margine al II Congresso Internazionale di Teologia Fondamentale (Lublino 18-21 settembre 2001)*, in *Rassegna di Teologia* 42 (2001) 891-902.

² Queste riflessioni nascono, col senno di poi, dalla pubblicazione, che per me è stata una vera e propria “esperienza”, della quale devo di cuore ringraziare l'editore e tutti i collaboratori-autori, del manuale: *Teologia fondamentale*. I: *Epistemologia*, Roma 2004, 472 pp.; *Teologia fondamentale*. II: *Fondamenti*, *ibid.* 2005, 474 pp.; *Teologia fondamentale*. III: *Contesti*, *ibid.* 2005, 394 pp.; *Teologia fondamentale*. IV: *Antologia di testi*, *ibid.* 2004, 192 pp.

alcune chiavi di lettura di tipo epistemologico e di segnalare alcune problematiche, a mio avviso decisive, alcune delle quali ben individuate e in un certo senso risolte, altre in via di soluzione e che richiedono ulteriori approfondimenti, altre che – a mio avviso – un teologo fondamentale oggi non può non considerare e di fatto si ritrova non un po' in tutte le proposte, anche se con impostazioni differenziate. Oltre che prospetticamente orientata, si tratta anche di una scelta che risulterà naturalmente parziale e tutt'altro che esaustiva, in quanto si propone di mostrare dei "nervi scoperti" o punti nevralgici, con la speranza di suscitare un autentico dibattito-dialogo fra i cultori della fondamentale e fra le diverse scuole teologiche di appartenenza.

Le tematiche che ci apprestiamo ad affrontare potremmo definirle di carattere epistemologico generale ad un duplice livello: a) nel senso dello statuto epistemologico di quest'area del sapere teologico e b) nel senso connesso al fatto che – almeno nella prospettiva da noi adottata – l'epistemologia teologica appartiene appunto all'ambito fondamentale della teologia. Si tratta in fondo di tematiche che, affrontate in sede teologico-fondamentale, finiscono col risultare trasversali a tutte le discipline teologiche ed in particolar modo a quelle "speculative". Accanto alla prospettiva formale adottata, tuttavia, non ci sembra fuori luogo richiamare i contenuti centrali della nostra impostazione, in quanto optiamo per un'epistemologia che si lascia plasmare e rappresentare a partire dal proprio "oggetto".

Il secondo senso sopra indicato risulterà particolarmente gravoso ed impegnativo in quanto chiama in causa il sapere teologico *tout court* ed in un certo senso viene a determinarne la figura complessiva e trasversale *ad intra* e a configurarne il disegno *ad extra*. Ne va insomma della stessa struttura e al tempo stesso dell'immagine della teologia, compito la cui gravità non sembra sempre adeguatamente percepita né fra gli addetti ai lavori, né nel contesto socio-culturale odierno, nel quale si produce – non senza responsabilità degli stessi teologi – la marginalità del sapere della fede e delle sue istanze, con l'incosciente risultato relativo al diffondersi di forme di fondamentalismo (anche cristiano), tra le cui concause non è da sottovalutare quella relativa all'evacuazione del sapere teologico dall'ambito delle forme di sapere (culturale e scientifico) pubblicamente riconosciute.

Posso esprimere schematicamente questa dimensione epistemologico-generale e più ampiamente culturale attraverso l'enunciazione di tre tesi, elaborate nel quadro di una riflessione più ampia sul rapporto fra Rivelazione e conoscenza o, se si vuole, nell'orizzonte della tematica degli «occhi della fede»³ (*fides oculata*⁴), con alcuni

corollari che mostrano e al tempo stesso espandono i contenuti degli enunciati basilari. Le tre tesi indicano un percorso che si sviluppa in tre momenti: nel primo si tratta del riferimento alla Rivelazione e alla fede come conoscenza (*momento gnoseologico*); nel secondo momento si mette a tema il sapere ("scientifico") che dalla Rivelazione si produce, ossia la teologia (*momento epistemologico*); nel terzo momento si situano i primi due nel cosiddetto "villaggio globale" (*momento contestuale*).

I TESI: *La Rivelazione ebraico-cristiana dischiude una visione del mondo dell'uomo e di Dio, quindi comporta un quadro conoscitivo ben individuabile.*

1° corollario: In quanto portatrice di un messaggio salvifico, la Rivelazione non si lascia ridurre alla dimensione conoscitiva dell'esistenza (eresia gnostica), a meno che non si conferisca al termine conoscenza (gnosi) il significato biblico originario di rapporto conoscitivo-amativo (es. la scuola alessandrina e la vera gnosi).

2° corollario: L'atto di fede coinvolge tutto l'uomo nella sua intelligenza, volontà ed affettività. Anche in questo caso la riflessione non può ridursi alla sola dimensione della conoscenza.

3° corollario: L'intelligenza e la conoscenza fanno riferimento alla verità del credere.

- La volontà fa riferimento al bene che il credere offre.
- L'affettività fa riferimento al bello che la fede propone.
- L'unità dell'atto di fede esige che nessuna di queste dimensioni venga oscurata o tralasciata.

4° corollario: La credibilità della Rivelazione passa attraverso la possibilità di coglierne i contenuti come veri, come beni, come belli.

Corollari dell'ultima affermazione:

- difficoltà a far percepire il vero in un contesto in cui esso viene sempre e comunque ridotto ad opinione (deriva dossica e paradosso);
- difficoltà a far cogliere il credere come bene, in un contesto dove si

³ Cfr. P. ROUSSELOT, *Gli occhi della fede*, Milano 1977 (si tratta di due articoli del 1910).

⁴ L'espressione viene adottata da S. PIÉ NINOT, *La teologia fondamentale. "Rendere ragione della speranza" (1Pt 3,15)*, Brescia 2002, 430s.

cerca di pagare il meno possibile (la "grazia a caro prezzo" e la "libertà recalcitrante"⁵);
 - disattenzione verso la tematica del bello e crisi dell'arte contemporanea.

5° corollario generale: la comunicazione della fede richiede un'approfondita discussione della tesi teologica secondo cui: la fede non si comunica, né si trasmette, ma può essere solo testimoniata⁶.

6° corollario: La comunicazione della fede si esprime nella forma della *traditio*.

II TESI: *Il sapere della fede in quanto autenticamente scientifico richiede di essere interpretato come sapere strutturato secondo precisi canoni metodologici e pubblicamente riconosciuto come tale.*

1° corollario: La misura della scientificità della teologia nel momento dell'*auditus fidei* è data dalla capacità di utilizzo del metodo della critica storica (non solo in sede esegetica).

La misura della scientificità della teologia nel momento dell'*intellectus fidei* consiste nella capacità di elaborazione speculativa del messaggio dato.

2° corollario: La Rivelazione può essere colta come *lumen* e come *forma mentis* (*Denkform*) da essa derivante (rivelazione originaria - rivelazione interna - rivelazione esterna).

3° corollario: La Rivelazione come "voce che si vede" (interpretazione di Filone Alessandrino ad Es 20,18)⁷.

4° corollario: Il "pensiero rivelativo" come possibilità di superamento, spesso denunciato, ma non sempre attuato, dell'*Offenbarungspositivismus* da un lato e del *razionalismo teologico* dall'altro.

⁵ Per questa tematica rimando a H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991, Regensburg 2000³ (tr. it. della III ed. riveduta e con aggiunte, Brescia 2001, 234 ss.). Una interessante discussione delle tesi di questo teologo, ma anche di altri autori in ordine alla tematica della "deliberazione vitale" nel lavoro dottorale di G. GHIO, *La deliberazione vitale come origine ultima della certezza applicata a Dio. Indagine sugli elementi d'ignoranza presenti nella certezza*, Roma 2004.

⁶ Su questa tematica cfr. G. LORIZIO, *Rivelazione come comunicazione. Una prospettiva di teologia fondamentale*, in C. GIULIODORI – G. LORIZIO (edd.), *Teologia e comunicazione*, Cinisello Balsamo 2001, 29-74 [anche in *Rassegna di Teologia* 41 (2000) 187-222].

⁷ Cfr. la ripresa della interpretazione filoniana ed una sua interessante lettura in H. JONAS, *Heidegger e la teologia*, Milano 2004, 25-28. Su questa tematica si sta per pubblicare l'interessante lavoro dottorale di un mio allievo: S. GABURRO, *La Voce della Rivelazione. Fenomenologia della Voce per una Teologia della Rivelazione*, Cinisello Balsamo 2005.

5° corollario: La necessaria pluralità delle “scuole” teologiche e di un pubblico dibattito tra loro sulle principali tematiche teologiche.

6° corollario: La necessaria rivendicazione della “ricerca” in teologia.

III TESI: *La differenza fra “comunicazione della fede” e “comunicazione del sapere della fede (teologia)” non elimina, ma reclama la necessità di un fondamentale nesso fra i due momenti.*

1° corollario: Il rapporto Vangelo/dottrina e la cristallizzazione “scientifica” della stessa richiama lo stretto legame fra il sapere che la fede implica e la sua strutturazione “scientifica”.

2° corollario ad extra:

- Il “villaggio globale” e la detradizionalizzazione della società⁸.
- Il mancato riconoscimento di valenza “scientifica” a forme del sapere che hanno a che fare con visioni del mondo, dell’uomo e di Dio.

3° corollario generale: Il mancato riconoscimento della necessità dell’elaborazione scientifica del sapere credente:

- all’interno della comunità cristiana;
- nel contesto della comunità scientifica.

4° corollario ad intra:

- Il pericolo di un cedimento “ideologico” della teologia e il problema-rivendicazione della sua “laicità” (nel senso della professionalità propria del teologo⁹).
- Il problema del linguaggio teologico e del suo rapporto col linguaggio comune e mediatico.

Se il quadro sopra disegnato ha una sua plausibilità, il dato incontrovertibile o punto di non ritorno, che peraltro oggi si può ritenere ampiamente acquisito, riguarda la connotazione propriamente teologica dell’ambito del sapere di cui ci occupiamo. Penso sia infatti ormai definitivamente archiviata una concezione della fondamentale che la strutturi e la presenti come una sorta di disciplina ibrida e quindi multivalente nelle prospettive epistemiche e negli strumenti di conoscenza di

⁸ Cfr. a questo riguardo G. LORIZIO, *La tradizione cristiana nel villaggio globale*, in C. GIULIODORI – G. LORIZIO – V. SOZZI (edd.), *Globalizzazione, Comunicazione e Tradizione*, Cinisello Balsamo 2004, 313-378.

⁹ Su questo tema mi sia consentito richiamare la memoria di un importante teologo, di recente scomparso, al quale penso debba essere grato anche chi, come chi scrive, non appartiene alla sua “scuola” o non adotta il suo “modello”: cfr. G. COLOMBO, *Professione teologo*, Milano 1996.

volta in volta adottati. Ma ciò che determina il carattere profondamente teologico della disciplina è, in ultima istanza, quello che nella buona scolastica veniva individuato come "oggetto formale" della disciplina stessa: nel caso della teologia si tratta del *lumen revelationis* e della sua capacità di illuminare e orientare i diversi "oggetti" (materiali) che il teologo di volta in volta descrive e riflette.

E tuttavia le "ibridazioni" o "contaminazioni" che il sapere teologico ha saputo produrre nel corso della sua lunga storia, una volta acquisito questo dato epistemico fondamentale, non sembrano né irrilevanti, né divaganti, rispetto al compito che il teologo fondamentale oggi è chiamato ad assumere. E di particolare rilievo si può ancora considerare l'ibridazione con il sapere filosofico e le sue diverse forme storiche, che non di rado hanno determinato il configurarsi e strutturarsi della teologia in "scuole" e la produzione di "modelli", spesso confliggenti fra loro, ma che certamente hanno contribuito alla vitalità e alla fecondità di questo settore del sapere. Un sapere teologico che non si esprime nel riferimento ad una "scuola" o nella formulazione di un "modello" risulterebbe infatti di difficile individuazione, proprio come sapere strutturato e quindi "scientifico", in senso lato. Voglio semplicemente dire che oggi (come sempre) non si può essere genericamente teologi, magari adducendo a sostegno dei propri "capolavori di genericità" la pur necessaria connotazione "sapienziale" del sapere della fede, a scapito del rigore che la dimensione appunto "scientifica" di tale sapere richiede. Bisogna inoltre registrare, anche se con grande rammarico, la dipartita di tutte le grandi singolari (e singole) figure che hanno scritto la storia della teologia del Novecento, con la loro capacità (a mio avviso irripetibile, ma sarei felice di sbagliarmi su questo punto) di coprire tutto l'ambito e le dimensioni del sapere della fede e al tempo stesso di conferirgli l'impronta inconfondibile del genio di ciascuno di loro. Ora mi sembra che per la teologia sia piuttosto il tempo del "gioco di squadra", con tutti i rischi, ma anche le potenzialità che questo comporta. A livello epistemologico generale, la rivendicazione della possibilità e libertà della ricerca anche in teologia, non può non rimandare alla costituzione di *équipes* di ricerca, coordinate e strutturate in modo da poter esibire i risultati del loro lavoro e confrontarlo nel dialogo interdisciplinare con i cultori di altri settori del sapere. Riguardo all'epistemologia speciale propria della teologia fondamentale, ciò significa la necessità di seriamente considerare questo settore del sapere teologico non come una disciplina, ma come un ambito disciplinare, cui concorrono competenze diverse, che condividono la stessa appartenenza epistemica.

Sono solito richiamare a me stesso, ai miei studenti e, se non fosse presunzione, ai miei colleghi, alcuni ammonimenti di Max Weber riguardo alla dimensione scientifica del sapere teologico: «E chi non è capace di infilarsi i paraocchi e convincersi

fino in fondo che il destino della sua anima dipende proprio dall'esattezza di quella particolare congettura su quel passo di quel manoscritto, costui è bene che non si avvicini affatto alla scienza, perché non riuscirà mai a fare esperienza dentro di sé della scienza. Senza questa strana ebbrezza derisa da tutti, senza questa passione per la riuscita della tua congettura, senza questo "millenni dovevano passare prima che tu nascessi, e altri ancora attendono silenziosi". Senza tutto questo non c'è vocazione professionale alla scienza, ed è meglio dedicarsi a qualcosa d'altro»¹⁰. E ancora: «L'idea non sostituisce il lavoro. E da parte sua il lavoro non può sostituire o produrre forzatamente un'idea, non più di quanto possa farlo la passione. Tutti e due, e in particolare tutti e due insieme, la favoriscono. Ma lei viene a suo, non a nostro piacimento. È un dato di fatto che le idee migliori vengono fumandosi un sigaro sul divano, o facendo una passeggiata lungo una strada in leggera salita, oppure in qualche altro modo analogo, ma sempre quando meno le si aspetta, e non durante le lunghe riflessioni e i tentativi alla scrivania. Solo che non sarebbero venute in mente se uno non avesse prima sperimentato le lunghe riflessioni alla scrivania e l'indagine appassionata»¹¹. Due ulteriori annotazioni ci aiutano a descrivere quale consequenziale atteggiamento assumerà il teologo in quanto docente di una disciplina scientifica: «La cattedra di un'università non è posto per profeti e demagoghi [...]. L'errore in cui incorre una parte dei nostri giovani è questo: "sì ma se noi veniamo alle lezioni è per avere qualcosa di più che semplici analisi e constatazione di fatti", sta nel cercare nel professore qualcosa di diverso da ciò che questi è, una "guida", anziché un "insegnante", mentre è solo in qualità di insegnanti che ci è stata data la cattedra [...]. La profezia delle cattedre finirà col dar vita solo a sette fanatiche, non certo a una comunità autentica [...]. Dentro le aule universitarie non vale altra virtù che, appunto, la semplice onestà intellettuale»¹².

Cercherò ora di sviluppare, intorno a tre tematiche principali la prospettiva epistemologica concernente in prima battuta la teologia fondamentale e a lungo raggio l'insieme del sapere della fede, senza la pretesa di offrire soluzioni, ma con la consapevolezza di poter indicare dei nodi problematici.

¹⁰ M. WEBER, *Scienza come professione*, Milano 1997, 77.

¹¹ *Ibid.*, 79.

¹² *Ibid.*, 107, 115, 131.

1. *Auditus* ed *intellectus*: la fondamentale tra Bibbia e filosofia

In primo luogo la fondamentale, come l'intero plesso del sapere teologico, non può non affrontare il tema del rapporto col dato che la Rivelazione offre, il che, in termini propriamente epistemici, si può esprimere attraverso la necessità di articolare il rapporto fra dimensione positiva e dimensione speculativa del proprio sapere. Senza voler tornare ai corollari della seconda tesi sopra enunciata¹³, mi sembra che alla domanda tommasiana *utrum sacra doctrina sit scientia practica* (S. Th. I, 1, 4), bisogna se non sostituire almeno affiancare quella relativa alla prevalenza della dimensione positiva o di quella speculativa nel sapere teologico. Qui, mentre il *magis speculativa* potrebbe comportare la deriva razionalistica (così come in particolare si è sperimentata e vissuta nel modello neo-scolastico¹⁴), il *magis positiva* comporterebbe al contrario la deriva nel positivismo teologico, già denunciato da Hegel¹⁵.

¹³ Mi riferisco in particolare alla dimensione scientifica della teologia nei rispettivi momenti dell'*auditus* e dell'*intellectus fidei* (cfr. per ulteriori approfondimenti G. LORIZIO, *Che cos'è la teologia? Riflessioni introduttive a carattere epistemologico*, in G. LORIZIO – N. GALANTINO [edd.], *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, Cinisello Balsamo 2004³, 11-56).

¹⁴ Per la critica rahneriana al modello neoscolastico cfr. K. RAHNER, *La fatica di credere*, Milano 1986, 98-100, dove si legge: «La filosofia e la teologia neoscolastica, pur avendo al proprio attivo tante benemeritenze, oggi sembra in qualche modo giunta alla fine» e, più avanti, si afferma che il Concilio Vaticano II «ha posto fine al periodo neoscolastico della teologia». La necessità del superamento del modello neoscolastico è stata recentemente ribadita da B. SESBOÛÉ, *Comment sortir de la néo-scholastique?*, in *Gregorianum* 86 (2005) 257-275, in un saggio pubblicato in occasione del centenario della nascita dei due grandi teologi del Novecento, K. Rahner e H. U. von Balthasar, nel quale si descrive la genesi del loro pensiero. E che il superamento del modello neoscolastico non si configuri nella forma di una sorta di operazione rivoluzionaria o spregiudicatamente innovativa, lo testimoniano le considerazioni svolte meno di dieci anni fa dall'allora card. Ratzinger, che si interrogava intorno alla situazione del sapere teologico e ai compiti dello stesso: «Ritengo che il razionalismo neoscolastico sia fallito nel suo tentativo di voler ricostruire i *Praeambula Fidei* con una ragione del tutto indipendente dalla fede, con una certezza puramente razionale; tutti gli altri tentativi che procedono su questa medesima strada, otterranno alla fine gli stessi risultati» (il testo in una conferenza tenuta in Messico dal Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede nel 1996 e pubblicata sia ne *L'Osservatore romano* del 27 ottobre dello stesso anno sia ne *La Civiltà Cattolica* q. 3515 del vol. IV dello stesso anno: il testo si trova anche in internet: <http://www.ratzinger.it/conferenze/crisiteologia.htm>).

¹⁵ Hegel, in un brano molto famoso, dopo aver lamentato il «prodursi del singolare spettacolo di un popolo civile privo di metafisica», paragonato ad un «tempio riccamente ornato, ma privo di santuario», rimprovera la teologia del suo tempo (oggi senz'altro bisognerebbe rincarare la dose!) accusandola di non svolgere più il suo ruolo di «custode dei misteri speculativi e della metafisica», avendo preferito muoversi in una triplice fuorviante direzione: quella dei sentimenti, quella dell'indirizzo pratico-popolare ed infine quella dell'erudizione storica: cfr. G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, Bari 1974, vol. I, 6 (= introduzione alla I edizione del 1812).

L'equilibrio fra queste due dimensioni: la Rivelazione come "dato" e la Rivelazione come *forma mentis* non si può considerare né previamente costituito, né acquisito una volta per tutte. Un dato che non si lascia pensare e riflettere nella mente, risulterebbe fideisticamente assunto e acriticamente accolto e comporterebbe lo scacco di ogni sapere, anche di quello teologico. Una speculazione che non si confrontasse continuamente col dato, lasciandosi verificare e falsificare da esso, finirebbe col produrre vane fantasie, non senza il rischio della ideologizzazione del proprio sapere e della rincorsa spasmodica non tanto dell'attualità, quanto della moda.

La soluzione di queste decisive problematiche non può non tener conto della storia, non solo come luogo in cui l'Assoluto trascendente si rivela, ma come modalità strutturalmente propria della Rivelazione cristiana¹⁶. D'altra parte, una riflessione non superficiale intorno alla suddetta polarità può essere in grado di mostrare come essa comporti la configurazione del dinamismo rivelativo nella forma dell'evento e della parola implicante il *gestis verbisque* della *Dei Verbum*, che ovviamente il testo conciliare non risolve, ma che il teologo fondamentale è chiamato a declinare direi in ogni momento del suo percorso. Tali tematiche, che il Novecento teologico e filosofico ha ampiamente affrontato, non possono ovviamente essere accantonate in una coerente esposizione teologico-fondamentale, che deve peraltro porsi al riparo da fuorvianti alternative dilemmatiche, come quella fra "rivelazione come storia" e "rivelazione come parola".

L'accadere della parola nella forma della voce da un lato e la possibilità di esprimersi ed articolarsi della ragione storica dall'altro mi sembrano orizzonti proble-

¹⁶ A questo riguardo risulta decisivo, nella teologia protestante più recente, il tentativo di Pannenberg e del circolo di Heidelberg cfr. W. PANNENBERG – R. RENDTORFF – T. RENDTORFF – U. WILCKENS, *Rivelazione come storia*, Bologna 1969 (sulla III ed. tedesca del 1965); W. PANNENBERG, *Rivelazione e «rivelazioni» nella testimonianza della storia*, in W. KERN – H. J. POTTMEYER – M. SECKLER (edd.), *Corso di Teologia fondamentale. II: Trattato sulla rivelazione*, Brescia 1990, 95-122. Al pensiero di Pannenberg è dedicato l'importante lavoro di G. ACCORDINI, *La rivelazione di Dio come storia e come atto. Scenari e codici nella teologia di W. Pannenberg*, Milano 2002. In campo cattolico mi limiterò a richiamare la tematica della storia nella prospettiva rahneriana e balthasariana. Quanto alla prima cfr. K. RAHNER, *La storicità umana di una possibile rivelazione*, in Id., *Uditori della Parola*, Torino 1967, 195-210. A proposito della "storia della salvezza" cfr. K. RAHNER, *Storia del mondo e storia della salvezza*, in Id., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969², 497-532 e tutta la sez. V del *Grundkurs*: K. RAHNER, *Storia della salvezza e storia della rivelazione*, in Id., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Alba 1977, 189-237; quanto a Balthasar cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento. Per una teologia della storia: ecco l'Uomo*, Milano 1972; Id., *Teologia della storia*, Brescia 1969. A proposito della coscienza storica nella filosofia e nella teologia, cfr. C. GRECO (ed.), *Pensiero e storicità. Saggi su Hegel, Marx, Gadamer e Bonhoeffer*, Brescia 1985 e E. CATTANEO (ed.), *Il Concilio venti anni dopo. L'ingresso della categoria "storia"*, Roma 1985.

matici di interesse teologico non marginale, ma strutturale. Al loro interno si possono e, secondo me, si devono adeguatamente articolare ulteriori polarità, così schematicamente individuate: a) la polarità che si può facilmente intravedere fra Rivelazione e Scrittura (il cristallizzarsi della voce/parola in un testo); b) la polarità che si esprime nel rapporto storia/dogma (in gran parte eluso in ambito cattolico a causa della crisi modernista¹⁷); c) la polarità che si pone nel rapporto diacronia/sincronia, come dimensioni specifiche del sapere teologico, chiamato a nostro avviso ad esprimersi e strutturarsi secondo la figura di una sincronia che si genera dalla diacronia e non viceversa¹⁸.

Il nesso evento-parola, nel testo esplicitato e indicato come elemento costitutivo della rivelazione stessa, in cui si intravede la problematica sottesa al termine ebraico *dabar* e la stessa logica neotestamentaria del λόγος σὰρξ, è decisamente complesso e per nulla facile da districare. In primo luogo va notato che qui confluiscono due tendenze molto vive del pensiero filosofico del Novecento, che ha offerto contributi di notevole spessore intorno alle analisi del linguaggio umano, intorno al tema della storicità dell'essere e intorno al rapporto fra queste due dimensioni fondamentali non solo e in primo luogo antropologiche, ma propriamente ontologiche. Raccogliendo i risultati di tale riflessione e confrontandoli con la teologia della rivelazione dobbiamo osservare come risulti decisamente fuorviante separare o contrapporre l'aspetto storico-eventuale della manifestazione di Dio dall'aspetto intelligibile-dicibile della stessa, giacché, in una prospettiva unificante e di intreccio reciproco, l'evento di fatto già parla e inversamente e reciprocamente la parola accade, per cui isolare queste due dimensioni portanti della manifestazione divina comporta un'analisi che non riesce a tener conto fino in fondo della complessità del rapporto. Ed è in questo orizzonte teoretico che vanno pensate e interpretate le diverse prospettive teologiche che il sapere della fede ha proposto in questo secolo ora facendo leva sulla dimensione verbale (es. K. Barth, R. Bultmann, il G. von Rad di certe interpretazioni ed altri) ora sulla dimensione storico-effettuale (es. W. Pannenberg e il circolo di Heidelberg, H. Schlette ed altri), ora tentando una visione complessiva ed integrale delle due dimensioni (es. O. Cullmann e il concetto di *Heilsgeschichte* = *historia salutis*, come verrà accolto ed espresso nel Vaticano II). Sta di fatto che la comprensione più profonda della rivelazione cristianamente intesa esige da un lato

¹⁷ Cfr. M. BLONDEL, *Storia e dogma. Le lacune filosofiche dell'esegesi moderna*, Brescia 1992.

¹⁸ Cfr. a questo proposito G. LORIZIO, *Elogio della diacronia*, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA – SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE, *Di generazione in generazione. La difficile costruzione del futuro. V Forum del progetto culturale*, Bologna 2004, 153-155.

che la storia non venga considerata soltanto alla stregua di uno scenario della rivelazione o un repertorio di paradigmi più o meno edificanti, ma come luogo e struttura portante fondamentale della manifestazione di Dio in Cristo, dall'altro che l'intelligibilità espressa nella parola non venga interpretata soprattutto in senso intellettualistico e dottrinale, come lasciava intendere l'espressione *locutio Dei attestans*, che i trattati neoscolastici avevano assunto per definire la rivelazione, bensì come parola capace di interpellare e muovere e addirittura di trasformare la storia stessa.

La polarità fondamentale evento/parola e quelle ulteriori ad essa connesse hanno suggerito a chi scrive da un lato la sottolineatura, non sporadica e occasionale, ma strutturale, del carattere sacramentale della Rivelazione cristiana, e dall'altro lato la sua articolazione secondo i criteri della «logica del paradosso»¹⁹, attraverso cui il mistero cristiano si realizza e si esprime e a cui il sapere che ne deriva è chiamato a conformarsi. Quanto al carattere sacramentale della Rivelazione, sarà sufficiente richiamare il prezioso suggerimento contenuto nella *Fides et ratio*²⁰ a proposito della struttura sacramentale della rivelazione e della dinamica rivelativa del sacramento, con particolare riferimento all'Eucaristia: «Si è rimandati, in qualche modo, all'orizzonte *sacramentale* della Rivelazione e, in particolare, al segno eucaristico dove l'unità inscindibile tra la realtà e il suo significato permette di cogliere la profondità del mistero. Cristo nell'Eucaristia è veramente presente e vivo, opera con il suo Spirito, ma, come aveva ben detto san Tommaso, "tu non vedi, non comprendi, ma la fede ti conferma, oltre la natura. È un segno ciò che appare: nasconde nel mistero realtà sublimi". Gli fa eco il filosofo Pascal: "Come

¹⁹ Cfr. a questo riguardo lo scritto programmatico G. LORIZIO, *La logica del paradosso in teologia fondamentale* (Cathedra 1), Roma 2001. È noto come il senso del paradosso, inteso sia come antinomia che come dirompenza, in rapporto al soprannaturale emerga in particolare nell'opera di Henri de Lubac, tanto che questa tematica è stata assunta come chiave interpretativa fondamentale del pensiero di questo grande teologo francese. Cfr. H. DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris 1967; ID., *Paradoxes* suivi de *Nouveaux Paradoxes*, Paris 1983 (riedizione aumentata, la I ed. era del 1946). Tra i lavori su de Lubac ci limitiamo a segnalare questi saggi che affrontano il tema del paradosso: G. CHANTRAINE, *Paradoxe et mystère. Logique théologique chez Henri de Lubac*, in *Nouvelle Revue Théologique* 115 (1993) 543-559; N. CIOLA, *Paradosso e mistero in Henri de Lubac*, Roma 1980; J. HAGGERTY, *The Centrality of Paradox in the Works of Henri de Lubac* (tesi di dott.), Boston 1987; E. SALMANN, *Henri de Lubac. Stile sapienziale e paradosso teologico*, in *Gregorianum* 78 (1997) 611-625; J. F. THOMAS, *La vérité du paradoxe*, in *Communio* (ed. fr.) 5 (1992) 92-109. Per una introduzione cfr. A. RUSSO, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Roma 1990; ID., *Henri de Lubac*, Cinisello Balsamo 1994.

²⁰ Circa il ruolo e l'importanza dell'enciclica di Giovanni Paolo II in rapporto alla teologia fondamentale in genere e al modello proposto nel nostro manuale in specie cfr. G. LORIZIO, *"Fides et ratio" e la teologia fondamentale*, in A. LIVI – G. LORIZIO (edd.), *Il desiderio di conoscere la verità. Teologia e filosofia a cinque anni da "Fides et ratio"*, Roma 2005, 259-303.

Gesù Cristo è rimasto sconosciuto tra gli uomini, così la sua verità resta, tra le opinioni comuni, senza differenza esteriore. Così resta l'Eucaristia tra il pane comune". La conoscenza di fede, insomma, non annulla il mistero; solo lo rende più evidente e lo manifesta come fatto essenziale per la vita dell'uomo: Cristo Signore «rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione, che è quella di partecipare al mistero della vita trinitaria di Dio»²¹. Il paradosso si nasconde quindi tra le opinioni, il Dio di Gesù Cristo non ha bisogno dell'aspetto portentoso ed inebriante del miracolo per rendere presente il soprannaturale nella storia, l'Eterno nel tempo, il trascendente nell'immanente.

Quanto alla «logica del paradosso», secondo le sue dimensioni di dirompenza, di antinomia e di inveramento, mi preme qui segnalarne due aspetti. Il primo è connesso con l'evento fondatore e il suo rivelarsi sacramentalmente. Il carattere dirompente della risurrezione del Signore sembra fuori discussione sia in rapporto al contesto culturale e religioso ebraico sia a quello pagano. La struttura antinomica (rilevabile dalla stessa analisi del testo più antico attestante tale evento 1 Cor 15,1-11) rinvia al carattere escatologico dell'evento stesso, inteso come evento metastorico con valenza storica, ossia come evento strutturalmente escatologico. La fede, come atto meta-storico, svincolato e libero sia dagli artifici della ragione speculativa come dalle erudizioni storiche e storiografiche, e solo essa, consente la «contemporaneità» col paradosso che è Cristo stesso. Appunto in quanto soprannaturale e meta-storico l'atto di fede richiede un vero e proprio «salto»²² e la logica della fede cristiana sarà appunto la logica del paradosso, ossia la logica del λόγος σὰρξ: il luogo del «raccolgimento» fra l'ontologico e il teologico, per il sapere credente, non sarà dunque il λόγος greco, ma appunto il verbo-carne, di fronte al quale il credente è chiamato ad esercitare la «professione dei contrari». Ma accanto alla legge dell'incarnazione e della paradossalità suggerita da Gv 1,14, non si può tacere la dimensione kenotica connessa con l'evento della croce: «Nessuno ha mai osato pensare ad una "logica" della passione. Contro di essa sta l'evidenza: quel Logos, in cui tutto nel cielo e sulla terra, è raccolto e possiede la sua verità, cade egli stesso nel buio, nella angoscia, nella paralisi d'ogni sentimento e d'ogni conoscenza, nella via senza

²¹ FeR, 13.

²² Mi rendo conto come questa posizione, peraltro radicale, ma tutt'altro che fideistica, possa suscitare perplessità ed obiezioni soprattutto da parte di chi continua ad ispirarsi sia in teologia che in filosofia al modello teologico neoscolastico. Ho affrontato tali posizioni critiche nel breve saggio: G. LORIZIO, *Rivelazione e metafisica nell'orizzonte del rapporto fede/ragione*, in *Rassegna di Teologia* 45 (2004) 883-905.

scampo, nell'abisso, nell'assenza di ogni rapporto col Padre, che solo sostiene ogni verità; e perciò in un nascondimento, che è proprio l'opposto dello svelamento della verità dell'essere»²³.

Il secondo aspetto della «logica del paradosso» riguarda la tematica della fede e del suo rapporto con il vedere (gli occhi). A questo riguardo basterà richiamare il testo agostiniano, dal quale la teoria degli «occhi della fede» trae ispirazione: «*La fede infatti ha i suoi occhi, con cui vede in certo modo ch'è vero ciò che ancora non vede* chiaro e coi quali vede con assoluta certezza che ancora non vede chiaro ciò che crede. Orbene, chi mediante la vera ragione capisce ciò che prima riteneva certo solo per fede, è senz'altro da preferirsi a chi desidera ancora di capire ciò che crede. Qualora poi costui non sentisse nemmeno un tale desiderio e considerasse quale solo oggetto da credere le verità che ancora dovesse intendere, ignorerebbe a che giova la fede. Infatti la fede ispirata dal sentimento religioso non vuol restar separata dalla speranza e dalla carità. Il fedele quindi deve credere quel che ancora non vede in modo da sperare e amare di vedere in futuro»²⁴. Si dà quindi nella fede un vedere, ma anche l'oscurità e la difficoltà, peraltro rilevate nella citazione di Tommaso inserita nel brano di *Fides et ratio* sopra riportato. Di fronte al sacramento, infatti, *visus, tactus, gustus in te fallitur, sed auditu solo tuto creditur*.

Dalle considerazioni fin qui svolte, tuttavia, non solo onde evitare sempre possibili fraintendimenti, ma in conformità con la forma cattolica della fede cristiana e del teologare che ne sgorga, si può facilmente dedurre la necessità di elaborare una teoria cattolica del paradosso, che risulti il meno inadeguata possibile in rapporto alla struttura della dinamica rivelativa cristiana. Si tratta in fondo della rivendicazione pienamente cattolica del paradosso²⁵, che si può cogliere nel fatto che il suo carattere di dirompenza si oppone alle opinioni false ed errate, mentre rispetto alle

²³ H. U. VON BALTHASAR, *La passione della parola*, in Id., *Il tutto nel frammento*, cit., 223.

²⁴ AGOSTINO, *Lettera* 120, 2,8. Ovviamente si tratta di una metafora e gli occhi della fede fanno riferimento ai sensi spirituali, ma pur tenendo conto di questa ovvia accezione, nei misteri della fede resta una certa oscurità, la quale ad esempio rende guardinghi i teologi circa la possibilità di adottare la formula «fede di Gesù». In ogni caso nella teologia più tradizionale si sono sempre tenute ben distinte la dimensione della fede da quella della «visione» (metaforicamente intesa rispetto ai sensi spirituali).

²⁵ Pur cogliendone il nucleo veritativo questa concezione del paradosso risulta notevolmente differente da quella luterana: cfr. M. LUTHERS, *Disputatio Heidelbergae habitata. 1518*, in *Kritische Gesamtausgabe*, in *Werke*, Graz 1966, 353-355. È comunque grazie alla lezione di Italo Mancini, che il tema dell'«ossimoro teologico» può essere appreso e ripreso nell'attuale configurazione del discorso su Dio: cfr. a questo riguardo I. MANCINI, *Doppi pensieri*, in Id., *Frammento su Dio*, Brescia 2000, 279-348. Sul tema cfr. anche A. FABRIS, *I paradossi dell'amore fra grecità, ebraismo e cristianesimo*, Brescia 2000 e Id., *Paradossi del senso. Questioni di filosofia*, Brescia 2002.

opinioni vere, il paradosso assume la funzione di ulteriore inveramento. Naturalmente più il contesto risulta pervaso da opinioni fallaci più emerge la necessità del paradosso come contrapposizione, o, se si vuole, come profezia. In rapporto al carattere antinomico del paradosso non è difficile far emergere la sua cattolicità, in quanto il riconoscimento dell'antinomia suppone il principio di non contraddizione (a livello di ragione naturale)²⁶. Non si può infatti ritenere antinomica una proposizione se non in rapporto a tale principio. Alla ragione spetta dunque il compito di "riconoscere" la paradossalità della rivelazione, desistendo da ogni tentativo di cattura meramente concettuale del mistero.

2. Razionalità teologica e razionalità metafisica

Dovrebbe risultare a questo punto relativamente agevole situare le precedenti considerazioni nel contesto di un'adeguata riflessione concernente il rapporto fra la forma di razionalità propria del sapere credente (= logica del paradosso) e le altre forme di razionalità presenti nell'areopago contemporaneo, con particolare riferimento alla razionalità filosofica. Si tratta dell'elaborazione, in sede teologico-fondamentale del rapporto fede/ragione, che chiama in causa, pur non identificandosi con esso, il rapporto teologia/filosofia. Il sapere credente non può infatti ignorare la presenza, nella cultura, sia accademica che diffusa, del nostro tempo, di una sorta di "politeismo" delle forme di razionalità o di polimorfismo della ragione, risultante dalla frammentazione del sapere, come segno e indice della più radicale frammentazione del senso, secondo l'interpretazione che ce ne offre la *Fides et ratio*²⁷.

Piuttosto che ad una ragione univocamente rappresentantesi (e come tale onnicomprensiva e totalizzante) l'intellettuale (occidentale) contemporaneo si trova di fronte alla pluralità delle razionalità, supposta dai differenti ambiti del sapere: ab-

²⁶ La discussione e l'elucidazione della validità e delle posizioni critiche del "principio di non contraddizione" è tema prettamente filosofico (gnoseologico e logico).

²⁷ «So bene che queste esigenze, poste alla filosofia dalla parola di Dio, possono sembrare ardue a molti che vivono l'odierna situazione della ricerca filosofica. Proprio per questo, facendo mio ciò che i Sommi Pontefici da qualche generazione non cessano di insegnare e che lo stesso Concilio Vaticano II ha ribadito, voglio esprimere con forza la convinzione che l'uomo è capace di giungere a una visione unitaria e organica del sapere. Questo è uno dei compiti di cui il pensiero cristiano dovrà farsi carico nel corso del prossimo millennio dell'era cristiana. La settorialità del sapere, in quanto comporta un approccio parziale alla verità con la conseguente frammentazione del senso, impedisce l'unità interiore dell'uomo contemporaneo. Come potrebbe la Chiesa non preoccuparsene? Questo compito sapienziale deriva ai suoi Pastori direttamente dal Vangelo ed essi non possono sottrarsi al dovere di perseguirlo» (FeR, 85).

biamo così (solo per fare qualche esempio) una razionalità scientifica, una razionalità tecnica, una razionalità matematica, una razionalità informatica, una razionalità filosofica, una razionalità teologica, ecc. La possibilità di superare la frammentazione, attraverso un fecondo dialogo interdisciplinare, passa attraverso il reciproco riconoscimento delle diverse forme di razionalità e dalla loro interazione. Tra le problematiche connesse a questa visione epistemologica generale, dal nostro punto di vista, un rilievo non indifferente, ma direi decisivo, è dato dal fatto che la forma della razionalità teologica viene difficilmente riconosciuta, se non pregiudizialmente elusa, da parte dei cultori degli altri ambiti di razionalità (fra cui si situano quelli sopra indicati). Analoga sorte sembra subire la forma filosofica della razionalità, soprattutto allorché intenda esercitarsi intorno alle questioni più radicali concernenti il senso dell'essere e dello stesso sapere, in una parola allorché si tratta della «razionalità metafisica»²⁸.

Di qui i richiami di *Fides et ratio* alla necessità dell'istanza metafisica per la teologia. La questione risulta complessa anche dal punto di vista dell'epistemologia teologica: vorrei qui offrire qualche spunto di riflessione, enunciando alcune tesi, che ovviamente richiedono ulteriori approfondimenti e una non superficiale discussione:

1. La razionalità teologica e la razionalità metafisica (e genericamente filosofica – è convinzione di chi scrive che non si dia autentico filosofare senza l'istanza metafisica) non si identificano né coincidono. A questo riguardo basti richiamare il fatto che possiamo storicamente registrare forme di razionalità metafisica elaborate prima, in opposizione, in alternativa, fuori dell'ambito credente cristiano. Il che non significa che queste due forme di razionalità non possano trovare delle importanti convergenze, quali quelle già lungamente sperimentate nell'ambito dell'ibridazione-contaminazione del Cristianesimo col platonismo, medioplatonismo e neoplatonismo e con l'aristotelismo.

2. La razionalità teologica e la razionalità metafisica possono di fatto convergere (fin quasi a coincidere, ma non a identificarsi²⁹) nel momento in cui la prima rie-

²⁸ Riguardo al rapporto fra sapere metafisico e sapere teologico per ulteriori approfondimenti rimando a G. LORIZIO, *Crisi della metafisica e metamorfosi della teologia*, in *Lateranum* 67 (2001) 203-258 e al più recente ID., *Quale metafisica per, dalla, nella teologia? Una riflessione teologico-fondamentale a 40 anni dalla Dei Verbum*, in *Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia*, "Quale metafisica?", Brescia 2005, 189-227.

²⁹ L'identificazione fra queste due forme di razionalità perpetrata all'interno del modello neo-scolastico ha fatto sì che esso porgesse il fianco alla pertinente critica relativa al suo estrinsecismo epistemologico.

sce a sviluppare la Rivelazione come *forma mentis* secondo la figura del pensiero rivelativo. Tale profonda convergenza³⁰, che avrebbe il vantaggio di escludere almeno la forma epistemologica dell'estrinsecismo (non del tutto fugata nei casi sopra addotti di ibridazione) può aiutare a configurare la forma della razionalità metafisica secondo il profilo della «metafisica agapica»³¹.

3. Quando anche il compito delineato nella precedente tesi venisse compiutamente (o nella misura più compiuta possibile) assolto, resterebbe la necessità del confronto-dialogo:

- a) con le altre forme di razionalità;
- b) con la razionalità filosofica così come si è espressa e si esprime prima, al di fuori, in contrapposizione e dopo le grandi sintesi che il pensiero credente ha elaborato nel corso della sua lunga storia. Tale possibilità dialogica passa attraverso l'elaborazione (in campo teologico propria della fondamentale) di una visione teologica della ragione umana, che nelle diverse forme di razionalità si esprime e, oggi dovremmo dire piuttosto, si nasconde.

4. Tale elaborazione o visione teologica (lo sguardo della fede) sulla ragione ci consente di coglierne tre dimensioni (diacronicamente prima, sincronicamente poi) costitutive, la cui correlazione sembra imprescindibile per l'elaborazione di un corretto rapporto fede/ragione nell'ambito della razionalità teologica.

5. La prima dimensione possiamo disegnarla secondo il sintagma della "ragione creata". Si tratta di un ambito che certe impostazioni, sostanzialmente criptobarthiane, tenderebbero ad ignorare (pur senza escluderlo del tutto), almeno muovendo rigidamente nell'ambito della razionalità propriamente teologica, e tuttavia essa, nella formula linguistica della "ragione naturale", appartiene in maniera non marginale alla grande tradizione cattolica. All'interno della figura della "ragione creata" è possibile da un lato teologicamente riprendere le classiche tematiche dei *praeambula fidei*, del *duplex ordo cognitionis* e dell'*analogia* e, attraverso di esse,

³⁰ La teologia fondamentale come "disciplina di frontiera" sa bene che ci sono delle "zone comuni" fra le diverse forme di razionalità e specialmente fra quella teologica e quella filosofica, che dovrebbero essere smilitarizzate da ambo le parti, cosa che non sempre accade, dando origine a conflittualità nelle quali l'alterità tra fede e ragione rischia di trasformarsi in pericolosa alternativa.

³¹ Si tratta di una chiave di lettura importante del I cap. del II volume del nostro manuale di *Teologia fondamentale*, dove si può trovare anche un'articolazione della "metafisica agapica" secondo le dimensioni aitologica, aletheologica, ontologica e teologica.

³² Le tre suddette tematiche sono oggetto di riflessione nell'*excursus* che segue l'esposizione del cap. III della II parte del vol. I del nostro manuale.

affrontare il confronto dialogo con altre forme di razionalità³². A proposito dell'analogia mi sembra doveroso qui sottolineare che sembra particolarmente urgente, proprio in relazione al "pensiero rivelativo" nella prospettiva della "metafisica agapica" un'elaborazione dinamica della stessa teoria del «più bello dei legami»³³. Tale elaborazione verrebbe a configurarsi secondo le tre dimensioni (che possono diventare tre momenti) dell'*analogia entis*, dell'*analogia relationis* e dell'*analogia charitatis*, quest'ultima come figura che non distrugge le precedenti, ma cerca di integrarle ed inverarle nello spirito della "metafisica agapica".

6. La seconda dimensione va disegnata secondo il sintagma della "ragione ferita". In questo senso al limite creaturale proprio dell'umana conoscenza va aggiunto, come suo indebolimento, il danno provocato dal peccato, che colpisce anche le facoltà intellettuali e razionali dell'uomo caduto. Queste due forme di limitazione imprimono un ritmo di "approssimazione" alle diverse forme di razionalità sopra indicate, compresa quella teologica in rapporto alla *res* che indagano e riflettono. Se debolezza della ragione o del pensiero significa il non pieno e trasparente esercizio della razionalità nelle diverse forme in cui si esprime, a causa della ferita impressa dal peccato all'uomo, allora da un lato tale insistenza sulla debolezza non può non riguardare anche la teologia, ma d'altro lato il teologo sa – dalla fede da cui sgorga il suo sapere – che questa debolezza o infermità non ha carattere ultimo e definitivo, ma solo penultimo e provvisorio.

7. Siamo così al terzo sintagma attraverso cui si esprime questa visione teologica della ragione umana, ossia la forma della "ragione redenta" a proposito della quale Maurice Blondel ebbe a definire la filosofia autentica come «santità della ragione»³⁴. A questo proposito siano consentite due considerazioni: la prima a proposito della formula tommasiana della filosofia come *opus perfectae rationis*, che a mio avviso è da intendersi appunto come "ragione redenta", ossia che riceve la sua perfezione da Cristo; la seconda tendente a porre questa figura della ragione anche

³³ «Ma non è possibile che due cose sole si compongano bene senza una terza: bisogna che in mezzo vi sia un legame che le congiunge entrambe. E il più bello dei legami è quello che faccia, per quant'è possibile, una cosa sola di sé e delle cose legate: ora l'analogia compie questo in modo bellissimo» (*Timeo*, 31 ca), cfr. a questo proposito V. MELCHIORRE, *La via analogica*, Milano 1996, in particolare il cap. VII: «Il più bello dei legami. L'analogia dell'uno in Platone», 231-239. In relazione alla metafora e alla paternità divina, ho trattato il tema in G. LORIZIO, *Analogia e/o metafora nel linguaggio teologico su Dio Padre*, in Id. (ed.), *Un solo Dio e Padre di tutti* (Ef 4,6). *Atti del Convegno della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense*, in *Lateranum* 46 (2000) 43-64, i cui risultati ho ripreso anche nel manuale.

³⁴ M. BLONDEL, *L'Azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, ed. it. a cura di S. SORRENTINO, Cinisello Balsamo 1993, 552.

in rapporto alle *reliquia peccati*, ossia al fatto che la redenzione e il battesimo, pur togliendo il peccato non ne elimina tutte le tracce, il che comporta l'assunzione di un atteggiamento di profonda umiltà soprattutto allorché questa forma della "ragione redenta" si esprime secondo le modalità proprie della razionalità filosofica (giustificando ampiamente il correlato sintagma della "filosofia cristiana") sia in quella della razionalità teologica³⁵.

Nel senso suddetto la riflessione sul rapporto fede/ragione, sviluppata nell'ambito della "metafisica agapica" da un lato non intende instaurare alcuna alternativa rispetto alla classica "metafisica dell'essere", ma consentire al *lumen Revelationis* di rivestirla della nuova luce che emana dal Vangelo; d'altro lato rende fondamentalmente estrinseca la domanda circa il rapporto della fede con la ragione e della teologia con la filosofia nei termini di una "filosofia prima" oppure di una "filosofia ermeneutica". Inoltre il ricorso alla prospettiva della "metafisica agapica" consente di evitare una sorta di "riduzionismo ontologico", nonché di ripensare radicalmente il modulo teologico-fondamentale della *triplex demonstratio*, che – spesso anche per ragioni condivisibili – stenta a lasciarsi superare soprattutto nelle proposte elaborate in ambito tedesco, anche di recente³⁶, intrecciandosi e non di rado confondendosi col "modello antropologico trascendentale", magari rivisitato e riproposto in forme diverse. Infine la prospettiva da noi adottata consente di smascherare il falso dilemma tendente a porre in alternativa verità e carità³⁷. A questo proposito vale la pena richiamare, in quanto descritto come punto focale della fede cristiana, un passaggio dell'omelia *pro eligendo Pontifice*, nella quale l'allora ancora per poco cardinale J. Ratzinger così si esprimeva: «Ed è questa fede – solo la fede – che crea unità e si realizza nella carità. San Paolo ci offre a questo proposito – in contrasto con le continue peripezie di coloro che sono come fanciulli sballottati dalle onde – una bella parola: fare la verità nella carità, come formula fondamentale dell'esistenza cristiana. In Cristo, coincidono verità e carità. Nella misura in cui ci avvicini-

³⁵ Per ulteriori approfondimenti di queste tematiche rimando al mio piccolo lavoro: G. LORIZIO, *Fede e ragione. Due ali verso il Vero* (Diaconia alla Verità 13) Milano 2003.

³⁶ Risulta fin troppo evidente nella strutturazione dell'*Handbuch* l'adozione di questo modulo: cfr. W. KERN – H. J. POTTMEYER – M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale*, vol. I: *Trattato sulla religione*; vol. II: *Trattato sulla rivelazione*; vol. III: *Trattato sulla Chiesa*; vol. IV: *Trattato sulla gnoseologia teologica*, tr. it., Brescia 1990; ma esso viene a determinare strutturalmente ad esempio anche le proposte di H. VERWEYEN, *La Parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Brescia 2001; J. WERBICK, *Essere responsabili della fede. Una teologia fondamentale*, Brescia 2002.

³⁷ La contrapposizione è stata propugnata in un recente saggio di V. MANCUSO, *Per amore. Rifondazione della fede*, Milano 2005, la cui prospettiva teoretica è dal nostro punto di vista del tutto inaccettabile.

niamo a Cristo, anche nella nostra vita, verità e carità si fondono. La carità senza verità sarebbe cieca; la verità senza carità sarebbe come “un cembalo che tintinna” (1 Cor 13, 1)». Se questa in coincidenza consiste la formula fondamentale della fede cristiana, come essa non potrebbe valere a configurare il sapere che dalla fede si origina?

3. La credibilità della Rivelazione

Come terzo ed ultimo momento di riflessione, avvertirei l'urgenza di rivisitare a grandi linee una delle tematiche non solo emergenti, ma ormai imprescindibili su cui la teologia fondamentale odierna si esercita: quella della credibilità della Rivelazione cristiana³⁸. Qui il livello propriamente epistemologico incrocia gli altri due livelli-momenti propri del progetto espresso nel modello fondativo-contestuale, in prospettiva sacramentale. L'aggancio con le precedenti riflessioni è costituito dalla possibilità (che per chi scrive è una vera e propria necessità) di innestare la tematica della “credibilità” dell'amore nel quadro della prospettiva agapica sopra indicata. In questo senso vengono a coincidere la credibilità della Rivelazione con quella dell'amore³⁹. La questione della credibilità tocca il momento fondativo della nostra disciplina in quanto non precede, ma accompagna e segue l'evento rivelativo, essa inoltre tocca il momento contestuale in quanto chiamata ad esprimersi in rapporto non all'uomo teorizzato da una qualche antropologia filosofica o culturale, ma inserito in un preciso contesto, nel quale giocano un ruolo non irrilevante le altre forme di razionalità (compresa la filosofica) con cui quella teologica deve confrontarsi. L'innesto della questione della credibilità nei due suddetti momenti consente da un lato di non considerarla come elemento accessorio o estrinsecamente

³⁸ La tematica della credibilità ha trovato impulso e sviluppo, all'interno della scuola della Gregoriana, nell'opera del successore del P. René Latourelle, Rino Fisichella, il suo manuale di teologia fondamentale resta un punto di riferimento imprescindibile a riguardo: R. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, Bologna 2002⁸. Questa prospettiva riesce ad evitare, direi radicalmente, il rischio dell'estrinsecismo, mostrando come la credibilità si possa e si debba cogliere a partire e all'interno della stessa Rivelazione. Sul tema va segnalato il numero monografico *Sulla credibilità del Cristianesimo. Le questioni e gli interrogativi*, a cura di M. ANTONELLI e M. EPIS, in *La Scuola Cattolica* 125 (1997).

³⁹ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Roma 1977; su questo tema balthasariano cfr. R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar. Dinamica dell'amore e credibilità del Cristianesimo*, Roma 1981. Alla “credibilità dell'amore” è stato intitolato il convegno celebrativo del centenario della nascita del teologo svizzero organizzato per ottobre 2005 presso la Pontificia Università Lateranense.

giustapposto rispetto all'evento rivelativo e d'altra parte a non configurare la Rivelazione dell'agape divina come una sorta di monologo di Dio con se stesso. Se un elemento di "svolta" della *Dei Verbum* rispetto a *Dei Filius* possiamo qui segnalare è quello che riguarda la sottolineatura della dimensione dialogica della Rivelazione che la Costituzione dogmatica dell'ultimo Concilio così descrive: «Con questa Rivelazione infatti Dio invisibile (cfr. Col 1,15; 1 Tm 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cfr. Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (cfr. Bar 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé» (DV, 2).

In questo orizzonte la stessa credibilità si esprime non senza una polarità costitutiva che si può così formalizzare:

1. La credibilità a partire dal soggetto-oggetto della Rivelazione (*auctoritas Dei revelantis*) come capacità della Rivelazione stessa di produrre ed esibire i segni della propria affidabilità. Si tratta del versante fondativo della questione, che trova nei segni connessi all'evento fondatore (tomba aperta e vuota e apparizioni) una sua strutturale configurazione originaria.

2. La credibilità della Rivelazione in rapporto all'interlocutore, non previamente costituito se non nell'orizzonte creaturale, che costituisce peraltro una delle dimensioni del manifestarsi di Dio nella natura e nella storia. Si tratta del versante contestuale della questione, dove ad esempio trova il suo luogo di pertinenza teologico-fondamentale la riflessione sull'esperienza religiosa e sul pluralismo delle appartenenze religiose⁴⁰. Ma è questo il luogo anche entro cui instaurare il dialogo del sapere teologico con le altre forme di razionalità, dove da un lato si misura la capacità di un dialogo interdisciplinare da parte della razionalità teologica, dall'altro la razionalità filosofica può essere assunta nella forma del "proprio tempo appreso col pensiero" e quindi come strumento interpretativo ultimo dei contesti da cui la credibilità della Rivelazione si lascia interpellare e coi quali è chiamata a misurarsi. La provvisorietà in questo momento del cammino è ovviamente strutturale e la complessità e il dinamismo della contestualità richiedono un continuo sforzo di ripensamento e di aggiornamento da parte del teologo.

Oltre questa polarità costitutiva mi preme, inoltre segnalare come la credibilità della Rivelazione, e qui mi riferisco prevalentemente al versante fondativo del problema, ma non escludo ricadute su quello contestuale, si possa declinare ed articola-

⁴⁰ Su queste questioni per ulteriori approfondimenti, oltre ai rispettivi capitoli del III volume del manuale, rimandiamo a G. LORIZIO (ed.), *Religione e religioni. Metodologia e prospettive ermeneutiche*, Padova 1998. Qui si mostra credo con sufficiente chiarezza il superamento del modulo della *triplex demonstratio*.

lare a partire dalla capacità connessa con la Rivelazione stessa di rispondere alle domande di senso che la condizione umana in ogni contesto e in ogni forma espressiva di razionalità esprime in maniera implicita o esplicita, comunque sempre interpellante. Una formulazione di queste domande di senso la ritroviamo nella *Fides et ratio*, che così si esprime: «Un semplice sguardo alla storia antica, d'altronde, mostra con chiarezza come in diverse parti della terra, segnate da culture differenti, sorgano nello stesso tempo le domande di fondo che caratterizzano il percorso dell'esistenza umana: *chi sono? da dove vengo e dove vado? perché la presenza del male? cosa ci sarà dopo questa vita?* Questi interrogativi sono presenti negli scritti sacri di Israele, ma compaiono anche nei Veda non meno che negli Avesta; li troviamo negli scritti di Confucio e Lao-Tze come pure nella predicazione dei Tirthankara e di Buddha; sono ancora essi ad affiorare nei poemi di Omero e nelle tragedie di Euripide e Sofocle come pure nei trattati filosofici di Platone ed Aristotele. Sono domande che hanno la loro comune scaturigine nella richiesta di senso che da sempre urge nel cuore dell'uomo: dalla risposta a tali domande, infatti, dipende l'orientamento da imprimere all'esistenza»⁴¹. Le diverse forme di razionalità che l'uomo riesce ad attivare, se correttamente articolate ed in quanto aperte ad un orizzonte sapienziale che trascende i singoli ambiti epistemici, ma è ad essi profondamente immanente, potranno intravedere intanto la non assurdità del mondo e dell'uomo, quanto alla ricerca di una risposta compiuta a tali domande essa viene con chiarezza e determinazione indicata proprio dalla Parola di Dio. Di qui la necessità di non sottrarci, nell'itinerario teologico fondamentale che proponiamo, dal mostrare queste risposte nell'approfondimento della dimensione cosmico-antropologica della Rivelazione, con l'assunzione della tematica della creazione (come risposta alle domande chi sono e da dove vengo?), nella elaborazione di una "teodicea cristocentrica" (come risposta alla domanda perché il male?) ed infine nella articolazione del tema della risurrezione della carne (come risposta alla domanda dove vado?)⁴².

Un'ultima generale, ma non generica e meramente intenzionale, istanza che la fondamentale non può eludere riguarda l'orizzonte trinitario della Rivelazione, che nella maggior parte dei trattati e dei saggi trova il suo luogo privilegiato di riferi-

⁴¹ FeR, 1. Si tratta delle domande da cui Maurice Blondel fa iniziare il percorso speculativo della sua opera principale: «La vita umana ha o non ha un senso? E l'uomo ha un destino?» (M. BLONDEL, *L'azione*, cit., 65).

⁴² Queste riflessioni trovano il loro spazio di approfondimento in tre *excursus* del I capitolo del II volume del manuale. Da notare che qui la trattazione sulla creazione viene annessa e sviluppata all'interno della riflessione sulla dimensione sapienziale della Rivelazione.

mento nella riflessione sull'identità di Gesù Cristo e sul suo rapporto col Padre, ma che non può prescindere dal riferimento allo Spirito Santo, nella sua dimensione personale, ma anche nel suo ruolo di legame agapico fra il Padre e il Figlio⁴³.

4. Conclusione

Ciò che consente alla teologia fondamentale di mantenere, in ogni momento del percorso ed anche quando tratta questioni che ha in comune con altri trattati teologici (come la trinitaria, la cristologia, l'antropologia, l'ecclesiologia), la propria connotazione, senza pericolose invasioni di campo, è la capacità di esprimere sempre e comunque la valenza rivelativa (anche a livello di credibilità) dei misteri centrali della fede cristiana, che questo settore del sapere teologico è chiamato di volta in volta ad indagare ed *intelligere*.

⁴³ Anche questa riflessione è presente sotto forma di excursus nel I capitolo del II volume del manuale.