

ALFONSO COLZANI

## DALL'UNIVOCO AL SINGOLARE

*Uno sguardo alla recente teologia cattolica*

### 1. *Premessa*

La perdurante estraneità della teologia al dibattito culturale italiano crea qualche imbarazzo nell'articolare senza premesse un intervento attinente a quella disciplina in un contesto laico. A motivo soprattutto dell'incertezza nel supporre da parte degli incolpevoli interlocutori un'informazione sui presupposti del discorso teologico "scientifico", cioè di quel "sapere della fede" che, in ambito cattolico, soprattutto negli anni seguiti al concilio Vaticano II ha cercato di rifondarsi nella ricerca di un proprio statuto epistemologico e critico.

La questione non è di poco conto nell'affrontare il tema ermeneutico, ma nel contempo è evidente che essa non possa trovare esecuzione nel contesto di questa comunicazione, diretta a mostrare come la teologia abbia cercato nell'ultimo secolo di reagire alle sfide e contestazioni del pensiero moderno, e alla conseguente progressiva affermazione del processo di secolarizzazione, proponendo una serie di approcci, anche molto differenziati fra loro, unificati nel comune obiettivo di risignificare nel nuovo contesto la "pretesa" veritativa della rivelazione cristiana. Sia quindi consentita una breve nota riguardo lo statuto della teologia.

#### 1.1. *Lo statuto della teologia*

Storicamente la teologia cristiana nasce nei primi secoli dell'era volgare come cura dell'intelligenza della fede, nel momento in cui la tradizione storica scaturita dalla prima comunità cristiana si confronta e aderisce ai vari contesti culturali dell'ecumene. Dal principio essa si pone come interrogativo e provocazione davanti a tali contesti e nel contempo diventa oggetto di contestazione. Da questa doppia condizione, positiva e polemica, si chiarisce progressivamente l'esigenza teologica quale risposta al duplice compito di portare a consapevolezza riflessa e sistematica l'esperienza di fede vissuta dalla comunità cristiana, da una parte verificandola sul suo principio (la rivelazione biblica), dall'altra rendendo

credibile il pensiero e la vita della fede di fronte al pensiero non credente (fronteggiando le sue contestazioni e denunciandone i limiti).

«In ultima analisi si può dire che la teologia è la sponda o l'emergenza critica della fede; critica verso le espressioni stesse della fede, nel senso che le costringe alla coerenza intrinseca; e critica verso la negazione o il rifiuto della fede, nel senso che li contesta esibendo le ragioni logiche e storiche della fede. All'interno della fede, la teologia si presenta così, nella sua dimensione propria, come essenzialmente "critica"»<sup>1</sup>.

Emerge qui il doppio riferimento costitutivo della teologia: da una parte all'esperienza di fede, nella quale essa trova la regola di esercizio, ma di cui nel contempo rappresenta l'autocomprensione critica; dall'altra parte alle condizioni generali del discorso, essendo essa quel sapere pubblico della fede che non può non mediarsi in un contesto culturale storicamente determinato. Il secondo riferimento spiega la curvatura apologetica che ha lungamente polarizzato la teologia, specie quella cattolica in epoca moderna post tridentina irrigidendo la disciplina in una metodologia dimostrativa, reattiva rispetto alle contestazioni provenienti dal protestantesimo e dalla modernità.

Vedremo nel corso della riflessione come il compito ermeneutico sia stato esercitato dalla teologia sia a riguardo del proprio oggetto, la rivelazione biblica, sia nei confronti dell'interlocutore inteso quale destinatario della propria riflessione.

## 1.2. *Delimitazione*

A questo punto è necessario circoscrivere il campo dell'indagine che trova davanti a sé diversi filoni. Pur avendo operato una prima circoscrizione temporale del tema, dall'inizio del Novecento a oggi, il territorio rimane comunque molto vasto<sup>2</sup>. Un adeguato svolgimento del tema richiederebbe almeno la considerazione delle due tradizioni teologiche maggiormente operanti nella nostra area culturale, quella cattolica e quella evangelica, pur non dimenticando che anche la teologia ortodossa è intervenuta significativamente nel dibattito teologico del secolo scorso. La natura e i limiti di questo intervento consigliano però di limitarsi al solo ambito cattolico, forse il più travagliato per il tema ermeneutico la cui acquisizione è frutto di un dibattito tormentato e porta data relativamente recente.

<sup>1</sup> G. Colombo, *Perché la teologia*, La Scuola, Brescia 1983<sup>2</sup>, p. 41.

<sup>2</sup> Fino agli anni '70 del secolo scorso la produzione teologica è esclusivamente eurocentrica, poi si levarono voci anche dal Sud del mondo cfr. G. Colombo, *Per la storia della teologia della seconda metà del XX secolo*, in «Teologia» 25(2000), pp. 18-35.

Una seconda delimitazione porterebbe a selezionare fra le discipline teologiche chiedendosi se privilegiare la teologia fondamentale, che si occupa dell'infrastruttura epistemologica del discorso teologico, oppure la cristologia concentrata sulla comprensione del centro della rivelazione – la figura di Gesù di Nazaret. Ma nemmeno andrebbero ignorate le scienze bibliche, giacché da esse dipende la messa a disposizione e la fruibilità culturale/spirituale del fondamento stesso della rivelazione, secondo l'antico adagio di san Girolamo: «L'ignoranza delle Scritture, infatti, è ignoranza di Cristo»<sup>3</sup>. Queste si sono segnalate per un ampio e differenziatissimo approccio ermeneutico e costituiscono l'esempio di come le comunità cristiane si siano costituite in una grande e articolata comunità ermeneutica dedita nel suo complesso – di fatto – a un approccio multifocale al fondamento della fede che trova immediata esemplificazione nella pluralità di approcci esegetici<sup>4</sup>.

## 2. Dal dottrinalismo all'approccio ermeneutico: cenni al percorso della teologia cattolica nel Novecento

Non è semplice orientarsi nel panorama teologico novecentesco. Non sono di grande aiuto nemmeno le opere che con maggior impegno hanno cercato di recensire quel dibattito. Lo sguardo all'organizzazione dell'indice di due fra le produzioni più significative in area italiana ci restituisce la complessità della materia.

Da una parte la *La teologia del XX secolo* di Rosino Gibellini<sup>5</sup> organizza il materiale in 16 capitoli<sup>6</sup>, dedicati ai «momenti più significativi» del pensiero cristiano del secolo scorso. Le teologie presentate – avverte l'autore – «devono essere viste come prospettive sull'oggetto incomparabile e co-involgente (K. Barth) del Mistero e della Rivelazione (il tema proprio della teologia) nel contesto in cui va via via articolandosi la riflessione teologica del nostro secolo»; dall'altra, *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, curata da Giuseppe Angelini e Sil-

<sup>3</sup> Girolamo, *Comm. in Is, prol.* (PL 24, 17).

<sup>4</sup> A questo proposito, e solo a titolo esemplificativo, si veda M. Crimella, *Il primo dei Vangeli. Rassegna di studi sul Vangelo di Marco*, in «Teologia», 46/1 (2021), pp. 83-103, che recensisce gli studi esegetici monografici riguardanti il *Vangelo di Marco* pubblicati in lingua italiana negli ultimi dieci anni. Si tratta di un elenco sorprendente per quantità di pubblicazioni e pluralità di paradigmi esegetici (i principali sono quelli storico critico, narrativo, pragmatico e antropologico) e prospettive ermeneutiche.

<sup>5</sup> Queriniana, Brescia 1992 (2008<sup>7</sup>), 658 pp.

<sup>6</sup> Dedicati rispettivamente a *Teologia dialettica; Teologia esistenziale; Teologia ermeneutica; Teologia della cultura; Teologia e modernità; Teologia della secolarizzazione; La teologia cattolica dalla controversia modernista alla svolta antropologica; Teologia della storia; Teologia della speranza; Teologia politica; Teologia ed esperienza; Teologia della liberazione; Teologia nera; Teologia femminista; Teologia del terzo mondo; Teologia ecumenica.*

vano Macchi<sup>7</sup>, privilegia il momento interpretativo alla completezza della recensione, con una preminente dominanza dell'interesse teoretico. Nella prima parte (*Momenti maggiori*) vengono esaminati i cinque filoni storici consensualmente riconosciuti quali protagonisti del processo di ripensamento in radice della figura della teologia nella prima metà del XX secolo: la crisi modernista; la teologia di Karl Barth; la teologia dialettica; la "teologia del Magistero" e i fermenti di rinnovamento della teologia cattolica in area francese e tedesca; la svolta antropologica e l'istanza *kerygmatica*. Nella seconda parte del volume (*Questioni aperte*), dopo un capitolo dedicato al Vaticano II, privilegiando il criterio di una ricognizione argomentata in vista dell'elaborazione di una teoria teologica in grado di confrontarsi con le sfide prodotte dalle scienze, dalle filosofie, dalla transizione culturale in atto, viene organizzato secondo nuclei problematici. Trovano qui spazio di discussione il profilo scientifico/epistemologico della teologia; l'attenzione alla storia; la mediazione pratica del sapere teologico; il profilo ermeneutico del sapere teologico; la questione del rapporto fra teologia, Chiesa e cultura nella stagione postmoderna.

Non potendo in questa sede arrischiare un approccio corrispondente alla complessità dell'oggetto segnalata dalle opere sopra sommariamente presentate, ritengo di limitarmi all'analisi del tema nel quadro del suo sorgere e affermarsi nella teologia del Novecento, corredata da due significativi "carotaggi", liberi da pretese di rappresentatività e completezza.

### 2.1. *La teologia prima del Vaticano II*

La vicenda della teologia del Novecento, sia cattolica sia evangelica, può essere generalmente letta come il travaglio storico di riappropriazione del proprio oggetto che, a seguito del processo di secolarizzazione della società europea, aveva assunto forme che rischiavano di occultarne la percezione, assorbite dall'impresa di accreditarsi apologeticamente in vario modo di fronte alla ragione moderna. Essa manterrà la sua duplice tensione ad accreditarsi come linguaggio critico davanti ai saperi moderni e quale interprete di una verità che ha portata universale pur nel suo manifestarsi storico, in conformità con la "pretesa" di essere comprensione critica della rivelazione definitiva di Dio.

A questo punto è opportuno spendere una parola di precisazione riguardo l'oggetto della teologia che, pur nella sua apparente scontatezza, non può essere semplicemente liquidato col rimando all'etimo della parola stessa.

<sup>7</sup> Glossa, Milano 2008, 804 pp.

Lo facciamo per introdurre il travagliato movimento che l'ha condotta nel secolo scorso al recupero della sua ispirazione sorgiva. Ciò riguarda soprattutto la teologia cattolica perché, a differenza di quella evangelica<sup>8</sup>, questa si trovò a sostenere una lunga battaglia per scardinare un'impostazione dottrinalistica e deduttiva completamente refrattaria all'introduzione di una sensibilità ermeneutica nella lettura della tradizione (scritturistica e dogmatica).

La disciplina ha conosciuto lungo la storia della Chiesa cattolica diverse interpretazioni, fino alla sua versione "manualistica" in voga fino alla prima metà del XX secolo, poi radicalmente rifondata a seguito della riflessione del Vaticano II, soprattutto in forza di quello che è ritenuto il suo documento fondamentale e più innovativo, la Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei Verbum*<sup>9</sup> (1965).

Il testo si avvale della categoria di "rivelazione", intesa quale «nozione sintetica e specifica del principio/oggetto della fede»<sup>10</sup>, già messa a punto dal concilio Vaticano I (1870)<sup>11</sup>, che diventerà il perno innovativo attorno al quale organizzare la struttura della fede cristiana in ordine alla sua conoscenza.

Tuttavia, le potenzialità di tale categoria rimasero inesprese nel contesto estrinsecistico e dualistico della teologia della prima metà del Novecento, prigioniera di un impianto dottrinalistico e dogmatico, e non avevano prodotto apprezzabili guadagni nel superare un impianto teologico di stampo apologetico e intellettualista<sup>12</sup>.

Così Erhard Kunz sintetizza la *ratio* della teologia manualistica dominante fino alla prima metà del secolo scorso:

«La teologia dell'evo moderno tratta in un primo tempo la questione del fondamento specifico della fede in larga misura sulla base di una concezione teoretico-istruttiva della rivelazione: Dio comunica all'uomo verità altrimenti non accessibili o accessibili solo con grande difficoltà e le garantisce con la sua autorità. La rivelazione appare qui soprattutto come ammaestramento da parte di Dio. E prima che l'uomo creda in base all'autorità divina ai contenuti comunicati, bisogna dimostrare, mediante la conoscenza, la credibilità della testimonianza divina»<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> Solo a partire dagli anni '60 del secolo scorso la teologia cattolica sdogana intellettuali e opere all'altezza del dibattito culturale e filosofico coevo, mentre la teologia evangelica già dagli anni '20 aveva energeticamente avviato il suo rinnovamento con voci di indiscutibile valore quali Karl Barth, Rudolf Bultmann, Paul Tillich e Dietrich Bonhoeffer, solo per citare le più influenti.

<sup>9</sup> Cfr. *online* [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_it.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html).

<sup>10</sup> A questo proposito si veda P. Sequeri, *L'idea della fede*, Glossa, Milano 2002, p. 38.

<sup>11</sup> Nella Costituzione *Dei Filius*, 1870.

<sup>12</sup> Per un approfondimento della formula si veda P. Sequeri, *L'idea della fede*, cit., pp. 34-50.

<sup>13</sup> E. Kunz, *Conoscenza della credibilità e fede*, in W. Kern - H.J. Pottmeyer - M. Seckler (eds.),

Nella “manualistica” è operativa la separazione di ragione e fede, la prima impiegata apologeticamente nel giustificare il fatto della rivelazione, la seconda ad aderire dogmaticamente al contenuto precedentemente dimostrato<sup>14</sup>. Ne consegue una seconda separazione, quella fra fatto e contenuto: una volta dimostrato il primo ne consegue la credibilità del secondo, lasciando inevitabilmente sullo sfondo non solo il suo senso, ma anche il valore antropologico del credere, tendenzialmente ridotto ad adesione intellettuale a una rivelazione presentata come *corpus* dottrinale fisso e immutabile.

## 2.2. L'impulso del Vaticano II

Sarà solo la svolta di *Dei Verbum* che, ricomprendendo la rivelazione secondo i tre fondamentali registri personalistico, storico e cristocentrico, permetterà alla teologia di superare l'estrinsecismo fra ragione e fede, fra il *fatto* che Dio rivela (dimostrabile apologeticamente) e il *contenuto* della rivelazione (al quale la fede è chiamata a consentire), ritenuto credibile in forza della precedente dimostrazione che ne certifica il carattere soprannaturale<sup>15</sup>. Con essa si apre finalmente lo spazio teorico per un approccio ermeneutico alla rivelazione, sciolta dalla camicia di forza di una razionalità logico deduttiva volta a controllare la sua traduzione dogmatica.

Il radicale mutamento di paradigma è concentrato all'inizio della Costituzione<sup>16</sup>, dove la figura della rivelazione viene esplicitata anzitutto evocando l'immagine di un dialogo confidenziale:

«Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà [...]. Con questa Rivelazione infatti Dio invisibile (cfr. *Col* 1,15; *1Tm* 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».

Quindi il testo dichiara la natura storica della rivelazione o, meglio, la rivelazione come storia («gestis verbisque intrinsece inter se connexis»):

*Corso di teologia fondamentale. IV. Trattato di gnoseologia teologica*, Queriniana, Brescia 1990, pp. 494-495.

<sup>14</sup> Nell'intento di combattere il razionalismo collocandosi sul suo stesso terreno, l'apologetica classica vuol giungere a stabilire la ragionevolezza dell'assenso di fede mediante la prova della credibilità *naturale*, puramente *razionale* e *oggettiva* del fatto che Dio ha parlato». Cfr. F. Arduoso, *Teologia fondamentale*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, I, pp. 182-202, qui p. 185.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione *Dei Verbum*, n. 2, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_it.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html).

## Colzani – Dall'univoco al singolare

169

«L'economia della rivelazione avviene con *eventi e parole intimamente connessi*, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto».

e, più sotto, la sua concentrazione cristologica:

«La profonda verità di Dio e della salvezza degli uomini, per mezzo di questa rivelazione, risplende a noi in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la rivelazione».

Si comprende come il testo citato contenga un potenziale teologico del tutto innovativo che possiamo così riassumere: anzitutto restituisce la relazione credente al suo paradigma biblico, profondamente esistenziale, liberando l'idea di fede dalla sua coincidenza con la certezza a proposito della comunicazione di un *corpus* veritativo; la rivelazione si attua dunque in una relazione alla cui origine sta la libera iniziativa di Dio. In secondo luogo, tale relazione è dichiarata possibile poiché storicamente disponibile, quindi universalmente esperibile<sup>17</sup>. Infine, all'interno dell'economia della rivelazione viene ritrovato un centro ermeneutico nel quale si manifesta per intero la sua verità che, coerentemente, è espressa in una storia, quella di Gesù Cristo. Quindi nella storia di Gesù si rivela la verità definitiva di Dio offerta a chiunque abbia occhi per vedere. L'affermazione definisce quindi l'oggetto teologico come oggetto ermeneutico consegnandolo di fatto al conflitto delle interpretazioni che, come prevedibile, non tardò ad avviarsi, tra lo sgomento di gran parte del mondo ecclesiale e delle accademie teologiche.

Questa rinnovata comprensione della rivelazione indusse di riflesso, e non avrebbe potuto essere altrimenti, un radicale ripensamento dello statuto e della metodologia teologica che si trovava a dover corrispondere alla rinnovata consapevolezza della natura del proprio oggetto. Come abbiamo visto, questo viene attentamente precisato dalla *Dei Verbum*: si tratta di un oggetto storico (la divina rivelazione) e la sua stessa accessibilità è mediata storicamente dalla rivelazione biblica e in particolare dalla testimonianza evangelica caratterizzata da una concentrazione essenziale nella storia di Gesù.

Come accennato, qui troviamo la giustificazione dell'approccio ermeneutico in teologia: essa infatti, in quanto autocomprensione critica della

<sup>17</sup> L'affermazione potrebbe risuonare come azzardata, si riferisce però alla natura della testimonianza evangelica, costruita in modo da rendere universalmente accessibile l'esperienza che la fonda. cfr. P. Sequeri, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996, pp. 159-237 (*Eidetica dell'evento fondatore 1 e 2*). Si veda anche qui, nella medesima direzione, la sezione dello studio dedicata a C. Theobald.

tradizione credente, si esplica come ermeneutica della «divina rivelazione», non più intesa nel suo precipitato concettuale e dottrinalistico, ma quale comprensione della “pretesa” salvifica visibile nella storia di Gesù così come consegnata dalle scritture canoniche.

Con il Vaticano II si conclude la stagione della teologia moderna, caratterizzata dall’impresa di dedurre una comprensione unica dell’oggetto rivelato mediante la riduzione della testimonianza scritturistica a tesi funzionali alla costruzione dogmatica e all’impiego di una infrastruttura gno-seologica univoca e ispirata alla scolastica di san Tommaso<sup>18</sup>, della quale ancora all’inizio del XX secolo si raccomandava l’impiego esclusivo nella formazione dei seminari cattolici<sup>19</sup>.

Il passaggio epocale giunse a oltre cinquant’anni dalla cosiddetta “controversia modernista” che nei primi anni del Novecento cercò variamente di introdurre le istanze della storicità e della criticità nella comprensione del *depositum fidei* e venne inflessibilmente messa a tacere dal magistero ecclesiastico.

Negli anni ’60 del Novecento tempi erano ormai maturi per recepire il diffuso lavoro carsico prodotto da un ampio programma di “ritorno alle fonti” (*ressourcement*), aperto già nell’Ottocento dal movimento biblico e da quello liturgico; nei decenni precedenti dalla scuola di *Le Saulchoir* e dalla *Nouvelle théologie* in area francofona; dalla teologia kerigmatica in area tedesca. I risultati di quelle ricerche convergevano nello storicizzare la comprensione della tradizione cristiana e si mostrarono sintonici con il programma di “aggiornamento” che, su volere di Giovanni XXIII, ispirava l’assise conciliare.

Grazie al rinnovamento del Vaticano II, a partire dalla seconda metà degli anni ’60 si assistette nell’ambito del cattolicesimo a un fiorire di pubblicazioni teologiche, molte delle quali preparate nei decenni precedenti<sup>20</sup>, che proposero un ampio ventaglio di approcci teologici. È a partire da quegli anni che la teologia si accreditò consapevolmente, ma non senza aspri dibattiti epistemologici<sup>21</sup>, come scienza ermeneutica.

<sup>18</sup> Si veda l’enciclica *Aeterni Patris* (1876) di Leone XIII.

<sup>19</sup> Cfr. Pio X, Enciclica *Pascendi Dominici Gregis*, III, 1.

<sup>20</sup> «Il Vaticano II ha prodotto una cesura nella teologia. Quella che lo ha preceduto è rimasta viva nella misura in cui lo ha provocato e anticipato»: R. Fornet-Betancourt (ed.), *Theologie in III. Millennium – Quo vadis? Antworten der Theologen. Dokumentation einer Weltumfrage*, Iko, Frankfurt a.M. 2000, p. 87.

<sup>21</sup> Il dibattito si polarizzò in due posizioni, da un parte quella teologia che riconosce nella teoria ermeneutica il luogo e il fondamento adeguato ad assicurarle un fondamento critico ed epistemologico; dall’altra la posizione che contesta la radicalità dell’ermeneutica in nome dell’istanza veritativa che ritiene adeguatamente fondata solo nel discorso ontologico. La questione è messa a tema da A. Bertuletti, *La teologia tra fondazione ermeneutica e fondazione metafisica*, in «Teologia» 13(1988), pp. 233-249.

Colzani – Dall'univoco al singolare

171

### 3. Due espressioni della teologia contemporanea

La lunga digressione che precede contestualizza il punto di ingresso “ufficiale” dell’approccio ermeneutico in teologia, cioè il momento in cui esso è entrato nella consapevolezza ecclesiale riflessa, dato che – evidentemente – non possiamo non comprendere il complesso, millenario, dispiegarsi della tradizione di fede, critica e non, come un’ermeneutica *ante litteram* del fondamento rivelato. Compreso quel momento della stagione teologica post tridentina che si propose in termini di univocità esclusiva verso qualsiasi altra interpretazione.

Al fine di documentare il nuovo corso della teologia, daremo qui spazio alla presentazione di due episodi significativi dell’aggiornamento teologico cattolico, Karl Rahner e Christoph Theobald. La scelta non è esente da arbitrarietà ed è guidata dall’intento di proporre da una parte il pensiero teologico forse più influente e sistematico del Novecento, quello di K. Rahner, quindi di operare un balzo verso il XXI secolo documentando come la teologia – *scientia Dei et beatorum* secondo l’aquinate – si sia “kenoticamente” cimentata in un’ermeneutica dell’oggetto rivelato che utilizza la razionalità pragmatica propria della temperie culturale della postmodernità.

#### 3.1. Karl Rahner e la «svolta antropologica» in teologia

La teologia di K. Rahner (1904-1984) rappresenta probabilmente l’impresa di maggior respiro sistematico del Novecento<sup>22</sup>. Il suo più noto discepolo, Johann Baptist Metz, riconosce quale suo eminente merito l’aver «forzato il sistema della teologia-di-scuola aprendolo al “soggetto”. Ha cavato il “soggetto” dal macigno di un oggettivismo scolastico, in cui questa teologia-di-scuola era imprigionata in tutte le sue parti»<sup>23</sup>.

Un soggetto che viene posto in dialogo con la razionalità moderna nel tentativo di aprire la sua prospettiva secolare verso un orizzonte che ospiti anche il mistero di Dio, nella convinzione che in ogni tema teologico sia implicato ciò che è universalmente umano.

Appare così evidente come l’assunzione di una prospettiva ermeneutica significhi da parte della teologia l’abbandono di un discorso asettico e

<sup>22</sup> Testimoniata dalla sua imponente produzione, circa 4000 titoli comprese riduzioni e traduzioni, e dall’opera omnia, composta da 32 volumi. La *summa* del suo pensiero è il *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, comparso nel 1976 (tr. it. *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Paoline, Alba 1977).

<sup>23</sup> J.B. Metz, *Teologia come biografia*, in «Concilium» 12(1976/5), p. 770.

deduttivo per accettare finalmente un interlocutore preciso, la moderna filosofia del soggetto, e quindi un soggetto storicamente determinato – l’abitante della modernità secolarizzata – per proporre una rispettosa interlocuzione in serrato confronto con la Rivelazione e argomentare la possibilità strutturale della sua relazione con la trascendenza.

I caratteristici e sorgivi riferimenti della teologia rahneriana all’antropologia e alla metodica trascendentale maturarono nei contatti con la filosofia dell’esistenza di Martin Heidegger, a lungo frequentato a Friburgo, e per l’influenza del gesuita belga Joseph Maréchal, noto per il suo lavoro di aggiornamento del pensiero tomista alle istanze della modernità e la relativa proposta di un «tomismo trascendentale». Essi poi trovarono convergenza e sintesi in una proposta teologica fortemente segnata dall’intreccio dei caratteri della trascendentalità e della esistenzialità.

Rahner nelle sue *Riflessioni sul metodo in teologia* sintetizza così la sua impostazione teorica:

«Potremmo chiamare teologia trascendentale quella specie di teologia sistematica che *a*) si serve di una filosofia trascendentale che *b*) tratta, più esplicitamente che nel passato e non solo in maniera generale [...] delle condizioni a priori esistenti nel credente per la conoscenza delle fondamentali verità di fede, partendo da problematiche autenticamente teologiche»<sup>24</sup>.

Nel *Corso fondamentale*<sup>25</sup>, nella sezione dedicata all’«esistenziale soprannaturale» è possibile ritrovare sinteticamente descritta e motivata l’impostazione di fondo della sua teologia, la cosiddetta “svolta antropologica”<sup>26</sup>, essa consisterebbe nell’«“esistenziale soprannaturale” come esperienza trascendentale».

Il debito della formula al linguaggio heideggeriano è evidente, tuttavia se l’*existential* in è riferito da Heidegger alle determinazioni ontologiche che riguardano l’esistenza, in Rahner la connotazione sintetica di tali determinazioni assume una fondamentale curvatura teologica: «l’uomo è l’evento dell’assoluta comunicazione di Dio». Non è quindi teologicamente possibile trascendere questa caratteristica costitutiva, lo spirito umano nel mondo è apertura originaria alla trascendenza; non una semplice apertura al mistero di un Dio lontano e silenzioso, ma alla vicinanza di un Dio che si rivela e comunica con l’uomo. La dimensione trascendentale dell’esperienza umana corrisponde quindi all’apertura dello spirito finito all’infinito<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> K. Rahner, *Nuovi saggi IV*, Paoline, Roma 1964, pp. 140-141.

<sup>25</sup> Si veda *supra*, nota 22.

<sup>26</sup> Cfr. K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, cit., pp. 173-184.

<sup>27</sup> Per una presentazione sintetica del pensiero di Rahner, si veda R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, cit., p. 241.

Colzani – Dall'univoco al singolare

173

Se l'uomo ha originariamente e oggettivamente a che fare con questa struttura soprannaturale (teologicamente: la «grazia») che lo relaziona a Dio, ha una vocazione soprannaturale, al di là del fatto che ne sia consapevole o che sia cristiano. Il termine «soprannaturale» specifica così «esistenziale» modificandone il tradizionale significato «categoriale»: la grazia assume uno spessore «originario» pur mantenendo le connotazioni di indebita e gratuita, poiché nell'esercizio della vita essa può sempre essere accolta o rifiutata, costituendo in questo modo una determinazione permanente (trascendentale) del singolo essere umano.

Il metodo antropologico trascendentale si articola nel rimando fra apriori e aposteriori, trascendentale e categoriale, fra le strutture esistenziali e il loro compimento esistenziale che rimanda all'esperienza umana: l'intelligenza della rivelazione storica di Dio (la sua autocomunicazione salvifica) suppone quindi l'istituzione della necessità antropologico-trascendentale (a priori) del rinvio alla storicità effettiva (a posteriori) come luogo della manifestazione del senso assoluto dell'esistere. Così ben sintetizza Pierangelo Sequeri:

«Solo se l'uomo – a partire dall'analisi delle condizioni trascendentali del suo stesso esistere – è necessariamente orientato a cercare nella storia effettuale una risposta a quel problema che egli è per la propria libertà, la rivelazione di Dio nell'evento storico di Gesù può imporsi all'attenzione di ogni uomo quale possibile luogo della risposta»<sup>28</sup>.

In linea di continuità con questa impostazione Rahner procederà, dopo la deduzione trascendentale della figura umana quale «uditore della parola»<sup>29</sup> qui sopra accennata, anche a quella del «salvatore assoluto». Essa è fondata dall'ipotesi – in un «arditissimo atto della speranza»<sup>30</sup> – dell'identificazione di Dio con un'esistenza umana che, nonostante e attraverso il limite della morte, manifesta in se stessa la salvezza dell'uomo. Tale ipotesi può essere riscontrata come effettivamente compiuta nell'evento di Gesù di Nazaret manifestando la corrispondenza dell'intenzione di Dio con l'originaria aspirazione dell'uomo al riscatto e al compimento della propria esistenza.

Il riferimento alla cristologia permette di precisare il doppio movimento ermeneutico che la teologia di Rahner persegue: da una parte rendere comprensibile il nucleo della rivelazione – in questo caso l'incarnazione di Dio – in un costante rapporto fra autocomprensione umana e parola rive-

<sup>28</sup> P. Sequeri, *Il Dio affidabile*, cit., p. 176.

<sup>29</sup> Elaborata nell'omonima, fondamentale, opera *Uditori della parola*, Borla, Torino 1963 (orig. ted. *Hörer des Wortes*, Kösel-Pustet, München 1941).

<sup>30</sup> K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, cit., p. 276.

lata/tradizione dogmatica per la quale l'antropologia è «cristologia incompiuta» e la cristologia è «antropologia che trascende se stessa»; dall'altra, in una linea più soteriologica e spirituale, rendere esistenzialmente comprensibile all'uomo secolare la tensione credente mediante il ripetuto rimando fra dato rivelato – in questo caso la cristologia – ed esistenza, per cui l'uomo aperto al senso positivo della vita esercita già una «cristologia che cerca», pratica una «cristologia anonima», che è poi compito della teologia trascendentale riportare alla cristologia categoriale.

### 3.2. *Christoph Theobald*

Ho scelto di proporre questa seconda impresa ermeneutica al fine di documentare come il lavoro di reinterpretazione dell'intelligibilità della rivelazione cristiana da parte della teologia cattolica prosegua anche nel terzo millennio, nel quadro della cultura "postmoderna" o comunque di un pensiero che si esercita – *in partibus infidelium* – al di là di pretese fondative.

Christoph Theobald (1946) è un teologo francese, gesuita, docente al *Centre Sévère* di Parigi, le sue opere maggiori, edite per la maggior parte nel XXI secolo, hanno avuto una larga risonanza per il loro carattere originale e innovativo, e sviluppano una proposta teologica fortemente sistematica attorno alla cifra per molti aspetti sorprendente di un «cristianesimo come stile»<sup>31</sup>.

L'autore muove dall'evidenza che la teologia non possa che prendere atto del suo trovarsi in una situazione culturale profondamente differente rispetto a quella che ha visto sorgere i grandi sistemi della teologia novecentesca, dato che richiede di ripensare radicalmente la sua stessa razionalità. Più precisamente egli ritiene che in ambito postmoderno la possibilità di dirsi del cristianesimo debba fare i conti con un «doppio movimento tettonico»: la trasformazione dell'esperienza d'ispirazione (le modalità di riconoscimento dei testi "sacri") e la differenziazione interna della nostra cultura, accompagnata dalla molteplicità delle rappresentazioni del mondo, portano a una situazione tale per cui nessuno può far affidamento, per comunicare, al «supporto di una Natura, di un testo o di un libro prestabiliti»<sup>32</sup>. La posta in gioco della postmodernità si propone

<sup>31</sup> Il sintagma dà titolo alla sua opera più rappresentativa: *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Cerf, Paris 2007 (tr. it. *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, 2 voll., EDB, Bologna 2009).

<sup>32</sup> L'illustrazione del pensiero di Theobald si servirà soprattutto dell'intervento da lui pronunciato alla Facoltà teologica dell'Italia settentrionale il 30 maggio 1987 e raccolto in *Il cristianesimo come stile*, cit., pp. 292-308, qui p. 293.

## Colzani – Dall'univoco al singolare

175

quindi per il cristianesimo come sfida dei soggetti, gruppi, società a pensarsi come unificate in qualche tratto, nonostante la pluralità di prospettive sul reale impedisca l'accesso a un qualsivoglia principio d'ordine.

Theobald ritrova nel tipo di scrittura e lettura inventato dalle comunità cristiane primitive la possibilità di “fondare” anche per l'oggi questo movimento di unificazione, nonostante nella contemporaneità l'ambito “naturale” e l'originario religioso del mondo appaiano come “ritirati” o incapaci di reggere la sfida unificante<sup>33</sup>.

La scelta di fondo – l'approccio estetico – colloca la sua riflessione in una prospettiva ermeneutica<sup>34</sup> che si esercita mediante un accostamento stilistico alle Scritture e ricorre al modello pragmatico-linguistico quale medio teorico che gli permette di ricomprendere la razionalità in senso pratico, attribuendo quindi un primato all'azione e conseguentemente al soggetto compreso nell'attuazione pratica di sé. Coerentemente, afferma che la teologia non può più essere concepita quale trasmissione di contenuti, contestando l'impianto intellettualistico della teologia moderna e l'oggettivismo dottrinale che l'accompagnava.

Ben lontano dal proporre la prospettiva estetica quale aggiornamento di natura “cosmetica” e seduttiva del cristianesimo, Theobald ricorda che essa conosce degli antecedenti illustri, in particolare gli autorevoli progetti teologici di Schleiermacher e von Balthasar che, ciascuno a suo modo, hanno cercato di esprimere l'identità cristiana in termini di “stile”. Ma, a suo parere, è soprattutto la riflessione di Merleau-Ponty che offre un concetto di stile utilizzabile teologicamente. Le sue affermazioni per le quali

«lo stile di un'opera d'arte può essere designato come “emblema di una maniera di abitare il mondo”» e “ogni stile è la conformazione (*mise en forme*) degli elementi del mondo che permettono di orientare questi ultimi verso una delle sue parti essenziali”»<sup>35</sup>,

persuadono della capacità di questa nozione di sostenere un'illustrazione complessiva dell'identità cristiana:

«Compreso in questo modo l'approccio stilistico ci permette di non ridurre il cristianesimo al suo insegnamento dottrinale, ma di onorare *l'insieme della vita*

<sup>33</sup> Rifacendosi al pensiero di Habermas, «Theobald vede il compito della ragione non nel ricondurre la pluralità del reale a un'astratta unità, ma piuttosto nel garantire il processo comunicativo tra le differenti prospettive»: G. Noberasco, *La teologia nell'epoca attuale C. Theobald. 1. Dalfert. Modelli a confronto*, in «Il Regno-Attualità» 62/10(2018), p. 285.

<sup>34</sup> «Lo statuto ermeneutico della ragione teologica è oggi difficilmente contestabile»: Ch. Theobald, *Les “changement de paradigmes” dans l'histoire de l'exégèse et le statut de la vérité en théologie*, in «Revue de l'Institut Catholique de Paris» 24(1987), p. 110.

<sup>35</sup> Id., *Il cristianesimo come stile*, cit., pp. 280-281.

cristiana sia nelle sue espressioni singolari e plurali, sia relazionali e socio-politiche. Appare in filigrana il principio di *concordanza fra la forma e il contenuto* tanto essenziali per caratterizzare la qualità stilistica di un'opera e facilmente applicabile alla questione della credibilità della fede cristiana<sup>36</sup>.

Theobald adotta la nozione di stile poiché «necessaria in quanto l'unica in grado di favorire l'accesso a certi aspetti del mistero» dell'identità cristiana, preclusi all'oggettivazione dottrinale. Essa poi trova un'interpretazione originale e unica nella scrittura biblica, vero «canone stilistico» del cristianesimo. L'affermazione trova conferma nei recenti studi sulla peculiarità della scrittura biblica, essa non si è strutturata con l'obiettivo di trasmettere un corpus veritativo, essa «non “rappresenta” nulla, ma *vuol rendere presente un accadimento fra i suoi lettori*, sapendo che colui del quale permette l'avvento e suoi effetti *non ha di fatto scritto nulla*»<sup>37</sup>. Il rispetto di questo dato di indole squisitamente pragmatica conduce a interrogarsi sugli effetti del testo biblico, in particolare sul «crocevia problematico» della Scrittura come espressione culturale dello spirito umano *con* «l'esistenza incarnata del Nazareno».

Da una parte la *Scrittura neotestamentaria* ha uno statuto paradossale in quanto non solo Gesù non ha scritto nulla, ma poiché anche quanti scrivono di lui ordinano lo scritto alla mutua presenza degli interlocutori in modo che si produca per ciascuno un'esperienza di contemporaneità rivelativa, una *parousia*:

«Theobald designa come *parousia* l'evento che si produce in maniera inattesa e funge da presupposto di una lettura creativa, permettendo ai testi di aprirsi e di produrre i loro effetti di senso»<sup>38</sup>.

Questa lettura, mentre salvaguarda il radicamento antropologico e soggettivo del credere, protegge nel contempo il movimento cristiano, costantemente minacciato dal pericolo di «diventare antico» – tradursi cioè in un sapere – in quanto la subordinazione dello scritto alla presenza gli impedisce di ergersi ad autorità autonoma prendendo le distanze da ciò che non può che *ad-venire* al di là di ogni programmazione e assicurazione scritturale<sup>39</sup>. In questo senso le Scritture sono il *canone stilistico* del cristianesimo e la loro lettura «corrisponde alla loro forma se la *parousia*

<sup>36</sup> *Ibi*, p. 281.

<sup>37</sup> *Ibi*, p. 282.

<sup>38</sup> Così A. Bertuletti - M. Epis, *Il radicale profilo ermeneutico del sapere teologico*, in G. Angelini - S. Macchi (eds.), *La teologia del Novecento*, cit., p. 608.

<sup>39</sup> Si coglie qui il rispetto della lezione barthiana rivolta alla salvaguardia della trascendenza della rivelazione anche “in seconda battuta” che ha inaugurato negli anni '20 del Novecento la stagione della teologia contemporanea.

di cui si tratta in questi testi si produce realmente tra i loro lettori e nel loro mondo»<sup>40</sup>.

Dall'altra parte *la referenza neotestamentaria* (la storia del Nazareno) che Theobald riconosce come qualificante non è dell'ordine oggettivo della rappresentazione ma in quello pragmatico della relazione, perché intenzione del Nuovo testamento è rendere possibile un accadimento tra i suoi lettori in modo omologo a quanto avvenuto fra Gesù e coloro che ha incontrato<sup>41</sup>. La singolarità stilistica che rende possibile la *parousia* viene condensata nei tratti di un'«ospitalità» e una «santità» del Nazareno che hanno rilievo messianico ed escatologico<sup>42</sup>.

Il primo tratto risalta dalla «stupefacente distanza del Nazareno rispetto alla sua propria esistenza» che gli permette di aggiornare di continuo la questione della sua identità impedendo che venga fissata anzitempo, e creando nel contempo un area di libertà attorno a sé, «spazio di vita che permette ai propri interlocutori di scoprire la loro più propria identità e di accedervi a partire da ciò che già li abita in profondità e che si esprime istantaneamente in un atto di “fede”»<sup>43</sup>.

«Questa santità “ospitale”, se così posso dire, è esattamente lo spazio nel quale si intrecciano allo stesso tempo l'assenza di scrittura di Gesù e l'invenzione neotestamentaria di un nuovo modo di scrivere»<sup>44</sup>.

Così concepito, lo stile scritturistico, nella sua omologia allo stile testimoniale di Gesù, permette di rendere conto sia della sua destinazione antropologica universale sia della particolarità ecclesiastica della fede cristiana poiché esso si colloca fra «chiunque» (*quiconque*) e coloro che – discepoli e apostoli – hanno preso il posto del Nazareno, abitando uno degli spazi di riflessività e di libertà che l'ospitalità di Gesù apre al lettore del Nuovo Testamento. L'approccio stilistico non limita tuttavia la fecondità storica di tale ospitalità alla regola dogmatica della Chiesa, ma la ricolloca in una storia culturale del cristianesimo che ingloba le comunità cristiane mantenendo nel contempo aperto uno spazio più ampio. Spazio che si qualifica in modo evidente nel quadro post moderno dove il «chiunque» (onnipresente nei racconti evangelici) assume un'eloquenza quotidiana e impegna in un rapporto nuovo, spesso “spirituale” la tradizione biblica e cristiana.

<sup>40</sup> Ch. Theobald, *Il cristianesimo come stile*, cit., p. 284.

<sup>41</sup> Per una riflessione sulla cristologia di Theobald si rimanda ad A. Cozzi, *Il fondamento cristologico del cristianesimo come stile. Ovvero la mediazione senza dono del “traghetto” Gesù*, in «Teologia» 32(2007), pp. 310-320.

<sup>42</sup> Cfr. Ch. Theobald, *Le christianisme comme style*, cit., pp. 59-107.

<sup>43</sup> Id., *Il cristianesimo come stile*, cit., p. 285.

<sup>44</sup> *Ibidem* (orig. in c.vo).

La lettura della Bibbia, infatti, si è progressivamente secolarizzata e il testo viene percepito come un “classico” tra gli altri. Sciolto dal legame con le Chiese, può attraversare concretamente la messa alla prova della sua forza ispiratrice, tanto che il testo biblico, secondo Theobald,

«è in grado di ricondurre i suoi lettori verso l'essenza della loro umanità più elementare o reale (*réaliste*): le loro identità in relazione, il loro rapporto con la vita e la morte, con la malattia e la salute, lo scambio dei beni di questo mondo e la prova allorquando l'essenziale viene mancare, la violenza, il legame sociale e la costruzione della società, la religione e l'attraversamento del dubbio...»<sup>45</sup>.

Favorendo la secolarizzazione della Bibbia cristiana il postmoderno crea le condizioni culturali che permettono che venga letta con la fede antropologica di ogni individuo.

Proprio l'accesso personale e singolare alla rivelazione rappresenta il movimento unificante del cristianesimo e motiva la sua destinazione universale. Universalità che non viene più identificata nella mediazione della verità di contenuti dottrinali, bensì nell'accesso alla dinamica della rivelazione, generativa di un processo comunicativo in cui ogni uomo si scopre unico nel riconoscimento dell'unicità dell'altro – l'unità si dà come «stile di stili». In questo senso «la rivelazione instaura un processo di relazionalità ermeneutica che non esclude, ma richiede la pluralità delle prospettive»<sup>46</sup>. Theobald ritrova i fondamenti di questa visione nei documenti del concilio Vaticano II che, operando la transizione da una lettura dottrinale della rivelazione alla sottolineatura del suo carattere di mistero inesauribile, giustifica e rende possibile pensare la relazione alla rivelazione come un processo ermeneutico-comunicativo a tutti disponibile.

L'adozione di una prospettiva pragmatica non è, d'altra parte, esigita solo dalla frammentazione dei punti di vista propria del postmoderno ma dallo stesso moltiplicarsi delle prospettive teologiche<sup>47</sup> all'interno del cristianesimo che rende impraticabile il convergere della teologia in una forma dottrinale univoca. L'ardire della proposta di Theobald sta dunque nel trasformare la crisi del compito fondativo e unificante della teologia, resasi evidente in epoca postmoderna, nell'opportunità di leggere l'universalità della rivelazione quale proposta d'apprendimento di un preciso processo comunicativo che invita ogni singolo, a non irrigidirsi nella propria identità, e a lasciarsi toccare dall'altro. Si tratta dello stile appreso da Gesù, il quale in ogni suo incontro riconduceva l'altro a un'inedita presa di posizione su di sé.

<sup>45</sup> *Ibi*, p. 298.

<sup>46</sup> G. Noberasco, *La teologia nell'epoca attuale*, cit., p. 286.

<sup>47</sup> Si veda, a parziale documentazione, *supra*, nota 6.

## Colzani – Dall'univoco al singolare

179

**Abstract:** *The study aims to offer a quick look at the evolution of theological methodology in the last 100 years in the Catholic sphere, showing how the path marks an abandonment of a deductive and rationalistic system in favor of a new approach to the theological object – the revelation – finally understood by Vatican II in historical terms. The article illustrates this research by emphasizing its hermeneutical implications and briefly presenting the thought of two authors. The first, Karl Rahner, is situated within the framework of the rethinking of the modern philosophical tradition, while the second, Christoph Theobald, takes on the challenge of thinking the theological discourse within the framework of the pragmatic rationality of post-modernity.*

**Keywords:** *Theology, Revelation, Karl Rahner, Christoph Theobald, Vatican II, Apologetics.*