

Libri del mese



La teologia nell'epoca attuale

C. Theobald, I. Dalfert: modelli a confronto



critica sulla fede non può esimersi dalla domanda sulle categorie con cui essa debba procedere per poter essere fedele sia alla dinamica del proprio oggetto, la rivelazione di Dio in Gesù Cristo, sia alle istanze proprie dell'epoca attuale.

L'interrogativo è strettamente connesso all'oggetto stesso della teologia, ovvero al rapporto che Dio ha definitivamente stabilito con ogni uomo nella vicenda di Gesù Cristo. Se Dio si è rivelato nella storia effettiva di Gesù, non si dà separazione tra l'iniziativa divina e l'esperienza di ogni uomo, tra Dio stesso e la storia.

In Gesù Cristo Dio accade coinvolgendo in maniera talmente radicale la libertà e l'esperienza umana da renderle il luogo della sua stessa rivelazione. Se Dio non può essere riconosciuto al di fuori della vicenda di Gesù, e quindi neppure separatamente da quella di ogni uomo, allora la teologia non può non porsi la domanda su come l'uomo fa esperienza di sé e del reale.

L'esperienza umana tuttavia non si dà astrattamente, ma sempre storicamente, a partire dalla realtà effettiva di un'epoca. L'epoca non è mai indifferente per il costituirsi dell'esperienza di sé e quindi della stessa esperienza di fede. L'accostarsi alla teologia di una determinata epoca non può quindi assumere il senso di una semplice curiosità storica, ma presenta una valenza profondamente teologica riguardante l'incontro reale dell'uomo con la rivelazione di Dio in Gesù Cristo.

Per offrire una sintetica presentazione del dibattito teologico sul tema, presentiamo tre testi significativi: il primo, come illustrazione di una riflessione sulla teologia novecentesca alla ricerca delle

A partire da questo numero inauguriamo una collaborazione stabile tra la nostra rivista e la Facoltà teologica dell'Italia settentrionale che si realizza in questa rubrica «Libri del Mese» dove ospiteremo alcune recensioni a firma dei docenti della Facoltà stessa. Qui il prof. Giuseppe Nobrasco, che insegna Teodicea e Teologia si-

stematica a Genova e a Milano, offre una panoramica sui testi di alcuni teologi che hanno affrontato il ruolo e la possibilità stessa della riflessione teologica nel mondo contemporaneo (red.).

Negli ultimi anni sono stati pubblicati numerosi testi che operano un bilancio della teologia contemporanea alla luce della domanda su come sia possibile oggi la teologia. Se la teologia è la riflessione

Libri del mese

categorie che stanno alla base della sua vicenda; gli altri due come rappresentativi di due diversi approcci teologici alla questione decisiva del senso dell'epoca attuale per la comprensione della fede.

Il ruolo della teologia nel Novecento

La valenza teoretica di una riflessione sulla teologia del Novecento è messa in luce in G. ANGELINI, S. MACCIII (a cura di), *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte* (Glossa, Milano 2008 e ristampato nel 2017, pp. 804). La teologia contemporanea in effetti sorge dalla piena consapevolezza della necessità di una ridefinizione radicale del modo in cui la prospettiva precedente aveva definito il compito del pensiero teologico.

Nel manuale moderno alla teologia non spetta propriamente il compito di pensare la fede poiché l'atto credente si configura come l'adesione alle verità inaccessibili alla ragione che quindi possono essere colte solo a partire dalla rivelazione divina. È nota, e continuamente ribadita, la duplice difficoltà a cui questo modello dà luogo: il piano della fede e della rivelazione assumono innanzitutto un carattere puramente autoritario.

La decisione di credere appare estranea all'esperienza che l'uomo ha di sé e del reale: gli asserti della rivelazione devono essere creduti solo in forza dell'autorità divina. Essi, d'altra parte, mettono in secondo piano l'unità dell'iniziativa divina. La pluralità degli asserti dottrinali impedisce di fare emergere il senso autentico della rivelazione, ovvero il suo coincidere con il comunicarsi di Dio all'uomo e non semplicemente con la comunicazione di alcune verità inaccessibili alla ragione.

Per superare sia la riduzione in chiave dottrinale della rivelazione sia il suo *estrinsecismo* nei confronti dell'esperienza umana, la teologia fa valere agli inizi del Novecento l'istanza della storia. Non a caso l'opera nella I parte «Momenti maggiori» – prende avvio dagli episodi dai quali sorge la necessità di far valere tale istanza in ambito protestante, la Teologia dialettica, e, in ambito cattolico, il Modernismo e la discussione che a partire da esso si svolgerà fino al Vaticano II.

Entrambi gli episodi sono rilevanti per la domanda che fanno emergere: co-

Da sinistra: C. Theobald, I. Dalfert.



me pensare la storia? La domanda riguarda sia la rivelazione divina sia l'esperienza dell'uomo. Se si vuole infatti superare l'*estrinsecismo* della prospettiva precedente occorre non separare la storicità di Dio dall'esperienza storica dell'uomo. La problematica attraversa tutta la teologia del Novecento, ma ha proprio nel Modernismo e nella Teologia dialettica la sua illustrazione esemplare.

Il Modernismo afferma la necessità di una lettura in chiave storica del cristianesimo. In questo modo la Scrittura e i dogmi possono essere colti nella loro storia e quindi letti, evitando ogni approccio soprannaturalistico, all'interno della vicenda della cultura. Si ritiene in questo modo di togliere la distanza tra cristianesimo e cultura moderna.

La storia però è fatta coincidere dal Modernismo, in maniera simile alla Teologia liberale in ambito evangelico, con ciò che può essere scoperto a partire dai procedimenti del metodo storico-critico. La prevalenza del metodo – questa è l'obiezione che viene rivolta allo storicismo – impedisce di cogliere la singolarità di ciò che nella storia accade. La rivelazione viene pensata a partire dall'istanza estrinseca del metodo storico, col risultato di perdere la propria storicità.

Di fronte a tale esito, la Teologia dialettica compie l'operazione opposta rispetto al Modernismo e alla Teologia liberale: essa con Barth riconosce nella singolarità della storicità divina quell'accadere totalmente nuovo che consente di pensare l'unità della rivelazione di Dio al di là di ogni approccio dottrinale, e la storia di ogni uomo al di là di ogni visione astratta della storia.

Per pensare la realtà della storia, e della stessa cultura, occorre assumere

come punto di partenza non un metodo generale, ma la concretezza della storicità di Dio. Ogni uomo può avere una storia poiché Dio si è rivelato come *differenza assoluta* rispetto alla storia. La difficoltà che questa volta si pone riguarda la consistenza che tale riferimento alla storicità della rivelazione lascia all'esperienza storica d'ogni uomo, che di fatto viene assorbita nell'iniziativa divina.

Il confronto tra le istanze del Modernismo e quelle della Teologia dialettica fa emergere il problema: non è possibile pensare la realtà del rapporto tra Dio e l'uomo se non si parte dal luogo in cui esso ha la sua realtà, ovvero dalla vicenda di Gesù. Si tratta tuttavia d'evitare un cristocentrismo puramente nominale ma che, in realtà, lascia sussistere la separazione tra teologico e antropologico.

La teologia successiva affronta il problema delle categorie in grado di far valere l'insostituibilità dell'atto libero nell'accadere dell'iniziativa divina. Le varie posizioni del dibattito sul tema, ma anche le questioni che esso lascia aperte, sono affrontate criticamente nella II parte dell'opera, «Questioni aperte». In essa si delineano anche le strade attraverso le quali si può giungere a una chiarificazione della questione.

Per questo ci si concentra su due temi rilevanti del dibattito sul sapere teologico: il carattere pratico dell'evidenza della fede, e la correlazione tra momento fenomenologico e momento ermeneutico dell'esperienza della rivelazione in quanto esperienza veritativa.

L'accadere della *verità* non è riconducibile alla pura evidenza soggettivistica (come afferma il postmoderno), ma non si dà senza la determinazione dell'atto soggettivo. L'atto credente atte-

sta la *verità* che lo ha reso possibile richiedendo la sua irriducibilità.

Alla luce di questa conclusione sono significativi i due testi che ora presenteremo, poiché affrontano la questione della lettura teologica dell'epoca attuale, con la dimensione di pluralismo che la caratterizza, all'interno di due quadri teologici che conducono a uno sbilanciamento rispettivamente puramente antropologico (C. Theobald) e puramente teologico (I.U. Dalferth).

Theobald: rivelazione e processo comunicativo

Il compito che la teologia deve assumere e le categorie a cui deve fare riferimento nell'attuale stagione culturale postmoderna sono discussi in C. THEOBALD, *Selon l'esprit de sainteté* (Cérf, Paris 2015, pp. 544; trad. it. *Spirito di santità. Genesi di una teologia sistematica*, EDB, Bologna 2017). Anche qui, per rispondere a tale domanda ci s'impegna in una rilettura critica dei principali momenti della teologia, soprattutto cattolica, del Novecento.

L'assunto dal quale l'autore muove è che la teologia debba prendere atto del suo trovarsi in una situazione culturale profondamente differente rispetto a quella dei grandi sistemi sorti all'interno della teologia novecentesca, per cui non ci si può più limitare a una semplice ripresa delle categorie a cui essi hanno fatto riferimento, ma occorre ripensare radicalmente la razionalità stessa della teologia.

Il compito è significativamente tradotto da Theobald nella ricerca di come sia possibile oggi l'elaborazione di una teologia sistematica. Nella società postmoderna si assiste a una complessificazione sempre maggiore dell'esperienza del reale e del cristianesimo stesso che rende impossibile l'elaborazione di un sistema del sapere, così come è stato pensato a partire dal razionalismo moderno.

Tale complessificazione è provocata dal carattere irriducibilmente plurale dell'esperienza del senso all'interno della società e della cultura postmoderne. Esse sono abitate da una pluralità di istanze e di prospettive sul reale e sull'uomo che non si lasciano ridurre a un'unità, né possono essere ricondotte a un principio d'ordine. Ricondurre la

pluralità delle esperienze del mondo a un'unità concettuale non può infatti che apparire come un'indebita semplificazione e una violenza nei confronti del carattere inedito proprio d'ogni esperienza umana del reale.

In questa prospettiva, neppure il cristianesimo può rivendicare il ruolo di principio egemone, ma si trova a costituire una prospettiva tra le altre. Tale condizione deve per Theobald essere considerata irreversibile sia per la comprensione del compito della ragione, sia per l'approccio alla rivelazione cristiana.

La ragione moderna, a partire dalla crisi dell'Idealismo, si trova coinvolta, da parte sua, in un processo d'apprendimento in cui l'istanza dell'altro, di ciò che non può essere ricondotto al suo orizzonte di comprensione, mette in crisi il suo porsi come ragione totalizzante.

Il postmoderno conduce tuttavia per Theobald non all'eliminazione del compito della ragione, ma alla sua ridefinizione a partire dal riconoscimento dell'unicità di ciascuno. Riprendendo la prospettiva di Habermas, Theobald vede il compito della ragione non nel ricondurre la pluralità del reale ad un'astratta unità, ma piuttosto nel garantire il processo comunicativo tra le differenti prospettive.

La ragione è tale in quanto continua apertura della possibilità del dialogo in cui ciascuno riconosce l'irriducibilità dell'altro. Il termine *apprendimento*, anch'esso proveniente da Habermas, acquista un ruolo decisivo nella prospettiva di Theobald, poiché apre a una prospettiva reale sul singolo e sul suo legame col contesto universale. L'universalità si dà infatti non astrattamente, ma in un processo di reciproco riconoscimento in cui ogni singolo, anziché irrigidirsi nella propria identità, si lascia toccare dall'altro.

È in questo rapporto di riconoscimento reciproco che ciascuno fa esperienza della propria unicITÀ. Vedremo come questo esito del processo d'apprendimento subito dalla ragione moderna sia per Theobald decisivo per comprendere lo stesso cristianesimo.

Quest'ultimo a partire dall'età moderna si trova coinvolto in un processo d'apprendimento che, percepito inizialmente come crisi, se pensato in profondità, consente di cogliere una dinamica

Libri del mese

fondamentale della Rivelazione stessa: esso si scopre infatti toccato in maniera sempre più radicale dall'alterità dei punti di vista e dalla condizione di pluralismo culturale. Se tuttavia, in una prima fase, il cristianesimo deve fare i conti con una pluralità di prospettive che lo provocano esternamente, ben presto (a partire dall'episodio decisivo del Modernismo e dello studio storico-critico della Scrittura e dei dogmi) si coglie esso stesso abitato dalla varietà degli approcci alla stessa rivelazione.

La ricerca rahneriana di una formula breve della fede sorge proprio dalla consapevolezza della nuova situazione della teologia: il pluralismo non si dà più nella semplice differenza delle scuole teologiche, ma assume il carattere della frammentazione data da diversi fattori (le diverse discipline del sapere teologico, le differenti collocazioni geografiche della Chiesa), che difficilmente possono essere ricondotti a un'unità, se in questo modo ci si vuole riferire all'univocità di una dottrina.

Mentre giunge a questa conclusione, tuttavia, Theobald tiene ferma l'istanza di non rinunciare al compito di pensare l'unità del Cristianesimo, e quindi al carattere sistematico della teologia. Non si può insomma semplicemente prendere atto dell'inevitabilità della frammentazione come viene propugnato da molte riflessioni filosofiche sorte nel contesto postmoderno.

La teologia non può rinunciare a pensare le implicazioni della situazione multiculturale, cercando proprio in essa un principio di unità e, in questo modo, ridefinire il proprio compito di teologia *sistematica*. Ciò che infatti deve essere escluso è una teologia sistematica che non sappia far valere la varietà delle esperienze del mondo e della rivelazione stessa.

Lo svolgimento della teologia e del magistero dal Vaticano I al Vaticano II attesta per Theobald uno spostamento che consente di evitare tale esito, aprendo una nuova prospettiva: si passa, infatti, da una visione che mette in primo piano la valenza dottrinale della rivelazione, a una che ne mette in risalto il carattere di mistero inesauribile che, proprio per questo, rende possibile un processo comunicativo aperto a tutti. Pensando in questo modo la dinamica rivelativa, The-

obald fa proprio l'esito del processo di ridefinizione della ragione in chiave pragmatica a cui abbiamo fatto riferimento.

Tuttavia, per il nostro autore non si tratta di un'istanza estrinseca alla rivelazione stessa, ma ne costituisce la dinamica autentica. Come sottolinea il principio di pastoralità, mediante il quale il Vaticano II ridefinisce l'approccio alla rivelazione, l'obiettivo della predicazione della Parola non è la sua recezione astratta, ma la trasformazione spirituale sia di colui che la proferisce sia di colui che la accoglie.

Rivelazione e pluralità

Lo spostamento viene ritrovato da Theobald nel confronto critico con figure significative della teologia contemporanea, in particolare nella teologia di K. Rahner, il quale, da un lato, rinuncia a una trattazione sistematica totalizzante dell'intera dottrina cristiana per concentrarsi su questioni particolari che di volta in volta provocano la teologia; dall'altro lato rinvia la teologia a un compito pratico-pastorale consistente nel pensare la rivelazione a partire dalle situazioni concrete dell'esistenza.

La svolta pratica deve essere fatta valere fino in fondo nelle conseguenze di cui è portatrice in ordine a una ridefinizione del ruolo della dottrina nel cristianesimo. Theobald riprende i risultati del suo studio giovanile su Blondel, in cui la normatività della dottrina era vista come non univocamente determinabile, ma aperta e quindi generatrice di una tradizione in cui ciascuno, riprendendola, è rimandato alla propria unicità.

La rivelazione instaura un processo di relazionalità ermeneutica che non esclude, ma richiede la pluralità delle prospettive. Theobald sottolinea come tale processo debba essere inteso in senso radicale: esso non ha valenza solo intraecclesiale, ma è aperto a tutta l'umanità «e sempre indicizzato ad una diversità storica e culturale che si estende in maniera sorprendente - riflesso dell'insondabile ricchezza di Cristo» (*La teologia del Novecento*, 29).

La lettura che elabora della figura di Gesù va in questa direzione: egli è il figlio Unigenito non nel senso che è solo, secondo una dinamica di assolutezza al di fuori di ogni rapporto. L'unicità di Gesù sta nella sua capacità di rimandare

ciascuno alla propria unicità. In ogni incontro Gesù riconduce l'altro ad una inedita presa di posizione su di sé.

L'unità che il cristianesimo chiama in causa va quindi intesa a partire da questa dinamica della rivelazione, capace di essere generatrice di un processo comunicativo in cui ogni uomo si scopre unico nel riconoscimento dell'unicità dell'altro. Si evita così sia una visione dell'unità puramente astratta, che si afferma nella dichiarazione dell'irrelevanza dello specifico dell'esperienza singolare, sia l'approccio opposto in cui si dichiara il carattere puramente privatistico di ogni esperienza.

L'approccio realistico è per Theobald fatto valere dal ricorso alla categoria di stile, introdotta nell'opera precedente, *Cristianesimo come stile*. L'unità concreta si dà come stile di stili, ovvero come relazione concreta tra modi irriducibili di abitare il mondo. È quindi possibile leggere la situazione storica del cristianesimo nella società secolare, il suo essere esposto a una pluralità di prospettive, come ciò a cui è rimandato dalla stessa dinamica della rivelazione.

La pluralità che in questo modo viene garantita rischia tuttavia di avere un carattere puramente formale, dal momento che essa non coinvolge l'identità singolare né di Gesù né, conseguentemente, quella dei suoi. L'unicità dei partecipanti al processo comunicativo non ha per Theobald il carattere della realizzazione singolare di sé, non coinvolge l'identità di ciascuno.

È quanto accade innanzitutto, come abbiamo visto, in Gesù: egli è l'unico poiché, spossessandosi di sé, rinvia ogni uomo alla propria unicità. Soffermarsi sull'identità singolare di Gesù, sul suo legame con il Padre, significherebbe, per Theobald, giungere a un assolutismo cristologico incapace di far valere la pluralità degli approcci al senso.

Restano aperti, in questo modo, due interrogativi, strettamente connessi tra loro; per quanto riguarda il piano cristologico: perché proprio in Gesù è data la possibilità a ogni uomo d'accedere al carattere inedito della propria esistenza? Per quanto riguarda il piano antropologico: è possibile pensare tale carattere inedito senza chiamare in causa la presa di posizione su di sé che ciascuno è chiamato a prendere?

Un'analisi simile a quella offerta da Theobald del contesto culturale postmoderno, ma un approccio teorico profondamente diverso lo troviamo in I.U. DALFERTH, *Transzendenz und säkulare Welt. Lebensorientierung an letzter Gegenwart* (Mohr Siebeck, Tübingen 2015, pp. XIV+293; trad. it., *Trascendenza e mondo secolare. Orientamento della vita alla Presenza ultima*, Queriniana, Brescia 2016).

Anche per Dalferth il contesto culturale postmoderno è affermato come inaggrabile per l'autocomprensione della teologia: essa non può procedere mediante la dinamica univoca del concetto, perché questo condurrebbe a un'indebita semplificazione dell'esperienza umana del mondo che si dà in una pluralità di prospettive di cui deve essere riconosciuta l'irriducibilità.

Dalferth: l'eccedenza e la verità

Tale caratteristica può essere preservata da un procedere che l'autore denomina fin dagli inizi della sua riflessione *combinatorio* (*kombinatorische Theologie*). Il darsi del reale nella pluralità delle prospettive non deve tuttavia per Dalferth essere letto nel senso di un approccio puramente relativistico, come se ci si dovesse rassegnare all'impossibilità di uscire dal conflitto delle interpretazioni.

Esso è visto piuttosto come strettamente connesso al rapporto che l'uomo ha con il reale, e quindi al modo in cui egli può fare esperienza della verità. Il reale non ha per l'uomo un carattere puramente oggettivo, ma si configura come mondo, ovvero come il contesto di senso intersoggettivo che consente a ciascuno di orientarsi riguardo a sé e al reale stesso.

L'uomo quindi esiste non adeguandosi a un ordine dato, ma prendendo posizione su di sé e sul reale. L'atto dell'interpretazione costituisce la presa di posizione personale mediante la quale l'uomo si orienta. Questa dinamica non viene meno di fronte alla rivelazione divina. Non a caso per Dalferth l'evento della risurrezione di Gesù, ovvero l'evento in cui la rivelazione si dà nella maniera più autentica, non può essere colto se non nei diversi linguaggi dell'attestazione scritturistica che ne costituiscono l'interpretazione.

L'atto divino può essere riconosciuto solo nell'atto di coloro che da esso sono stati raggiunti e coinvolti. L'insuperabilità dell'interpretazione non elimina ma fa valere il carattere veritativo dell'agire escatologico divino: esso accade consentendo all'uomo di orientarsi in maniera assolutamente nuova riguardo a sé e al reale. Il fatto che l'evento della risurrezione si dia nella pluralità delle interpretazioni indica quindi il suo rimandare ciascuno alla propria identità irriducibilmente personale. Nell'atto dell'interpretazione è in gioco per ciascuno il proprio essere nel mondo in forma personale; da qui la pluralità delle interpretazioni.

Tale pluralità riceve tuttavia in Dalferth una valenza differente rispetto a quella che abbiamo incontrato in Theobald, cosa che porta conseguentemente con sé anche una diversa visione della rivelazione divina e del suo carattere veritativo. La questione che si pone all'uomo nel mondo come contesto plurale non riguarda semplicemente come realizzare l'apertura dell'uno verso l'altro, in un processo di libera comunicazione, ma, ben più radicalmente, come essere ciascuno autenticamente sé.

Per Dalferth è inaggrabile un'istanza ontologica e veritativa riguardante la consistenza stessa dell'agire interpretativo umano nel mondo prima che della sua apertura. L'uomo agendo è chiamato a orientarsi riguardo a sé e al reale, ma tutto ciò non può dipendere dal suo stesso agire. L'effettivo orientarsi riguardo a sé e al reale può essere raggiunto dall'agire umano solo come novità sorprendente proveniente da Dio stesso.

L'uomo per vivere è inviato al proprio agire, ma questo ha consistenza solo se egli si lascia sorprendere da un evento ineducibile nella sua novità dall'iniziativa umana. Qui sta per Dalferth l'ambivalenza dell'esistenza umana, ma anche ciò che rende l'uomo autenticamente umano.

L'uomo è umano poiché Dio mantiene la differenza rispetto al mondo e all'uomo stesso, accadendo come origine di un dono assolutamente inedito per l'uomo e per il mondo. La differenza che Dio mantiene rispetto al mondo non è letta da Dalferth come mera assenza, come semplice lasciar spazio all'agire umano, ma indica il carattere di evento dell'agire divino.

In quanto evento la rivelazione divina non è localizzabile nel mondo, non si lascia ridurre a spazio mondano, ma, proprio per questo, rende possibile l'orientarsi umano nel mondo. Cosa questo significhi, Dalferth lo esplicita prendendo posizione sul dibattito contemporaneo sulla secolarizzazione.

Le varie posizioni del dibattito sono da Dalferth criticate poiché, riducendo la questione allo spazio da garantire o da togliere alla religione, giungono a una sclerotizzazione dell'essere nel mondo e della stessa religione. Il mondo è infatti ridotto alla dimensione in cui l'uomo vive, di fronte alla quale bisogna semplicemente porsi il problema di come ripartire le diverse sfere di competenza tra cui quella della religione.

La religione è così indebitamente ridotta a uno dei possibili orizzonti del senso. Dalferth afferma efficacemente che in questo modo si dimentica che, più che stabilire dei confini all'interno del mondo, bisogna porre la domanda che investe il mondo nella sua totalità, ovvero come in esso per ciascuno sia possibile la verità della vita: «La mia risposta è: in discussione non sta il futuro della religione, bensì la verità della vita, e quindi la domanda su ciò che rende vera, buona e giusta una vita umana» (*Trascendenza e mondo secolare*, 51).

Solo in quanto non si lascia ridurre a essere parte del mondo la religione rinvia all'evento che, interpellando l'esistenza di ciascuno, la rimanda al compito di orientarsi nel mondo.

Il fatto che nella pluralità delle prospettive ciascuno è rimandato al compito di essere sé e quindi alla propria singolarità è l'elemento fecondo della tesi di Dalferth. La questione dell'alterità è pensata in maniera formale se non investe ciascuno nella propria identità e non semplicemente come istanza di apertura. L'aspetto problematico è opposto a quello che abbiamo riscontrato in Theobald: la riconduzione dell'identità di ciascuno all'iniziativa divina. Si perde in questo modo la dimensione d'irriducibilità dell'esperienza umana, assorbita nell'evento rivelativo.

Giuseppe Noberasco*

* Testo pubblicato in collaborazione con la Facoltà teologica dell'Italia settentrionale.