

---

## 1. In preparazione al Congresso di Brescia: Teologia e storia

---

Scrive J. Ratzinger nel suo libro *Introduzione al Cristianesimo*: «Agli effetti della nostra mentalità odierna, spiccatamente scientifica, che impronta sistematicamente ogni nostro sentimento dell'esistenza orientandoci e polarizzandoci sul reale, è sintomatica la limitazione ai "fenomeni", agli elementi appariscenti e afferrabili. Abbiamo quasi del tutto rinunciato a cercare l'essenza intrinseca e celata delle cose, a scandagliare la sostanza dell'essere stesso; tale impresa ci sembra uno sterile tentativo, sicché la profondità dell'essere finisce per apparirci irraggiungibile [...]. Allorché tentiamo di appurare come si sia addivenuti all'impostazione mentale da noi testé descritta, possiamo rilevare – se vedo giusto – due distinti stadi di evoluzione spirituale. Il primo, preparato da Descartes, acquista il suo modello, definitivo in Kant, e prima ancora nel filosofo italiano Giambattista Vico (1688-1744), il quale enuncia per primo un'idea completamente nuova della verità e della conoscenza, preconizzando così arditamente la formula tipica dello spirito moderno nel prender posizione di fronte al problema della verità e della realtà. All'equivalenza scolastica *verum est ens* (il vero è l'ente), egli contrappone il suo principio *verum est factum*. Il che significa: a noi risulta riconoscibile per vero unicamente ciò che noi stessi abbiamo fatto. A me sembra che questa formula segni davvero la fine dell'antica metafisica e il principio tipicamente moderno» (Queriniana, Brescia 1974<sup>5</sup>, 28-29).

Le osservazioni di J. Ratzinger ci danno l'occasione per affermare un altro fatto nuovo, che non rientrava nell'obiettivo della sua ricerca: l'ingresso della storia nel mondo della filosofia e per esso anche della teologia. Può avere senz'altro gli effetti negativi, denunciati con decisione dal Ratzinger, ma il fatto nuovo non va sottovalutato, perché da esso sono derivate molte conseguenze per la ricerca teologica e quindi per il suo statuto stesso. Se pensiamo allo statuto scolastico della teologia, vediamo che da esso era esclusa la storia in quanto non aveva dignità di scienza, occupata com'era sul particolare. E non facciamo fatica, al contrario, a renderci conto di come l'universale, inseguito con tanta cura, quando incontrava la verità rivelata, facilmente la proiettava nella stratosfera delle verità astratte. Gli esiti in teologia, come ben sappiamo, non sono stati positivi. Si veda la stagione dei secoli XIV-XV, per avere un'idea di quale distanza avevano le considerazioni dei teologi dalle verità che Dio ha comunicato a noi per la nostra salvezza. Un'esemplificazione efficace ce la dà J. Lortz, *La Riforma in Germania I*, Jaca Book, Milano 1971.

È da salutare dunque come un lieto evento questo ritorno della storia in teologia, perché le fa recuperare quelle dimensioni ed anche quell'approccio alla verità salvifica, che altre epoche, a cominciare dai Padri, per non parlare della Bibbia stessa, avevano ben conosciuto e praticato. Qui si impongono alcune precisazioni per non cadere in anacronismi. L'ingresso della

storia in teologia nel tempo moderno, non è avvenuto senza contrasti. Già la citazione di Ratzinger lo mette bene in luce. Lì si trattava di una impostazione che cambiava lo statuto della filosofia e di conseguenza anche della teologia, per la stretta interdipendenza delle due scienze. Ma nella teologia contemporanea, sorta in seguito ai cambiamenti culturali di cui si diceva, i problemi sono di tipo diverso, anche se connessi con le osservazioni appena fatte. Ma procediamo con ordine. Tre sono le questioni che ci interessano in modo diretto: la riduzione della teologia ad antropologia, le rivendicazioni della teologia dialettica di origine barthiana ed infine la sottolineatura dell'apporto positivo di questa impostazione storicamente determinata.

1. Le osservazioni di Ratzinger sul fatto che la filosofia cambia statuto trovano eco anche nelle analoghe preoccupazioni e rilievi nello studio di C. Vagaggini, «Storia della salvezza», e di F. Arduzzo, «Teologia contemporanea», in *Nuovo Dizionario di Teologia* risp. 1521-1535 e 1652-1665. L'attenzione rischia di spostarsi dal progetto di Dio a quello dell'uomo, quando la teologia affronta le varie tematiche sotto il titolo generale di Teologia della storia. Del resto queste stesse preoccupazioni compaiono anche negli interventi di A. Doni e A. Franco in *Forum ATI (Rdt 41 [2000] 116-125)*. Si tratta dello spostamento del baricentro o addirittura del soggetto della storia. La rivelazione biblica ci dice che il soggetto della storia della salvezza è Dio, le nuove impostazioni corrono il rischio di far vedere che questi è l'uomo. Beninteso, da nessuna parte si trova una affermazione esplicita in tal senso, a meno che non si tratti di teologie sviluppate in evidente sfasatura di impostazione. Cambiare soggetto, nel senso di ritenere protagonista della

storia salvifica l'uomo, è un'operazione che ricorda alla lontana Feuerbach, il quale però partiva da orizzonti ben diversi. Ciò che c'è da dire a questo riguardo è il fatto nuovo di un ingresso della storia, vista o considerata nella linea dell'incarnazione. Cosa questa certamente non nuova agli autori biblici e da riprendersi dunque in modo del tutto cordiale, anche se criticamente sviluppato. Qui non si tratta di cambiare le carte, ma di impostarle in modo tale che ne risulti non una Verità astratta, ma la concretezza di un progetto che viene vissuto come esperienza viva dai credenti.

2. Il secondo riferimento è dato dalla teologia dialettica. Essa non ha avuto molta confidenza con la storia, intesa soprattutto come storiografia, perché timorosa che inquinasse la fede con i ragionamenti umani. Sappiamo quanta importanza abbia avuto per Barth e i suoi colleghi della teologia dialettica il ricupero della autentica dimensione della fede, la sottolineatura della sua gratuità, ed il sospetto che in qualche modo venisse anche minimamente sfiorata da qualcosa che ricordasse le opere. H. Zahrt ha dedicato diverse pagine del suo libro *Alle prese con Dio* (Queriniana, Brescia 1969, 115-132) per mostrare come per Barth, in fondo, la fede fosse un miracolo, se non addirittura l'unico miracolo da prendere in considerazione. A quel punto diventava problematico ogni tentativo di approccio ad una ricerca storica, a qualcosa insomma che avesse a che fare con le esigenze della ragione. Il sospetto verso qualsiasi cosa che ricordasse le opere faceva eliminare anche ciò che un buon senso teologico poteva suggerire di mantenere. «Così la non-storicità ancora una volta, e più chiaramente che in passato, si rivela come il male fondamentale di tutta la teologia barthiana» (115).

Qui il problema, nella sua versione più radicale, è di una effettiva incarnazione che non sia negazione dell'incarnato e squalifica di quanto richiama realtà umane. Del resto già l'impianto di quella straordinaria opera che è il *Commento alla lettera ai Romani*, metteva chiaramente al bando ogni pretesa che sapesse di rivendicazione dei diritti dell'uomo di fronte a Dio. Tornava qui prepotentemente in luce quel famoso dilemma, tipico della teologia occidentale, *aut Deus aut Homo*. Un dilemma del genere risulta fatalmente deleterio o all'uno o all'altro, a seconda delle scelte che vengono fatte. Già san Paolo aveva avuto sentore che qualcosa non funzionasse, se per esaltare la forza della grazia di Dio si dovevano commettere peccati (cf *Rm* 6,1). I paradossi possono anche piacere ed essere perfino affascinanti, ma devono anche attenersi al dettato della Scrittura, se si fa professione di rispettarla ed ascoltarla.

Riteniamo perciò che questo sospetto radicale, quasi come una scelta di campo, nei riguardi di tutto ciò che è semplicemente umano, non sia sostenibile in termini biblici e vada riveduto nel segno di una teologia della fede, che sembra la grande assente in questo processo. Riportata la questione sul campo strettamente teologico, la prima esigenza che sorge è proprio quella di una rilettura teologica della fede. Dato che essa è dono di Dio fatto all'uomo, occorrerà non fermarsi o solo a Dio o solo all'uomo, ma prendere in considerazione i due attori del dramma, per usare la terminologia balthasariana. In realtà il problema del rapporto fede e storia non è cosa semplice ed ovvia come si pensava ai tempi dell'apologetica a tutto campo e che tutto sbaragliava.

Il nodo della questione risaltava in modo chiaro nel tema fondamentale

della risurrezione. E guarda caso, le polemiche che hanno vivacizzato gli anni '70, sono state tutte incentrate sul fatto se la risurrezione fosse un fatto storico o meno. Riguardavano cioè un uso teologico della storia. Fondamentalmente, le polemiche derivavano forse da un impaccio della lingua italiana, che non distingueva tra un *historisch* ed un *geschichtlich*. Una questione innanzitutto linguistica, si direbbe. Ma poi la vera questione era data dal rapporto che gli eventi della fede avevano con quelli visibili e sperimentabili. Nessun dubbio che la risurrezione è evento che riguarda la fede in modo eminente e che non può essere prodotto del dinamismo della storia umana né del suo divenire. Essa è evento che trova il suo principio ed il suo compimento nel mondo di Dio. Ma di un Dio che è entrato in questa nostra storia, ed in Cristo che l'ha fatta sua, per sempre.

E. Klinger nell'indicare le basi costitutive di una cristologia, evidenzia fra queste proprio il rapporto speciale che fede e storia hanno in riferimento a Cristo ed in specie alla risurrezione (*Mysterium Salutis* V, Queriniana, Brescia 1971, 51-63). La soluzione teologicamente soddisfacente è data dal fatto che l'iniziativa di Dio trova posto e spazio nella storia ed in essa lascia anche delle tracce ben visibili, per chi vuole vedere. In questo senso non si va proprio per niente alla cieca. Le azioni di Dio sono percepibili nella storia, in quanto azioni di Dio ed in quanto presenti nella storia. Altrimenti tutto sarebbe un gioco su una virtuale rivelazione di Dio. B. Lonergan ci ricordava come la costruzione di Barth sulla storia della salvezza fosse eccellente, ma aveva un solo difetto, non si poteva sapere se aveva avuto luogo, non essendoci una verifica storica.

Dunque la cosa che ci interessa in sede teologica, è che il rapporto fede-

storia, in concreto Dio-uomo, non sia un'idea, ma una realtà vera che si vive ed sperimenta.

3. E veniamo così al terzo punto, quello che la teologia contemporanea ha preso direttamente in considerazione. Si tratta della novità dell'approccio alla storia, reso possibile soprattutto con la categoria "segni dei tempi" e poi con una rinnovata teologia della creazione. Quest'ultima resta un vero punto portante di tutta la nuova impostazione.

In primo luogo questa impostazione ha fatto uscire definitivamente la teologia dalla prevalente e preminente funzione di essere un corpo dottrinale. Non già che non lo sia e che non abbia rilevanza dottrinale. Ma questo è solo un aspetto. La teologia e prima ancora, logicamente, la fede sono un modo di vivere determinato dall'azione di Dio, che è sempre attuale, e non causata dai nostri insegnamenti e dalle nostre interpretazioni e affermazioni, che pure ci devono sempre essere, altrimenti l'azione di Dio non fa parte della storia. È certamente vero che la fede è originata dalla grazia di Dio che ha preso dimora nella nostra storia ed anche l'ha cambiata e modificata, in modo che sia una storia aperta all'infinito di Dio che l'ha suscitata. La fede allora non si riduce ad un atto privato, chiuso nell'intimo di una esperienza comunicabile, ma è la manifestazione nell'oggi di quel Dio che dalla creazione in poi si rivela e dona agli uomini. È dunque l'inizio di una nuova esistenza e con ciò di una storia possibilmente diversa, in senso positivo.

In secondo luogo sta la bontà della creazione. Il dato significativo e l'apporto specifico della teologia di questo secolo è la riscoperta della teologia della creazione, ma nel senso più ampio del termine. Certamente non si

doveva aspettare il secolo XX per dire che la creazione è buona e che Dio la conserva con somma sapienza e infinito amore. Questo faceva parte della teologia della provvidenza, vissuta più che sviluppata dai grandi operatori di misericordia e di carità del secolo XIX. Nulla di nuovo su questo piano. Ma se si confrontano fra di loro *Il Creatore* di Flick-Alszeghy e *Mysterium Salutis IV* si potrà notare subito una differenza di impostazione non secondaria. Ciò senza discutere sulla bontà o meno dei trattati. Ma nel primo testo alle tesi classiche sulla creazione vengono aggiunti come illustrazione dei temi che sono presentati come corollari – non erano materia di esame –, mentre nel secondo entrano di pieno diritto nella tematica del trattato argomenti che fanno parte della vita quotidiana e che la configurano nella sua identità. Elenchiamo per ordine: l'uomo e la parola, sessualità e matrimonio, l'uomo nella comunità, la forza creatrice dell'uomo, teologia del lavoro e della tecnica.

Questo semplice elenco ci avverte però che qualcosa è cambiato in teologia. Realtà che prima erano considerate marginali alla teologia, oggi vi entrano a pieno titolo, arricchendo la teologia stessa. Sono già state presentate le obiezioni a questo riguardo: così si toglie spazio al primato di Dio e lo si sostituisce con temi che risultano una vera deviazione dalla retta strada. Non è questa l'intenzione dei teologi che prendono sul serio il loro lavoro e riflettono sui dati che costituiscono la vita umana. Perché è a questa vita, e a questi viventi che si rivolge l'azione salvante di Dio. Qui si dilata soltanto ed in modo sapiente, l'orizzonte della teologia, perché l'orizzonte dell'azione di Dio ha preceduto la teologia. Questa giustamente ne prende atto, mettendo in luce in primo luogo la bontà del-

l'opera di Dio e conseguentemente la bontà dell'opera dell'uomo che accoglie quella di Dio. Siamo in piena sintonia con la rivelazione.

Questo non significa che ci si dimentichi del fallimento fin troppo evidente delle opere umane e dell'impegno dell'uomo in quanto si è allontanato dalla comunione con Dio. Per cui in teologia, e non solo in storia, si dovranno trattare anche le opere malvagie compiute dall'uomo ma non in modo generico, bensì puntuale e specifico. È noto come in Germania dopo la guerra abbia trovato sviluppo in modo nuovo ed inedito la *theologia crucis*, perché era avvenuto il grande disastro della guerra. Questa non era un'idea teologica, ma una tragedia che ha coinvolto tutto il mondo. Ebbene, i teologi, ed anche i vescovi nella loro azione pastorale hanno fatto di questo evento disastroso un mezzo di evangelizzazione perché si era scoperto in modo inedito il dramma della croce e soprattutto lo si era vissuto in prima persona. Il vescovo Julius Döpfner, poi cardinale e arcivescovo di Monaco in Baviera e uno dei moderatori del Concilio, aveva scelto come motto del suo episcopato l'espressione paolina *praedicamus crucifixum*. Con ciò la teologia e la pastorale si erano arricchite di apporti nuovi, buoni o tragici, e la teologia aveva vissuto quel primo aggiornamento e quella prima inculturazione che nei decenni successivi sarebbero diventati di prammatica.

In terzo luogo ci sta la riscoperta del ruolo profetico della teologia. Non si tratta di novità, ma di riscoperta, perché le cose che diciamo oggi sono già state anticipate in altre epoche, altrimenti faremmo una teologia astratta valida per tutti e per nessuno. Nonostante la globalizzazione di cui tanto si parla oggi, resta sempre il fatto di una necessaria regionalizzazione del-

la teologia, intendendo con ciò una sua radicazione nello spazio e nel tempo. Ma la profezia non è data da invenzioni né da anticipazioni di pronostici, quanto dalla lettura di ciò che avviene e dalla indicazione delle direttrici che l'azione della chiesa e la testimonianza dei cristiani devono prendere.

Ora sappiamo bene che la profezia ha a che fare con la storia, con gli avvenimenti e con la lettura che è necessario fare. La dimensione profetica della teologia porta con sé la scoperta e la valorizzazione di tutti i soggetti ecclesiali e dilata nuovamente gli spazi e gli orizzonti di una presenza ecclesiale.

È negli auspici della ecclesiologia conciliare fare sì che tutti i battezzati siano profeti e protagonisti nella chiesa, in vista della evangelizzazione, che resta l'obiettivo immediato della sua azione. Tutto questo è dato non da principi astratti, ma dagli avvenimenti che si vivono. Se prima ho fatto riferimento ai teologi tedeschi, ora è bene ritornare all'epoca dei Padri, per trovare degli esempi insigni di teologia *ex eventu*, attenta cioè agli avvenimenti del tempo. L'esempio è dato da sant'Agostino. Tanto nei sermoni come nell'esposizione sui Salmi, ci sono molti passaggi e molte considerazioni, chiamiamole pure attualizzazioni della parola biblica e di eventi narrati dalla Bibbia ed inseriti nel contesto storico in cui Agostino viveva. Ma non tanto come adattamenti o illustrazioni, bensì come novità da viverci nella forza antica e nuova della fede.

In conclusione allora, la riscoperta della storia come *luogo* teologico non può portare che vantaggi alla teologia stessa. Non basta ovviamente una considerazione materiale delle cose per fare teologia, ma ci vuole lo spirito e la competenza e l'acribia tipica di chi fa teologia, con la consapevolezza che

non comincia da zero, ma continua a lavorare in campi che altri hanno disodato. Avviene così la convergenza e l'incontro di cose nuove e antiche, che

da sempre costituisce la ricchezza e la sapienza dello scriba dotto nelle cose di Dio e degli uomini.

d. Marino Qualizza

---

## 2. La teologia e la crisi della metafisica: percorsi e prospettive.

*Tavola rotonda alla PUL (16 maggio 2000)*

---

Un'interessante iniziativa ha avuto luogo il 16 maggio alla Pontificia Università Lateranense. In conclusione del seminario su *Rivelazione e ontologia trinitaria*, tenuto il secondo semestre nella Facoltà di Teologia, è stata organizzata una tavola rotonda sul tema: *La teologia e la crisi della metafisica: percorsi e prospettive*, cui hanno partecipato, con gli studenti iscritti al seminario, alcuni giovani studiosi di filosofia e teologia interessati al tema. L'iniziativa è stata proposta da G. Lorzio e P. Coda come occasione per poter riflettere, in un clima di dialogo e confronto, su uno dei temi centrali del dibattito teologico attuale in vista del XVII Congresso nazionale dell'ATI cui i due proff. della PUL parteciperanno con la relazione intitolata: *La 'crisi della metafisica' e le trasformazioni della teologia*.

La crisi e la critica della metafisica sono di fatto una realtà che gioca un ruolo importante all'interno sia del pensiero filosofico moderno sia della teologia contemporanea. Quanto alla seconda, i primi segnali della critica alla metafisica nel '900 risalgono a Barth e Bultmann, seguiti dai tentativi di superare la metafisica tradizionale da parte di Rahner, von Balthasar, Panenberg, Moltmann, Metz, per nominare almeno alcuni tra i teologi contemporanei. Che si tratti di realtà sempre attuale viene poi confermato dalla *Fides et ratio* che incoraggia la teo-

logia a recuperare il suo rapporto con la metafisica, un rapporto andato in crisi a causa della critica della filosofia moderna nei confronti dello *status* metafisico della teologia tradizionale, ma anche perché la teologia stessa inizia ad avvertire la sterilità del proprio impianto metafisico classico, intuendo la necessità di un suo ripensamento congiunto al rinnovamento dell'intero impianto del pensiero teologico. La ricerca di un tale ripensamento/rinnovamento caratterizza le recenti vicende della teologia e non può essere considerata un processo concluso. Anzi, la teologia sembra trovarsi oggi in una situazione ancora non del tutto chiara riguardo al suo rapporto con la metafisica. Se la teologia classica si basava su un preciso modello metafisico, la teologia contemporanea conosce una serie di proposte innovative che vanno dal ritorno alla metafisica classica fino all'oblio della metafisica stessa. Si è perciò ancor sempre in una fase di reimpostazione della relazione tra teologia e metafisica che provoca a interrogarsi sulle possibili vie nuove da percorrere.

1. Che la ricerca di vie nuove necessiti prima di tutto di una riflessione più approfondita a carattere metodologico lo ha ribadito P. Coda, il quale ha richiamato l'attenzione sull'esigenza di chiarire alcuni concetti che nel dialogo attuale sulla crisi della metafisica si danno per scontati. Una mag-

giore chiarezza lo esige il concetto stesso di metafisica, spesso frainteso in quanto identificato o contrapposto a quello di ontologia. Secondo Coda c'è una vicenda storico-semanticale di cui occorre tener conto e che conferma che i due concetti non si escludono se, da una parte, la metafisica è ricondotta alla sua origine in relazione con l'esperienza del darsi dell'essere attraverso quell'ente che è la persona, e se, dall'altra, l'ontologia è intesa come apertura al darsi gratuito dell'essere nell'orizzonte della differenza ontologica tra l'essere di Dio e l'essere dell'ente finito. Un'altra chiarificazione previa riguarda il concetto di "crisi della metafisica" che dev'essere inteso prendendo in considerazione un fatto importante. Ciò che nel suo uso, infatti, deve apparire inevitabile è che si tratta della crisi di un *determinato modello metafisico* non solo perché filosoficamente non più sostenibile, ma anche perché teologicamente non congruente e persino contrastante con l'evento della rivelazione. Quanto alla ricerca delle piste di soluzione, essa, secondo Coda, confrontandosi con la lezione passata e la situazione attuale della post-modernità, deve tener presente che l'istanza metafisica è chiamata a mostrare che il fondamento della soggettività, nella sua libertà e storicità, è la sua apertura all'essere quale "orizzonte non disponibile" del compito storico del soggetto e del suo destino escatologico. Il che è possibile se il ripensamento della metafisica parte dal «*proprium des Christlichen*» (Hemmerle), ossia se nasce «dalle viscere della rivelazione» (Rosmini). Una rivelazione che, da una parte, va compresa a partire dall'atto di fede, ossia come evento dell'attuazione della libertà in cui si realizza la relazione con Dio in Cristo; e insieme e inscindibilmente come evento del rivelarsi della verità trini-

taria, e cioè dell'Essere-Agape del Dio Uni-trino quale origine e forma della relazione tra Dio e la creatura e della relazione tra le creature in Dio rivelata/attuata in Cristo.

2. L'intervento di F. Gaiffi, studioso di M. Heidegger e docente alla LUMSA, ha voluto contribuire al chiarimento del concetto di critica della metafisica mettendo in luce quelle intuizioni ispiratrici su cui si basa la critica all'onto-teologia del filosofo di Meskirch. Secondo Gaiffi, nella critica di Heidegger non vi è nessuna traccia di sottovalutazione della metafisica, né il dichiararla finita. Perché se, da una parte, è vero che il filosofo tedesco parla della fine della metafisica, dall'altra è anche vero che egli pensa questa fine come un nuovo dispiegamento delle sue potenzialità. Heidegger invita non a una fuga dalla metafisica, ma a una retrocessione rispetto a ciò che nella tradizione filosofica è stato esplicitato, per cogliere ciò che rimane da pensare. In altri termini, Heidegger invita a fare «*ein Schritt zurück*» per poter fare un nuovo passo in avanti, riesaminando le mosse teoriche che necessariamente dovevano esser fatte rispetto a una determinata epoca della crisi dell'essere e che hanno però liberato lo sfondo problematico che concerne il pensare la differenza al di là dei differenti. Secondo Gaiffi, una delle vie d'uscita per evitare il pericolo di una fissazione intellettualistica e concettualistica è il linguaggio simbolico che dice Dio attraverso le categorie dell'ontologia, ma senza pretesa di cattura da parte dell'intelletto, pensando l'essere e l'ente, nella loro differenza originaria, in modalità dinamiche.

3. Uno dei tentativi recenti di sviluppare alcune intuizioni heideggeriane rifacendosi a una ripresa creativa della fenomenologia di Husserl, quello

di J.-L. Marion, è stato presentato da N. Reali che di recente ha discusso il suo dottorato nella Facoltà di teologia della PUL precisamente su questi temi. Davanti a un pensiero oggettivante, caratterizzato da un duplice *a priori* (ontologico e antropologico), il filosofo parigino, seguendo il metodo fenomenologico, suggerisce di tornare ai fenomeni così come sono, e cioè *in quanto donati*. Riconoscendo lo *status* di donazione del fenomeno l'uomo scopre di non essere in grado di padroneggiare né concettualmente né trascendentalmente il fenomeno come tale, in quanto nella sua stessa donazione è impressa un'abbondanza impadroneggiabile. In questa prospettiva, la donazione dei fenomeni si presenta come condizione dell'apertura del soggetto alla realtà che consiste nell'accettare che il donato sia sempre più grande di ciò che se ne può intuire sia concettualmente che trascendentalmente.

4. Il fatto che con la critica all'onto-teologia non si debbano abbandonare le importanti acquisizioni della metafisica tomasiana è stato messo in evidenza da G. Sgubbi, docente di metafisica allo Studio Teologico Accademico di Bologna. Una prima acquisizione è che l'esistente è l'epifania dell'essere e che, di conseguenza, questa è la strada che Dio ha aperto affinché l'uomo sia in grado di giungere alla conoscenza di Lui. Un'altra acquisizione è l'attenzione agli enti concreti e alla loro oggettività che, contrariamente all'oggettivismo, ricorda al pensiero che l'oggetto ha dei diritti e, quindi, che esso pensiero dev'essere intenzionalmente conforme all'oggetto. Una terza acquisizione è la relazionalità come fondamento del conoscere. Essa ricorda che la conoscenza metafisica non abbandona l'ente per fuggire nella trascendenza, ma accoglie il darsi gratuito

dell'essere nell'ente che, perché accolto gratuitamente, rivela gratuitamente al soggetto l'alterità dell'essere. L'essere è conoscibile/pensabile solo se la sua identità viene conosciuta/pensata attraverso la differenza sperimentata liberamente e gratuitamente come evento della relazione con un altro da sé.

5. Il successivo intervento di G. Lorzio ha fatto intuire la complessità sia del fenomeno della crisi della metafisica che della ricerca delle soluzioni per il suo superamento. Quanto alla crisi della metafisica, si deve parlare anche della responsabilità della teologia. Lo avevano intuito Hegel e Rosenzweig, i quali hanno denunciato la riduzione della teologia al positivismo che rischia di appiattirla alla pura filologia, ossia a una "*ateistische Theologie*". Un altro impulso alla crisi della metafisica proviene dall'impatto di una fede radicale sul modello della metafisica di stampo neoscolastico. Una fede radicale, nutrita cioè dall'adesione al rivelarsi di Dio Trinità come Amore, denuncia l'insufficienza di un simile modello. Quanto alla ricerca delle soluzioni, Lorzio ha accennato alla necessità di riprendere il grande tema classico *de divinis nominibus*, interpretato in chiave bonaventuriana e rosminiana, dove il primo nome di Dio, conforme al Nuovo Testamento, non è più l'Essere, ma il Bene o Amore o Carità. Uno dei frutti di una tale ripresa è l'idea di una metafisica della carità, in grado di "soccorrere" anche la metafisica dell'essere, riscattandola da un modo faraonico d'intendere l'unicità di Dio. Un'altra proposta di soluzione consiste nel ribadire il carattere insieme storico e metastorico della Rivelazione. In concreto, si tratta di ricuperare il carattere sacramentale della rivelazione in cui le due dimensioni convivono, mostrando la contemporaneità dell'evento fondatore.

6. Un'altra possibile via di superamento della crisi della metafisica è stata presentata nell'ultimo intervento di V. De Marco, docente all'Istituto teologico marchigiano, dedicato al tema dell'ontologia trinitaria nel pensiero di K. Hemmerle. La giovane studiosa del pensiero hemmerliano ha messo in evidenza l'intento del teologo tedesco di affrontare la crisi del pensiero (ma anche della cultura) moderno partendo da una sua rifondazione alla luce del «*proprium des Christlichen*», ossia del mistero del Dio trinitario e del suo darsi in Cristo, compreso come evento ontologicamente fondante in quanto sorgente originaria dell'essere e del senso dell'essere di ogni cosa. L'evento della rivelazione di Dio come Trinità in Cristo permette di elaborare un'ontologia radicalmente nuova e, di conseguenza, di rinnovare anche il pensiero teologico. Questa novità, vista in prospettiva fenomenologica, sta nell'accogliere il mistero di Dio nel suo darsi che accade come evento dell'amore. Fondandosi in questa prospettiva, l'ontologia, nel suo "andare alle cose stesse", riscopre il valore del livello non solo teoretico, ma prima di tutto esperienziale del pensare che, nell'evento Cristo, si svela appunto come agapico. In altre parole: se è vero che l'evento dell'agape rivela il ritmo dell'essere di Dio, delle cose e dell'essere *tout court*, allora quest'evento dev'essere preso sul serio sia come oggetto sia come atto costitutivo del pensare. Secondo le intuizioni di Hemmerle, la nuova ontologia trinitaria dovrebbe far percepire che l'essere non è una realtà pietrificata, sostanzializzata, ma dinamica. Essa ha un suo rit-

mo che è quello del reciproco darsi, il ritmo dell'*Einander, Auseinander e Füreinander* vissuto nella libertà.

7. Alla presentazione degli interventi è seguito un vivace dibattito in cui i relatori sono tornati ad approfondire e discutere alcune idee emerse durante la prima parte della tavola rotonda: tra cui, in particolare, la proposta di un'ontologia trinitaria come via di un possibile superamento della crisi della metafisica, ma anche come orizzonte di un pensare teologico più coerente con la Rivelazione cristiana. È stato opportunamente ricordato che se, da una parte, è vero che si tratta di un'idea ancor tutta da sviluppare ed elaborare, con serio rigore speculativo e in confronto con la tradizione filosofica e teologica, dall'altra è altrettanto vero che l'idea di un'ontologia trinitaria non è affatto solo di oggi. Non solo nel senso che essa veniva intuita ancor prima di Hemmerle da pensatori come Florenskij, Bulgakov e Rosmini, ma anche perché sue tracce e abbozzi possono essere rinvenuti in tutta la grande tradizione della metafisica ispirata, in forme diverse, alla rivelazione: da Agostino a Massimo il Confessore, da Tommaso d'Aquino a Bonaventura. Già da tempo la ricerca di alcuni professori della Facoltà di teologia della PUL si indirizza al suo approfondimento che, in alcuni casi, sembra confluire in un progetto comune di ricerca aperto agli studenti interessati. Il che è stato confermato anche dai partecipanti alla tavola rotonda, desiderosi di incontrarsi un'altra volta per riflettere insieme sul progetto di un'ontologia trinitaria.

*Lubomir Zak*

# Teologia e storia. L'eredità del '900

Brescia 11-15 settembre 2000

Il '900, tra gli aspetti del teologare che lascia in eredità, annovera sicuramente lo stretto legame della teologia con la storia. Osservando il percorso della teologia nel secolo che ci lasciamo alle spalle, si può dire che la storia ha fatto il suo ingresso in forma dirompente. Se il 'rinnovamento neoscolastico' si era posto come recupero del passato, ritenendolo medicina per il male intellettuale che travagliava il sapere filosofico e teologico, la ricerca sul passato ha contribuito a determinare il fallimento dell'intento della neoscolastica.

Si imponeva pertanto la necessità di una 'presenza' al tempo: la storia veniva intesa come 'luogo teologico'; in essa si dovevano decifrare i 'segni' dell'azione di Dio.

Dopo faticosi inizi, che andavano di pari passo con la 'scoperta' della storicità delle rappresentazioni (Bouillard), e quindi della teologia – contro una mal intesa *theologia perennis* –, si faceva strada la convinzione che la riflessione teologica non solo è storicamente determinata, ma ha come oggetto la prassi credente della Chiesa e più in generale gli avvenimenti della storia.

Lo scopo del Congresso è quello di comprendere come alcuni avvenimenti e/o movimenti culturali abbiano provocato trasformazioni nel teologare.

A partire da tale rilettura ci si interrogherà sulle prospettive che si dischiudono per la teologia nel secolo XXI. Considerando il Vaticano II come punto di arrivo e insieme punto di partenza per un 'nuovo' modo di fare teologia, appare, infatti, ineludibile ricercare come si possa raccogliere l'eredità del secolo XX, appunto per quanto attiene al rapporto tra storia e teologia.

## Programma e orario

### LUNEDÌ 11 SETTEMBRE

16.30 Aula Magna dell'Università Cattolica  
Apertura del Congresso.  
Saluti delle Autorità.  
Giacomo CANOBBIO: *Uno sguardo complessivo sulla teologia del '900.*  
Relazione introduttiva

### MARTEDÌ 12 SETTEMBRE

7.30 Celebrazione eucaristica  
9.00 Giuseppe RUGGIERI: *La teologia dei 'segni dei tempi' e la sua Wirkungsgeschichte.*  
Respondent: Giovanni MORETTO  
Dibattito  
13.00 Pranzo  
15.30 Bruno CHENU: *La fine dell'eurocentrismo e le teologie dei terzi mondi.*  
Respondent: Maurilio GUASCO  
Dibattito  
19.00 Celebrazione dei Vespri e cena

### MERCOLEDÌ 13 SETTEMBRE

7.30 Celebrazione eucaristica  
9.00 Piero STEFANI: *La persecuzione contro gli ebrei e il suo influsso sulla teologia.*  
Respondent: Emilio BACCARINI  
Dibattito  
13.00 Pranzo

15.00 Visita al Museo di Santa Giulia

19.00 Celebrazione dei Vespri e cena  
21.00 Concerto-lettura del M° D. Alberti

### GIOVEDÌ 14 SETTEMBRE

7.30 Celebrazione eucaristica  
9.00 Pino LORIZIO e Piero CODA: *La 'crisi metafisica' e le trasformazioni della teologia.*  
Respondent: Adriano FABRIS  
Dibattito  
13.00 Pranzo  
15.30 Carlo MOLARI: *Movimenti di emancipazione-liberazione e nuovi paradigmi in teologia.*  
Respondent: Valeria BOLDINI  
Dibattito  
18.30 Concelebrazione in cattedrale per la Festa della Santa Croce  
21.00 Assemblea dei Soci

### VENERDÌ 15 SETTEMBRE

7.00 Celebrazione eucaristica  
9.00 Peter HÜNERMANN: *Il Concilio Vaticano II tornante della teologia del secolo XX.*  
Respondent: Marco VERGOTTINI  
11.30 Luigi SARTORI e Franco ARDUSSO: *L'eredità teologica del secolo XX.*  
Conclusioni aperte