

---

1. **XVII Congresso Nazionale dell'ATI**  
A proposito della relazione di G. Ruggieri  
(*La teologia dei "segni dei tempi" e la sua Wirkungsgechichte*)

---

Tra le relazioni più significative del XVII Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana (Brescia 11-15 sett. 2000) vi è sicuramente quella tenuta da Giuseppe Ruggieri; una relazione molto stimolante, convincente e ricca di piste di approfondimento che gioverà non poco a tutti coloro che intenderanno riflettere su un capitolo importantissimo della teologia del '900 e del prossimo futuro.

I tempi ristretti nell'economia globale del Congresso non hanno tuttavia permesso a Ruggieri di svolgere per intero la sua dotta relazione. Conseguentemente alcune sezioni della sua proposta, che meritavano un adeguato svolgimento, risultano soggette ad osservazioni critiche.

Nell'attesa del testo scritto completo (la faticosa attesa della pubblicazione degli *Atti!*) ci permettiamo di chiedere a Ruggieri un supplemento di fatica. Non ce ne voglia il Relatore, ma qualche delucidazione sarà certamente utile per il prosieguo della riflessione sul tema.

Le osservazioni riguardano il capitolo su "gli elementi per una ermeneutica dei segni dei tempi", secondo l'uso roncalliano e conciliare, come compito per la riflessione teologica su un tema ancora in discussione. In particolare le osservazioni si muovono nell'ambito de "l'ermeneutica simbolica della storia umana".

Dopo aver definito e illustrato il fondamento ultimo (l'evento cristologico: Cristo come l'unico segno dei tempi, riconoscibile grazie all'opera

dello Spirito) per una ermeneutica dei segni dei tempi, Ruggieri esplicita due elementi (uno a livello di linguaggio e uno a livello del significato) che contrassegnano un'ermeneutica della storia umana. A proposito del primo livello, del linguaggio simbolico, la "qualità" di un evento che lo contrassegna come un segno dei tempi – afferma Ruggieri – è da rinvenire nello stesso evento, poiché essa è come inscritta dentro l'evento, anche se non è identica alla fattualità pura. Ora, la qualità della morte di Gesù, il "per noi", ovviamente distinta dalla pura esecuzione, è così inscritta nella trama stessa di tale fatto. L'essere-per-noi della morte di Gesù di Nazaret, cioè, è una *intenzione oggettiva* inscritta nell'evento, espressa dal Nuovo Testamento con l'attestazione della consegna di Gesù alla morte da parte del Padre e non solo da parte degli uomini, ed è coglibile solo da coloro che si lasciano coinvolgere nel fatto e accettano tale *intenzione* inscritta nella specificità oggettiva di esso. Il coinvolgimento, opera dello Spirito, rende così capaci di raccontare il fatto, secondo una trama che evidenzia l'*intenzione*. Il tutto è espresso in un "accrescimento di senso" della vicenda, comprensibilmente inseparabile dall'esperienza della libertà accogliente di coloro che credono.

L'interrogativo che ci poniamo – se abbiamo compreso bene il discorso di Ruggieri – riguarda la persona del Figlio – per recuperare un termine del linguaggio trinitario.

Quale “ruolo” gioca il Figlio all’interno di tale *intenzione oggettiva* inscritta nella trama dell’evento?

Le affermazioni di Ruggieri non sembrano tener conto del “ruolo” attivo di Gesù nell’evento della consegna alla morte. Dal tenore delle affermazioni sembrerebbe che Gesù si sia come abbandonato al movimento delle cause, alla fatalità di un destino. In realtà, il Nuovo Testamento, oltre ad attestare che è il Padre ad aver consegnato Gesù, attesta anche, a livello della predicazione e del comportamento dello stesso Gesù, il modo attivo con cui egli si è accostato alla sua sorte. Gesù, infatti, ha assunto la sua morte in modo libero e attivo ed egli stesso per primo ha dato un significato nuovo a tale drammatica vicenda.

Siamo certi che le affermazioni di Ruggieri danno solo l’impressione di non tenere conto di ciò. Ma avvertiamo che quanto detto sull’intenzione del Figlio risulta essere un dato importante in un discorso completo sulla cristologia di Gesù di Nazaret. Questo dato, inoltre, ci sembra ancora importante anche nell’operazione del riconoscimento (nello Spirito del Risorto) da parte dei discepoli dell’evento di Gesù come segno del tempo di Dio nella storia. In tal senso risalta meglio anche l’intimo legame esistente tra l’esperienza pre-pasquale di Gesù e l’esperienza post-pasquale dei discepoli.

Pensiamo, infine, che sottolineare l’intenzione di Gesù significhi evitare il possibile malinteso del tutto pre-determinato e nella storia del Figlio e nella storia degli uomini e, in positivo, permettere un’apertura compiuta alla novità escatologica della vicenda salvifica. Se così non fosse, avvertiamo che le possibili ricadute sul piano

ecclesiological globale risulterebbero inquietanti.

La riflessione di Ruggieri continua nel mettere a fuoco il riconoscimento dei segni dei tempi a livello del significato. Il fondamento cristologico implica che ogni fatto sia storicamente suscettibile di venire riconosciuto come segno dei tempi nel momento in cui la coscienza umana ne coglie la qualità (messianica) inscritta in esso.

Sulla base di tre contesti di pensiero cronologicamente e culturalmente diversi (Agostino, Benjamin, Bernanos), Ruggieri illustra significativamente come l’evento cristologico renda possibile che ogni fatto umano brilli della luce messianica, per la forza dello Spirito (l’esistenza nello Spirito = dinamismo dello scambio cristologico nella storia). In tal senso è comprensibile teologicamente la possibilità che il cristiano abbia nell’esperienza della conversione, resa possibile dallo Spirito, di cogliere il legame strutturale che la storia intera possiede per lo scambio cristologico.

Ancora qualche interrogativo: in tutto questo processo di riconoscimento è possibile “riconoscere” anche il male? Il male è un fatto che può realmente preoccupare la storia umana? Cosa s’intende quando si afferma che il negativo nella storia non è pura assenza del Regno e che esso è ugualmente mosso dall’energia “messianica”?

Speriamo nella comprensione del Relatore e nella sua riconosciuta disponibilità a rispondere alla richiesta di un supplemento di fatica. Non vogliamo attendere la pubblicazione degli Atti del Congresso per chiarirci le idee su un capitolo così importante per la riflessione teologica del presente e del futuro. Grazie.

*Giovanni Ancona*

## 1. Teologia della storia: dall'analogia alla genealogia

«Vi è un'età in cui si insegna ciò che si sa. Ma ne segue un'altra in cui s'insegna ciò che non si sa. Forse adesso sopraggiunge l'età di un'altra esperienza: quella di disimparare» (R. Barthes). Gli interventi che si sono susseguiti nel XVII Congresso nazionale dell'ATI su «Teologia e storia: l'eredità del '900», al Centro Paolo VI di Brescia, dall'11 al 15 Settembre del 2000, hanno tentato di fornire un primo bilancio sulla complessa dialettica sviluppatasi tra storia e teologia, in questo secolo, sulla base di un'epistemologia critico-razionale consolidata e in vista di nuove prospettive che per ora sfuggono in parte o totalmente alla logica dell'epistemologia tradizionale e razionale della scienza.

Mentre ascoltavo queste relazioni la mia mente correva a due grandi teologi del Novecento: K. Rahner e H.U. von Balthasar, che alla *Trinità come storia* hanno dedicato tratti importanti del loro itinerario teologico. Pur tentando di risemantizzare il linguaggio logico e metafisico disponibile in teologia, a partire dalla loro esperienza spirituale profonda, essi hanno però continuato a manifestare una dipendenza essenziale e insuperabile dall'apparato logico-categoriale trascendentale kantiano, nel caso di Rahner e dalla prospettiva estetico-ontologica dell'universale concreto, della forma vivente goethiana nel caso di Balthasar (V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire*).

Il tornante storico della teologia del Novecento, analogamente a quello della filosofia dell'esistenza, della fi-

losofia analitica, della filosofia pragmatica e dell'epistemologia scientifica, si presenta dunque innanzitutto come un momento di decostruzione o di distruzione delle certezze precedentemente acquisite e consolidate in vista di una più profonda e ricca *ricostruzione fenomenologica*.

## 1.1. La teologia tra verità di ragione e verità di fatto

L'alternativa secca di Lessing tra le pure verità di ragione e i nudi fatti della storia, o quella più recente tra la spiegazione e la comprensione, cioè tra l'approccio logico-metafisico e quello storico, resta un'indicazione regolativa insostituibile per la teologia in chiave storica, a patto però che non venga assolutizzata nell'intento di bocciare senza possibilità d'appello la verità rivelata, perché fondata sul dato o sull'evento storico. La verità specifica della rivelazione infatti, legata all'accadere dell'evento singolare o dipendente dal senso e dalla verità dell'intero processo storico, sembra per lo più irrilevante di fronte al tribunale dell'intelletto astratto e quindi praticamente ingiustificabile.

Questo pregiudizio svalutante è all'origine degli infelici tentativi apologetici di segno opposto, ricorrenti in questo secolo, e tendenti a determinare la religione non a partire dalla sua manifestazione storica, ma dalle sue strutture astratte. L'essenza della religione o del cristianesimo, in questa prospettiva, si collocherebbe pertanto al di là dei fatti contingenti, al di là del divenire temporale e si identificherebbe quindi solo con le strutture fondamentali della realtà: *quasi un vangelo nel vangelo* (G. Canobbio).

La scoperta di una possibile esistenza e conoscenza dell'essenza dell'individuale, presupposta e perseguita dalla coscienza storica, riapre però l'interesse per la verità della storia intesa come effettività, cioè come evento contingente e libero. Questo è l'orizzonte in cui si manifesta l'assoluto, non più come contrapposto alla realtà storica, ma come mediato e interpretato a partire da essa.

### 1.2. *Le tre tappe della teologia della storia*

Il cammino della *teologia della rivelazione come storia* può pertanto appropriarsi delle tre mete perseguite e raggiunte in successione dalla scienza storica in questo secolo: *l'approccio storico-critico e scientifico (storia della tradizione)*, *l'approccio storico-esistenziale (storicità antropologica)* e *l'approccio storico-ontologico, narrativo-letterario o metaforico*. La storia intesa come unità unificante e anche forse come soggettività intenzionale e libera, comprendente e interpretante, è il motore e la meta di un processo metaforico che partendo dalla referenza ordinaria può arrivare ad una referenza di secondo grado, cioè trascendente, senza mai rinunciare alla sua singolarità e alla sua contingenza e quindi alla possibilità della libertà.

### 1.3. *Storicità della teologia tra oggettività referenziale e soggettività intenzionale e libera*

La storicità delle strutture cognitive e delle mediazioni culturali dell'uomo, inteso come spirito che si svolge nel tempo, come una fune tesa sull'abisso (Nietzsche), diventa il medio tra la soggettività, intenzionale e finita, e la realtà nella sua concretezza ed effettività, cioè nel suo anticipare il tutto nel frammento. L'assoluto per-

tanto non solo non si oppone a ciò che è contingente, ma non può, dal punto di vista dell'uomo, che manifestarsi in esso e non ha altra possibilità di accreditarsi che accettando il tempo e la storia come banco di prova e come indefinita occasione di conferma (G. Canobbio: E. Troeltsch).

La storia diventa così l'orizzonte più ampio, comprendente e interpretante, non solo la fede e la rivelazione, ma anche la formulazione del dogma e la sua applicazione nel giudizio pratico che, data la sua peculiarità ermeneutica, non è riducibile al momento strumentale della pura applicazione tecnica, conseguente alla visione teorica, ma diventa il luogo originario e costitutivo della verità. Il criterio di verità della rivelazione non può essere dedotto da qualche principio astratto, intemporale, non può essere astratto dalla storia o fatto valere al di sopra o contro di essa, ma deve essere ricavato dalla storia, deve essere interpretato e riconosciuto dentro la storia e restare esposto alla sua implacabile verifica (W. Pannenberg).

### 1.4. *Storicità della teologia e critica del giudizio*

In questo scenario culturale, evocato in più relazioni, prende forte rilievo la suggestiva osservazione di P. Hünnermann: se la fondazione trascendentale ha finora garantito la verità teologica col suo apparato logico categoriale di tipo immunizzante, ora bisogna riconoscere l'originalità della dimensione trascendentale, intesa come esperienza, e storicizzarla. L'esperienza trascendentale infatti non viene esaurita dalla teoria della conoscenza, e deve piuttosto essere ricondotta alla temporalità specifica e creativa dell'immaginazione trascendentale e della teoria del giudizio. La ricomposizione del momento dogmatico e del mo-

mento pratico nella *Lumen Gentium*, come pure del momento dogmatico della *Lumen Gentium* e del momento pratico della *Gaudium et Spes*, sullo sfondo della teologia della rivelazione storica della *Dei Verbum*, è una conquista teologica resa possibile da un ampio e articolato processo culturale che, richiamandosi alla teologia del discernimento storico o dei segni dei tempi, può far leva sulla più ampia e consolidata teoria critica del giudizio, sulla teoria critica del gusto, sulla teoria critica della conoscenza e della coscienza storica e può reagire su di esse inducendovi un'inaspettata accelerazione.

W. Benjamin poteva dire che la teologia, nel suo rapporto con la filosofia della storia, è competitiva, ma impresentabile, perché piccola e brutta. Il segreto del suo successo consiste pertanto solo nel coraggio di autocancellarsi e di vivere un'esistenza marginale, sotterranea, come quella del nano gobbo, maestro del gioco degli scacchi che guida per mezzo di fili la mano del manichino: la filosofia o il materialismo storico (*Sul concetto di storia* §1). La teologia contemporanea invece è spesso anche bella, talvolta perfino troppo alla moda e in ogni caso sta diventando un fattore importante del più ampio processo culturale e un presupposto imprescindibile per ogni epistemologia dell'evento storico che abbia cioè il coraggio di non ridurre la storia a pura metodologia scientifica o ancora peggio mero prodotto positivisticco della scienza.

### 1.5. Teologia come storia e conflitto delle facoltà dell'anima: conoscere, volere e giudicare

La dimensione cognitiva della fede pertanto, rimossa o sbrigativamente liquidata dall'arroganza logica dell'in-

telletto per essere dislocata nell'orizzonte nebuloso e irrazionale della volontà, chiede di rientrare a pieno diritto nella dimensione della ragione storica attraverso l'estetica e la pratica ermeneutica del giudizio. Questa forma di conoscenza non è né secondaria, né derivata rispetto alla teoria della conoscenza, ma è originaria e del tutto adeguata alla scienza dell'esperienza della coscienza. Oltre al conoscere e al volere, quindi, anche il giudicare può giocare il ruolo di facoltà autonoma e originaria della conoscenza e aprire una strada nuova verso la storia intesa come realtà nella sua totalità. Il giudizio o il gusto non accettano pertanto di essere sigillati nell'orizzonte teorico, nell'intransitività del sapere concettuale, e neppure si rassegnano ad essere assorbiti dalla dimensione irrazionale o meramente tecnico-applicativa, ma hanno l'ambizione di stabilire un nuovo ponte verso la realtà intesa come storia.

Il giudizio si trova dunque in bilico tra una passività che diventa creativa e una ricettività che diventa spontanea e libera: «non sono mai meno solo di quando sono con me stesso, non sono mai più attivo di quando non faccio nulla» (H. Arendt). Se la logica sigilla la scienza europea nella sua crisi epocale, nella sua impossibilità ad imparare, la teologia della storia chiede alla coscienza e alla soggettività di ripartire dall'esperienza della realtà effettiva, attinta attraverso l'immaginazione e il giudizio.

## 2. Critica del giudizio e teologia dei segni dei tempi

Pertanto una teologia dei segni dei tempi, che voglia rompere con la teologia deduttiva o con la teologia delle conclusioni, non può limitarsi alla

fenomenologia pura, centrata sul soggetto conoscente e libero, e neppure lasciarsi ricacciare nella fenomenologia del volontario e dell'involontario, ma deve diventare un'ermeneutica della storia a servizio della soggettività cosciente e libera. Una teologia del giudizio o del gusto, recuperando il meglio della teologia del discernimento, prefigura un'ermeneutica integrale storica e teologica, comprendente e interpretante anche la storicità della rivelazione e l'atto soggettivo, intersoggettivo e comunitario della fede.

Questo percorso storico-culturale che non ha trovato ancora un'adeguata formalizzazione teorica, non solo sembra il più adatto a superare la riduzione antropologica della teologia dei segni dei tempi, ma anche l'unico capace di render ragione di una ermeneutica integrale della storia centrata sulla coscienza soggettiva finita, che rinunci ad imporre la sua universalità come unica ed esclusiva e quindi accetti come una ricchezza il conflitto o l'integrazione delle interpretazioni delle teologie dei terzi mondi. Le teologie dei terzi mondi (B. Chenu) infatti rimproverano alla teologia occidentale la pretesa di rappresentare l'universalità in modo esclusivo. Solo riconoscendo le differenze qualificanti degli altri percorsi, delle altre prospettive, la teologia occidentale può riscoprire fino in fondo la sua storicità e raccontare la sua identità col dovuto rispetto delle altre posizioni. Anche la teo-

logia deve imparare a formulare ipotesi, a convivere con il gioco delle opinioni e stare correttamente e criticamente nel conflitto delle interpretazioni.

La risoluzione della verità logica dell'epistemologia scientifica nell'ermeneutica dei suoi paradigmi storici costitutivi (C. Molari) e il superamento del pensiero fondativo in quello rivelativo o personalistico (G. Lorizio e P. Coda), impongono alla teologia il compito di ripensare il suo percorso genea-logico o formativo: la storia ha una radice abissale che non si risolve nel relativismo scettico, ma presuppone una relatività che solo la coscienza soggettiva e libera può comprendere e interpretare. Se la Trinità è storia nel senso originario di istituzione della relazione, dell'individualità e della libertà, la storia, se non vuole restare una struttura astratta, deve ad essa tornare per convertire le categorie logiche in categorie dell'esistenza effettiva e libera. La teologia della rivelazione che veniva sospettata di difendere una verità debole perché fondata sulla storia, se riportata al suo tema originario sembra in grado di far evolvere la filosofia e la scienza della storia al punto da renderle di nuovo capaci di apprendere e quindi anche di insegnare qualcosa di nuovo sulla realtà nella sua totalità concreta. Alla teologia si offre dunque l'opportunità ormai a portata di mano di salvare la storia con i suoi colori e i suoi sapori.

*Giuseppe Accordini*

---

### 3. Cultura storica e formazione teologica

*Palermo, 19-22 settembre 2000*

---

La cultura storica ha compiuto enormi progressi nel corso del Novecento e l'analisi del Cristianesimo si è inoltrata nelle più diverse vicende, culturali e sociali, teologiche e istituzionali, religiose, artistiche e spirituali, oltre che nelle diverse aree geografiche dove si è verificata la presenza di comunità nei due primi millenni.

Le indagini, peraltro, hanno assunto un preciso metodo e le varie discipline storiche hanno affermato la loro identità e, nel loro insieme, hanno messo in risalto l'autonomia della conoscenza storica nell'ambito della più diversa riflessione scientifica sul Cristianesimo e sulla Chiesa.

Grazie a questo sviluppo di conoscenze, oggi si può valutare, meglio che nel passato, il contributo dato alla formazione della civiltà occidentale, come si possono comprendere più lucidamente i limiti della presenza dei cristiani nella storia.

Ai ben noti centri ecclesiastici di ricerca storica si sono affiancati, come validi protagonisti di questo progresso scientifico, tanti storici dalla sensibilità più diversa, credenti, cristiani e non, e tanti istituti di ricerca si sono affermati dentro e fuori le Università statali, in ogni regione d'Italia. Anzi, si può dire che la cultura della memoria sia maturata più nella società civile che nelle comunità cristiane, in questi ultimi decenni, sia pure in orizzonti culturali non sempre liberi da ipoteche ideologiche. Tale carenza di cultura storica nel più ampio mondo cattolico va ammessa, nonostante l'impegno divulgativo compiuto da periodici e da quotidiani di diffusione non certamente ampia.

Si può rilevare, ancora, che la cultura teologica non sembra essersi aperta a tanta conoscenza delle vicende millenarie del Cristianesimo e della Chiesa, in particolare nelle istituzioni di formazione teologica, prima fra tutte le Facoltà e gli Istituti di Teologia, per finire agli Istituti di scienze religiose, quelli superiori, e le Scuole di formazione teologica di vario genere. È sufficiente fare una rapida lettura dei loro piani di studi per averne la riprova.

Preoccupa, poi, il fenomeno che nei corsi di formazione le varie discipline storiche siano ancora mortificate, sia in ampiezza di lezioni che in collocazione all'interno dei piani, se non addirittura ignorate del tutto. Dall'attuale collocazione si intravede la considerazione del carattere propedeutico e iniziativo che viene riconosciuto a tali discipline, disattendendo lo sviluppo delle scienze storiche e, soprattutto, sottovalutando il contributo che la cultura storica dà alla formazione complessiva degli studenti. E tale fenomeno si verifica in maniera più marcata nei corsi istituzionali delle Facoltà di Teologia in Italia, nonostante gli orientamenti culturali provenienti dalla ecclesiologia del Concilio Vaticano II e le indicazioni per il rinnovamento degli studi teologici; e tale fenomeno, negli ultimi lustri, da esse si è esteso a tutte le istituzioni di formazione teologica.

Le conseguenze negative di siffatta condizione delle discipline storiche, possono vedersi nella formazione teologica degli stessi studenti. Essa rischia di diventare, o di ritornare, ideologica, tanto il corredo dottrinale rimane astratto per quanto riguarda la concezione della rivelazione divina, della

tradizione viva della Chiesa, del suo credere e del suo operare. Alla lunga, la prassi pastorale e, ancor prima, la riflessione teologica vengono private della conoscenza del loro farsi e del loro evolversi; conoscenza che, invece, contribuirebbe a superare quell'autoriferirsi che spiega la loro debolezza e addirittura la loro insignificanza per la cultura e la società contemporanea.

Queste considerazioni coinvolgono la stessa strutturazione delle Facoltà di Teologia, che, almeno in Italia, sono frequentate all'80% da giovani che si preparano al ministero pastorale, da presbiteri e da laici orientati, per lo più, alla collaborazione responsabile nella missione delle comunità cristiane. Né si può tacere, infine, che è sollecitata la riflessione sul metodo teologico in quanto tale, sulla indole complessa e altresì la riscoperta della sua articolazione che, in sostanza, deriva dagli sviluppi che la conoscenza scientifica ha compiuto nel corso dei secoli e dagli arricchimenti successivi della civiltà occidentale, proprio a partire dal secolo XI-XII, all'inizio della teologia.

La civiltà occidentale deve tanto all'ispirazione ideale dell'evangelo di Gesù e alla presenza operosa delle

comunità cristiane, che il suo impianto fondamentale rimane così connotato, nonostante le trasformazioni in atto. Tali sviluppi rischiano di non essere compresi nella loro dinamica, proprio da coloro che vengono preparati a gestire la nuova evangelizzazione in contesti sociali diversi, tra ritornanti movimenti di popoli e nell'inedito incontro di religioni non più lontane.

Sono queste considerazioni e queste esigenze a sollecitare, negli Istituti e nelle Facoltà di Teologia, più attenzione alla collocazione delle discipline storiche nei corsi istituzionali e a valutare la loro valenza educativa nel contesto armonico con tutte le altre discipline bibliche, teologiche e pastorali. C'è da auspicare che l'intero impianto delle discipline susciti nei giovani l'attitudine a comprendere i cambiamenti culturali che diverranno sempre più veloci e a gestirli con adeguato discernimento della storicità degli assetti dottrinali e delle stagioni teologiche. E, naturalmente, tanto esige un intelligente investimento nella formazione di docenti, ecclesiastici e laici, forniti di moderna preparazione scientifica e sensibili alla educazione intellettuale dei giovani.

*Salvatore Palese*