

Associazione Teologica Italiana

# LA TEOLOGIA DELLA RIVELAZIONE



EDIZIONI  
MESSAGGERO  
PADOVA

19 96

## LA TEOLOGIA DELLA RIVELAZIONE DOPO IL VATICANO II, IN ITALIA

*Giampiero Bof*

### I. LE CONDIZIONI DELLA CHIESA ITALIANA RISPETTO ALLA TEOLOGIA

Il problema della teologia in Italia sorge e si configura a partire da una situazione religiosa problematica, e dalla cultura che essa esprime, vuoi per l'effettività della secolarizzazione e del logoramento del tradizionale tessuto religioso, vuoi per quello che si vuole denominare risveglio religioso<sup>1</sup>.

Si registra, in certi settori, una crescita della domanda teologica; l'interesse per una teologia «ministeriale», o di «assicurazione», o di riflessione critica sulla fede conferiscono però alla domanda una direzione non univoca. Relativamente nuovo è l'interesse per la teologia manifestato dal pensiero non teologico e laico – nel senso vuoi della «neutralità» metodologica, vuoi dell'agnosticismo o della negazione religiosa – ma alla ricerca, proprio nelle espressioni religiose e teologiche, di una vena di autentico pensiero e di razionalità. Anche la cultura accademica vi è direttamente e talvolta profondamente coinvolta<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. R. GUNERT (a cura), *Persistenze e mutamenti dei valori degli italiani nel contesto europeo*, Reverdito, Trento 1992.

<sup>2</sup> Un'espressione sintomatica di tale interesse è la rivista «Filosofia e teologia» con i gruppi che si raccolgono attorno ad essa.

All'interesse s'accompagnano, peraltro, distacco e sospetto, che giungono al rifiuto e all'ostracismo della teologia, anche e proprio là dove si muove alla ricerca di una autentica esperienza religiosa, all'interno della chiesa, oppure in celato o espresso antagonismo con le chiese istituzionali<sup>3</sup>.

Di qui non solo l'esigenza, ma l'inevitabilità del pluralismo teologico, il quale interessa i temi più radicali della teologia, e specificamente della teologia fondamentale: dalla concezione della ragione, alla stessa comprensione dell'unità della teologia, della chiesa e della fede. Quanto poi esso affondi le sue radici e s'allarghi all'intero ordito della teologia, già s'annuncia nella problematizzazione del «paradigma» e del «luogo» della teologia medesima<sup>4</sup>.

In gioco è l'interpretazione della teologia come ermeneutica della fede, considerata nella sua concretezza di vissuto ecclesiale e storico-mondano<sup>5</sup>.

È l'annunciarsi del problema del «luogo» e della dislocazione o *déplacement* della teologia, ove viene ad espressione quella coscienza storica che caratterizza il pensiero e la prassi del nostro tempo; certo proponendo in maniera acuta il problema della distinzione tra verità e senso, e

<sup>3</sup> Proprio questa constatazione, con altri motivi, fu all'origine del XIII Congresso dell'ATI, convocato sul tema «Teologia e istanze del sapere oggi in Italia», inteso alla ricognizione, al riconoscimento e alla promozione di istanze teologiche nella cultura contemporanea. Cf. SARTORI, in ATI, *Teologia e istanze*, pp. 26ss.

<sup>4</sup> Cf. RUGGIERI, *Compagnia*, pp. 42ss. e LATOURELLE-O' COLLINS, *Problemi e prospettive di TF*; CUCINOTTA, *L'insegnamento*, p. 55; KING-TRACY, *Theologie-wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*.

<sup>5</sup> «La teologia fondamentale non può che essere la teoria della responsabilità del vissuto ecclesiale, la forma scientificamente elaborata che analizza, critica, media il rapporto già esistente e già articolato, nell'unità del vissuto, tra chiesa e storia. Essa è funzione di questo vissuto, non originativa di esso. Essa non è il luogo del confronto, ma deve collocarsi nel luogo del confronto» (RUGGIERI, *Compagnia*, p. 22).

aprendolo agli esiti vuoi di una riconciliazione, vuoi di una irriducibile alterità. La TdR, in quanto conservi carattere pregiudiziale rispetto all'intero discorso teologico, sulla base del valore fondante della rivelazione rispetto all'intera realtà della fede, esige, sotto tale aspetto, particolari attenzioni, in rapporto alle condizioni storiche e alle concezioni culturali di fondo<sup>6</sup>.

La critica esercitata nei confronti del modello metafisico e delle verità eterne per comprendere il Dio e la rivelazione cristiana non permette di ritornare al suo impiego in maniera più o meno irriflessa, ed esige una consequenziale storicizzazione, ove spazio e tempo appaiono dimensioni essenziali, sino all'imporsi di una esplicita problematizzazione della regionalità e dell'epocalità della teologia, all'interno della quale la teologia fondamentale, in generale, e la TdR, in particolare, sono provocate dal nostro «tempo della distretta»<sup>7</sup>.

Storicizzazione e regionalizzazione della teologia non escludono la tendenza e il procedere ad una effettiva universalizzazione, bensì la pretesa di una universalità inizialmente data, ispirata o direttamente misurata su una comprensione intellettualistica e illuminista dell'universalità della ragione, più o meno costrittivamente coniugata oppure identificata con l'universalità della fede. Quando una siffatta

<sup>6</sup> Sul nesso insiste ancora Ruggieri: «La teologia fondamentale è una teoria dei principii generali della fede, nel senso di una dimostrazione del modo in cui le categorie universali dell'essere, quali vengono percepite dalla storia del pensiero umano, sperimentano una *transsumptio*, una riduzione a qualcosa che le origina e le sovrasta. Teoria generale della fede quindi, non nel senso descrittivo di un'epistemologia delle scienze teologiche, ma come introduzione all'ermeneutica dell'obbedienza, al linguaggio della *homologia*, come dimostrazione della ristrutturazione del sapere umano quando viene collocato nel nuovo luogo ermeneutico del fatto della rivelazione cristiana» (RUGGIERI, *Compagnia*, p. 26).

<sup>7</sup> Si ricordi la *dürftige Zeit* di Heidegger, o il *Time of Troubles* di Toynbee.

universalità non si limiti ad una figura dell'astrattezza e dell'indeterminazione, si realizza in verità come costringimento del reale, come forma impositiva etnocentrica, secondo i moduli dell'imperialismo e del colonialismo culturale, e anche come compromissione della tipicità della rivelazione cristiana<sup>9</sup>.

La plausibilità, anzi l'urgenza di una identificazione «regionale» della teologia<sup>9</sup> apre alla tematica della teologia italiana della rivelazione, e a una ricerca orientata in prospettiva storica, prima che teoretica, e dunque volta a una ricognizione delle teologie esistenti, per identificarle, recensirle, ordinarle. Neppure la via storica può in verità esaurirsi sul piano fenomenologico sul quale immediatamente deve pur collocarsi; rientra nei suoi compiti il comprendere quello che descrive, il seguirne l'intreccio delle correlazioni storico-culturali, lo spiegarne la genesi mettendone in luce principi e cause; in qualche misura, valutarle. A tanto non giunge però il mio proposito, molto più modesto, di una rassegna sintetica dei fenomeni più vistosi, e in maniera inevitabilmente allusiva.

## 2. TEOLOGIA ITALIANA

Ma anzitutto: che cos'è la «teologia italiana», la teologia che oggi è presente in Italia, che si apprende e si inse-

<sup>9</sup> Cf. RUGGIERI, *Compagnia*, pp. 27-28 e 36. È il problema del rapporto con le chiese non europee, non occidentali, specificamente con le giovani chiese; con le religioni; con le culture; ovviamente coinvolti risultano i temi dell'ecumenicità, dell'ecclesialità, del pluralismo teologico.

<sup>9</sup> Valore esemplare esercitano in tal senso le teologie della liberazione. Cf. RUGGIERI, *Compagnia*, pp. 7-8. G. COLOMBO-L. SIRENTHA, *La Conferenza delle Istituzioni Cattoliche di Teologia. Strumenti per il lavoro teologico o la «geograficità» della teologia*, in «Theologia» I (1979), pp. 108-113. «Vivarium. Rivista di scienze teologiche» I (1993).

gna, ed è documentabile attraverso la produzione libraria, o la circolazione delle riviste<sup>10</sup>?

È una teologia che, nella sua maggior parte, ha origini fuori dell'Italia medesima: in Europa, nell'America del nord, e, da circa due decenni, anche nei paesi dell'America latina. Da questo punto di vista l'Italia appare un paese accentuatamente esterofilo, o semplicemente dipendente e quasi colonizzato. Non è qui il momento di ricercare le ragioni, remote o prossime, di questo fatto. Le traduzioni di testi sono peraltro significative non solo per l'influenza che esercitano, ma già perché, almeno in parte, esprimono gli orientamenti dei teologi che curano quelle scelte editoriali.

Esiste però una produzione teologica italiana: e questa va prioritariamente intesa in ordine alla ricerca di una teologia regionale, per comprendere la quale, se si vuol superare una semplice elencazione cronologica di opere, è necessario procedere vuoi nel senso del suo progressivo sviluppo, vuoi nel senso del confronto sia formale e strutturale, sia dei contenuti determinati. Si tratta, per questo ultimo aspetto, di identificare anzitutto gli elementi concettuali e oggettivi che le singole concezioni richiamate mettono in gioco; si tratta ancora di identificare i principi architettonici, secondo i quali esse sono sistematicamente elaborate. Si potranno allora formulare modelli o idealtipi che permetteranno il confronto ed esprimeranno le diverse tendenze che trovano poi la loro concreta determinazione nelle singole concezioni.

Già a questo punto va però avanzata una indispensabile avvertenza, onde essere messi in guardia dalla riduzione della teologia ad una sua figura: quella, ad esempio, che misura la teologia della rivelazione a partire dalla dimensio-

<sup>10</sup> Avvertiamo intanto che gli studi sulla teologia italiana non sono numerosi né, in generale, approfonditi. Hanno ben spesso solo un valore di rassegna. Assai analitico, e con tratti esemplari, proprio nella direzione della «regionalità» della teologia – nel caso, riguarda la Sicilia – è CUCINOTTA, *L'insegnamento*.

ne rappresentata dalle sue strutture concettuali, e dal sistema degli asserti, e ne riconosce il valore «teologicamente» sommo nella grande sistemazione teoretica. Se essa debba esser riconosciuta come la forma più alta, o, al contrario, come una pretesa sviante e teologicamente improponibile, non va giudicato a priori, ma può essere deciso proprio da una corretta TdR. Sta il fatto che la teologia italiana pare operi soprattutto nella direzione di una divulgazione «pastorale» di teologie altrove elaborate<sup>11</sup>.

### 3. NECESSARIA CONTESTUALIZZAZIONE

Il problema della teologia italiana va visto in rapporto alle tendenze del moderno, come è stato specificamente vissuto nella cultura e nella storia italiana, considerata nella sua tipicità, anche in confronto a quelle aree culturali nelle quali s'è sviluppata la teologia che da tempo è divenuta egemone. Il più sensibile confronto tra cultura non teologica – accademica o meno – impone un interrogativo: quali sono le direttrici culturali effettivamente presenti nella teologia italiana? Quale la sua radicazione nella cultura italiana<sup>12</sup>?

Un'influenza peculiare va riconosciuta a forme di mediazione istituzionale, come quelle esercitate dal concilio Vaticano II: sarebbe da ripensare in questa direzione la posizione dell'episcopato italiano nel Concilio, e l'azione esercitata dai protagonisti conciliari di origine italiana. Naturalmente, devono essere anche valutate le ragioni e le motivazioni dell'egemonia teologica straniera, non solo accettata, ma invocata e promossa dagli italiani medesimi. La cosa

<sup>11</sup> Per una identificazione della teologia italiana, cf. BOF, in ROSTAGNO, *Barth contemporaneo*, pp. 161-196. A. STAGLIANO, *Teologia ecclesiale: l'intelligenza critica della fede come «ministero ecclesiale» per l'uomo e la società di oggi*, in «Vivarium» 1 (1993), pp. 17-49.

<sup>12</sup> Cf. G. MARTINA, *La chiesa italiana negli ultimi 30 anni*, p. 108, cit. in CUCINOTTA, *L'insegnamento*, p. 127.

può risultare tanto più sorprendente, quando si prenda in considerazione il fatto – riconfermato da recenti indagini sociologiche – di una peculiare fedeltà dell'Italia alla religione tradizionale, e d'una non irrilevante vitalità della vita ecclesiale, rispetto ad altre regioni europee<sup>13</sup>. O è vero che proprio questa persistenza della tradizione depone contro lo sviluppo della teologia? Ed entra qui in conto la presenza delle facoltà teologiche di carattere internazionale, il disinteresse generale per la cultura laica italiana, la finalizzazione della teologia alla formazione di un certo tipo di clero, ecc.

Ma il problema non va limitato al concilio Vaticano II: esso si ripropone per il concilio Vaticano I e per quello di Trento. Come va inteso il rapporto tra la chiesa post-tridentina e la cultura moderna? Come la diversa sintonizzazione col moderno del protestantesimo e del cattolicesimo? Forse dovrebbero esser differenziati, anche in questa prospettiva, il barocco e l'illuminismo.

Il problema ha ovviamente una specifica rilevanza teologica, se si insiste – accogliendo l'istanza della regionalità – sulla teologia come momento riflessivo e critico di un vissuto di fede, che è sempre collocato entro coordinate spazio-temporali, regionali, ecclesiali. Il problema va però considerato anche nel senso inverso: un certo tipo di teologia ha reso meno evidenti e feconde certe radici che caratterizzano il vissuto ecclesiale italiano; le quali, chiarite dalla riflessione critica, potrebbero alimentarlo e suggerire il superamento di certe strettoie che forse ha imboccato. Soprattutto potrebbe essere il caso della teologia pastorale, resa consapevole che la funzione della teologia è ordinata al compito della predicazione e della fede: annunciare il vangelo e la speranza nella fattualità di una situazione determinata, grazie alla mediazione di una ragione finita, che ha trovato la sua attualizzazione storica in figure categoriali e linguistiche peculiari, e, in maniera non meno importante, in

<sup>13</sup> Cf. GILBERT, *o.c.*

peculiari figure dell'impegno di costruzione del mondo, di configurazione delle relazioni sociali, della prassi o vissuto globale, dando origine ad un determinato ambiente culturale, che ad un tempo è strumento di mediazione del vangelo e dall'altro ne è il destinatario. Sono in gioco: teoria, progettualità e operatività.

#### 4. IL DIALOGO E LE SUE CONDIZIONI

Non è il caso di insistere sulla positività di un atteggiamento dialogico della teologia nei confronti del proprio contesto culturale, quanto piuttosto sui presupposti e le condizioni previe che permettano, ad un tempo, vuoi di riaffermare la specificità della teologia, vuoi di porsi in atteggiamento genuinamente dialogico. Il quale non può essere proposto in maniera esteriore e posticcia, quasi a conclusione e perfezionamento di un cammino già autonomamente strutturato; dialogico deve essere invece e il principio e la fine; la risposta data, e la stessa formulazione della domanda.

Il dialogo è forse anche l'esigenza più urgente che insorge dalla condizione di frammentazione della nostra cultura e della nostra società: esigenza di superamento dei particolarismi, che non solo hanno preso nuovo vigore, ma si fanno sempre più drammaticamente aggressivi. Non va semplicemente misconosciuto il valore dell'identità che essi pretendono di garantire; vanno invece rifiutate le vie proposte e già percorse per raggiungere quella meta: quelle dell'alternativa, del conflitto, della sopraffazione e della negazione dell'altro. La fiducia, che è la condizione prima di un diverso atteggiamento, deve alimentarsi anche dalla convinzione che l'incontro con l'altro se, in prima istanza, è pressoché inevitabilmente crisi della propria identità, in definitiva è la via della sua genuina realizzazione, la quale naturalmente non la lascia intatta nella sua prospettiva iniziale, ma talvolta la conduce a figure che potevano sembrare con la sua peculiarità non compostibili e contraddittorie. Ove va

del pari sottolineato che proprio la specificità e la serietà della teologia la rende attendibile e credibile nella sua disponibilità al dialogo; mentre l'essere proclive a forme facili e superficiali di confronto, nella forma o della pretesa arrogante o dell'adattamento supino, mettono piuttosto a rischio la credibilità sua e della chiesa e della fede che rappresenta.

La ricomprensione della chiesa apre lo spazio a nuovi soggetti: i laici, le donne, gli esponenti delle altre culture. Il dialogo acquista dimensione ecumenica, vuoi in senso stretto, con le altre confessioni cristiane, vuoi in senso più lato, aprendosi al giudaismo, alle religioni monoteiste, a tutte le religioni mondiali; ma si intreccia anche con i non credenti.

Confronto e dialogo acquistano per la chiesa una parimenti accentuata urgenza e problematicità, alle quali essa deve rispondere non per motivazioni e secondo modalità generiche, ma in profonda coerenza con il proprio essere. La testimonianza che essa deve rendere, in conformità alla propria essenziale missione, non può realizzarsi in qualsiasi forma di autoaffermazione, ma in quella che assume a modello il «dato per voi», il seme che cade a terra e muore, per poter divenire fecondo. Il nome cristiano della testimonianza è «martirio»; e *martyria* è la testimonianza che si rende nella forma del dialogo: che non afferma semplicemente la propria identità, a livello teoretico e pratico, ma la mette in gioco e la porta in atto, lungo un cammino che, proprio per la sua fedeltà al paradigma cristiano, immediatamente la compromette, sul piano pratico e su quello teoretico, prendendo saldamente posto – consapevole del continuo e insuperabile rischio della contraddizione – nel paradosso cristiano.

Una teologia che voglia porsi al servizio di una siffatta *martyria* ecclesiale e cristiana dovrà affermare la propria identità e specificità proprio nel rischio che comporta il non porsi semplicemente in conflitto e in alternativa, ma proiettandosi decisamente nella direzione del confronto e del dialogo, che cerchi la propria meta nella figura di una integra-

zione riconciliata delle identità molteplici e diverse, ove ciascuna si senta attuata proprio per la realizzazione delle proprie virtualità, e nel superamento dei propri limiti iniziali: sempre nell'accoglienza dell'altro. Non son questi i termini – certo generici e ancor del tutto formali – della promessa e della speranza cristiana?

Uno dei nomi che esprimono oggi l'opposizione alla prospettiva dialogica che abbiamo evocato è quello di «fondamentalismo». Immediatamente si presenta nella figura di una peculiare ermeneutica – la pretesa è quella del rifiuto di ogni ermeneutica e di ogni interpretazione, in nome della normatività della pura «lettera» – dei testi biblici. L'ermeneutica fondamentalista, quanto meno consapevole di sé, si fa tanto più rigidamente normativa. Curiosamente, il fondamentalismo appare meno problematico quando, anziché alla Bibbia, è applicato ai testi del magistero ecclesiastico.

Il fondamentalismo presuppone ed afferma un rapporto insolubile tra il fattuale e il normativo; rapporto che, ovviamente, è comprensibile solo a condizione di non riportare la genesi della norma medesima al fatto, bensì ad un'istanza superiore o trascendente, che al fatto la lega.

Non è difficile intravedere le radici di queste interpretazioni nei primordi della nostra cultura, e proprio nelle sue antiche figure religiose: nella dimensione ideologica espressa dalle concezioni dell'assemblea degli dei, della cosmogonia, e poi delle concezioni teologiche dell'enotheismo, del monoteismo: il preteso assoluto, che è proiezione dello storico, si fa norma dello storico<sup>14</sup>.

Al dialogo s'apre invece l'esigenza, oggi chiaramente riconosciuta, dell'inculturazione della rivelazione, la cui necessità è legata alla stessa missione della chiesa e all'annuncio del Vangelo, e non meno determinatamente alla funzione «apologetica» del discorso teologico<sup>15</sup>. Di fatto il

<sup>14</sup> Cf. BARAUNA, *La chiesa del Vaticano II*, p. 643.

<sup>15</sup> Cf. PANNENBERG, *Rivelazione*, pp. 109ss.

processo di inculturazione è avvenuto già nel NT – potremmo ben dire: in Gesù medesimo – e poi nella chiesa dell'età patristica<sup>16</sup>.

Il pericolo correlativo è quello denunciato da Harnack – e prima ancora, da Lutero e da altri – di una «ellenizzazione» del cristianesimo; in generale: quello di pensare e di chiudere il mistero cristiano entro le categorie di una determinata cultura, compromettendone l'universalità<sup>17</sup>.

## 5. PRODUTTORI E DESTINATARI

Si tratta, in verità, di cogliere la TdR nella grande prospettiva della sua collocazione nella vita della chiesa, e ancor oltre, nel rapporto effettivo che essa stabilisce con l'intero ordine del sapere e del mondo. Accentuazione della necessità di un confronto pubblico, di una impostazione comunicativa e dialogica, nella direzione del render conto della speranza.

Oggi, in particolare, il problema si fa acuto per la nuova situazione della teologia legata alla maturazione e alla partecipazione attiva e interessata del laicato alla vita della chiesa e alla teologia; al sorgere di scuole e di istituti finalizzati alla formazione teologica del laicato, e alla sua crescente partecipazione al mondo accademico, nella figura di discenti, e lentamente ma progressivamente di docenti. La valutazione che si dà delle nuove condizioni della teologia dipende dalla comprensione della teologia medesima e specificamente dalla comprensione della rivelazione<sup>18</sup>. Da queste condizioni di fatto risulta una innovatrice varietà e mobilità degli operato-

<sup>16</sup> Cf. ARNOU, *DTC*, XII, 2, pp. 2294-2392.

<sup>17</sup> RUGGIERI, in *DTI*, III, p. 160.

<sup>18</sup> È sintomatico, in proposito, l'indirizzo di teologi, quali il Doré, e in quella che è possibile riconoscere come una corrente della attuale teologia francese. Cf. DORÉ, *Le correnti teologiche in Francia dopo il Vaticano II*, in GUERRIERO-TARZIA, *I segni di Dio*, pp. 209ss.

ri e dei destinatari della teologia, *ad intra* e *ad extra*<sup>19</sup>. La nuova situazione riguarda specificamente, e pone al centro della problematica teologica il mondo della mediazione didattica: istituzioni, metodi, personale docente e discente, strumenti, ecc.

Che cosa ha significato il trapasso, dal riferimento esclusivo ai seminari, a questa nuova realtà? Il problema riguarda non solo i destinatari, ma l'incidenza che il loro cambiamento ha esercitato sulle strutture istituzionali: seminari, biblioteche, scelte di politica scolastica, riciclaggio e aggiornamento dei docenti e allargamento del loro quadro, apertura a nuove discipline, a nuove sensibilità, a nuovi interessi ed esigenze, nuovo rapporto con le strutture gerarchiche, diverse forme di incidenza e di controllo, diverse intenzioni, modificazione della funzionalità pastorale della teologia, reinterpretazione dell'appartenenza ecclesiale o della non appartenenza, ecc.

Conosciamo, almeno genericamente, come la nuova situazione abbia determinato trasformazioni anche profonde sulla realtà, i progetti e le funzioni effettivamente esercitate dai centri di ricerca e dalle grandi tradizionali scuole di formazione teologica; come abbia portato al sorgere di una rete di altre, diverse, problematiche istituzioni, ecc. La situazione effettuale dovrebbe essere accuratamente studiata; anche perché questo aspetto s'aggiunge a quelli già riconosciuti come i fattori della «condanna alla insicurezza», che grava sulla teologia fondamentale in genere, e sulla TdR in specie<sup>20</sup>. Il momento teoretico si radica non solo occasionalmente nel contesto extrateoretico e socioculturale, dal quale sorgono invece molteplici forme di condizionamenti, che sulla strutturazione teoretica incidono<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Cf. le indicazioni per l'impiego del *Catechismo della chiesa cattolica*.

<sup>20</sup> Cf. LATOURELLE-O'COLLINS, *Problemi e prospettive di TF*, pp. 59ss.

<sup>21</sup> Cf. «Concilium» 5 (1968).

## 6. CENTRI DI RICERCA E DI STUDIO DELLA TEOLOGIA

Vogliamo ora rivolgere la nostra attenzione alla teologia in una sua figura o modalità ben determinata: quella che la vuole «riflessione cosciente e critica sulla fede, la fede considerata nel suo momento di consistente maturità, in quanto cioè assunta dalla "ragione" dentro la persona e la comunità, o in quanto promotrice di crescita di "ragione"»<sup>22</sup>. Il primo momento di una ricerca sulla TdR in Italia potrebbe dunque opportunamente essere costituito dalla ricognizione dei centri di ricerca e di studio della teologia.

È nota la particolarità della situazione italiana: anzitutto, la mancanza della teologia nelle università civili italiane e nelle grandi istituzioni culturali<sup>23</sup>; ma soprattutto caratterizza la realtà italiana la concentrazione, a Roma, di facoltà teologiche di carattere internazionale, alla quale corrisponde la scarsità di facoltà teologiche italiane e regionalmente dislocate<sup>24</sup>.

Sulle facoltà teologiche in Italia e italiane – che dovrebbero rappresentare, come invece di fatto non avviene, l'ossatura istituzionale della nostra teologia, quali centri di ricerca, elaborazione e diffusione – mancano ricerche che garantiscano informazioni sufficientemente complete, per non dire di approfondite valutazioni critiche; fonti di infor-

<sup>22</sup> SARTORI, in *ATI, Teologia e istanze*, p. 38.

<sup>23</sup> Una realtà relativamente originale o anomala è rappresentata dagli Istituti di Scienze Religiose di Urbino e di Trento.

<sup>24</sup> Per una sintetica presentazione dei luoghi e degli strumenti della formazione teologica in Italia, cf. SARTORI, *Descrizione del contesto italiano cattolico attuale*, in LAURENT-REPOULÉ, *Iniziazione*, I, pp. 367-379. Con l'indicazione dei ragguagli sulla teologia italiana: MOLARI, *Luoghi e tipi di formazione in Italia*, *ivi*, pp. 380-393; E. FRANCHINI, *La nuova domanda teologica in Italia. Una serie di inchieste su gruppi e movimenti cattolici*, in «Il Regno» 8 (1982), pp. 189-197; R. GIBELLINI, *Per una teologia italiana: né mandarino, né autarchia*, in «Il Regno» 12 (1978), p. 273. Per la condizione della teologia in Italia, cf. CUCINOTTA, *L'insegnamento*, pp. 223-232 (bibliografia).



mazioni possono essere i piani di studi, le riviste proprie delle facoltà, talvolta collane che della facoltà sono espressione più o meno ufficiale<sup>25</sup>.

La traccia storica della teologia italiana postconciliare può essere colta e seguita, nei suoi snodi principali, lungo il filo della storia dell'ATI e dei suoi congressi.

Inevitabilmente più complessa e confusa è la condizione degli Istituti Superiori di Scienze Religiose, ufficialmente istituiti. La CEI stessa aveva sollecitato un contributo per la definizione dello statuto epistemologico degli Istituti di Scienze Religiose, donde s'era giunti alla scelta del tema del XIII Congresso dell'ATI (Brescia 1989), orientato a un ripensamento della teologia come tale, vale a dire, «senza aggettivi od etichette», prima che «professionale» o «istituzionale». E si volle il tema affrontato espressamente in rapporto alla nuova situazione culturale, e alle peculiari «sfide» che da essa si levano<sup>26</sup>.

Le difficoltà della stessa proposizione del tema, e poi del cammino che può condurre ad una qualche soluzione dei problemi che esso solleva, sono testimoniate dagli Atti del Congresso. Ove è anche messo in chiaro che il tema stesso ha una valenza che è, prima che teologica, di politica ecclesiastica, la quale determina secondo le proprie intenzioni e i propri fini lo statuto degli Istituti teologici<sup>27</sup>.

Più diretto è l'intervento dell'autorità ecclesiastica e il suo contributo alla figura della teologia mediante le indicazioni magisteriali che giungono secondo diverse modalità e specificamente mediante i documenti sulla formazione teo-

<sup>25</sup> Indicazioni essenziali in CUCINOTTA, *L'insegnamento*, pp. 98ss. circa: PUG, PUL, FCIS, FCIM. Cf. R. LATOURELLE, *Nuova immagine della Facoltà di teologia*, Roma 1974.

<sup>26</sup> Cf. SARTORI, in *ATI, Teologia e istanze*, pp. 23ss.

<sup>27</sup> Informazioni – che qui risentono maggiormente dell'invecchiamento – ancora in CUCINOTTA, *L'insegnamento*, pp. 102ss. Istituti: S. Luigi, S. Tommaso d'Aquino, FCS, Studio teologico S. Zeno.

logica<sup>28</sup>, o i documenti che propongono positive indicazioni che la teologia deve assumere, o criticano o censurano dottrine giudicate pericolose o svianti<sup>29</sup>.

Sotto questi molteplici stimoli si interpretano le esigenze della ricerca e della didattica<sup>30</sup>; alle quali poi si cerca di adeguarsi e che rappresentano comunque anche i criteri di valutazione della realtà effettiva della teologia.

## 7. PROGETTI, MODELLI, REALIZZAZIONI

L'indagine sullo stato della TdR potrebbe muovere dalla recensione e dall'indagine critica sui programmi pubblicati o di fatto seguiti nelle diverse scuole teologiche, i quali esprimono la collocazione teoretica e pratica – almeno «ideale» – del tema «rivelazione» nell'orizzonte teologico<sup>31</sup>.

La seconda fonte – forse maggiormente indicativa – è rappresentata dai testi adottati, dei quali va considerato non solo il valore teoretico, ma anche quello didattico e soprattutto la funzione formativa effettivamente esercitata.

La nuova comprensione della TdR ha sortito – e talvolta trova lì la sua più tipica espressione – una dispersione, che è ad un tempo disseminazione e fruttificazione che attende d'essere pienamente valorizzata. Sono frammenti *extra muros*: del trattato *De Revelatione*, come accade negli studi biblici e dei documenti conciliari<sup>32</sup>; o degli studi e

<sup>28</sup> Cf. CUCINOTTA, *L'insegnamento*, pp. 60, 77-97.

<sup>29</sup> Cf. CUCINOTTA, *L'insegnamento*, pp. 223-224. Particolare rilievo acquista oggi, sotto questo aspetto, l'enciclica *Veritatis splendor*.

<sup>30</sup> Cf. CUCINOTTA, *L'insegnamento*, pp. 207ss. Curriculum e teoria curricolare: pp. 208ss.; interdisciplinarietà: pp. 214ss.

<sup>31</sup> Cf. per i programmi delle scuole siciliane CUCINOTTA, *L'insegnamento*, pp. 43-44, 64ss.

<sup>32</sup> Cf. BETTI, *Commento alla costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, IDEM (a cura), *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione. Dei Verbum*, Atti XX settimana ABI 1970.

ricerche riguardanti temi che variamente condizionano o si ricollegano al tema centrale. Si tratta anche – come sottolineava la relazione di Sartori al Congresso ATI del 1989 – di frammenti teologici nelle varie province del sapere scientifico, dei quali si tratta di riconoscere o l'autenticità teologica, o almeno il valore di istanze originarie con riferimento alla teologia.

I momenti della ricerca trovano espressione soprattutto nelle riviste; ma proprio il carattere che abbiamo detto «pastorale» della teologia italiana deve renderci particolarmente sensibili alla presenza del tema nella predicazione, nella catechesi e, per il suo carattere «trascendentale», nei più diversi discorsi teologici, come potrebbero essere quelli della teologia morale o della dottrina sociale, o prossimi alla teologia. Talvolta proprio in essi si intravede la fecondità o il pericolo delle prospettive più nuove e avanguardistiche, oppure la stagnazione in quelle posizioni che pur si dichiarano superate.

#### 8. LE TENDENZE DELLA TEOLOGIA ITALIANA OGGI

È ovvio: la tradizione della teologia manualistica e neoscolastica non è stata semplicemente abbandonata o superata; se ne può cogliere ancora la ripetizione, o il mancato o insufficiente superamento, pur inteso e dichiarato, soprattutto nella difficile articolazione del rapporto tra pensiero filosofico e teologia, che talvolta si ripropone come problema della integrazione delle scienze antropologiche nella teologia medesima. Ove non è difficile osservare – meno per una scelta, che per il peso della tradizione – il riaffermarsi del rapporto privilegiato tra filosofia e teologia, sino al punto che non sembra del tutto privo di fondamento il rimprovero che talvolta si muove alla teologia, d'essere rivolta piuttosto ai filosofi che ai credenti o semplicemente agli uomini; insieme all'altro, che accusa la teologia di privilegiare indebi-

tamente alcune forme di pensiero rispetto ad altre che non solo sono più attuali, ma forse anche più feconde per il confronto e per il dialogo.

Non manca, infine, l'esplicita rivendicazione di una funzione decisiva della metafisica, vuoi come preambolo, vuoi come struttura del pensiero teologico, la cui specificità è affidata a una più o meno affinata sensibilità per un corretto approccio alla teologia positiva<sup>33</sup>.

In generale è possibile riconoscere alcune coordinate comunemente giudicate essenziali per una comprensione della rivelazione cristiana. Possono essere così raccolte:

- la centralità di Cristo, nella sua radicazione e connotazione trinitaria;
- la comprensione del rapporto tra creazione, storia, religioni, rivelazioni, ecc., e Cristo non come rapporto che procede dall'universale al particolare, ma in senso opposto, o meglio: come universale concreto;
- l'irriducibilità della fede, intesa come il rapporto vitale con il Cristo, come realtà concretamente esistente e storica, a costruzione speculativa o a realtà teoreticamente esauribile;
- il carattere non individualistico, ma comunitario ed ecclesiale della medesima fede, il cui autentico farsi linguaggio resta ecclesialmente condizionato e va ecclesialmente regolato;
- la relatività culturale di ogni sistema interpretativo<sup>34</sup>.

Non è neppure difficile intravedere le convergenze tematiche delle diverse TdR proposte; ed oltre ancora, una sensibilità culturale, che si traduce anche in alcune istanze critiche e linee di ricerca che condizionano assai largamente e talvolta profondamente le trattazioni. Tra queste potremmo facilmente riconoscere una tendenza storicizzante, che avvia ad una contestualizzazione della TdR nell'orizzonte del-

<sup>33</sup> Cf. BERTULETTI-SEQUERI, in COLOMBO, *L'evidenza*, pp. 208-209.

<sup>34</sup> Cf. RUGGIERI, in *DTI*, III, p. 159.

l'apologia moderna, in rapporto agli esiti tipici della modernità, profondamente critici e talvolta eversivi, nei confronti della chiesa, del cristianesimo, della religione. Di qui l'apertura a tipiche tematiche come quelle del sacro, della secolarizzazione, ecc.

### 8.1. La «*Dei Verbum*»

Larga è stata l'incidenza della DV, e dei suoi principali motivi: rivelazione come autorivelazione di Dio, teologia come ermeneutica della parola di Dio, che interpreta una storia di salvezza rappresentano una acquisizione pressoché generale<sup>35</sup>.

I frutti della disseminazione della DV si ravvisano facilmente nel superamento del modello noetico e proposizionale della TdR; nell'insistenza sul necessario rapporto tra rivelazione e storia, il cui intreccio si vuole esemplarmente realizzato nella Scrittura interpretata in senso storico-salvifico, mediato da una espressamente ricercata contestualizzazione del discorso teologico.

Le diverse sensibilità e tendenze si tradiscono già nell'identificazione dei temi, dei problemi o nodi fondamentali nella DV e in generale nei documenti del concilio Vaticano II. S'affermano, ovviamente, nelle risposte profilate e più ancora nella loro sistematica organizzazione.

Tra i frutti più perspicui – per questo sentiti anche come maggiormente problematici o preoccupanti – è l'insistenza sulla necessità di intendere il sapere della fede come compimento di una soggettività credente. «Non c'è rivelazione senza compimento di una soggettività credente. C'è sempre in gioco una soggettività interpretante. La fede è anche essenzialmente un sapere, che tuttavia non si dà fuori della soggettività credente. Problema della polarità tra oggettività

<sup>35</sup> Cf. BERTULETTI-SEQUIERI, in COLOMBO, *L'evidenza*, p. 209.

del fatto e esistenza dell'evento: comporta contrapposizione o complementarità? Da Bultmann spesso si esce con il dubbio sul fatto, e si finisce nella retorica. Come posso garantirmi che le mie interpretazioni siano fondate all'esterno o il puro frutto della mia soggettività?».

La teologia cattolica propone generalmente l'accettazione della ermeneutica in questi termini, nei quali peraltro riconosce e tenta di risolvere positivamente la difficoltà di comporre la riaffermata effettività o oggettività storica del fatto della rivelazione e la dimensione esistenziale dell'evento.

«Evento» è categoria largamente accolta come capace di integrare le diverse esigenze, vuoi di riconoscimento della «esteriorità» e della «oggettività», vuoi della trascendenza, vuoi anche esistenziali, esperienziali e antropologiche. Ma l'enfasi sull'evento rende ragione delle dimensioni apofantiche del kerigma? Ne esprime adeguato apprezzamento nella sua duplice valenza di fatto intenzionale (rivelazione come *verba et facta*); o non soffre di una concezione restrittiva della «parola»?

Quanto sia riuscito il tentativo, è oggetto di giudizio e di contestazione.

Non è difficile constatare come, in verità, questi elementi originariamente proposti dalla DV riappaiono in molte figure della TdR piuttosto come ripetuti che come ripensati. Il carattere di «compromesso compensatorio» (P. Eicher), che la DV non è riuscita a superare, sembra semplicemente dileguare di fronte allo sguardo di tanta parte della nostra TdR, dimentica o incapace di pensare più a fondo, e che pertanto riconduce la propria vantata «conciliarità» a retorica.

Oltre all'aspetto formale della rivelazione, l'interesse per il contenuto tende a sottolineare i temi del rapporto tra rivelazione e storia; di Gesù rivelatore; del nesso tra rivelazione e croce; ove è aperta la preoccupazione di far valere in tutta la sua portata la convinzione che la rivelazione cristia-

na non si pone in Gesù in senso esclusivo, ma in Gesù culmina.

## 8.2. Prospettiva cristologica e trinitaria

L'infrazione del modello noetico e proposizionale della rivelazione è resa necessaria ed è stata di fatto provocata dalla coniugazione o dalla identificazione della rivelazione con l'autocomunicazione di Dio. Nella linea della focalizzazione dell'esperienza rivelativa originaria e originante, riconosciuta negli «eventi fondatori» dell'AT, il NT e la teologia cristiana giungono al riconoscimento del Cristo come rivelatore e rivelazione di Dio, come Dio rivelato. È qui il principio del carattere cristologico e trinitario della rivelazione, e dunque della prospettiva cristologica e trinitaria della TdR, del superamento della separazione tra rivelatore, atto rivelativo e contenuto della rivelazione; dell'identificazione tra forma e contenuto della rivelazione.

Il problema della rivelazione sembra allora venire a coincidere con il problema dell'autorivelazione di Dio, e del Dio rivelato; è il problema del «dire Dio», che tende semplicemente a risolvere in sé quello che precedentemente era distinto anche nella figura di due diversi trattati teologici.

S'è riproposto allora, in termini nuovi, il problema del «luogo» della rivelazione e della TdR, e s'è profilata o è stata espressamente sostenuta la necessità della dislocazione o *déplacement*, rispetto alla tradizionale «collocazione» della teologia.

Come «luogo» entra in questione il vissuto della fede, l'esperienza. L'orizzonte dell'esperienza chiamata in causa è in verità amplissimo: il mondo, i suoi momenti teofanici, le innumerevoli figure della religione, la storia, l'esistenza.

L'ermeneutica s'è presentata, in generale, come la proposta metodologica più confacente ai nuovi orientamenti;

spesso accostata o identificata con il metodo «induttivo», in opposizione ai procedimenti deduttivi del modello proposizionale. Ove non va celato che l'accostamento all'ermeneutica ha avuto anche la funzione e il valore di riaccostamento della teologia alla cultura viva, di conciliazione con il moderno e con la tradizione protestante, l'uno e l'altro colti soprattutto in quella linea che da Schleiermacher, attraverso la cultura dello storicismo, giunge alle correnti teologiche più vive del nostro secolo<sup>36</sup>.

Al Congresso di Brescia, ove G. Colombo dichiarava superata la fase ermeneutica, ed egli stesso si poneva decisamente nell'orizzonte della post-ermeneutica – nella fase del razionalismo critico, della grammatologia, ecc. – V. Sainati si dichiarava decisamente per essa, denunciando la fine della teologia filosofica e sostituendo ad essa una filosofia del genitivo, una filosofia seconda, alla quale affidava il compito di ispettrice, perché la teologia non degenerasse a teologia filosofica<sup>37</sup>.

## 9. AUTORI, TRATTAZIONI, TENDENZE

Non è possibile, per ragioni diverse, e neppure particolarmente utile – anche per la scarsa originalità dei contributi alla TdR – fare un elenco accurato di autori e di trattazioni. Mi limito a nominare alcuni personaggi maggiormente rilevanti, rapportandoli a generali tipi o modelli della concezione della rivelazione che essi propongono, e dei quali appaiono i più qualificati rappresentanti, promuovendo non

<sup>36</sup> Cf. BERTULETTI-SEQUERI, in COLOMBO, *L'evidenza*, pp. 208ss.

<sup>37</sup> Cf. V. SAINATI, in *Teologia e istanze*, pp. 65ss. Per i consensi e la critica a Sainati, cf. A. GRILLO, *Relazione del primo gruppo*, *ivi*, pp. 149ss.; e le «Osservazioni a caldo» di G. RUGGERI, *ivi*, p. 192.

propriamente scuole, ma tendenze interpretative della TdR<sup>38</sup>.

### 9.1. Dall'ermeneutica alla narrazione

A C. Molari va il merito d'aver presentato, sin dal 1972, un'agile sintesi di temi che si riallacciano strettamente alla comprensione della rivelazione, trattati con sicura consapevolezza delle irrinunciabili acquisizioni del Vaticano II, delle quali egli sottolinea prioritariamente le valenze epistemologiche e linguistiche<sup>39</sup>.

Il tema del linguaggio religioso e teologico è stato ampiamente trattato da B. Mondin.

Ampia efficacia ha esercitato il modello della teologia trascendentale di K. Rahner, entro il quale si colloca la riflessione di F. Conigliaro, incentrata sulla trascendenza dell'evento della rivelazione, immanente nel processo storico<sup>40</sup>.

Il processo storico nella sua verità non è solo frutto di autosuperamento, ma è effetto dell'irruzione del Rivelatore nella storia, è opera dell'immanenza salvifica del trascendente. Ad un tempo, la condizione dell'emergenza di tra-

<sup>38</sup> Per alleggerire il testo, ho raccolto, senza alcuna pretesa di completezza, le indicazioni bibliografiche alla fine del testo, con una articolazione che ha solo lo scopo di provvisorio suggerimento. La speranza è che tutta l'esposizione, per quanto succinta e con fin troppo evidenti lacune, sia almeno tanto corretta da evitare l'accusa di banali fraintendimenti: me ne dorrei, più che per altro, per l'eventuale turbamento della genuina e seria cordialità alla quale sono intonati, in generale, i rapporti tra i teologi italiani. Da un quadro succinto ma corretto potrebbe invece sorgere – come è auspicabile – la sollecitazione a un confronto critico, che qui non è avviato.

<sup>39</sup> Più recentemente, Molari nell'articolo *Razionalità scientifica e razionalità teologica: metodologie a confronto*, in «RdT» 31 (1990), pp. 27-50, accenna anche ad un confronto critico con gli orientamenti «milanesi» di cui diremo sotto.

<sup>40</sup> CONIGLIARO, *Ermen. e teol.*, pp. 30ss. Le pagine indicate nel testo, si riferiscono a quest'opera.

scendimento nel quale consiste la rivelazione è che l'uomo possa accoglierla vivendo i legittimi ritmi delle sue convinzioni e delle sue persuasioni; onde l'evento rivelazione non ha uno statuto sopralogico (pp. 31ss.), ed è aperto alla conoscenza concettuale: «I concetti di fede hanno un valore di conoscenza oggettivamente orientata, ma non afferrano mai concettualmente la realtà del mistero» (p. 51)<sup>41</sup>.

Ne risulta la provvisorietà della rivelazione storica (p. 34)<sup>42</sup>.

L'evento Cristo è rivelazione tendente alla pienezza; ma intanto si presenta come *kenosis* della parola di Dio (pp. 45ss.)<sup>43</sup>, che si istituisce nell'*Homo viator* come pericorese di fede, speranza, carità (pp. 36ss.).

Nell'orizzonte fissato da R. Latourelle, con accenti dovuti alla frequentazione di von Balthasar, si colloca la TdR di R. Fisichella<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> «Non c'è conoscenza senza concetti. Una conoscenza aconcettuale e non espressa non è conoscenza umana. La presa di coscienza della realtà come intelligibile richiede, per la nostra stessa condizione umana e storica, che sia espressa in concetti. L'espressione concettuale è, dunque, l'atto o la serie di atti mediante i quali l'attività di conoscenza coglie un determinato contenuto e lo ripropone. Si badi bene però: le rappresentazioni e le oggettivazioni non vanno mai confuse con la realtà originaria» (p. 50).

<sup>42</sup> «In tal modo il nostro discorso contiene sia la precarietà, in quanto che procedendo per *speculum in aenigmate* ci riesce inimmaginabile una rivelazione dai tratti definitivi, sia la definitività, poiché ce ne offrono la garanzia in termini generici l'immanenza salvifica del Dio trascendente ed in termini più precisi l'evento Cristo. Si tratta però di una definitività dinamica, dotata di tutte le caratteristiche dell'evento, proprio come ciò da cui ricava la garanzia» (p. 41).

<sup>43</sup> «La peculiarità cristologica di Gesù, per cui la sua esistenza è "progetto cristologico" e il suo essere relazionale costitutivo è *esse ad Patrem*, in conseguenza della sua *kenosis* incarnazionale accade nei modi propri dell'essere relazionale costitutivo dell'uomo, e cioè nei modi propri dell'*esse ad Deum* e, dunque, come processo storicamente esteso ed attraversato da tutte le contraddizioni che tormentano ogni essere umano» (p. 46).

<sup>44</sup> La figura più attuale della sua proposta può essere colta nel suo contributo a questa medesima opera.

Abbiamo già ascoltato l'insistente riferimento della teologia all'esperienza di fede: del teologo e soprattutto della comunità ecclesiale. Esperienza significa necessariamente rinvio all'esistenza concreta, all'attualità storico-culturale, alla storia, dunque alla correlazione tra fede e dimensioni antropologiche e storico-culturali. Di qui il rinvio alla narrazione: che è la figura letteraria meglio adeguata agli «eventi fondatori» dell'AT e del NT; all'esistenza e all'esperienza del Cristo alla quale rinvia il kerigma; anche alla funzione e al valore di testimonianza al quale non può essere insensibile nessuna teologia.

Teologia narrativa, dunque, racconto di esperienze di fede: una figura della teologia non tanto nuova, quanto ripresa dalla più antica tradizione dell'annuncio cristiano, che è stato la culla di ogni teologia. È l'istanza fatta oggi largamente valere, alla quale si mostra particolarmente sensibile B. Forte, nell'orizzonte di una teologia ermeneutica della rivelazione, della quale egli sottolinea fortemente il carattere trinitario.

La risposta adeguata al problema della rivelazione «sta nel tenere insieme da una parte la corrispondenza fra il contenuto e la forma della rivelazione, fra il rivelato e Colui che rivela, e dall'altra la trascendenza del Dio che si rivela, condizione della libertà e della gratuità del suo manifestarsi»<sup>45</sup>. Questo esige il riconoscimento che la rivelazione è atto del Dio trinitario, che tuttavia non esaurisce la profondità di Dio. Apertura e nascondimento, autocomunicazione ed eccedenza del mistero, Parola divina e divino Silenzio come sua origine: sono i tratti paradossalmente uniti nella rivelazione cristiana. «Non la logica deduttiva, pertanto, ma la contemplazione induttiva è alla base della teologia cristiana della rivelazione: un andare al di là della Parola in obbedienza alla Parola stessa verso la profondità di Dio e del futuro della sua promessa, per quanto esse si sono rese accessibili

<sup>45</sup> FORTE, in GIERRIERO-TARZIA, *L'ombra di Dio*, p. 118.

all'uomo nel Verbo incarnato»<sup>46</sup>. Nello spazio di questo «andar oltre» trova il suo luogo lo Spirito, nel «silenzio dell'incontro»: «silenzio della memoria» e «silenzio della testimonianza».

Un sollecitante contributo alla TdR è stato offerto anche da G. Baget-Bozzo ed E. Benvenuto, per i quali la teologia ha abbandonato la «pedagogia divina», che presenta originariamente la rivelazione come storia, sostituendola con la struttura formale di un sistema. Dunque l'epistemologia incentrata sulla comprensione e il riconoscimento di un evento è stata rovesciata in quella della spiegazione che ricorre a leggi universali, nomotetiche: operazione della separazione tra forma e contenuto della rivelazione, così che alla Bibbia, la cui forma è denotativa e idiografica, si sostituiscono una teologia e un catechismo connotativi e nomotetici. L'esito inevitabile è la riduzione dell'evento testimoniato a una sua interpretazione: questa si vuole principio di salvezza.

A caduta siffatta, della quale si sono resi colpevoli le varie teologie – articolabili secondo i modelli metafisico, trascendentale, dialettico –, è necessario opporre un radicale capovolgimento epistemologico, che riconosca la verità fondante dell'evento, e ad essa resti fedele. La parabola è la nuova figura del discorso teologico capace di illuminare la fede alla ricerca dell'intelligenza mediante una analogia che non si ponga sul piano ontologico, e viga perciò non tra termini rappresentati da contenuti reali, bensì da situazioni conoscitive; analogia «sul piano strettamente formale, dove ciò che "conviene" riguarda l'assonanza di certi percorsi conoscitivi, riguarda l'itinerario e non il fine, o la realtà, o il concetto, da esse (le parabole) intenzionalmente rappresentati»<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>47</sup> BAGET-BOZZO-BENVENUTO, *La figura e il Regno*, p. 62.

## 9.2. L'impianto teoretico-veritativo

È la preoccupazione principale del gruppo di Milano, del quale G. Colombo esprime la figura più autorevole; con lui, nella prospettiva del nostro discorso, A. Bertuletti e P. Sequeri sono gli esponenti più qualificati: in una consonanza che sopporta non solo accenti diversi ma anche diverse progressioni<sup>48</sup>.

L'ipotesi storiografica dalla quale essi muovono è che la modernità è contrassegnata dalla rottura tra fede e sapere, e da una frammentazione interna al sapere medesimo che si accompagna, di necessità, alla rinuncia del problema della verità, e quindi alla perdita – quando non sia rinuncia intesa – dell'oggetto della fede e della teologia<sup>49</sup>.

A Colombo va accreditata l'insistenza sull'urgenza di stabilire il luogo nel quale la teologia deve collocarsi, e dal quale restano qualificati i suoi presupposti, le istanze e le procedure operative, per essere fedele al suo compito, e garantire la propria legittimità e credibilità.

Prima esigenza teologica è dunque quella di riesaminare l'uso della ragione in teologia, ripercorrendo in questa prospettiva la vicenda della teologia, a partire dall'età moderna, al fine di elaborare una teoria della ragione teologica,

<sup>48</sup> In COLOMBO, *L'evidenza della fede*, si trovano non solo i testi più importanti per definire le posizioni del gruppo e dei singoli, ma anche precisi rinvii ai luoghi ove la discussione più particolareggiata è stata precedentemente proposta.

<sup>49</sup> Cf. COLOMBO (a cura), *La teologia italiana oggi*, IDEM, *L'evidenza della fede*. IDEM, in *Atti, Teologia e istanze*, pp. 41-62. SEQUERI, in GUERRIERO-TARZIA, *L'ombra di Dio*, pp. 13-51. La tesi storiografica ha suscitato l'opposizione di E. BENVENUTO: «Il pregiudizio di base: secondo il quale la storia della scienza moderna, di cui è frutto la civiltà (o inciviltà?) scientifico-tecnica contemporanea, sarebbe la più lampante testimonianza e illustrazione di quella "rottura dell'unità del sapere" che disgregò la cultura cristiana "all'origine dell'età moderna"» (BENVENUTO, in *Atti, Teologia e istanze*, pp. 73-102).

capace di far fronte alla crisi. Di qui il problematico configurarsi di una razionalità interna alla fede: una ragione non più in alternativa alla fede – la fede che non sa, ma crede; di fronte alla ragione che sa, e quindi non crede – bensì in funzione della fede.

A questo primo tema altri si allacciano: la questione della teologia filosofica e, in generale, del rapporto del lavoro teologico con la filosofia e con le scienze antropologiche; più in là ancora, con l'intera prassi umana.

Il problema si specifica come quello del modo secondo il quale la teologia possa rapportarsi e interagire con il pensiero filosofico, antropologico, scientifico, tenendo fede a quella che appare come sua imprescindibile esigenza: quella di collocarsi in un «luogo» non solo soggettivamente intangibile, ma anche oggettivamente garantito e autorevole.

Entro questo orizzonte – più determinatamente: quello del pensiero post-ermeneutico – si interpreta la vicenda della teologia come quella del *déplacement*, della dislocazione della teologia dalla chiesa ai teologi<sup>50</sup>; ove il compito della teologia – deviando dall'impegno di dire la verità della fede, perché la verità è irrilevante, e il dirla è compito impraticabile – deve essere quello di reinterpretare la fede, per enuclearne il senso componibile con l'attualità storico-culturale.

Al fine della rilevanza pubblica della fede, della sua *Wirkungsgeschichte*, compito della teologia diviene la reinterpretazione in riferimento all'attualità storico-sociale; teologia come mediazione fra fede e cultura. Ma la cultura post-ermeneutica, impedendo il riferimento alla verità della fede, sposta il referente all'esperienza della fede, dove soltanto può trovarsi il senso della fede, che la teologia deve enucleare e legittimare.

Di qui la critica inesorabile alla teologia esperienziale e

<sup>50</sup> Cf. COLOMBO, *Il teologo*.

narrativa: risolvendo la teologia nell'esperienza di fede del teologo, la teologia si riduce all'autobiografia del teologo: racconto di esperienze di fede, nella forma del simbolo, che offre l'oggetto della fede, senza pretese di verità e di universalità – quali competono al concetto – né motivazioni, nella sua pura fattualità ed effettiva *Wirkungsgeschichte*. In tal modo è sottratta anche alla critica, surrogando l'universalità del vero con un pluralismo teologico illimitato e non governabile, fondato sul diritto alla biografia proprio di ognuno.

Urgente è invece, per Colombo, la restituzione del sapere alla verità, e per tal via alla fede. Credere è una forma del sapere, non la negazione, non l'alternativa al sapere. Propriamente la fede è il modo singolare di sapere il Dio della rivelazione. Il Dio della rivelazione si dà a conoscere in questa forma.

Una tale interpretazione del sapere riscopre ancora la libertà; e la rifondazione del rapporto tra libertà e sapere libera l'orizzonte per una corretta interpretazione della rivelazione e della fede.

Per A. Bertuletti il carattere decisivo dell'evento della rivelazione è che esso fonda anche il destinatario capace di rispondervi; fonda dunque la sua presupposizione. L'evento acquisisce valore di archetipo, ossia di segno dell'origine assoluta della storia e del compimento futuro; ed in tanto si pone come quello che rende possibile la decisione libera, in cui l'uomo accede al senso del suo esistere e della realtà tutta; e, interpellato dalla parola di Dio, partecipa alla realizzazione del senso anticipato nell'evento.

L'evento nel quale si concretizza l'iniziativa assoluta di Dio, in grazia della quale si dà l'apertura dell'uomo a Dio, è Gesù Cristo: evento assoluto, che include e realizza ogni retrospezione e anticipazione. L'evento cristologico appartiene al momento istitutivo dell'evidenza della fede.

La proclamazione dell'assolutezza della storia del Cristo è il compito della chiesa fondata dall'evento pasquale.

Si stringe così un rapporto essenziale tra fede ed espe-

rienza: il concetto di fede – evidenza del compimento indisponibile della verità – non è indeterminato, non esterno alla esperienza religiosa. È la questione fondamentale del dibattito teologico del '900, che con Barth ha affermato, contro le tendenze riduzionistiche e identificatrici, l'antitesi radicale tra fede ed esperienza. La necessaria mediazione tra le due, sostenuta da Rahner, abbisogna di una fondazione nuova, la quale, superando i limiti della motivazione antropologico-trascendentale, integri come medio essenziale l'evento cristologico, la cui evidenza storica insuperabile fonda il discorso su Dio, e questo nella prospettiva dell'unico monoteismo trinitario.

Si risponde così alla duplice esigenza: di legittimità teologica, che vuole il concetto di esperienza subordinato alla possibilità di porre la fede come suo criterio di autenticità; di radicazione antropologica, fondando la fede in riferimento ad una esperienza. Insieme si apre la possibilità di giustificare l'esperienza religiosa dal punto di vista veritativo, collocando il criterio veritativo all'interno della fede; onde nella forma della fede religiosa l'uomo accede alla forma veritativa dell'esperienza.

Il rapporto così delineato tra fede ed esperienza non solo rende possibile il confronto tra le diverse esperienze religiose, ma fonda il carattere realistico delle rappresentazioni – dalle quali l'esperienza è inseparabile – del discorso religioso e teologico. L'evento cristologico è l'originaria *Vorstellung*, che apre anche al momento dottrinale della teologia.

La chiarificazione del rapporto tra la fede e l'esperienza media poi la comprensione del rapporto tra fede ed etica: la manifestazione della trascendenza interPELLA la libertà per il riconoscimento della sua indisponibilità. La decisione originaria si esprime nell'opzione fondamentale, la quale comporta il carattere di fede, poiché l'uomo non può assumere incondizionatamente l'istanza che autorizza il volere se non riconoscendola come l'anticipazione del suo compimento. Il



teologico, nel suo carattere non-etico, si pone come il metaetico fondamento dell'etico<sup>51</sup>.

Dopo aver ripercorso criticamente la vicenda della più recente disputa circa il metodo teologico<sup>52</sup>, P. Sequeri discute e rielabora, con Bertuletti, l'idea di rivelazione, della quale sviluppa il momento della «storicità» in rapporto alla storia e alla singolarità di Gesù<sup>53</sup>; e del rapporto tra sapere e libertà, ove ripropone la convinzione che il senso della verità risulta dal suo essere affidata alla libertà e originariamente collocata nello spazio dell'etico<sup>54</sup>.

Sequeri sviluppa progressivamente la propria ricerca abbozzando un ripensamento dell'ontologia dal punto di vista del sapere critico della fede, al fine di una ridefinizione «teologica» delle condizioni dell'esperienza della realtà. Una prima indicazione della linea proposta può venire dall'articolazione del saggio «La cattiva infinità della dialettica e la salutare finitezza della rivelazione»:

1. I modelli teorici e il problema critico. L'ontologia e la teologia fondamentale.

2. La parola «Dio»: finitezza e libertà di fronte alla questione del senso.

3. La dottrina dell'esperienza ricondotta al tema an-

fibologico della verità: corrispondenza e giustizia dell'esistere.

4. «Pensare Dio» in riferimento all'immediato cristologico e all'ambiguità religiosa<sup>55</sup>.

La chiarificazione ulteriore dell'«evidenza» della rivelazione nell'assunzione di responsabilità è affidata alla trattazione del tema della sequela e dell'elezione divina<sup>56</sup>.

### 9.3. La riconduzione della teologia alla storia

G. Alberigo muove, dal versante della storia, un radicale attacco a tutte queste figure della teologia della rivelazione. L'acquisizione del Vaticano II, per il quale la storia è il luogo della rivelazione, ha reso trasparente lo statuto storico del cristianesimo: la chiesa è il popolo di Dio, che percorre il suo cammino nell'effettività della storia degli uomini, come comunità eucaristica, che vive nella concreta unità della preghiera e della fede.

La teologia è confessione di fede, conoscenza privilegiata del progetto di salvezza; di fronte ad essa una teologia professionale, che si affida ad un altro tipo di conoscenza puramente razionale, garantita dal rigore scientifico, non può apparire altrimenti che come inammissibile delega di responsabilità, dalla quale resta compromessa la natura della comunità ecclesiale quale autentico soggetto della fede, della confessione e del culto. Teologo è colui che esprime questa fede e questa esperienza, che è radicalmente storica, ma è fede. Lo spazio illegittimamente e ideologicamente preteso dalla tradizionale dogmatica deve essere occupato

<sup>51</sup> Cf. GUERRIERO-TARZIA, *L'ombra di Dio*, pp. 13ss.

<sup>52</sup> Cf. P. SEQUERI, *La fede che salva e la fede testimoniale: retractatio cattolica del tema dell'elezione divina*, in GUERRIERO-TARZIA, *I volti di Dio*.

<sup>51</sup> Cf. BERTULETTI-SEQUERI, *L'idea di «rivelazione»*, in COLOMBO, *L'evidenza della fede*, pp. 201ss. BERTULETTI, *ivi*, *Il concetto di esperienza*, pp. 112ss. *Il sapere orientato al senso*, pp. 339ss. *Sapere e libertà*, pp. 444ss. Il tema dell'esperienza è ripreso da S. NAIOLI, in GUERRIERO-TARZIA, *L'ombra di Dio*, pp. 127-140.

<sup>52</sup> Cf. G. ANGELINI-G. COLOMBO-P. SEQUERI, *Teologia, ermeneutica e teoria*, in COLOMBO, *L'evidenza della fede*, pp. 21ss.

<sup>53</sup> Cf. SEQUERI, *La «storia» di Gesù*, pp. 235ss. Per questo tema si cf. G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica* (a cura di F.G. Brambilla), Glossa, Milano 1989.

<sup>54</sup> Cf. *ivi*, *Il sapere orientato al senso*, pp. 339ss. Il saggio trova la sua compiutezza in rapporto a quelli che seguono di G. ANGELINI, *Il senso orientato al sapere. L'etica come questione teologica*, pp. 387ss. e al già citato *Sapere e libertà* di Bertuletti.

dalla storia, che si convalida non solo con adeguati titoli, ma con una ormai sperimentata fecondità<sup>57</sup>.

G. Ruggieri denuncia nella posizione di Alberigo l'impossibilità della comunicazione della fede in un mondo segnato dalla pluralità dei linguaggi e delle figure della ragione; non però per ritornare all'isola incantata nella quale si tende a mantenere collocata o ricollocare la teologia.

L'analisi storica e la rilettura teologica del processo di modernità, il problema del pluralismo, il tema dello statuto della teologia impongono una vigile attenzione volta, ad un tempo, alla storia e alla ragione; ove la teologia, rinunciando a pretese totalizzanti, si riconosce come un elemento inserito in un concerto più vasto che va dal kerigma, alla liturgia, alla vita della carità.

Qui essa svolge una funzione importante rispetto al problema e all'esigenza dell'unità; non però dell'unità di una sintesi speculativa, bensì dell'unità di cui è questione nel NT: l'unità della *makrothymia* (2Pt 3,9), della magnanimità, del «sentire in grande di Dio», il quale siede a tavola con il peccatore, prima ancora che il peccatore si converta. Di qui è possibile «delineare una ermeneutica "particolare" del fatto cristiano che tende tuttavia a "indurre", dalla particolare collocazione, la ragione stessa del fondamento su cui siamo stati posti e sul quale soltanto noi possiamo costruire. Questa ermeneutica può essere descritta come una "compagnia" che sorge dall'esperienza della unità che Dio pone con l'uomo».

«L'unità della storia come problema fondamentale del cristianesimo» diviene il titolo sotto il quale Ruggieri affronta quella problematica che la categoria di «rivelazione», prodotto dello scontro tra cristianesimo e mondo moderno, non riesce a interpretare, né nella sua accezione «noetica» post-tridentina, né in quella protestante di «autorivelazione». È l'unità ricompresa all'interno del mistero trinitario e

<sup>57</sup> ALBERIGO, in *Ati, Teologia e istanze*, pp. 103-127.

crisialogico, al cui ripensamento spinge anche proprio il processo della modernità, contro il postulato che il diverso deve o diventare amico, o cessare di esistere. Di contro, a tutti i livelli, anche a quello del sapere teologico, va affermata l'unità tra diversi che restano diversi<sup>58</sup>.

#### 9.4. *Prassi, liberazione, pace*

Prassi, liberazione, pace sono non solo grandi temi ai quali la teologia s'è aperta, ma prospettive globali che la investono, sul fondamento della loro identificazione con la figura storica della «rivelazione» o della presenza di Dio nel mondo, della sua grazia.

La disseminazione della TdR è rinvenibile, forse più che altrove, in questo ambito tematico e nelle prospettive entro le quali si delinea. Gli innumerevoli germogli sono, anche più che altrove, difficilmente riconducibili sotto il titolo di una TdR.

<sup>58</sup> «L'unicità di questa esperienza è data dal suo riferimento alla storia di Gesù Cristo che si pone come accoglienza di ogni altra storia, non per assorbimento, non per sublimazione, non per interpretazione pacificatrice, non per concorrenza di rappresentazioni, di formule sulla vita o altro, ma perché manifesta una sovrana unità con tutte le cose di cui solo il Padre è capace e, proprio così, al tempo stesso, manifesta la verità della propria origine.

Non è una verità tranquilla quella che viene annunciata in questo abbraccio. Si tratta infatti della verità che giudica il mondo (Gv 15,19). E allora non si dà contrasto tra la metafora cristiana e le innumerevoli metafore attraverso cui nella storia gli uomini vivono il proprio limite e il proprio desiderio cercando di superarli, di trovare la verità e la dignità o di negare anche il loro senso per porsi, essi stessi, come origine autonoma di senso. L'unico contrasto è tra l'amore che accoglie tutto e sostiene la diversità perché essa, nel rispetto e nella tenerezza sperimentata in questo "sentire in grande", cammina verso la riconciliazione da una parte, ed il rifiuto di accogliere tutto "ciò che non è proprio" dall'altra» (RUGGIERI, in *ETF/1*, pp. 460-461). Ulteriori precisazioni della posizione di Ruggieri si ricerchino nel suo contributo a questa opera.

Mi limito perciò a ricordare due autori che mi paiono accomunati almeno da alcune fondamentali istanze, e nei quali il riferimento alla tematica della rivelazione è più scoperto.

G. Mazzillo propone la teologia come prassi di pace, sul fondamento dell'incarnazione nell'umano interagire della prassi di Dio: interagire o interprassi teologale nel suo porsi come comunicazione solidale. Di qui sorge la teologia come attività ad un tempo sapienziale e scientifica, che si esercita soprattutto come ermeneutica della tradizione di fede, e come critica del vissuto e del discorso ecclesiale, volta a renderli più trasparenti, comunicabili, contagiosi.

Il compito, anzi la realtà effettiva della teologia è, secondo A. Rizzi, l'ermeneutica non come dottrina, ma come *Kunst*, come concreto esercizio non tanto della razionalità, quanto dell'intelligenza: è un muoversi con intelligente passione in quel mondo di contenuti che è la Bibbia. Decisivo è il momento testuale, dal quale sgorga un dono di senso che il teologo deve tentare di cogliere per il credente, anzitutto: per il credente che pensa, come possibile non credente; perciò stesso parla al non credente che pensa, come a possibile credente.

Accostarsi alla Bibbia, avviluppata nel suo linguaggio simbolico e narrativo, non con risposte già elaborate, ma con domande, è la pratica della teologia, che non deve preoccuparsi di preliminari problemi metodologici, ma d'esser capace di comunicare la fede e la speranza.

Certo, si dà anche un momento di lavoro teoretico, ci sono concetti da esplicitare, ecc. Ma questo può essere fatto a patto, anzitutto, che si possa tener presente la possibilità della rottura della Bibbia con la tradizione platonica e aristotelica della teologia; in secondo luogo, che l'uomo assuma tutte le possibilità e il peso della storia: della propria storia, che per noi è il «postmoderno»: «Oltre l'epoca della fede esclusiva e oltre l'epoca della fede esclusa, il postmoderno permette l'articolazione di una fede che è insieme parola

necessaria per chi la professa e ne vive e parola possibile per chi la vaglia e vi si confronta»<sup>59</sup>.

Di qui il progetto di Rizzi: «L'ambizione sarebbe di far germinare nella lettura, strada facendo, una piccola conversazione epistemologica, quasi di rivivere quel momento alba dell'Europa in cui la ragione non è ancora risentita emancipazione dalla tutela della fede cristiana ma la coscienza militante del carattere emancipativo e "laico" di quella fede» (p. 9). «La conversione che si verrà delineando ha un duplice carattere: dall'egocentrismo e dal razionalismo all'ermeneutica» (p. 8).

In questo senso – di una concreta assunzione dell'impegno teologico – Rizzi parla di teologia della liberazione per l'Europa: «Dentro la condizione post-moderna, la fede cristiana e il suo pensiero sono chiamati a sviluppare una comprensione del significato positivo della vicenda dell'Occidente: a ripensare la verità umana al di là del sacro e della ragione, o almeno, al di là della loro pretesa fondativa. Chiamo eticità questo spazio oltre la fondazione sacrale o razionale, e chiamo terzo uomo la figura antropologica che lo abita. Dirò allora che una teologia europea della liberazione deve anzitutto mettere a tema l'eticità come luogo del vivere e convivere umano al di là della società sacrale e della società razionale» (p. 58).

Il riferimento all'etica – la «ragion pratica», dunque, in alternativa alla «ragione teoretica» – assume valore decisivo: «L'imperativo [etico] è un modo di essere che istituisce un nuovo orizzonte: nuovo non solo nei confronti della fattualità ma ancora rispetto alla possibilità.

La sua apparizione fa esplodere l'alternativa: o fondazione (metafisica o trascendentale, sacrale o razionalista) o infondatezza, e si offre come testimonianza autosufficiente,

<sup>59</sup> RIZZI, *L'Europa*, p. 76. Le successive pagine indicate nel testo si riferiscono a quest'opera.

come oggetto che sia simultaneamente la fonte della luce che lo rende visibile. Perché il tenore autofondativo (gnoseologico) dell'esperienza morale non è altro che la sua intenzionalità fondativa (etico-esistenziale) nei confronti del vivere e dell'operare dell'uomo, la sua essenza di evento normativo, di obbligazione. Come a dire che l'essenza dell'imperativo dimostra la sua esistenza (in una specie di "argomento ontologico"), che la sua dignità garantisce per la sua verità<sup>60</sup>. E proprio tale carattere «pratico» garantisce l'universalità del riferimento: «Il bene e l'obbligazione, la responsabilità e la colpa, la vergogna e il pentimento, l'indignazione e la stessa vendetta sono fenomeni inconcepibili al di fuori di una coscienza morale accettata come presupposto indiscutibile nell'ordine dell'azione vissuta, anche quando contestato nell'ordine della riflessione critica» (p. 62).

«Il messaggio che dai testi biblici si sprigiona è che il comandamento fondamentale di Dio – l'espressione prima dell'eticità – è l'amore, e il suo referente è l'"altro"» (p. 77). È il paradigma del buon samaritano: «Il bisogno di senso dell'Occidente non può trovare adempimento che accogliendo il bisogno di pane dei poveri; considero la parabola evangelica del buon samaritano la metafora assoluta dell'umanità alla soglia del terzo millennio» (p. 7; cf. pp. 77ss.).

«Valore, dignità, diritto della persona sono il correlato intenzionale dell'amore; ma la figura originaria dell'amore non è la sua idea universale, è la com-passione; che potrebbe essere definita l'esperienza originaria del valore-persona. Essa comporta due momenti, che solo in astratto possono essere separati: la percezione dell'altro in imperativo per me, e la percezione della specificità del bisogno, che dà concretezza all'imperativo. La compassione non è il generico "ama l'altro", ma è la partecipazione alla fame del-

<sup>60</sup> RIZZI, *L'Europa*, p. 65.

l'affamato, alla solitudine dell'emarginato, alla vergogna del disonorato» (p. 200).

Si disvela così il carattere genuinamente fenomenologico dell'intelligenza teologica: una fenomenologia che si apre alla presenza di Dio, al suo disvelarsi, alla sua grazia, che «è "la bontà del mondo" [...], e che l'"altro" è chi si trova escluso da questa bontà [...]. Terra e Bibbia, pane e senso, sono destinati all'unità: è questo il mondo come grazia; lì dove essi sono divisi, c'è la sua eclissi. Ma sono proprio questa divisione e quest'eclissi, sono la fame e la crisi, che ci aiutano a ritrovare il significato del mondo come grazia»<sup>61</sup>.

In questa prospettiva «si compie una secolarizzazione inedita: l'emergere dell'unità tra il religioso e il laico nella com-passione per l'umano» (p. 9): ma è questa la grande novità biblica dell'emergere di un Dio come libertà e amore, e del nuovo progetto di uomo, chiamato a «camminare» davanti a Dio, nel corso di un tempo lineare, escatologico. Il discorso teologico non è metafora dell'umano, ma genuina metafora di Dio: «Dire Dio nella presenzialità puntuale – nell'evento – dell'atto-gesto d'amore è rispondere alle due fondamentali istanze del conoscere: la comprensione (*quid sit*: quale Dio?) e l'affermazione (*an sit*: esiste Dio?). La comprensione, perché si recupera il senso originario della parola "Dio" al di là delle dislocazioni di senso cui la tradizione, nel suo momento post-biblico, l'ha sottoposta. L'affermazione, perché questo recupero non avviene attraverso uno scavo di testi, che darebbe come risultato una comprensione corretta, ma dallo statuto puramente ipotetico, avviene attraverso una ostensione che genera esperienza, un'attuazione che genera certezza. La verità dell'atto-gesto d'amore è l'apparizione del *logos* stesso di Dio, che dice a un tempo – come a Mosè nel roveto ardente (Es 3,14) – una

<sup>61</sup> RIZZI, in *ETFI*, p. 655.

presenza ("sono qui") e un'identità ("sono colui che è qui")»<sup>62</sup>.

## 10. BIBLIOGRAFIA. TRATTAZIONI SISTEMATICHE PUBBLICATE E IN ADOZIONE

### 10.1. Testi preconciliari

- GARRIGOU-LAGRANGE R., *De Revelatione. Per Ecclesiam catholicam proposita*, 2 voll., Roma-Parigi 1922.  
— *Sintesi tomistica...*, Queriniana, Brescia 1953.  
TROMP S., *De revelatione christiana*, PUG, Roma 1950.  
BUSSI N.-AA.VV., *Enciclopedia apologetica*, Paoline, Alba 1953.  
PARENTE P., *Teologia viva*, 2 voll., Belardetti, Roma 1955.  
LANG A., *Compendio di apologetica*, Marietti, Casale Monferrato 1960.

### 10.2. Manuali post-conciliari

- CARDAROPOLI G., *Introduzione al cristianesimo. Elementi di teologia fondamentale alla luce del Vaticano II*, Roma 1970.  
BENI A., *Teologia fondamentale*, LEF, Firenze 1972.  
SKALICKY C., *Teologia fondamentale*, Ut Unum Sint, Roma 1980.  
CAVIGLIA G., *Le ragioni della speranza cristiana (1Pt 3,15). Teologia fondamentale*, LDC, Leumann-Torino 1981.  
BOF G., *Teologia fondamentale*, Ut Unum Sint, Roma 1984.  
FISICHELLA R., *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, 2, Dehoniane, Bologna 1985<sup>63</sup>.

<sup>62</sup> RIZZI, in *ATI, Verità, chiesa e missione*, p. 53.

<sup>63</sup> Alcuni di questi testi sono esaminati in CUCINOTTA, *L'insegnamento, passim*.

### 10.3. Scritti di autori italiani

- ALSZEGHY Z.-FLICK M., *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Queriniana, Brescia 1965.  
*ATI, Verità, chiesa e missione*, Messaggero, Padova 1989.  
— *Teologia e istanze del sapere oggi in Italia*, Messaggero, Padova 1991.  
BAGET-BOZZO G.-BENVENUTO E., *La figura e il regno*, Vallecchi, Firenze 1981.  
BENI A., *Teologia fondamentale*, LEF, Firenze 1972.  
BETTI U. (a cura), *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, LDC, Leumann-Torino 1968.  
— *Dei Verbum*, Atti XX Settimana ABI, Dehoniane, Bologna 1970.  
BETTI U.-FLORIT E.-AA.VV., *Commento alla costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, Milano 1966.  
BETTI U., *La rivelazione divina nella chiesa. La trasmissione della divina rivelazione nel II cap. della «Dei Verbum»*, Città Nuova, 1970.  
BIFFI G., *Io credo*, Jaca Book, Milano 1980.  
BOF G., *Teologia fondamentale*, Ut Unum Sint, Roma 1984.  
— *La ricezione di Barth in Italia*, in S. ROSTAGNO, *Barth contemporaneo*, Claudiana, Torino 1990, pp. 161-196.  
BUSSI N.-AA.VV., *Enciclopedia apologetica*, Paoline, Alba 1953.  
CARDAROPOLI G., *Introduzione al cristianesimo. Elementi di teologia fondamentale alla luce del Vaticano II*, Roma 1970.  
CASTELLI E. (a cura), *Rivelazione e storia*, ISF, 1971.  
CAVIGLIA G., *Le ragioni della speranza cristiana (1Pt 3,15). Teologia fondamentale*, LDC, Leumann-Torino 1981.  
CITRINI T., *Gesù Cristo rivelazione di Dio. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica*, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1970.  
COLOMBO G., *Il volto di una chiesa*, Jaca Book, Milano 1976.  
— *Perché la teologia?*, La Scuola, Brescia 1980.  
COLOMBO G.-AA.VV., *La teologia italiana nel ventennio 1950-1970*, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1975.  
— *La teologia italiana oggi*, La Scuola-Morcelliana, Milano 1979.