

TEOLOGIA E CULTURA TERRE DI CONFINE
Relazione del Card. Camillo Ruini
Fiera Internazionale del libro, Torino 11 maggio 2007

1. Le radici storiche

Il rapporto tra teologia e cultura è stato fondamentale nel passato, sia per la teologia, e più ampiamente per il cristianesimo e la sua espansione missionaria, sia per la cultura, o meglio per le varie culture e civiltà nelle quali il cristianesimo si è inserito e che ha esso stesso in larga misura plasmato o anche generato. Ciò è avvenuto sia nell'epoca neotestamentaria, quando la fede in Gesù Cristo è nata nel mondo culturale giudaico e subito dopo è entrata in quello ellenistico-romano, iniziando a trasformare entrambe queste culture, che del resto non erano rigidamente separate ma già tra loro assai intrecciate.

Poi questo processo ha caratterizzato tutta l'epoca patristica, attraverso un confronto serrato della teologia dei Padri (non solo gli Apologeti) con la filosofia e gli stili di vita allora dominanti. Ciò è andato di pari passo con l'affermarsi della missione cristiana e ne ha anzi costituito una dimensione essenziale. Al termine di questo itinerario la fede cristiana era diventata il fattore più influente e determinante di quella cultura, che pure manteneva i suoi tratti propri e specifici e naturalmente il suo dinamismo di evoluzione storica.

A lungo, e attraverso complesse fasi successive che hanno a che fare con le grandi migrazioni di popoli avvenute al passaggio tra l'Antichità e il Medioevo e con le ulteriori fasi di espansione missionaria del cristianesimo tra i popoli germanici e slavi, è perdurato e si è per vari aspetti esteso e anche istituzionalizzato questo ruolo centrale del cristianesimo nella cultura. Una formulazione classica ed esemplare di tale centralità si può vedere nella prima questione della *Summa Theologiae* di San Tommaso d'Aquino, dedicata alla *Sacra doctrina*, dove si afferma non solo che questa dottrina è scienza, in un senso superiore, e sapienza, ma che, essendo una in se stessa, essa si estende a tutto ciò che appartiene alle diverse scienze filosofiche, speculative e pratiche, e al contempo ha rispetto ad esse una dignità che le trascende e un radicale primato, e tuttavia deve avvalersi di loro, secondo il principio che la grazia non toglie ma perfeziona la natura.

Sappiamo bene come non solo questo primato ma il rapporto stesso tra cristianesimo e cultura, teologia e cultura, sia progressivamente entrato in crisi fin dai primi inizi dell'epoca moderna, a partire da quella che è stata chiamata la "svolta antropologica", che ha posto l'uomo al centro, oltre che dalla nascita della scienza detta "galileiana" e dalle guerre di religione europee, che hanno reso in qualche modo necessario concepire e gestire la sfera pubblica *etsi Deus non daretur*.

Non è il caso di soffermarsi qui su queste ben note problematiche. Vorrei piuttosto ricordare che all'interno della teologia medievale, e in forma eminente con San Tommaso, la distinzione e nella distinzione il rapporto reciproco tra ragione e fede, filosofia e teologia, sono state oggetto di approfondimento sistematico: come ha mostrato magistralmente É. Gilson in uno studio pubblicato già nel 1927 sui motivi per i quali San Tommaso ha criticato Sant'Agostino (*Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, in *AHDLM*, 1, pp. 5-127), la base teoretica di questo approfondimento è da ritrovarsi nella gnoseologia ed ontologia di matrice aristotelica, che ha consentito appunto una distinzione più chiara e sistematica tra le capacità conoscitive intrinseche all'uomo e la luce che egli riceve dalla presenza divina in lui.

Una tesi storico-teologica largamente diffusa, e sviluppata soprattutto da un autore della portata di H. de Lubac, sulle orme di M. Blondel, ritiene che l'insistenza unilaterale su questa distinzione, affermatasi nella "seconda scolastica", cioè appunto ai primi inizi dell'età moderna, abbia contribuito all'emarginazione del cristianesimo e della teologia dagli sviluppi della cultura, rappresentandone involontariamente una legittimazione teologica. Personalmente posso concordare con questa valutazione, a patto di non esagerare il suo concreto peso storico. Mi preme sottolineare però che essa non deve portare a un giudizio negativo sulla validità intrinseca, e anche sulla necessità e fecondità storica, di quella distinzione sistematica. Essa infatti nasce in ultima analisi dal riconoscimento del carattere divino e trascendente della rivelazione cristiana, anzitutto nel suo centro che è Gesù Cristo ma anche per quanto riguarda la vocazione dell'umanità a partecipare gratuitamente, nello Spirito Santo, al rapporto filiale che Cristo ha con il Padre. Dall'altra parte essa scaturisce dal riconoscimento della consistenza interna delle creature, proprio perché esse sono opera di Dio (cfr *Gaudium et spes*, 36). Soltanto sulla base di questa distinzione, inoltre, è possibile un rapporto con la ragione moderna e contemporanea e con la rivendicazione di libertà che pervade la nostra cultura,

rispettando e valorizzando quei loro dinamismi che hanno consentito di conseguire, negli ultimi secoli, risultati straordinari.

2. L'età moderna

Nella crisi dei rapporti tra cristianesimo e cultura occidentale è comunque importante distinguere almeno due principali fasi storiche. La prima riconosce ancora il valore e l'importanza della fede cristiana e a suo modo cerca di salvarne anche la verità. Ancora in Hegel si riscontra in qualche modo questo atteggiamento, sebbene in lui appaia particolarmente chiaro che la verità e validità del cristianesimo è subordinata al primato della filosofia e comporta in realtà uno svuotamento dall'interno del cristianesimo stesso, ossia il suo "trascendimento" filosofico. Già prima di Hegel però l'illuminismo, soprattutto in Francia, aveva visto l'emergere di una critica radicale alla Chiesa e alla fede cristiana. Questa critica, che si conclude nella negazione della divinità di Cristo e dell'esistenza stessa di Dio, con la riconduzione dell'uomo a un semplice essere del mondo, ha però il suo sviluppo culturalmente più significativo in Germania, nella parabola storica che va da Hegel a Nietzsche e che è stata descritta da K. Löwith con rara profondità (*Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, ed. Einaudi).

Il secolo XIX è anche il tempo nel quale il cristianesimo occidentale ha preso piena coscienza della radicalità di questa minaccia ed ha cercato di reagirvi, secondo due grandi direttrici che, semplificando, possono ricondursi l'una principalmente al protestantesimo e l'altra soprattutto al cattolicesimo. La prima è caratterizzata dal tentativo di riformulare il cristianesimo, in modo da renderlo accettabile al nuovo contesto culturale ed idoneo non solo a sopravvivere in esso ma a porsi come la sua dimensione più alta: è la linea del protestantesimo liberale, da Schleiermacher ad Harnack, che ha avuto certamente notevole influsso anche in ambito cattolico, soprattutto nella vicenda del modernismo. Questa linea ha comportato in realtà uno svuotamento del centro vitale del cristianesimo, cioè del suo contenuto di fede, di quello che possiamo chiamare il "cristianesimo credente". Dal punto di vista storico essa si è conclusa, in realtà provvisoriamente, con la prima guerra mondiale e con la forte affermazione della fede promossa soprattutto da K. Barth.

L'altra direttrice, che ha trovato la sua espressione più significativa ed autorevole nel Concilio Vaticano I, particolarmente nella Costituzione dogmatica *Dei Filius* sulla fede cattolica, è consistita invece nel riproporre quelle verità fondamentali del cristianesimo che apparivano negate o messe in dubbio dalle forme di pensiero allora prevalenti. L'approccio a tali forme di pensiero fu pertanto fortemente dialettico, improntato alla contestazione e alla critica assai più che all'impegno di valorizzare gli aspetti positivi che possono esservi presenti. Un impegno di questo genere certamente non è mancato nel cattolicesimo del secolo XIX, basti ricordare la scuola teologica cattolica di Tubinga, o due pensatori come J. H. Newman ed Antonio Rosmini, ma la linea prevalente è stata diversa. Vorrei evitare però le caricature e le semplificazioni sommarie: in realtà il lavoro teologico e filosofico sotteso al Concilio Vaticano I e continuato poi con l'affermarsi del neotomismo ha avuto una grande vivacità culturale, esplicitasi per un verso nel mettere a nudo limiti e contraddizioni presenti nel pensiero moderno, per l'altro nel recuperare e ripensare la grande eredità della teologia medievale, in dialogo con le problematiche del nostro tempo.

3. Concilio e dopo-Concilio

Nel periodo tra le due guerre mondiali il cristianesimo occidentale, sia cattolico che protestante, ha conosciuto un periodo complessivamente più favorevole, come interna vitalità religiosa e come accoglienza nel contesto generale della cultura. Proprio in questo periodo sono avvenute quella svolta all'interno della teologia e filosofia neotomista e contestualmente quell'opera di riappropriazione e valorizzazione delle grandi ricchezze bibliche, patristiche e liturgiche, che hanno costituito la piattaforma di base del decisivo e per molti versi inatteso sviluppo costituito dal Concilio Vaticano II. Con esso è cambiato profondamente l'approccio alla cultura del nostro tempo, passando da un atteggiamento prevalentemente critico alla ricerca di un terreno di incontro, attraverso un dialogo improntato alla simpatia e all'apprezzamento, che non ha significato però un'accettazione unilaterale e acritica. Ciò riguardo alla centralità dell'uomo, cardine della svolta antropologica dell'epoca moderna, all'autonomia delle realtà terrene, alla libertà religiosa e alla valutazione favorevole della democrazia e dello Stato di diritto. La forza del Vaticano II è consistita nell'aver operato quest'apertura proprio a partire dal centro vitale del cristianesimo, ripensato nella sua straordinaria fecondità anche umana e culturale.

Subito dopo la conclusione del Vaticano II, e non senza rapporto con quel fenomeno storico e culturale che viene indicato facendo riferimento all'anno 1968, si è posto acutamente il problema dell'interpretazione del Concilio stesso, con l'affermarsi di linee divergenti che hanno diviso la teologia cattolica e fortemente influenzato la vita stessa della Chiesa. Così, mentre vi erano coloro che sostanzialmente, o anche apertamente e frontalmente, rifiutavano il Concilio come una rottura della tradizione cattolica, altri, assai più numerosi ed influenti, ritenevano che la novità portata dal Vaticano II dovesse condurre ad un'apertura radicale verso la cultura del nostro tempo, come anche al superamento ad ogni costo delle differenze tra le diverse confessioni cristiane, fino a quella che a mio avviso avrebbe rappresentato una rottura della "forma cattolica" del cristianesimo. Viene spontaneo ricordare in proposito il libro *Infallibile? Una domanda* di H. Küng, uscito nel 1970, ma è indicativo anche ciò che scriveva un teologo come O. H. Pesch nel nono volume del *Mysterium Salutis*, pubblicato in tedesco nel 1973 e in italiano nel 1975: "Rispetto al concetto corrente di ortodossia si deve dire oggi che nessuno può più ignorare la quantità di eresia, non solo materiale ma anche 'formale', che esiste oggi nella Chiesa" (pp. 388-389 dell'edizione italiana). Si tratta per lui di una situazione positiva, che consente in particolare di affermare finalmente, anche all'interno della Chiesa cattolica, il primato della fede personale che salva rispetto ad ogni norma o condizione ecclesiale.

In effetti è iniziata e si è diffusa rapidamente subito dopo il Concilio la prassi di un'interpretazione assai disinvolta, riduttiva e anche elusiva delle stesse verità essenziali della fede. Si è verificata così, inevitabilmente, una frattura tra quei teologi che più avevano contribuito a far maturare le premesse del Concilio, oltre che al suo svolgimento. Nei decenni più recenti questa situazione si sta, sia pure faticosamente, ricomponendo: per il suo pieno e positivo superamento, che non significa affatto la soppressione della giusta e indispensabile libertà di ricerca e di un sano pluralismo teologico, è assai importante quella linea di ermeneutica del Vaticano II che Benedetto XVI ha proposto nel discorso alla Curia romana del 22 dicembre 2005 e che egli stesso ha qualificato come "ermeneutica della riforma".

Come ha detto molto nettamente il Papa in quel discorso, il grande programma del Concilio di un "sì" fondamentale, anche se non acritico, all'età moderna non è assolutamente da abbandonare, anzi è da sviluppare e concretizzare nei suoi diversi versanti, da quello dei rapporti con le scienze empiriche e con le scienze storiche a quello delle relazioni tra la Chiesa e le istituzioni politiche. Su questi versanti Benedetto XVI rileva che non mancano positivi sviluppi, come la maggiore consapevolezza acquisita dalle scienze empiriche dei limiti intrinseci ai loro metodi o come la percezione diffusa che escludere il contributo della religione dalla vita sociale e pubblica risulta dannoso per la società stessa e alla fine anacronistico.

4. Per un discernimento del tempo che stiamo vivendo

Per procedere su questa strada occorre tentare un discernimento, sempre difficile e azzardato, del tempo in cui stiamo vivendo. L'allora Prof. W. Kasper, nel libro *Introduzione alla fede* uscito nel 1972 (pp. 27-31), parlava del nostro tempo come di "un secondo illuminismo", cioè di uno "svelamento dell'illuminismo a se stesso", di una "metacritica" della critica illuministica, che si esercita riguardo ad entrambe le grandi rivendicazioni dell'illuminismo, la ragione e la libertà, in quanto la critica stessa ha mostrato come ambedue siano largamente condizionate e gravate da molteplici presupposti, alla fine dunque altamente problematiche. Così ci siamo resi di nuovo consapevoli della fondamentale finitezza dell'uomo, della storicità e fatticità irriducibile della realtà in cui viviamo e della provvisorietà dei nostri schemi di pensiero e progetti di vita, personale e pubblica. In una tale situazione, a giudizio di Kasper si aprono davanti all'umanità occidentale due strade possibili. Una è quella di attestarsi dentro ai propri limiti, accontentandosi per così dire di essi e ritenendoli invalicabili; rifiutando pertanto come prive di senso le problematiche religiose come quelle metafisiche. L'altra riconosce la propria limitatezza, anzi miseria profonda, ma resta anche aperta agli interrogativi e alle aspirazioni che l'uomo continua a portare dentro di sé, in ultima analisi al proprio bisogno di salvezza, all'esigenza di cercare un'esistenza felice e compiuta e una risposta alle domande sul senso della propria vita e sull'origine della realtà.

A mio parere questa diagnosi di W. Kasper, a suo tempo anticipatrice – basti pensare a quanto diffusa fosse allora la convinzione del primato culturale del marxismo – a distanza di 35 anni rimane ancora in buona parte valida. Nel frattempo sono intervenute però novità importanti, non solo negli atteggiamenti dello spirito ma nei fatti della storia. Mi riferisco all'emergere della nuova "questione antropologica" e delle connesse problematiche di "etica pubblica", a seguito di quegli sviluppi delle scienze e delle biotecnologie che hanno reso possibili interventi diretti sulla realtà fisica e biologica del nostro essere, come anche ai grandi mutamenti degli scenari mondiali, che hanno una loro data emblematica nell'11 settembre 2001

ma che riguardano assai più ampiamente il rapido affermarsi di grandi nazioni e civiltà sempre meno disposte ad accettare il predominio dell'Occidente.

Quanto agli atteggiamenti dello spirito, nei decenni successivi a quella diagnosi di W. Kasper sono diventate più evidenti la pretesa del relativismo di porsi come criterio insuperabile, e paradossalmente "assoluto", sia della verità sia del bene morale e al contempo la sua parentela con il fenomeno, forse ancora più ampio e più profondo, del nichilismo, che sembra quasi inverare storicamente la tesi di Nietzsche e Heidegger secondo la quale esso costituirebbe il destino del nostro tempo, intimamente connesso con la "morte di Dio". Un esempio recentissimo dell'influsso pervasivo del nichilismo in un ambito come quello del diritto è rappresentato dal libro di N. Irti *Il salvagente della forma* (ed. Laterza) e dal dialogo dello stesso Irti con Claudio Magris pubblicato sul *Corriere della Sera* del 6 aprile scorso.

Le forme nelle quali la "morte di Dio" si fa strada nella cultura occidentale di oggi sono però tra loro diverse. Una è quella dell'affermazione dell'ateismo che viene motivata soprattutto sulla base di un'assolutizzazione dell'interpretazione evuzionistica dell'universo, come se essa fosse, ben più di una teoria scientifica, "una teoria universale di tutto il reale, al di là della quale le ulteriori domande sull'origine e la natura delle cose non siano più lecite né necessarie" (J. Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, ed. Cantagalli, pp. 189-190).

L'affermazione dell'ateismo viene però ritenuta da molti troppo impegnativa rispetto ai limiti delle nostre conoscenze. Ben più diffuse sono quindi posizioni agnostiche, che si riconducono a quell'idea, o a quell'atteggiamento dello spirito, secondo cui *latet omne verum*, ogni verità è nascosta (*ivi*, pp. 184-186). Si potrebbe dire che il nichilismo prende così un volto relativistico, apparentemente più benigno e tollerante e alla fine forse più coerente con la sua natura profonda. In ogni caso però ci allontaniamo radicalmente dal contenuto essenziale e dall'orizzonte stesso del cristianesimo, perché un Dio del quale non si può sapere nulla non è certamente il Dio che parla a noi ed entra nella nostra storia.

Nei decenni più recenti vi sono stati tuttavia anche sviluppi di segno molto diverso, con un forte recupero del senso religioso e con il declino dell'idea che la secolarizzazione sia un processo irreversibile, destinato a portare, se non alla scomparsa, all'irrelevanza della religione, almeno in Occidente e a livello pubblico. La ragione intrinseca di tale declino sta anzitutto nell'incapacità di rispondere, da parte di una cultura secolaristica, alle domande fondamentali e concretamente ineludibili sul senso e la direzione della nostra esistenza.

Soprattutto a partire dall'11 settembre 2001 si è aggiunta un'altra motivazione, legata alla percezione diffusa della minaccia che sembra provenire dalla deriva fondamentalista dell'islamismo: questa percezione ha orientato il risveglio del senso religioso ad assumere un più preciso profilo identitario cristiano e, in un Paese come l'Italia, cattolico. Si tratta di un fenomeno ampiamente presente e fortemente sentito nelle popolazioni, ma che sta assumendo grande rilievo anche sul piano della cultura pubblica.

Tra il risveglio religioso e le tendenze relativistiche e nichilistiche esiste obiettivamente un profondo contrasto: è questa la ragione sostanziale per la quale, in Italia come in moltissimi altri Paesi, quello della religione, e in particolare del cristianesimo – e per altri versi dell'Islam – è diventato ormai, nella cultura e nella società, uno dei più rilevanti terreni di confronto e anche di polemica, reso ancora più concreto e coinvolgente dall'emergere della nuova questione antropologica, con le sue implicazioni nell'etica pubblica.

5. Tentativi di risposta teologica

In una situazione di questo genere è assai grande lo spazio, anzi il bisogno dell'apporto della teologia. Per delineare la fisionomia che esso potrebbe assumere sembra utile richiamare anzitutto i limiti di alcuni tentativi già attuati e, almeno in parte, ancora in atto. Uno di essi, ormai desueto a motivo dei limiti emersi nei processi di secolarizzazione, è quella che è stata chiamata "teologia della secolarizzazione", di matrice soprattutto protestante ma penetrata anche in ambito cattolico. Essa ratificava, come il risultato della dinamica interna del cristianesimo, la separazione crescente tra fede e cultura e affidava la mediazione tra di esse soltanto alla rivendicazione dell'origine cristiana di tale processo. Così però rimane aperta la strada all'emarginazione progressiva del cristianesimo, man mano che i processi di secolarizzazione si sviluppano e si allontanano dalla propria origine, come normalmente avviene nella storia.

Un altro approccio teologico, oggi ancora abbastanza presente, sebbene colpito alla radice dagli eventi dell'anno 1989, che hanno messo in evidenza l'insostenibilità non solo politica ed economica ma antropologica ed etica dei modelli di vita associata che si richiamano al marxismo, è quello delle teologie della liberazione e anche delle teologie politiche. Alla loro

base vi è l'intenzione, ampiamente condivisibile, di recuperare, in vista del futuro, il ruolo storico del cristianesimo. Il loro limite sostanziale consiste però nell'affidare questo ruolo principalmente alla prassi politica, mettendo così a carico della politica il problema stesso della salvezza dell'uomo e del senso dell'esistenza, ciò che comporta fatalmente un'assolutizzazione falsa e distruttiva della politica stessa.

La profonda disillusione prodotta nell'ambito delle teologie della liberazione dai fatti del 1989 ha spinto vari loro esponenti verso posizioni improntate al relativismo. Essi sono confluiti così, insieme a non pochi altri teologi, in quell'orientamento, che prende vari nomi tra cui quello di teologia delle religioni, secondo il quale fondamentalmente non solo il cristianesimo ma anche le altre molteplici religioni del mondo, con i popoli e le culture che ad esse si riferiscono – e che spesso sarebbero stati oggetto da parte dei cristiani di un imperialismo e colonialismo non solo politico ma anche religioso –, costituirebbero in realtà, accanto al cristianesimo storico, autonome e legittime vie di salvezza.

Viene abbandonata così quella fondamentale e davvero originaria verità della fede, evidentissima nel Nuovo Testamento e fonte primaria del dinamismo missionario della Chiesa dei primi secoli, secondo la quale Gesù Cristo, nella sua concretezza di Figlio di Dio che si è fatto uomo ed ha vissuto nella storia, è l'unico Salvatore dell'intero genere umano, anzi di tutto l'universo. La Dichiarazione *Dominus Iesus* della Congregazione per la Dottrina della Fede, riaffermando con forza questa verità, non ha fatto che dare voce alla missione essenziale della Chiesa. Il libro che ho già citato dell'allora Cardinale Ratzinger mette in luce come in determinate forme di teologia delle religioni sia all'opera quel principio del *latet omne verum* che accomuna per certi aspetti il relativismo attualmente diffuso in Occidente con l'approccio al divino delle grandi religioni orientali, e anche del pensiero tardo-antico che proprio in questi termini si opponeva al cristianesimo. In vari teologi questa svolta relativistica si accompagna con la rivendicazione, non abbandonata, del primato della prassi: dove cioè la conoscenza non può arrivare potrebbe invece giungere la prassi; essa sola sarebbe decisiva per la salvezza e il dialogo, anzi l'unità tra le religioni dovrebbe risolversi in essa.

6. Contributi da valorizzare ulteriormente

Naturalmente in ciascuna di queste tre impostazioni teologiche sono presenti istanze che non possono essere lasciate cadere, dalla volontà di superare una visione "catastrofale" della modernità al rapporto che la fede cristiana non può non avere con l'umanizzazione del mondo, fino alla necessità di una prospettiva davvero universale che faccia spazio concreto, in seno al cristianesimo, alla pluralità delle culture e delle civiltà. Da quest'ultimo punto di vista l'allora Cardinale Ratzinger ha avanzato (*op. cit.*, pp. 57-82) una proposta assai innovativa rispetto all'ipotesi teologiche oggi più diffuse e per me davvero convincente: abbandonare l'idea dell'inculturazione di una fede di per sé culturalmente spoglia, che si trasporrebbe in diverse culture religiosamente indifferenti, e riferirsi invece all'incontro delle culture (o "interculturalità"), che si basa su due punti di forza. Da una parte l'incontro delle culture è possibile e avviene continuamente perché, nonostante tutte le loro differenze, gli uomini che le producono hanno in comune la stessa natura e la medesima apertura della ragione alla verità. Dall'altra parte la fede cristiana, che nasce dal rivelarsi della verità stessa, produce quella che possiamo chiamare la "cultura della fede", la cui caratteristica è di non appartenere a un popolo singolo e determinato, ma di poter sussistere in ogni popolo o soggetto culturale, entrando in relazione con la sua cultura propria ed incontrandosi e compenetrandosi con essa. Questa è in concreto l'unità e insieme la molteplicità e l'universalità culturale del cristianesimo.

Un contributo tuttora assai rilevante all'adempimento dei compiti che la teologia ha oggi davanti a sé può venire, a mio giudizio, da quel grande moto di rinnovamento che ha percorso la teologia stessa negli anni che hanno preceduto il Vaticano II, e anche dall'eredità della teologia neotomista, nonostante i suoi limiti, che possono individuarsi più precisamente da una parte nella sottovalutazione della distanza storica che separa San Tommaso e tutta la grande scolastica dal nostro tempo, e in concreto dei grandi sviluppi, teoretici e pratici, realizzatisi attraverso i secoli. Dall'altra parte nel tentativo di dimostrare la verità delle premesse del cristianesimo (*praeambula fidei*) mediante una ragione rigorosamente indipendente dalla fede stessa. Questo tentativo è sostanzialmente fallito, come osservava il Cardinale Ratzinger nel libro già citato (pp. 141-142), e appaiono destinati a fallire altri eventuali tentativi analoghi, già per il motivo che le grandi questioni dell'uomo e di Dio (ed ugualmente la questione di Gesù Cristo), riguardando e coinvolgendo inevitabilmente il senso e la direzione della nostra vita, mettono in gioco noi stessi e quindi, pur richiedendo tutto il rigore e le capacità critiche della nostra intelligenza, non possono esser decise indipendentemente dalle scelte secondo le quali orientiamo la nostra stessa esistenza.

Reciprocamente però, e in sostanza per un motivo analogo, è fallito anche il tentativo opposto di K. Barth di presentare la fede come un puro paradosso, che può sussistere soltanto in totale indipendenza dalla ragione. A questo proposito, non solo riguardo a Barth ma a tutto il pur importantissimo filone della “teologia kerygmatica”, si può osservare che è sì fondamentale e irrinunciabile, ma non è sufficiente, presentare l'enorme ricchezza e la bellezza del mistero cristiano, quali emergono dalle fonti bibliche, patristiche e liturgiche e quali si sono via via arricchite nel corso della storia. Perché questa ricchezza e bellezza rimangano vive ed eloquenti nel nostro tempo è necessario infatti che entrino in dialogo con la ragione critica e con la ricerca di libertà che lo caratterizzano, in modo da aprire questa ragione e questa libertà, per così dire “dall'interno”, e da assumere dentro alla fede cristiana i valori che esse contengono.

7. Una teologia cristocentrica e pertanto davvero teologica e antropologica

Al centro e al cuore di un approccio teologico meglio adeguato agli interrogativi del tempo che sta davanti a noi rimane, a mio parere, quella forma di teologia radicalmente cristologica e cristocentrica, e proprio perciò altrettanto radicalmente teologica e antropologica, che è implicitamente proposta nel n. 22 della *Gaudium et spes*: “solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo... proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore per noi [Cristo] svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione”.

Perciò l'attenzione del teologo deve concentrarsi anzitutto su Gesù Cristo, cogliendo insieme la sua realtà storica e la profondità del suo mistero. Con il suo libro *Gesù di Nazaret* Benedetto XVI ci ha indicato una via e un metodo di lavoro che possono rivelarsi molto fecondi per lo sviluppo della teologia, specialmente su quella frontiera ineludibile che è rappresentata dalla saldatura tra le esigenze della critica storica e quelle di un'ermeneutica autenticamente teologica.

Nella luce della realtà e del mistero di Gesù Cristo si possono affrontare i due poli essenziali del discorso teologico, Dio e l'uomo, che sono poi, in maniera esplicita o implicita, i veri nodi della cultura del nostro tempo. Rispetto ad entrambi questi nodi l'attuale contesto culturale – nel quale le scienze empiriche, con la loro forma di razionalità e con la mentalità che esse generano, esercitano un ruolo trainante e per certi versi egemone – impegna la teologia ad un confronto con tali scienze ben più approfondito di quel che sia stato realizzato fino adesso: confronto per altro che non può fare a meno di un'autentica e non riduttiva dimensione filosofica. Perciò, riguardo a Dio, assume particolare importanza quella riflessione che si concentra sulla struttura e sui presupposti della conoscenza scientifica, per mostrare che proprio a partire da essi si pone di nuovo la domanda sull'intelligenza creatrice.

Analogamente riguardo all'uomo è decisivo il confronto sia con la teoria dell'evoluzione sia con le neuroscienze, per mostrare, anzitutto alla luce delle sue capacità proprie ed esclusive di produrre cultura, che l'uomo emerge dalla natura non nel senso di una semplice provenienza ma di un autentico trascendimento. Solo su questa base antropologica diventa possibile e coerente quella promozione e difesa della dignità umana a cui la teologia è chiamata, oggi particolarmente sul piano dell'etica pubblica.

E' questo il senso di quel programma di “allargare gli spazi della razionalità” che Benedetto XVI propone con insistenza e che riguarda sia la ragione scientifica sia la ragione storica. Questo programma implica il duplice convincimento che la rivelazione di Dio in Gesù Cristo offre alla ragione un aiuto prezioso per proseguire il suo cammino, sempre più articolato, complesso e specialistico, senza perdere di vista il suo orizzonte globale e gli interrogativi di fondo, e d'altra parte che proprio attraverso il confronto con la ragione contemporanea la fede e la teologia sono stimolate ad approfondire ulteriormente quella novità riguardo al mistero di Dio e dell'uomo che ci è venuta incontro in Gesù Cristo.

Nel contribuire a un simile programma la teologia non deve avere la pretesa razionalistica di dimostrazioni cogenti, come già accennavo riguardo ai *praeambula fidei*, ma piuttosto essere consapevole dei limiti del proprio discorso: così, a proposito del *Lógos* creatore J. Ratzinger afferma che esso dal punto di vista razionale rimane “l'ipotesi migliore”, un'ipotesi che richiede da parte dell'uomo e della sua ragione di rinunciare a propria volta ad una posizione di dominio e di rischiare quella dell'ascolto umile (*L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, ed. Cantagalli, pp. 115-124).

8. Rivelazione, Chiesa, teologia

In sostanza viene proposta così una grande e coraggiosa uscita della teologia dai discorsi autoreferenziali, dai propri orti e recinti, che possono inavvertitamente sussistere anche quando si assumono interlocutori “esterni” a loro volta piuttosto estranei ai reali problemi di

oggi. Questa apertura coincide in realtà con la piena coerenza della teologia cristiana e cattolica con se stessa e si alimenta di una tale coerenza. Ne abbiamo avuto un grande esempio nella dinamica spirituale, culturale e storica del pontificato di Giovanni Paolo II e ne abbiamo ora un esempio altrettanto significativo e più direttamente teologico nel pontificato di Benedetto XVI.

Concludo cercando di esplicitare il senso e il fondamento teologico di tale coerenza, e così anche di indicare la via per superare dall'interno quella frattura che si è verificata nella teologia cattolica subito dopo il Concilio Vaticano II. Lo faccio richiamandomi all'analisi della natura della divina rivelazione che J. Ratzinger aveva elaborato nello studio su San Bonaventura con cui intendeva conseguire l'abilitazione all'insegnamento accademico e che è riproposta sinteticamente nel suo libro *La mia vita* (ed. San Paolo, pp. 72 e 88-93). La rivelazione è cioè anzitutto l'atto con cui Dio manifesta se stesso, non il risultato oggettivato (scritto) di questo atto. Per conseguenza, del concetto stesso di rivelazione fa parte il soggetto che la riceve e la comprende – in concreto il popolo di Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento – , dato che se nessuno percepisse la rivelazione nulla sarebbe stato svelato, nessuna rivelazione sarebbe avvenuta. Perciò la rivelazione precede la Scrittura e si riflette in essa, ma non è semplicemente identica ad essa, e la Scrittura stessa è legata al soggetto che accoglie e comprende sia la rivelazione sia la Scrittura, ossia alla Chiesa. Concretamente la Scrittura nasce e vive all'interno di questo soggetto. Con ciò è dato il significato essenziale della tradizione ed anche il motivo profondo del carattere ecclesiale della fede e della teologia, oltre che il fondamento della validità di un approccio alla Scrittura che sia al contempo storico e teologico. E' dunque con buona coscienza e consapevolezza critica che possiamo accogliere, come teologi, quell'intima relazione della Scrittura e della tradizione con tutta la Chiesa e con il suo magistero di cui ci parla il n. 10 della *Dei Verbum*.