

**“TEOLOGIA DEL MAGISTERO” E FERMENTI
DI RINNOVAMENTO NELLA TEOLOGIA CATTOLICA**
(FRANCO GIULIO BRAMBILLA)

La stagione della teologia del XX secolo assegnata a questo saggio è attraversata da grandi passioni e da molti contrasti ed è collocata dopo i due episodi che fanno da portale d'ingresso del Novecento teologico. Il primo ha travagliato il versante cattolico ed è stato un fenomeno per così dire di carattere atmosferico: il Modernismo; l'altro ha sconvolto il panorama ottocentesco della teologia liberale protestante con il manifesto della teologia dialettica: il *Römerbrief* di K. Barth. I due episodi non hanno avuto un rapporto diretto, ma in misura diversa hanno prepotentemente riproposto all'attenzione della teologia il tema della storia. La reazione cattolica si è espressa in un duplice modo: la risposta immediata che ha portato ad irrigidire la figura della “teologia manualistica” fino a identificarla con la “teologia del magistero”; la ripresa più meditata sulla cui linea si collocano i fermenti e le figure di rinnovamento della prima metà del secolo: la teologia kerygmatica, Adam e Guardini, in Germania; Gardeil e la Scuola di *Le Saulchoir* (Chenu, Charlier, Draguet), la *Nouvelle théologie* (De Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard e, in posizione discosta, il primo von Balthasar, nonché Congar), quindi l'*Humani Generis*. Lo sfondo di questi fermenti e figure è stata la grande opera di *ressourcement* biblico, liturgico, patristico, medievale, in un intreccio storico difficilmente distribubile e ripetibile, che ha preparato con umiltà, pazienza e tenacia il momento conciliare.

Al di là dei nomi e degli episodi, occorre identificare la parabola che soggiace a questa stagione tormentata: essa ha il suo punto di partenza nella “teologia manualistica” o “neoscolastica”, che precede, accompagna e segue la contestazione del Modernismo e che, in conseguenza del sussulto tellurico provocato da quell'episodio, irrigidisce i suoi tratti trasformandosi in “teologia del magistero”; prosegue poi, all'interno dell'istanza fatta valere dalla teologia manualistica di una teologia come “scientia fidei”, a ricuperare quasi per tappe il senso dell'intelligenza della fede nella rivelazione storica, prima con Gardeil, poi soprattutto con Chenu e la sua scuola e, infine, nell'episodio denominato polemicamente dagli oppositori *Nouvelle Théologie*, a cui reagisce l'intervento del magistero con l'*Humani Generis*. Parallelamente si dovrà segnalare in Germania la meteora della *Teologia kerygmatica* che propone, accanto alla teologia speculativa, l'istanza di una teologia sotto il segno della Parola. Di qui i cinque momenti del nostro affresco storico: 1) La parabola della teologia manualistica fino alla *Denzingertheologie*; 2) La Scuola di *Le Saulchoir* e il “ricupero” della storia; 3) Il “pensiero cattolico” in Germania e l'opera di Guardini e Adam; 4) La *Nouvelle Théologie* e l'istanza del *ressourcement*; 5) La reazione dell'*Humani Generis* e la nuova teologia della fede.

1. LA PARABOLA DELLA TEOLOGIA MANUALISTICA FINO ALLA *DENZINGERTHEOLOGIE*

La “teologia manualistica” è la figura storica che ha dominato l'insegnamento teologico durante la prima metà del Novecento. La sua fissazione va anche sotto i nomi di “neoscolastica” e, in modo più determinato, di “neotomismo” e ha nell'impulso dato dall'enciclica *Aeterni Patris* la sua consacrazione autorevole nelle scuole di teologia¹. Già la diversità dei

¹ Ho ricostruito questa vicenda nel mio saggio F.G. BRAMBILLA, *Il neotomismo tra restaurazione e rinnovamento*, in FTIS, *Storia della teologia. IV. Età moderna*, Direzione di G. Angelini, G. Colombo, M. Vergottini, Piemme, Casale Monf. 2001, 399-490: un'esauriente bibliografia si trova in quel saggio. Segnalo solo: R. AU-BERT, *Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII*, in *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII. Atti del convegno tenuto a Bologna il 27-29 dicembre 1960*, Edizione Cinque Lune, Roma 1961, 133-227; F. VAN STEENBERGHEN, *La filosofia neoscolastica*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*. Vol 1: *Il*

nomi indica che non si tratta di un fenomeno univoco nelle sue realizzazioni, anche se unitario nella sua ispirazione contrassegnata da un sostanziale atteggiamento antimoderno e nella struttura di fondo che configura un'esteriorità di ragione e fede. Occorre, dunque, prendere le mosse da questo sfondo variegato per comprendere, non solo ciò che precede il Modernismo, ma anche le ragioni della reazione ad esso e i modi con cui si è espressa. Per intendere questa figura di teologia della "terza" scolastica o neoscolastica, bisogna riferirsi al «mutamento strutturale della teologia cattolica», secondo la nota espressione di B. Welte² che pone, in riferimento soprattutto alla Germania, una cesura tra la prima parte dell'Ottocento, contrassegnata da una «genialità spirituale, senza pari nella storia tedesca per ricchezza e splendore», e la seconda parte dopo Hegel (+1831) che fa sorgere un clima «completamente mutato», caratterizzato dall'«emergere decisivo e nuovo dei dati positivi tanto nella natura quanto nella storia». Il successo del pensiero positivista e del metodo storico-critico sono le dominanti della seconda metà del secolo XIX. Due fenomeni che porranno drammatici problemi alla teologia. La teologia, ma più radicalmente la stessa Chiesa, si porrà in modo reattivo – secondo Welte – al mondo moderno, e quindi importerà la dissociazione tra teologia e storia.

Nella teologia neoscolastica la divaricazione tra fede e storia sembra conseguenza di un fatto più radicale, cioè del suo modo di intendere la *nozione di teologia*. Caratterizza questa figura di teologia, l'applicazione della filosofia scolastica alla speculazione teologica, come strumento di comprensione dei "misteri" rivelati³. Ciò sul presupposto della divaricazione tra pensiero critico e fede, che la teologia neoscolastica accetta pacificamente dalla modernità. I misteri rivelati sono intangibili nella loro rivelazione definitiva, immutabili e senza storia; necessitano dunque della filosofia scolastica, compresa come *philosophia perennis*, elaborata in funzione ancillare rispetto alla fede e a servizio del comprendere teologico. È l'istanza di una filosofia sicura, amica della fede, che ponga rimedio alla disperante relatività delle filosofie "moderne" dipendenti dal postulato della soggettività e della storicità. Questa filosofia che, secondo la lucida espressione di Gilson è elaborata dai teologi «prima della teologia e, in questo senso, fuori di essa»⁴, è stata consacrata e rilanciata dall'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII. Essa è il manifesto della filosofia/teologia neoscolastica che, pur con la sua cautela nello sposare la divaricazione moderna tra ragione e fede, perché cerca di porvi rimedio in molti modi, la accetta nondimeno come dato di fatto di partenza. A partire da questa figura di teologia – differente dalla scolastica medievale con la sua profonda embricatura della ratio *nella*

mondo contemporaneo, a cura di R. VANDER GUCHT - H. VORGRIMLER, Città Nuova, Roma 1972, 352-361: 352-356; si veda anche E. CORETH, *Tendenze diverse della filosofia neoscolastica*, in *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX. II. Ritorno all'eredità scolastica*, ed. italiana a cura di G. MURA e G. PENZO, Città Nuova, Roma 1994, 461-476; H. M. SCHMIDINGER, *Neuscholastik*, a cura di J. RITTER - K. GRÜNDER (= Historisches Wörterbuch der Philosophie 6), Schwabe & Co AG, Basel – Stuttgart 1984, 769-774; G. SÖHNGEN, *Neuscholastik*, LThK VII, Herder, Freiburg 1962, 923-926; P. J. FITZPATRICK, *Neoscholasticism*, in N. KRETZMANN (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, 838-852; G. COLOMBO, *La teologia manualistica*, in ID., *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, 305-335. Poi segnalo le storie della teologia: J. BELLAMY, *La théologie catholique au XIX siècle*, Beauchesne, Paris 1904; E. LECANUET, *La vie de l'Église sous Léon XIII*, Alcan, Paris 1930; H. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIX siècle. Voll. I-III*, Desclée, Paris - Bruxelles 1947-1948; J.-P. GELINAS, *La restauration du thomisme sous Léon XIII et les philosophies nouvelles*, Catholic Univ. of America Press, Washington 1959; A. KERKVOORDE - O. ROUSSEAU, *Le mouvement théologique dans le monde contemporaine*, Beauchesne, Paris, 1969; G. MCCOOL, *Catholic Theology in the Nineteenth Century*, Seabury Press, New York, 1977, 129-215.

² B. WELTE, *Zur Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, in ID., *Auf Spur des Ewigen*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1965, 380-409; tr. it., *Il mutamento strutturale della teologia cattolica nel secolo XIX* [1954], in ID., *Sulla traccia dell'eterno*, Jaca Book, Milano 1976, 121-151: qui 124.

³ G. COLOMBO, *La teologia manualistica*, 307.

⁴ É. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Paris, Fayard, 1960, 58.

fede – si comprende la sua spontanea immunizzazione di fronte ad ogni aggressione del pensiero critico e storico. Di qui la resistenza ad applicare il metodo storico-critico e la tendenza a canonizzare la teologia scolastica, in particolare il tomismo, come la forma insuperata/in-superabile del pensiero cristiano. Questi due fatti sono all'origine prossima della questione modernista, la quale accentua il richiamo alla critica e alla storia che si fanno valere di fronte alla fede.

Sul primo versante la teologia scolastica comprende la Bibbia, in quanto parola di Dio, come “verità rivelata”, collocandola nella zona franca dell'immunità da errore e quindi pregiudizialmente inaccessibile alla critica, nonostante lo sconvolgente programma del *Tractatus theologico-politicus*, 1670) di Spinoza. Egli sosteneva che la Scrittura va sottoposta allo stesso metodo interpretativo dei fatti di natura e questo comporta di verificare la tradizione cristiana con la ragione critica, concepita come «non molto differente dal metodo di interpretazione della natura, ma che si adatta perfettamente ad esso». Si comprende l'allergia o, forse ancor più, il panico di fronte alle ricostruzioni storiche dei documenti della tradizione cristiana, (Bibbia, Padri, Dogmi), che mettessero tra parentesi la loro qualità di documenti della fede. Vedremo che questo *impasse* si trascinerà con vicende alterne per tutta la prima metà del Novecento. Sul secondo versante, l'identificazione della filosofia sicura nel tomismo rivestiva, nella citata enciclica di Leone XIII, la funzione di mediazione tra fideismo e razionalismo, il problema decisivo su cui era intervenuta pochi anni prima la *Dei Filius* del Vaticano I. Questa funzione mediatrice del richiamo alla filosofia di Tommaso ne delineava un particolare uso, per risolvere un problema nuovo. Di fronte all'acuirsi della situazione con il Modernismo, il richiamo alla filosofia tomista – con la sua funzione liberatrice, per salvare l'infeudamento della teologia con le filosofie moderne – s'impose senza quei temperamenti, ancora presenti nel testo dell'enciclica, fino a presentarla «nelle sue idee madri e nell'organismo del suo insieme... come l'espressione più perfetta che possa assumere la teologia cattolica» (Gardeil)⁵.

Se, come vedremo, A. Gardeil riesce a dare alla scuola domenicana un certo margine di vantaggio per la sua critica acuta al modernismo, il neotomismo che ne esce vittorioso prenderà poi diverse strade. Quella che, partendo da Gardeil, sfrutterà lo spunto, formulato ancora in una prospettiva dottrinalista, della teologia come riflessione scientifica a partire dalla fede (*scientia fidei*), e approderà a recuperare la dimensione storica della rivelazione e della fede, anche attraverso un contestuale “ritorno” a S. Tommaso, letto in prospettiva storica e la cui teologia è vista come l'elaborazione scientifica della sua prospettiva spirituale. Quella più tradizionale della scuola neotomista, che ha la sua figura più rappresentativa in R. Garrigou-Lagrange. Egli, perfettamente nell'ottica della figura della teologia manualistica sopra evocata, deve rispondere alla facile obiezione che l'imposizione della filosofia tomista, da applicare ai misteri rivelati, non sia una filosofia “particolare”, ma “la” filosofia, perché esprime il “senso comune”, e in questo senso pretende di essere almeno «nelle sue linee generali» identica con la *philosophia perennis*. L'esito prevedibile è che il tomismo elevato a sistema trasforma la stessa teologia in una figura definitiva e immutabile, chiudendo radicalmente – in linea di principio – il confronto con la storia e immunizzandosi da essa. La quale, se viene evocata, è solo per mostrare l'emergenza delle “verità rivelate” che, una volta raggiunte, appartengono in modo immutabile alla *doctrina fidei*.

All'inizio del Novecento, dunque, le due incompatibilità tra la Bibbia e la critica, e tra il tomismo e la critica, si saldano insieme. Il tomismo si rivela perfettamente funzionale alla lettura della Bibbia, nella prospettiva della nozione di rivelazione allora egemone. La filosofia tomista è deputata alla elaborazione più alta della “verità naturale” attraverso lo strumento della *ratio*, mentre la teologia deve assumere dalla rivelazione biblica le verità “soprannatura-

⁵ A. GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie* [1910], Cerf, Juvisy ²1932, 287.

li” e conoscibili mediante la *fides*. L’esteriorità tra *ratio* e *fides* – per quanto poi la stessa *ratio* viene applicata alla piena illustrazione dei misteri rivelati – e il dualismo di naturale e soprannaturale rappresenta la struttura portante della teologia manualistica. Si comprende, allora, anche il grado di sicurezza di questa teologia, che non può essere spiegata solo con la copertura autorevole del magistero, di là della censura al Modernismo. La sicurezza di questa teologia, che le consente di persistere nelle scuole di teologia sostanzialmente fino alla soglia del Concilio Vaticano II, trova giustificazione nel sistema teorico che la sostiene e che non si lascia lambire dalla problematizzazione della storia, né per quanto riguarda la lettura della Bibbia, né per la ricostruzione della *Dogmengeschichte*. Se l’episodio del Modernismo è caratterizzato dalla scoperta della storia, la sua esecuzione è pesantemente positivista (è vero ciò che è ricostruibile storicamente). Ciò ottiene l’effetto di irrigidire la figura di teologia manualistica che si andava elaborando. Si comprende perché essa transita senza soluzione di continuità nella “teologia del Magistero” (*Denzingertheologie*), il quale poteva assicurare il “carisma di certezza” che sembrava precluso da quella pratica della ricerca storico-critica. Una certezza che era confermata dall’uso della *ratio*, espressa nella filosofia tomista che, in quanto amica della fede, non poteva che confermare i dati della rivelazione.

Se in sede storica il giudizio sulla teologia manualistica lamenta la sua immunizzazione pregiudiziale dalla storia, e dunque dalla figura specifica della rivelazione cristiana, si deve riconoscere nondimeno, che l’istanza che essa proponeva è corretta. Essa in sostanza, con gli strumenti che allora aveva, ha difeso che la stessa fede esige un *intellectus* della rivelazione, che deve essere in accordo con la fede. La fede porta con sé il suo *lógos*, la sua comprensione critica: questa è l’esigenza che in ogni caso, anche con un supporto teorico carente, la teologia manualistica ha trasmesso. Poiché la figura di verità che essa vedeva all’orizzonte era condizionata da una comprensione della *ratio* criticista e storicista, non ne ha discusso i presupposti, ma ne ha elaborata una in proprio, ricavandola dalla filosofia tomista, anzi ricostruendo artificialmente la grande riflessione di Tommaso come un sistema filosofico. *Fides* e *ratio* sono correlate, ma rimangono esterne: la prima abita il cielo della certezza, confermata dal carisma del Magistero, la seconda percorre le strade della terra, diventando strumentale alla conferma della fede. Concezione “autoritaria” della fede e pratica “strumentale” della filosofia si danno la mano. Con il paradossale risultato di una sorta di filosofizzazione del dato rivelato. O, forse sarebbe meglio dire, con una sua riduzione dottrinalista, che perde riferimento alla storia e alla vita.

Il passaggio dalla “teologia manualistica” alla cosiddetta “teologia del magistero” avviene quindi senza soluzione di continuità. In realtà, più che di un passaggio, si tratta di un ulteriore restringimento di prospettiva, che sembra iscritto nella sottrazione a questa figura della teologia della funzione critica inerente alla stessa fede. Naturalmente fino agli anni trenta questo sembra essere percepibile soprattutto negli studi biblici, in modo conseguente al dibattito modernista sull’esegesi e sulla storia critica. Ma ciò dipende dalla nozione di teologia che in questo tempo procede alla tendenziale risoluzione della teologia nel magistero. Se la reazione al modernismo aveva affermato a proposito del dato rivelato una competenza della fede rispetto alla critica, è abbastanza facile intuire che questa competenza venga precipitosamente fatta risalire al magistero, nel senso che di fronte alla crisi indotta dal modernismo, risulta essenziale riferirsi al magistero per conoscere il dato rivelato. Si comprende la “novità” di questa ulteriore focalizzazione della teologia manualistica: essa consiste non solo nel fatto che il magistero sta al termine dell’evoluzione dogmatica, ma che sta al *principio* della riflessione teologica, nel senso che la rivelazione deve essere ricevuta dal magistero e nella interpretazione data da esso. Se il modernismo, richiamandosi alla critica storica, cercava direttamente la “dipendenza” della teologia dalla Bibbia, la reazione dinanzi ai risultati di questa critica non poteva non far dipendere la teologia dal riferimento sicuro al magistero per sottrarlo alla congetturalità della critica storica, e dalla filosofia tomista per rimediare alla dispersione delle

filosofie moderne. Questa “novità”, che in un primo tempo apparve semplicemente un’esplicitazione della struttura della teologia manualistica, non è nient’altro che la deriva ultima – storicamente inevitabile, anche se teoreticamente non necessaria – a cui è approdata la teologia apologetica dell’Ottocento, che ha portato a destinazione la comprensione post-ridentina del dogma in funzione antiriformistica. Se l’illuminismo contesta il dogma mettendo in discussione la rivelazione nel suo carattere positivo, successivamente la “storia dei dogmi” della teologia evangelica viene ricostruita per mostrare l’allontanarsi della fede dalla rivelazione e il suo infeudarsi nell’ellenismo. La reazione cattolica non poteva obiettivamente che far colludere teologia cattolica e magistero, nel senso che il dogma non è una contraffazione della Parola di Dio, ma la sua necessaria esplicitazione/evoluzione. La crisi modernista faceva arretrare la questione, mettendo in difficoltà la stessa nozione di rivelazione come insieme delle “verità rivelate” e applicando anche ad essa la ricerca storica. Ne risultava che le verità rivelate della rivelazione potevano/dovevano essere identificate nelle verità stabilite dal dogma, così che il magistero diveniva il principio di una “messa in sicurezza” del contenuto veritativo della rivelazione, producendo un fenomeno di attrazione della Tradizione e della Scrittura nel magistero. La teologia postmodernista, o la stagione postmodernista della teologia manualistica, fa compiere questo ulteriore passo quasi chiudendo la teologia nel recinto di una immunizzazione radicale del sapere della fede (si vedano gli interventi del 1925 di F. Cavalleria e B. Durst)⁶. Si approda così alla *Denzingertheologie*, secondo l’espressione lanciata casualmente (“...una teologia alla *Denzinger*”) da Rahner nella nota di uno studio di ecclesiologia. Essa ha il suo sintomo nel mutamento del titolo, operato da C. Bannwart, della famosa raccolta dei testi del magistero, in occasione della decima edizione (1908), quando al *definitionum* egli aggiunge *et declarationum*, estendendo obiettivamente il senso del magistero⁷. Questa estensione finiva per capovolgere la tradizionale metodologia teologica⁸. La dinamica obiettiva contenuta nel “rovesciamento” del metodo teologico concentra l’interesse sul magistero, lo sottrae alle fonti della rivelazione, facendo tendenzialmente coincidere il magistero con la rivelazione.

Il giudizio finale degli storici sulla teologia manualistica converge su due osservazioni tra loro in qualche modo conseguenti. Da un lato, la teologia manualistica ha avuto un successo che non si può spiegare solo con la sponsorizzazione da parte del Magistero, ma per la sua capacità di chiarezza quasi geometrica, ottenuta al prezzo della sua collocazione in una sorta di zona franca. Ne ha beneficiato la sua funzione pratico-formativa, che ha generato un manuale di teologia ad uso del pastore e uno di morale ad uso del confessore, pastore/confessore pensato come *defensor fidei* e medico dei costumi. Per questo essa si esprime anche nel genere letterario del manuale, del compendio, del prontuario: uno tra i più famosi, ma non certo il più originale e creativo, è la *Synopsis Theologiae Dogmaticae* di M. Tanqueray che dal 1896

⁶ Già C. COLOMBO, *La metodologia e la sistemazione teologica*, in *Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica*, vol. I, Marzorati, Milano 1957, 1-56, parlava di un rovesciamento della metodologia teologica, rispetto alla manualistica, delle prove *ex Scriptura*, *ex traditione* e *ex ratione* del dopo Trento.

⁷ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. II, Benziger, Einsiedeln 1962, 8; cf J. SCHUMACHER, *Der “Denzinger”. Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie*, Herder, Freiburg 1974; M. WEITLAUFF, *Zur Entstehung des “Denzinger”*, HJ 96 (1978) 312-371.

⁸ Spiega così in modo preciso l’espressione “teologia del magistero” G. Colombo: «il genitivo che ne esprime la caratteristica, va preso nel duplice senso: soggettivo e oggettivo. “Soggettivo” perché la *premessa* del magistero alla trattazione biblica, patristica, e “razionale” (della razionalità illuminata dalla fede) vuole significare che si legge la Scrittura, si fa la storia del pensiero cristiano, e infine si pensa la riflessione razionale sotto la guida del magistero; “oggettivo”, perché ciò che si professa nella fede – la tesi – e quindi ciò che si dimostra essere contenuto nella Scrittura e nella tradizione, e quindi ciò che ha bisogno di giustificazione “razionale” è precisamente ciò che è insegnato dal magistero»: cf G. COLOMBO, *Dogmatica e Biblica*, «Rivista Biblica» 21 (1973) 241-278: 243-244.

al 1947 ha contato ben 25 edizioni. Un tomista non sospetto l'ha gratificato della definizione di "un pio oltraggio all'intelligenza" (Maritain). D'altro lato, e per conseguenza, questa figura di teologia ha allargato, anziché colmare il divario tra pensiero cristiano e coscienza moderna, producendo una teologia cristiana che è servita più alla scuola che alla vita. L'uso di una lingua "scolastica", appunto, ha funzionato da antidoto non tanto alla contaminazione con il pensiero moderno, che per altro registrava già numerosi episodi con esiti non del tutto soddisfacenti (si pensi nell'Ottocento alla Scuola di Tubinga), quanto come censura per una critica che ne guadagnasse il contributo e ne discutesse radicalmente l'insufficienza teorica. Ambedue i risultati non sono da imputare tanto a san Tommaso e alla sua riflessione, ma all'uso che ne è stato fatto, premuti dal bisogno di una formazione sicura dei pastori e dall'intonazione apologetica della riflessione teologica in generale.

Due esigenze legittime, ma che possono essere svolte anche in un'altra ottica. Come cercherà di fare, faticosamente facendosi strada tra intemperanze e ingenuità, la successiva storia della prima metà del Novecento teologico. Per un verso, mostrando che il pensiero di san Tommaso è capace di reggere il confronto con la filosofia moderna, e che solo un suo uso ideologico e un po' ottuso può immunizzarsi da essa. Già a partire dalla scuola di *Le Saulchoir* questo avverrà mediante un "ritorno" a san Tommaso in prospettiva attualizzate, ma più ancora con i ripetuti "confronti" tra san Tommaso e le figure egemoni del pensiero critico moderno, in particolare Kant, ma non solo. Per l'altro verso, e più radicalmente, ma anche con maggior fatica, approdando con esiti contrastati fino a tutto il secolo XX, discutendo lo schema teorico della manualistica, il suo presupposto della separazione tra ragione e fede e tra natura e soprannatura (pur con tutti i temperamenti e le reciprocità più e più volte proposti). La fede non sente come suo compito un'intelligenza critica a partire da se stessa, ma si «limita passivamente a scegliere tra le filosofie "preparate" e quindi "separate"». Tuttavia – riportando la conclusione di Colombo che condividiamo – una fede «che presume di trasmettersi senza "pensarsi", in quanto ha lasciato, sia pure sotto forma di delega, alla filosofia, cioè alla *ratio* intesa come "estrinseca" alla fede, la funzione del pensare, è indubbiamente una situazione anomala»⁹. Sotto questo profilo è una situazione che va assolutamente oltrepassata. I fermenti di rinnovamento, che percorreremo nel seguito del saggio, non sono che i primi timidi tentativi, talora generosi, anche se un po' maldestri, di questo superamento. Bisognerà attendere i grandi pensatori di metà Novecento, e l'impulso del Vaticano II, perché il superamento non dico si compia, ma cambi almeno paradigma teologico.

2. LA SCUOLA DI *LE SAULCHOIR* E IL "RICUPERO" DELLA STORIA

Il problema introdotto dalla crisi modernista, che portava all'incandescenza la coscienza storica della seconda metà dell'Ottocento, non poteva non erodere l'argine della fede cristiana, che si riferisce ad una rivelazione "storica". E, quindi, interrogare profondamente la teologia. Se la metodologia di impronta positivista, con cui la storia ha fatto il suo primo "ingresso" sul tardo Ottocento e ha avuto un effetto devastante all'inizio del Novecento, risultava pesantemente pregiudicata, la questione era nondimeno posta in modo non più procrastinabile. La reazione del Magistero al modernismo, espressa nell'enciclica *Pascendi* (1907) e nel decreto *Lamentabili* (1907), aveva posto sul tavolo i termini del problema, escludendone le scorciatoie. Ma non poteva essere risolutiva delle questioni poste ormai urgentemente in campo. In realtà, la ripresa più consapevole di tali questioni avverrà più avanti, intorno agli anni trenta del XX secolo. Nel prossimo paragrafo racconteremo di un altro episodio, che va sotto il nome di "teologia kerygmatica", simile per l'istanza che pone, ma meno pregiudicato dalla

⁹ G. COLOMBO, *La teologia manualistica*, 334.

controversia modernista, la quale aveva appena lambito l'area tedesca. Va da sé, invece, che è la Francia (con l'Inghilterra) il paese dove la situazione modernista aveva generato gli sconvolgimenti maggiori. Ed è qui che, dopo i rigori di una censura durata quasi un paio di decenni ai gravi problemi posti al modernismo, riparte la riflessione all'interno dello stesso solco della neoscolastica, con quello che potremmo chiamare un "nuovo ritorno" a S. Tommaso. Sarà la scuola francese che prende nome da *La Saulchoir*, che darà il primo colpo all'acceleratore, introducendo la questione della storia, sia per quanto riguarda la qualità della fede cristiana, sia per la comprensione della teologia di Tommaso, entrambe con attenzione all'attualità storica. Tuttavia, lo stesso M.-D. Chenu, e più in genere questo filone della teologia domenicana, riconoscerà espressamente A. Gardeil come maestro di una teologia il cui programma parte e resta nell'ambito della fede.

L'opera di Gardeil, *Le donné révélé et la théologie* (1910), riedita non per caso nel 1932 con una prefazione di Chenu¹⁰, non ha avuto a suo tempo la risonanza che si meritava nel turbinio della controversia modernista. L'opera, benché del tutto collocabile nella tempeste della reazione al modernismo, ne riprende le questioni «aperta alla realtà e alla complessità dei problemi posti, non contentandosi di risposte unilaterali e di condanne semplicistiche»¹¹. Il suo progetto è quello di cercare la intelligibilità interna del dogma, la sua «credibilità soprannaturale e attuale» e di pensare «il concetto della teologia in funzione del Dato rivelato come tale». Il postulato di base dell'opera, dichiarato nel titolo, è che la teologia è «una scienza *intrinsecamente soprannaturale*, le cui conclusioni sono omogenee al dato rivelato che esse elaborano» (nel testo le pagine dell'opera di Gardeil: p. IX). Tale dato non è il frutto di un sistema teologico, ma è il punto di partenza della elaborazione della riflessione teologica. Questa non ha lo scopo di ricostruire tale "dato", bensì di riconoscerlo; il Dato non può essere accolto come "rivelato" che nella fede della Chiesa che lo annuncia e lo formula nelle proposizioni dogmatiche. Priorità del "rivelato" e della "fede", questa è l'istanza essenziale fatta valere da Gardeil. La funzione della teologia è quella di intervenire sul "dato rivelato" accolto nella fede, mediante un lavoro di "deduzione", che dispiega le virtualità e le conseguenze in esso nascoste. Se questa funzione deduttiva della teologia rispetto al dato colloca il teologo domenicano nella linea della tradizione tomista, ciò che ne rappresenta lo spunto originale, che poi verrà successivamente raccolto, sta nella concezione della teologia come travaglio della fede, come pensiero della fede che cerca di comprendersi. La *ratio* ridiventa un'esigenza intrinseca alla fede, la quale chiede l'intelligenza del suo dato, perché condivide la stessa scienza che Dio ha di sé. Per questo, pur nella sua parabola deduttiva e intellettualista, la teologia, come partecipazione alla scienza di Dio, è contrassegnata dalla omogeneità al suo punto di partenza, perché resta collocata nella sua luce. La rivelazione è la comunicazione di un sapere (un "dato"), la conoscenza che Dio ha a proposito di sé che, accolto nel credente e nella chiesa (con la sua forma definita: dogma), mantiene la stessa qualità della *scientia Dei*. Il suo strumento

¹⁰ M.-D. CHENU, *Foi et théologie d'après le Père Ambroise Gardeil*, Préface a la réédition de 1932, ripresa in ID., *La Parole de Dieu*, I, *La Foi dans l'intelligence* (= Cogitatio Fidei 10), Cerf, Paris 277-282. Sull'opera di Gardeil si veda: J. WALSCH, *De Grandmaison and Gardeil. Their Ideas on Dogmatic Development*, PUG, Roma 1950, 94 p.; H.-D. GARDEIL, *L'œuvre théologique du Père Ambroise Gardeil*, Le Saulchoir, Étioilles 1954, 178 p. Per la bibliografia di A. Gardeil, «Bulletin Thomiste» (ottobre 1931) 79*-90*, completata in H.-D. GARDEIL, *L'œuvre théologique*, 175. Le recensioni immediate furono: R. GARRIGOU-LAGRANGE, «Revue Thomiste» 18 (1910) 263-269; J. RIVIERE, «Revue du Clergé Français» 62 (1910) 566-571; F. BENIGNE, «Études Franciscaines» 24 (1910) 102-104; J.-V. BAINVEL, «Revue pratique de apologétique» 9 (dic. 1909) 469; S. HARENT, «Revue Théologique» 42 (1910) 102-104; per la riedizione del 1932 ancora J. RIVIERE, «Revue de Sciences Religieuses» 13 (1933) 505; H.M. FERET, «Bulletin Thomiste» 3 (1933) 702; L. MALEVEZ, «Nouvelle Revue Théologique» 60 (12933) 655. Si veda ora: J.-C. PETIT, *La compréhension de la théologie dans la théologie française au XXe siècle. La hantise du savoir et l'objectivité: l'exemple d'Ambroise Gardeil*, LavalThPh 35 (1989) 379-391.

¹¹ M.-D. CHENU, *Foi et théologie d'après le Père Ambroise Gardeil*, 277.

di comunicazione è la rivelazione (un dato “rivelato”), che è presentata come «un’informazione, un rimando all’Inconosciuto. Il valore di rivelazione riguardo alla vita soprannaturale è un valore di informazione vera, di rimando autentico sulle cui basi noi dobbiamo ormai vivere» (328-329). La teologia si colloca nel grembo dell’accoglienza credente del “dato rivelato”, esplicita nelle “verità rivelate” ciò che in esse è virtualmente contenuto. Il compito esplicativo/deduttivo della teologia prolunga le potenzialità contenute nel “rivelato”, che in quanto tale è “dato” assolutamente. L’esperienza e la ragione non possono «né aggiungere né sopprimere alcunché, perché è soprannaturale quanto all’oggetto e all’origine» (225). Si noti l’accenno esplicito al tema critico del modernismo dell’esperienza e della ragione (critica e storica). Ma si veda altrettanto bene come all’inclinazione intellettualistica del dato rivelato corrisponda la comprensione deduttivistica del lavoro teologico. L’opera di Gardeil si colloca quindi sul crinale di un passaggio, che inaugura una reazione più consapevole e avveduta alla questione modernista. Essa rappresenta una svolta, perché assume in modo pieno il tema della rivelazione e della fede come principio del sapere teologico, ma lo declina in forma ancora insufficiente, perché si basa sul postulato che il “dato rivelato” si indirizza «primariamente e direttamente all’intelligenza» (115). La comprensione intellettualistica della rivelazione pregiudica una pratica dell’intelligenza della fede, e della sua forma critica che è la teologia, che non vede ancora comparire all’orizzonte il tema della storia. La questione bruciante introdotta dal modernismo resta ancora senza risposta, così che il ricupero della rivelazione e della fede come principio della ragione teologica attende ancora una piena ripresa del carattere storico della rivelazione.

L’opera di Gardeil costituisce l’antecedente dell’episodio che negli anni ’30, per quanto non immediatamente, fece rumore nel panorama teologico del tempo. In effetti, la cosiddetta scuola di *Le Saulchoir* si richiama direttamente al maestro, per assumerne lucidamente lo spunto – la teologia a partire dalla fede e come sapere della fede – e svilupparne l’elemento virtualmente implicato: il carattere storico della rivelazione e la sua comprensione critica da parte della fede. Se l’opera di Gardeil ebbe una buona influenza in diversi contesti teologici, fu soprattutto al convento domenicano di *Le Saulchoir*, situato nei pressi di Tournai in Belgio, ch’ebbe la sua ricezione più convinta. Ne fa fede la citata introduzione di Chenu del 1932 alla riedizione de *Le donné révélé*, dove il teologo domenicano cerca di collocarsi nella scia dell’intuizione di Gardeil. Ma ancora negli anni cinquanta Y. Congar ricordava che l’opera fu il “nostro breviario”, riconoscendo all’antico professore, se non proprio l’originalità, almeno la capacità di essere maestro di pensiero¹². La scuola domenicana francese si esprime nel manifesto di M.-D. Chenu, *Le Saulchoir. Une école de Théologie*, pubblicato nel 1937¹³, un testo la cui fortuna ebbe una vicenda singolare. Nato da un circostanza occasionale, l’annuale festa di san Tommaso, il testo voleva proporre – sono le parole di Chenu stesso – «un’analisi del lavoro filosofico-teologico cui eravamo consacrati: una presa di coscienza, per essere più lucidi nel nostro metodo e nel nostro programma». Il domenicano riconosce, con disarmante e scaltra semplicità, che l’operazione era stata fatta «con intrepida ingenuità, non rendendomi conto delle innovazioni che comportava in rapporto ai procedimenti comuni della scolastica

¹² Y. CONGAR, in *Jean Puyo interroge le Père Congar*, Le Centurion, s.l. 1975, 47: «Questo [libro] fu il nostro breviario. Ambrosie Gardeil non era un genio: per gli uomini della mia generazione, fu un maestro».

¹³ M.-D. CHENU, *Une école de théologie: Le Saulchoir*, Le Saulchoir, Tournai – Etiolles 1937; tr. it., *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, Introduzione di G. Alberigo, Marietti, Casale Monf. 1982; riedita in francese da Cerf a Paris, nel 1985 con studi introduttivi di G. Alberigo, E. Fouilloux, J. Ladrière e J.-P. Jossua (citerò nel testo da questa edizione francese con *Le Saulchoir* + pag.). Per la bibliografia di Chenu fino al 1963 si veda A. DUVAL, *Bibliographie Générale*, in M.-D. CHENU, *La Foi dans l’intelligence*, 397-411, integrata da M.L. MAZZARELLO, *Gli scritti di P. M.-D. Chenu 1963-1979*, «Salesianum» 42 (1980) 855-866.

del tempo, e in rapporto alle consegne dogmatizzate emanate in alto loco»¹⁴. In effetti, anche Chenu sembra alludere alla linea storiografica – ben rappresentata dal prefatore all’edizione italiana dell’opera¹⁵ – che allinea questi episodi innovatori sull’unico arco che va dal Modernismo alla *Nouvelle théologie*, sposando l’ottica del Magistero che li legge sul filo di un’unica preoccupazione “pastorale”, cioè della loro incidenza sulla fede cristiana. Così tutti questi episodi non sarebbero che tentativi di apertura al “moderno”, mentre il Magistero si collocherebbe in una prospettiva “antimoderna”. Una lettura di schieramento, che non aiuta a leggere il merito di relativa diversità teologica che connota tali episodi e che suppone tutto sommato una concezione evoluzionista della storia: la teologia che la fa procedere, il magistero che la frena.

In termini più corretti, il riferimento non può essere direttamente al modernismo, di cui questi “fermenti” continuerebbero lo spirito innovatore nel dialogo con il “moderno”, perché non si vede la distanza essenziale che essi marcano rispetto allo stesso modernismo: per quest’ultimo il rapporto con la cultura moderna rappresenta il registro guida del rinnovamento, mentre per questi episodi la linea di demarcazione è la fede stessa che cerca di comprendersi a partire dal principio della rivelazione. Il distacco della teologia dalla fede è ciò che cercano faticosamente di recuperare questi autori, pervenendo gradualmente a discutere il presupposto di una ragione (moderna) separata dalla fede, sia nella forma storico-critica, sia nella forma di una filosofia costruita in proprio perché sia di ausilio alla fede. Semmai è proprio la teologia scolastica che, operando una rivisitazione della sua tradizione propria, ha rilevato la differenza tra la scolastica barocca, con la ripresa neoscolastica dopo l’*Aeterni Patris*, e la prima scolastica. Esse si differenziano per il diverso modello di autocomprensione: la scolastica antica si autocomprende a partire dalla fede, la scolastica moderna (barocca e ottocentesca) si autocomprende separata dalla fede.

È in tale quadro che va collocata in modo emblematico la scuola di *Le Saulchoir* che contesta sul punto essenziale la separazione tra fede e sapere scientifico propugnata dal modernismo. Infatti, gravitando sulla nozione della rivelazione e sulla fede che le è omogenea, pensa la teologia come *scientia fidei*. È sulla nozione di fede e quindi sul rapporto fede e teologia che la proposta di Chenu si colloca in continuità con quella di Gardeil, nel comune intento di un “ritorno” a Tommaso in funzione antimodernista. Su questo sfondo, l’episodio degli anni ’30 ha un antecedente prossimo in G. Rabeau, e annovera i suoi due rappresentanti in M.-D. Chenu e L. Charlier, legati insieme dall’intervento del Magistero che li censura con un unico decreto, mettendo all’indice il 6 febbraio 1942 l’opera di Chenu su *Le Saulchoir* (1937) e il volume di Charlier intitolato *Essai sur le problème théologique* (1938). L’affaire si conclude subito con la «lodevole sottomissione dei due interessati» del 26 marzo 1942. Tra i due però non c’è un legame obiettivo, se non per il commento di condanna e per l’interpretazione autorevole di P. Parente sull’*Osservatore Romano*, che li accomuna per «una mutua spiccata affinità, per una comunanza sostanziale di idee e atteggiamenti»¹⁶.

L’anticipazione del volume di G. Rabeau¹⁷ introduce espressamente, per quanto ancora in modo estrinseco, il ruolo della storia nella fede. La storia ha un rilievo fondamentale nei “processi” che manifestano «le verità di fatto vevoli per tutti gli spiriti» (122). Ma più radi-

¹⁴ La dichiarazione si trova nella prefazione all’edizione italiana del 1982: M.-D. CHENU, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, XXXIII-XXXV: qui XXXIV.

¹⁵ G. ALBERIGO, *Cristianesimo come storia e teologia confessante*, in M.-D. CHENU, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, IX-XXX, che offre anche la bibliografia sull’autore. XVI-XVII.

¹⁶ P. PARENTE, *Nuove tendenze teologiche*, OR 9-10 Febbraio 1942, pubblicato anche in *PerReMorCanLit* 31 (1942) 184-188.

¹⁷ G. RABEAU, *Introduction à l’étude de la théologie*, Bloud et Gay, Paris 1926, 413 p. (citazione con pag. nel testo).

calmente v'è un orientamento storico della fede cristiana, anche presso i più umili, nella misura in cui essa punta sul centro della fede che è Gesù Cristo, che non può essere saputo che a partire dalla storia. Questa essenziale connotazione storica della fede e del suo oggetto determina la teologia, che Rabreau si appresta a giustificare nel sistema delle scienze. Ma l'enfasi sulla referenza storica non rifluisce per nulla sull'autocomprensione della teologia, perché i fatti storici lasciano alla teologia tutto il lavoro dell'interpretazione. Il lavoro critico non ha che il compito preparatorio di presentare alla teologia «dei documenti e dei fatti esattamente osservati [...] perché non v'è un fatto particolare, un evento separato che, preso in se stesso, in quanto evento separato, sia suscettibile di provare una concezione dell'universo, dell'anima e di Dio» (153). Allora anche il lavoro teologico non consiste nell'assumere la razionalità nuova delle scienze, perché la teologia resta contrassegnata dal suo oggetto, che è «Dio nella sua vita, la vita di Dio comunicata agli uomini», e dal suo compito che è «spiegare, sviluppare le verità rivelate da Dio e tirarne le conseguenze» (178). La teologia ha dunque la figura della ripresa di un "sapere" precedente, che riferendosi ai misteri divini rivelati ha bisogno di una "chiarificazione" operata dal lavoro teologico e fissata nelle formulazioni dogmatiche. Questa concezione deduttiva ed evolutiva della comprensione teologico-dogmatica si appoggia su una concezione dottrinale della rivelazione, per la quale la storia è occasione di scoperta dei "misteri", ma in nessun modo li connota¹⁸.

Anche la piccola opera di M.-D. Chenu del 1937, si colloca nella medesima linea riconoscendo al maestro il debito non solo nella prefazione alla riedizione (1932) de *Le donné révélé*, ma ponendosi nella scia della stessa nozione di teologia. La novità sta nell'introduzione più convinta del senso della storia nella comprensione della fede e quindi della teologia. Chenu lo fa già prima dell'opera manifesto sulla scuola di *Le Saulchoir*, in un'articolo programmatico del 1935: *Position de la théologie*¹⁹. Pur nel quadro della nozione gardeiliana, Chenu rivendica un ruolo più centrale alla storia, non solo in funzione ausiliare, ma nel cuore stesso del lavoro teologico. Il metodo storico non si applica solo al metodo di studio di san Tommaso, diventando uno dei tratti distintivi di *Le Saulchoir*, ma «l'oggetto stesso del sapere teologico e, più radicalmente, il dato rivelato, secondo le sue formulazioni successive nel corso della sua trasmissione, è nel medesimo tempo soggetto alla critica storica» (*Le Saulchoir*, 116). Chenu difende che l'assunzione del metodo storico non è l'intrusione di un corpo estraneo, ma la ricezione di uno strumento di lavoro nuovo, che però viene profondamente mutato e che corrisponde alla «legge intrinseca della rivelazione che Dio si manifesta attraverso e nella storia, che l'eterno s'incarna nel tempo dove lo spirito dell'uomo soltanto può raggiungerlo» (*Le Saulchoir*, 116). Questa restituzione del carattere storico della rivelazione, se da un lato, consente di apprezzare il metodo storico, con le sue straordinarie risorse, non solo come utile, ma necessario alla comprensione della rivelazione, dall'altro, però, approda a una tesi più radicale: la comprensione umana è essa stessa essenzialmente storica, non può comprendere anche l'eterno che in quanto si dà nel tempo e non lo può capire che in maniera storica.

Muta quindi radicalmente anche la nozione di teologia: la teologia come *scientia fidei*, o, meglio ancora, come la fede *in statu scientiae*, non può pensare la speculazione teologica che «inviscérée dans la perception de la foi»²⁰. Il *Donné* compreso dalla fede è pertanto segnato dal carattere storico dall'inizio alla fine e, proprio in quanto storico, diventa "forma" della teologia. Nel riferimento al dato rivelato recepito nel suo carattere proprio di realtà, l'operazione teologica si compie nel gioco fede-storia: la fede in quanto termina direttamente

¹⁸ Si veda la recensione di A. GARDEIL, RSPHTh 15 (1926) 595-604.

¹⁹ M.-D. CHENU, *Position de la théologie*, RSPHTh 24 (1935) 232-257, ripreso in M.-D. CHENU, *La Parole de Dieu I. La foi dans l'intelligence*, Cerf, Paris 1964, 115-138 (cito da qui).

²⁰ M.-D. CHENU, *Position de la théologie*, 123.

alla realtà della rivelazione attraverso la mediazione della storia e la storia in quanto “forma” del dato rivelato. Su questa base, la ragione teologica, abitata dalla fede, dopo averne “preso possesso” (il “dato”), lo elabora (il “costruito”) fino alla statuto di scienza. Funzione positiva e funzione speculativa sono «due tappe, o piuttosto due funzioni costanti nella loro circumsessione psicologica»²¹. L’intuizione di Gardeil della omogeneità della teologia al dato rivelato diventa in Chenu primato del dato rivelato e relatività della teologia alla fede: non solo la teologia è a partire dalla fede e nella fede, ma la teologia vi resta costantemente riferita. Con Chenu avviene il ricupero della «nozione integrale della fede e della sua economia» (*Le Saulchoir*, 58), che è essenzialmente storica.

A questo punto è interessante notare le due ricadute sul rapporto fede e storia e fede e teologia. Sulla relazione della fede con la storia, Chenu non può non intercettare la questione modernista, sulla quale dà un giudizio preciso, proponendo la sua soluzione: la crisi è stata provocata dalla «congiunzione dello storicismo modernista e di una falsa teologia della fede» (*Le Saulchoir*, 103). Lo storicismo modernista assolutizzava la storia, mentre la falsa teologia della fede riduceva la fede intellettualisticamente, perdendone il suo carattere di realtà trascendente, accessibile mediante un assenso spirituale. Il ricupero della “nozione integrale della fede” deve sottolineare insieme la trascendenza del suo oggetto e il suo darsi nella storia, perché «la Parola di Dio ci è data in parole umane» (*Le Saulchoir*, 60), e quindi la sua accoglienza è possibile solo in un *auditus fidei*, che è l’ascolto di una storia prima che della verità. Il teologo non lavora sulle essenze, ma su una storia, propriamente su un’“economia”. Così il lavoro teologico si applica al carattere storico della fede, integrando le due metodologie, quella storica (positiva) e quella teologica (speculativa). I due procedimenti metodici sembrano ancora un po’ accostati, sia in ragione della «congiunzione del divino e dell’umano nella rivelazione», sia in riferimento alla necessità della distinzione dei metodi nel lavoro teologico. La prospettiva nuova è tracciata, tuttavia si vede abbastanza facilmente ancora la paratassi di storia e teologia e, rispettivamente, di metodo storico e metodo teologico. In questa direzione Chenu comprende i tre classici problemi dello sviluppo del dogma, della nozione di tradizione e dell’attualità della teologia. Sul rapporto tra fede e teologia, Chenu afferma che la teologia è distinta dalla fede, ma non separata da essa. La ragione teologica non è l’applicazione esterna di una concettualità estrinseca alla fede, ma è un’esigenza interiore alla fede che cerca di comprendersi, fino al suo statuto di scienza speculativa. Così la teologia è la «rifrazione della fede in un pensiero autonomo» (*Le Saulchoir*, 74), che è quello del teologo con le sue opzioni personali di credente e pensatore, o della “intuizione” spirituale che colora il suo orientamento credente e la sua penetrazione intellettuale, perché i «sistemi teologici, in ultima analisi, non sono che l’espressione delle spiritualità [...]»: una teologia degna di questo nome è una spiritualità che ha trovato strumenti razionali adeguati alla propria esperienza religiosa» (*Le Saulchoir*, 75).

Si comprende il senso dell’operazione di Chenu. Prendendo sul serio la storicità della fede e, di conseguenza, della teologia, egli porta ad una forte relatività della teologia alla fede, che non si esprime solo in una vasta ricerca storica dei documenti della fede e delle figure della teologia, ma anche e soprattutto in un’ermeneutica del tempo presente, in una presenza al mondo e all’epoca attuale²². Di qui il classico ritmo del lavoro teologico di Chenu e della sua scuola: il “ritorno” a San Tommaso è visto come il caso emblematico di una comprensione storica della fede che si riappropria continuamente della sua intuizione spirituale e della sua costruzione teologica, tra di loro interdipendenti; la “conversione” al tempo presente attua un

²¹ M.-D. CHENU, *Position de la théologie*, 116.

²² «Teologicamente parlando è essere presente al dato rivelato nella vita presente della chiesa e nell’esperienza attuale della cristianità. Ora la Tradizione è, *nella fede*, la presenza stessa della rivelazione. Il teologo vive di questa: i suoi sono occhi sbarrati sulla cristianità in atto» (*Le Saulchoir*, 142).

comprensione della rivelazione come accoglienza attuale nella fede di quel dato rivelato, che per un verso è inesauribile e per l'altro necessita di pensarsi continuamente nel tempo. Tutto ciò deve arrivare sino a un pensiero critico che può raggiungere lo statuto di sistema, non per sostituire il sistema alla fede, ma per ricondurre sempre da capo il sistema ad essa. Questa relatività della teologia (e del sistema) alla fede e la riconduzione del lavoro teologico a un'intuizione "spirituale" (che deve essere sempre di nuovo resa attuale) rivela ancora una sottile esterioresità non del tutto sanata. La correzione massiccia della figura di una *ratio* (critica e storica) estrinseca alla fede, finisce per sbilanciarsi in una figura della fede, in cui la forza della ragione teologica non appare onorata, inclinando verso una certa estrinsecità dell'intuizione spirituale (del credente e dei sistemi creati da quell'intuizione) rispetto alla verità a cui essa tende. Storia e verità non sono ancora del tutto pensate in unità.

Resta da fare ancora un accenno all'opera di L. Charlier²³, che nella condanna romana venne associato a Chenu, quasi per un'appartenenza ideologica, più che per una dipendenza diretta. Invece Charlier dipende direttamente da R. Draguet²⁴, fin quasi al sospetto di plagio. Draguet nella sua recensione²⁵ al volume scagiona Charlier dal sospetto, riconoscendo non solo che l'opera è pubblicata sotto la responsabilità di quest'ultimo, ma che è un rifacimento che muta alcune tesi fondamentali dell'opera originale. Sta di fatto che la condanna di Charlier farà perdere l'insegnamento anche al teologo di Lovanio. Il "saggio" di Charlier sul "problema teologico" si applica a indagare l'oggetto, la natura e il metodo della teologia, anch'egli nella scia di Gardeil. L'intento fondamentale è quello di aprire la teologia scolastica ai nuovi risultati, sul presupposto che anche la posizione autentica di Tommaso si accordi con le istanze attuali. Sul canovaccio dell'opera di Gardeil il saggio si concentra su due questioni: la prima riguarda il metodo stesso della teologia, la seconda si domanda se questa nozione corrisponda a quella di san Tommaso. Anzitutto, Charlier afferma la priorità del dato rivelato sulla teologia, ma lo comprende, in consonanza con Chenu anche se non lo cita espressamente, come Dio in se stesso, nella sua vita intima, che si dona agli uomini nell'incarnazione del Figlio e nel prolungamento della Chiesa. L'allargamento del "dato rivelato" dal momento concettuale al suo aspetto reale, consente di collegare tutti i momenti del "dato rivelato", in particolare di collocare la stessa Chiesa nella referenza al mistero. Allora il rivelato non è richiuso nel passato, ma è presente nella predicazione e nella vita attuale della Chiesa, che è il canale con cui Dio entra nel tempo degli uomini. Così l'oggetto della teologia è quello di una realtà che vive e si sviluppa nel mistero della Chiesa, e se la teologia è funzione della fede, lo è non di una fede individuale, ma collettiva e sociale, che si concentra soprattutto nel magistero. La dimensione realistica e storica non solo del rivelato, ma anche della sua vivente trasmissione, viene in primo piano, anche se l'appello alle scienze storiche resta nel pensiero di Charlier – a differenza che in Chenu – ancora a livello ausiliario e strumentale. Più in radice, è la funzione stessa della ragione nel sapere credente che porta Charlier a parlare non solo di un ruolo difensivo, ma anche esplicativo e interpretativo del dato rivelato. Siamo ancora prima dell'ingresso dell'ermeneutica nel discorso teologico, così che la funzione interpretativa della ragione rispetto al dato rivelato sembra più intuita che argomentata effettivamente. Del resto anche il richiamo a san Tommaso, per il quale la *Sacra doctrina* è la deduzione delle conclusioni teologiche, dice una funzione del lavoro teologico che non può essere fissata sul profilo dimostrativo, perché «la spiegazione della fede si muove in tutt'altra sfera che quella del virtuale rivelato» (137). Si manifesta qui ancora una sorta di estrinsecità tra momento realistico e

²³ L. CHARLIER, *Essai sur le problème théologique*, Ramgal, Thuillies 1938, 189 p. (pagine delle citazioni nel testo).

²⁴ Si tratta di una serie di conferenze pubblicate R. DRAGUET, *Méthode théologique d'hier et d'aujourd'hui*, «La Revue Cath. des Idée et des faits» 15 (1936), 10 gennaio, 1-7; 7 febbraio, 4-7; 14 febbraio, 13-17.

²⁵ In *ETHL* 16 (1939) 143.

momento concettuale della rivelazione, a vantaggio del primo, affermato quasi per contrapporsi alla forma pesantemente dottrinalista del “rappresentazionismo concettualista” che è, secondo la nota critica di Schillebeeckx, il peccato originale della teologia manualistica.

3. IL “PENSIERO CATTOLICO” IN GERMANIA E L’OPERA DI R. GUARDINI E K. ADAM

Nella ricostruzione storiografica il passaggio dagli episodi francofoni degli anni trenta alla *Nouvelle Théologie* è abbastanza naturale. Nel nostro itinerario conviene tuttavia soffermarsi un momento sulla situazione in Germania, perché appare importante per vedere come anche l’Italia, che certamente in questo periodo vive nell’orbita di lingua francese, nondimeno si apre anche a taluni influssi tedeschi. Il punto di partenza è un’osservazione facile a farsi: il modernismo non ha lambito l’area germanica, nessuno dei suoi corifei vi appartiene, eppure le misure pontificie vi trovarono accesa contestazione, tanto che i professori di teologia universitari furono esenti dal giuramento antimodernista. La ragione si trova nella consuetudine più assidua al confronto con il mondo e la filosofia moderni, che annoverava già importanti momenti di incontro, tra i quali basti citare la Scuola di Tubinga. Una teologia più adusa al confronto con l’idealismo prima e con le scienze storiche poi è stata un antidoto all’importazione del modernismo. Tuttavia si deve dire che anche la Germania, nel periodo che va dalla prima guerra mondiale alla seconda, fu attraversata da un profondo movimento in molti campi ecclesiali, e in particolare registra figure singolari di teologi, come Karl Adam e Romano Guardini e i rappresentanti della cosiddetta Teologia kerygmatica. Questa agitazione percorse i diversi strati del corpo ecclesiale. La svolta avvenne dopo la prima guerra mondiale, che per la nazione germanica rappresentò una drammatica rovina dell’impero, trascinando con sé anche il luteranesimo ufficiale, profondamente embricato con lo spirito dello stato tedesco. Suonò la carica della reazione – come è noto – la teologia dialettica, con il *Römerbrief* di Karl Barth, riportando la coscienza cristiana alla oggettività della Parola di Dio e dichiarando il fallimento del “protestantesimo culturale”, che aveva dominato lungo tutto l’Ottocento sotto l’egida della figura imponente di Schleiermacher. I teologi di questa corrente, che seguirono Barth, come Bultmann, Gogarten, Brunner, sottolinearono la differenza cristiana enfatizzando il tratto escatologico del messaggio cristiano.

Questa svolta influì, benché in forme diverse, anche sul cattolicesimo tedesco, che fu attraversato da una conversione dal soggettivo all’oggettivo, dall’individuo alla comunità, da una cultura religiosa ad una fede dai tratti escatologici. Cospiravano in tal senso anche i rappresentanti della fenomenologia, con il ritorno “alla cosa stessa”, oltrepassando un neokantismo epistemologico. Si può prendere come punto di osservazione affidabile il panorama steso su quel tempo, su cui è tornato a più riprese E. Przywara, che concentrava la svolta in due parole d’ordine: “essenza” e “movimento”²⁶. Il mondo cattolico si sentiva in movimento alla ricerca dell’oggettivo del cristianesimo, producendo una svolta verso la liturgia, verso la comunità, verso l’aspetto obiettivo della fede (dogma). “Pensiero cattolico” o la “concezione cattolica del mondo” (Guardini) erano le parole d’ordine di una ripresa della propria eredità (in Italia, come vedremo, si parlerà di romanesimo) al di là del pensiero moderno e la Riforma fino al pensiero medievale e patristico. Si parlava di una “vita cattolica integrale” con tratti di intransigenza e in ogni caso per sottolineare la differenza cristiana, anzi cattolica, della fede. In questa ottica si comprende l’entusiasmo un po’ mitico del “movimento giovanile” (*Jugendbewegung*), un vero movimento che nasce dal basso, senza forme organizzative, contro la so-

²⁶ Si potranno leggere le acute descrizioni di Przywara apparse in modo sintetico in E. PRZYWARA, *Le mouvement théologique et religieux en Allemagne*, NRTTh 56 (1929) 565ss., e in B. GERTZ (Hrsg), *Katholische Krise*, Düsseldorf 1967, che raccoglie gli articoli: E. PRZYWARA, *Situation und Aufgabe im deutschen Gegenwartskatholizismus*, «Stimmen der Zeit» 120 (1931) 166-167; ID., *Der Ruf von heute*, in *Katholische Krise*, 89-105.

cietà borghese, che affermava un'onestà di vita e un'indipendenza, per andare alla sostanza della vita e della fede, e che trovò punto di riferimento pratico nella rivista *Hochland* e ideale nella "filosofia dei valori" di Max Scheler. Le ramificazioni di questa Germania "in movimento" sono quasi naturalmente il movimento liturgico, il movimento biblico, e un movimento dei laureati, di cui si potrebbe forse vedere un corrispondente italiano nella Fuci di Montini.

La "svolta verso l'oggettivo" tende a superare la curva antropocentrica e individualistica della spiritualità e teologia del secolo XIX e produce in Germania, nel decennio che va dal 1920 al 1930, una sorta di "conversione al centro", che si esprime nel ricupero del tema del mistero che fa da ponte tra la "celebrazione dei misteri" di O. Casel e la riscoperta dell'aspetto misterico della Chiesa nel "corpo mistico", e si concentra sul bisogno di riforma cattolica e sul ruolo dei laici nella Chiesa. Questa conversione non poteva non condurre anche a un rinnovamento della cristologia e più radicalmente a una rinnovata teologia della fede e del pensare credente, che produrranno i loro frutti più maturi nel dopo guerra. Su questo sfondo si stagliano due figure e un tentativo di rinnovamento della teologia, che però restano tutto sommato singolari, tanto ammirati quanto incapaci di mettere in salutare disagio la teologia di scuola. Anzi questa si immunizzerà, per così dire, di fronte all'immediato ascolto che questa teologia incontrerà. Un ascolto che esprimeva più un bisogno che una risposta elaborata e riflessa. Si dovrà attendere il confronto più radicale con le istanze della filosofia contemporanea nel periodo immediatamente seguente alla seconda guerra mondiale per registrare finalmente un sostanziale passo in avanti. Si tratta del confronto tra tradizione tomista ed epistemologia moderna, che si produrrà con i due rappresentanti più autorevoli della teologia della fede di quel tempo: K. Rahner e E. Schillebeeckx. Dobbiamo però ora soffermarci sulle due figure che nel periodo tra le due guerre hanno richiamato l'attenzione in Germania: R. Guardini e K. Adam, a cui va aggiunto un episodio teologicamente piuttosto debole, ma che dava allora nome ad un'esigenza diffusa: la teologia kerygmatica.

La figura di *Romano Guardini*²⁷ è stata un vero polo d'attrazione nel periodo tra le due guerre, e anche oltre, se si pensa che nella Ludwigkirche di Monaco ancora molti studenti negli anni sessanta si raccoglievano per la predicazione settimanale e per la celebrazione eucaristica. Autore ammirato ed esaltato, riceve però l'elogio un po' scettico dei teologi di professione che lo sentono lontano dalla loro teologia accademica. Del resto anche la cattedra di *Katholische Weltanschauung*, da lui fondata a Berlino, ha visto come materia della sua instancabile riflessione una lunga teoria di testimoni, che non appartengono direttamente alle normali *auctoritates* del lavoro teologico e, quando lo sono, come ad es. Agostino, non vengono certamente accostate con l'attitudine di Guardini. Sfilano in bella vista i nomi di Socrate, Platone, Dante, Hölderlin, Dostoevskij, Rilke, Pascal, Kierkegaard. Il talento letterario e l'intuizione psicologica, unita a un modo di scrivere che quasi suggerisce i passi della ricerca, spingono Guardini a una particolare attenzione verso la descrizione fenomenologica, il vitale concreto, la conoscenza reale, più che la definizione "nozionale" e "concettuale". Si trova testimonianza di ciò già in un suo scritto precoce del 1925, già rielaborazione di un saggio del 1917, su *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del vivente concreto*²⁸.

²⁷ Su Guardini: H. ENGELMANN – F. FERRIER, *Introduzione a Romano Guardini*, Queriniana, Brescia 1968; W. DIRKS, in *Lessico dei teologi del secolo XX*, Queriniana, Brescia 1978, 270-276; H.U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, Jaca Book, Milano 1970; G. RIVA, *Romano Guardini e la Katholische Weltanschauung*, Dehoniane, Bologna 1975; E. BISER, *Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis*, Schöningh, Paderborn 1979; H.-B. GERL, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Morcelliana, Brescia 1988; S. ZUCAL, *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, EDB, Bologna 1988; M. BORGHESI, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Studium, Roma 1990.

²⁸ R. GUARDINI, *Gegensatz. Versuche zu einer Theologie der Lebendigenkonkreten*, 1925 (rifacimento di un saggio del 1917); tr. it., *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 1997. Sull'opera di e su Romano Guardini si veda la bibliografia raccolta in: H. MERCKER (Hrsg.), *Bibliographie*

L'“opposizione polare” a cui Guardini si riferisce è quella che si instaura tra rappresentazione e concetto, tra percezione sensibile della forma vivente e astrazione formale concettuale. Ora Guardini afferma il necessario e continuo rimando del concetto all'*anschauen*, alla visione del concreto, alla percezione della forma (si direbbe con linguaggio balthasariano), per correggere quel difetto di concettualismo intellettualista che attraversa la tradizione filosofica e teologica occidentale²⁹.

L'istanza, correttamente colta in Guardini, però non troverà svolgimento teorico se non in forma incompiuta, perché la sua riflessione virerà – programmaticamente – verso il concreto e i suoi interessi prevalentemente apostolici e pedagogici, che egli svolgerà con particolare unzione e passione nel campo della liturgia, nel nuovo modo di vivere la chiesa, nella formazione del credente, nel vasto ambito pedagogico, nel rapporto del cristiano con il mondo. Tutto un ventaglio di temi che, a partire dal suo lavoro accademico su Bonaventura, un interesse inevitabile nella temperie neoscolastica, ma significativamente non di segno tomista, rivelava la sua ispirazione agostiniana. La riflessione di Agostino gli sembrava corrispondere meglio a quel momento sintetico dell'intuizione e del sentimento (dell'*anschauen*), che apprezzava la vita concreta nella sua unità di fede e sapere. Questa inclinazione fondamentale del suo pensiero trovò riconoscimento nel 1923, quando dovette essere istituita alla facoltà filosofica di Berlino (non esisteva lì una Facoltà di teologia cattolica) una cattedra che desse conto del pensiero cattolico, che fu denominata appunto di *Weltanschauung* cattolica. La duplice anima di Guardini, italiana e germanica, richiedeva una sintesi superiore, coniugando percezione del concreto e riflessione teorica, sguardo sul mondo e attenzione alla *Denkform* contemporanea. Egli concepì la sua riflessione come un apostolato: portare il vangelo di Cristo vivente nella Chiesa sulle frontiere della cultura contemporanea. Il successo delle sue lezioni fu indiscusso e, tranne una pausa nel periodo nazista, continuò a Tubinga e a Monaco, fino al compimento della sua vita accademica. Anche solo per questi tratti essenziali del pensiero di Guardini si comprende la distanza, in certo qual modo l'inattualità, della sua riflessione rispetto alla teologia di scuola. Questa osservò da distante la sua produzione, e non ne prese contatto se non per il guadagno che poteva ricavarne per la riflessione sul mistero del Signore, sul senso della liturgia, sulla forma vitale della chiesa e sulla fede cristiana nell'epoca moderna. Tuttavia il pensare concreto e vitale di Guardini ha per così dire creato quel terreno di coltura in cui troverà alimento la successiva riflessione teologica che, partendo dal *ressourcement* biblico, patristico e liturgico, non potrà che riprendere il senso essenziale della lezione guardiniana: un teologare che ha nella fede e nelle sue forme concrete il suo alimento da cui non può staccarsi anche nei necessari cammini della riflessione teologica.

Facilmente accostabile alla figura di Guardini è l'opera di *Karl Adam*³⁰, un pensatore forse meno originale, ma che ebbe sul momento certamente più risonanza e diffusione del primo. Pur nel contesto dell'insegnamento accademico a Tubinga, questo autore bavarese porta con sé i tra concreti e robusti della sua terra. Gli storici affermano che con il suo fascino comunicativo, diretto e vivace, intendeva il suo insegnamento come testimonianza. Radicato su un previo lavoro scientifico in storia della chiesa e dei dogmi, non disdegnò l'attenzione

Romano Guardinis (1885-1968). *Guardinis Werke, Veröffentlichungen über Guardini, Rezensionen*, Schönningh, Paderborn 1978.

²⁹ Bibliografia su l'opposizione polare: S. ZUCAL, *Silenzio e parola nella prospettiva filosofica del Gegensatz di Romano Guardini*, in M. BALDINI – S. ZUCAL, *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabès*, Morcelliana, Brescia 1989, 181-274; A. GALLAS, *Su un campo di rovine. Guardini di fronte alla crisi del primo dopoguerra e l'idea di opposizione polare*, «Annali di Scienze religiose» 3 (1998) 49-73; L. IANASCOLI, *Condizione umana e opposizione polare nella filosofia di Romano Guardini. Genesi, fonti e sviluppo di un pensiero*, Aracne, Roma 2005.

³⁰ Opere di K. Adam: *Il Cristo della fede* [1954], Morcelliana, Brescia 1959; *L'essenza del cattolicesimo* [1924], Morcelliana, Brescia 1962; *Gesù il Cristo* [1933], Morcelliana, Brescia 1973. Su K. Adam si veda R. AUBERT, in *Lessico dei teologi del secolo XX*, Queriniana, Brescia 1978, 164-171.

alla filosofia del suo tempo, in particolare la filosofia della religione di Scheler, nonché alla teologia riformata di conio recente, così che fu tra i primi a far conoscere ai lettori cattolici Barth sulla rivista *Hochland*. La nomina a professore di Tubinga, a poco più di quarant'anni, lo collocò al crocevia delle direttrici che avevano sinora guidato la sua riflessione: la ricerca storica e l'attenzione al pensiero moderno, in dialogo con i colleghi della facoltà protestante, costituirono il crocevia del periodo della maturità di Adam. La lezione introduttiva alla sua attività di docente abbozzò subito un modo di far teologia come funzione della fede e del pensare a partire dalla fede. L'intento antiscolastico contro una teologia razionalistica era manifesto e gli procurò non pochi guai, innescando direttamente un dibattito su fede teologia. Le difficoltà ecclesiastiche con Roma, che vedremo riflesse anche nella reticenza a dare corso al nulla osta per le traduzioni italiane delle sue opere, fecero quasi tramutare il destinatario del suo lavoro, perché egli si rivolse direttamente al grande pubblico. L'appello a una "teologia della vita", l'uso di categorie dinamiche desunte dalla storia, rendevano sovente – come gli ha rimproverato Aubert – spregiudicato l'uso della concettualità, attirandosi i sospetti dei fautori della neoscolastica. Avviene così che l'opera su la chiesa (1924) che mette l'accento, nella linea della scuola di Tubinga, sul suo principio interiore, che è il Cristo vivente in essa e quella su Cristo, con la concentrazione sull'umanità di Cristo, letta come ne *Il Signore* di Guardini sul canovaccio del Nuovo Testamento, ne decretarono una fama forse superiore all'impresa, ma certo rivelatrice di un profondo bisogno di riferimento alla parola di Dio e alla tradizione vivente della Chiesa, che appariva sclerotizzata nella teologia di scuola.

Ne è indubbia testimonianza l'interesse che questa "teologia della vita" riuscì a suscitare anche in Italia, e che è stata sorprendentemente messa in chiaro da recenti studi, soprattutto per la mediazione di M. Bendiscioli con il sostegno di G.B. Montini (a quel tempo assistente della Fuci) e del gruppo che faceva capo all'editrice Morcelliana³¹. Si deve a questo studioso dagli interessi più disparati la tenace volontà, se non addirittura l'accanimento, non solo di far conoscere il mondo anglosassone, ma di diffonderne il pensiero mediante una collana tematicamente dedicata al rapporto tra fede e pensiero moderno, e quindi circa la necessità di un confronto con la cultura nordeuropea. Ne fa fede la sua opera del 1933, scritta a più mani, dal titolo *Romanesimo e Germanesimo*³², che intende mettere in simbiosi l'elemento latino e quello germanico, per far fronte alla crisi spirituale del mondo occidentale. Ma più ancora interessante è la ricostruzione del contatto che Montini con la sua Fuci cercò di stabilire con il movimento liturgico e con l'esigenza di una spiritualità più ecclesiale. Liturgia e Chiesa rappresentavano anche per il formatore dei giovani universitari quel ritorno all'oggettivo, che doveva dare un'anima alla presenza culturale dei cattolici nella società e nella cultura italiana. La sensibilità liturgica era già presente nell'ambiente bresciano di p. Bevilacqua e aveva anche in Italia, del resto in stretto contatto con gli ambienti d'oltralpe, e di Maria Laach in particolare, nei benedettini italiani il motore principale. Montini intrattenne con l'abate di Maria Laach, I. Herwergen, una corrispondenza proprio a scopi editoriali, per la traduzione in italiano delle opere di Guardini *Lo spirito della liturgia* (pubblicata nel 1930 con la prefazione di p. Bevilacqua e l'introduzione di Bendiscioli) e *I santi segni*. Le critiche già elevate contro il movimento dalla rivista dei gesuiti *Stimmen der Zeit* trovarono eco a Roma, soprattutto nella presentazione deformata della teologia dei misteri di O. Casel. Tuttavia entrambi, sia Montini che Bendiscioli, vedono nel riferimento al movimento liturgico la possibile «rinascita del senso della Chiesa nelle anime giovanili» e il «reinsediamento delle medesime nella piena corrente

³¹ Si veda l'ottimo studio ben documentato di A. MAFFEIS, *Giovanni Battista Montini. Mario Bendiscioli e l'incontro con la cultura tedesca*, in H.J. POTTMEYER (Hrsg), *Paul VI. und Deutschland*, Studentage. Bochum, 24.-25. Oktober 2003, 159-216.

³² *Romanesimo e Germanesimo (La crisi dell'Occidente)*, saggi di M. Bendiscioli, G. Moenius, I. Herwergen, P. Wust, Morcelliana, Brescia 1933.

della vita della chiesa». Attenzione culturale di Bendiscioli e sensibilità pastorale di Montini sembravano cospirare nell'impresa, ma la pubblicazione del secondo libro di Guardini dovette fare a meno dell'introduzione al movimento liturgico, preparata da Bendiscioli, per sfuggire ai sospetti romani di liturgismo³³. Parallelamente non meno tormentata fu la ricezione in Italia dell'opera di K. Adam. Se l'opera su *L'essenza del cattolicesimo* vide la luce abbastanza presto nel 1929, avendo un grande successo di pubblico con la seconda edizione in pochi mesi, la terza dovette attendere fino al 1938, dopo molte correzioni a seguito delle critiche del S. Ufficio, con l'intervento prudente di mons. C. Figini e l'interessamento del card. Schuster: una vera vicenda rocambolesca di cui conosciamo ora maggiori particolari. Non meno tormentata la traduzione di *Gesù il Cristo*, che solo dopo le ripetute correzioni alla traduzione, poté vedere la luce nel 1935³⁴. Le obiezioni non erano sostanziali, ma vertevano sul linguaggio usato dall'Adam e l'opportunità della traduzione per il pubblico italiano. Sul senso di tutta la vicenda resta lucido il giudizio di Bendiscioli, che esprime chiaramente la coscienza della posta in gioco: l'opera di Adam «rispondeva a quel bisogno dell'essenziale, dell'oggettivo che da qualche tempo va caratterizzando il pensiero tedesco attuale»³⁵.

Alla questione di un linguaggio nuovo con cui fare e pensare la teologia si può collegare anche il movimento conosciuto sotto l'etichetta di *Verkündigungstheologie*³⁶. Ad essa diede espressione un altro rappresentante del movimento liturgico, il gesuita J.A. Jungmann, che della liturgia privilegiava l'aspetto formativo-catechetico. Osservando la distanza tra la lingua teologica (scolastica) e le forme della predicazione ecclesiale, egli immaginò un ramo parallelo e autonomo della teologia, nel quale si sarebbe dovuta presentare la rivelazione come un valore vitale, in un linguaggio omogeneo che traducesse le esigenze dell'annuncio, un linguaggio kerygmatico appunto. Tale linguaggio doveva attingere alle risorse della parola di Dio, dei Padri, avere una profonda centratura cristologica e salvifica, e quindi vitale. La sclerosi del concettualismo non faceva intravedere che un'operazione di aggiramento, una teologia parallela a quella speculativa, inservibile per la missione evangelizzatrice della Chiesa. In questa direzione si collocarono anche F. Lakner e Hugo Rahner, fratello maggiore di Karl, che tentarono di rielaborare l'intuizione. Ma proprio la figura di questa teologia, accostata al grande edificio della teologia scolastica, che rimaneva impietosamente intatto, rivelava la debolezza della proposta e ne decretò il fallimento. Rimaneva l'istanza di una teologia che tornasse alla sua sorgente, non tanto come alla fonte, ma che si lasciasse plasmare dal senso stesso della Scrittura e della tradizione della fede.

³³ «Si sono rivolti alcuni giovani universitari desiderosi di dare una direttiva unitaria alla loro vita di "cattolici", di attingere al nucleo essenziale e specifico del loro "essere cattolici". Ed è a contatto con la liturgia - loro chiarita, non nel semplice cerimoniale, ma nella sua sostanza teologica, con tutte le implicazioni individuali e sociali della *lex orandi* - che essi hanno finalmente capito non solo la liturgia della Chiesa, ma l'intera realtà cristiana, e quindi valore e senso della Chiesa, valore e senso della propria vita religiosa» M. BENDISCIOLI, *L'ora della liturgia. Romano Guardini e il movimento liturgico in Germania*, in ID., *Pensiero e vita religiosa nella Germania del Novecento*, Morcelliana, Brescia 2001, 88-89.

³⁴ Si veda su tutto questo: A. MAFFEIS, *Giovanni Battista Montini. Mario Bendiscioli e l'incontro con la cultura tedesca*, 201-216.

³⁵ E continua: «in relazione al precedente soggettivismo idealistico più o meno trascendentale, e più particolarmente all'esigenza di cogliere il cattolicesimo nel suo complesso, nel suo nucleo vitale, nelle sue forze più intime e feconde», in M. BENDISCIOLI, *Carlo Adam e la sua personalità (Nota del traduttore)*, in C. ADAM, *L'essenza del cattolicesimo*, Morcelliana, Brescia 1930, XXIV.

³⁶ Per la teologia kerygmatica si veda: J.A. JUNGMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Pustet, Regensburg 1936; H. RAHNER, *Theologie der Verkündigung*, Herder, Freiburg 1939; F. LAKNER, *Theorie einer Verkündigungstheologie*, «Theologie der Zeit» 3 (1939) 1-63. Su questa: A. STOLZ, *Die "Theologia kerygmatica"*, «Angelicum» 17 (1949/4) 337-351; E. KAPPLER, *Die Verkündigungstheologie. Gotteswort auf Lehrstuhl und Kanzel*, Paulusverlag, Fribourg 1949.

4. LA NOUVELLE THÉOLOGIE E L'ISTANZA DEL RESSOURCEMENT

Tornando all'area francese, la censura dell'esperienza de *Le Saulchoir* non interruppe la ricerca. Anche se le opere di Chenu ebbero all'inizio una circolazione piuttosto limitata, la scuola continuò nella direzione che egli aveva tracciata. Accanto a questo episodio, si è soliti collocare un altro momento della teologia francese che fece più rumore, la cosiddetta *Nouvelle Théologie*. Secondo alcuni storici della prima metà del Novecento, come Th. Tshibangu³⁷, anzi, si dovrebbero porre sotto lo stesso nome, sia l'episodio degli anni trenta, sia il gruppo di teologi di Lione, suddividendo la *Nouvelle Théologie* in due periodi, dal 1938 al 1946 e dal 1946 al 1948-1950. Il nome non proviene dal gruppo di teologi gesuiti che insegnavano nello scolasticato di Lyon-Fourvière, sulla collina intorno alla città, ma dai loro oppositori che accomunarono sotto un'unica etichetta le loro opere e alcuni interventi sulle riviste francesi. La denominazione *Nouvelle Théologie* fu usata come cavallo di battaglia dall'opposizione neotomista, in particolare dai teologi domenicani (Deman, Labourdette, Nicolas e Garrigou-Lagrange) che cercarono di sbarrare il passo al tentativo dei teologi della scuola di Fourvière (Daniélou, de Lubac, Bouillard, Fessard e von Balthasar). Esso venne visto come un progetto che aveva quasi il proprio "manifesto" nell'articolo pubblicato da J. Daniélou su *Études*. I diretti interessati hanno però sempre rifiutato questa etichetta, in particolare Congar ha parlato di un'«idea fantastica di una "nuova teologia" (*nouvelle théologie*), che però [i critici] non erano in grado di definire»³⁸. A questo progetto vennero subito associate anche le due collane che avevano preso avvio proprio in quegli anni a Fourvière: la famosa collana di *Sources Chrétiennes* iniziata nel 1942 da de Lubac e Daniélou presso le edizioni du Cerf di Parigi; e la collana *Théologie*, che ha visto la luce sotto la direzione della facoltà di teologia dei gesuiti presso Aubier-Montaigne. Sappiamo che l'espressione fu usata la prima volta da P. Parente nel citato articolo sull'*Osservatore Romano* di commento alla censura delle opere di Chenu e Charlier. A partire da lì deriva la sua fortuna con la sua abile imprecisione a definire il nuovo che avanza. Garrigou-Lagrange, che la userà come grimaldello, non si riferisce però a Parente, ma a un discorso di Pio XII tenuto alla Congregazione Generale dei Padri Gesuiti il 17.09.1946³⁹.

Per la verità si deve dire che già prima dell'evento bellico un'opera per certi versi emblematica, il *Catholicisme* di H. de Lubac⁴⁰, aveva posto in campo i problemi su cui si accenderà la controversia. Il teologo di Lione, mentre affermava apertamente che sarebbe stato dannoso rinunciare ai risultati della ricerca storica e scientifica finora conseguiti, formulava in termini chiari il programma di *ressourcement*: il compito teologico urgente è quello di «uno sforzo di assimilazione creatrice» della tradizione, non solo del medioevo, ma anche del «largo umanesimo dei Padri e dello spirito della loro esegesi mistica», e insieme di un «discernimento acuto» della modernità, respingendo nel contempo «l'idea che l'epoca moderna non avrebbe conosciuto fuori dalla chiesa che errore e decadenza»⁴¹. Il libro citato di de Lubac ne

³⁷ TH. TSHIBANGU, *La théologie comme science au XXème siècle*, Presse Universitaires du Zaïre, Kinshasa 1980.

³⁸ Y. CONGAR, *Teologia contemporanea. Situazioni e compiti*, Borla, Torino 1969, 15.

³⁹ «Plura dicta sunt, at non satis explorata ratione, de nova teologia, quae cum universis semper volventibus rebus, una volvatur semper itura numquam perventura», AAS 38 (1946) 381-395.

⁴⁰ H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, (= Unam Sanctam 3), Cerf, Paris 1938.

⁴¹ *Ivi*, 278-280.

offriva un primo abbozzo, ma soprattutto inaugurava uno stile teologico che innerverà la produzione teologica della Scuola di Fourvière. Tuttavia il libro di de Lubac, con il suo intento programmatico, non diede immediatamente fuoco alle polveri, perché ben altra guerra incombeva alle porte. Sarà l'articolo di Daniélou del 1946 – a conflitto terminato – a scatenare la battaglia.

Tre sono i luoghi che ci consentono, per così dire, di raccogliere le intenzioni della *Nouvelle Théologie*⁴², che si rivela così più un fenomeno atmosferico che un programma teologico: gli interventi *pro et contra*, suscitati dal saggio programmatico di Daniélou; le dichiarazioni del primo volume della collana *Sources Chrétiennes*; i primi volumi della collana *Théologie*. Per quanto riguarda la collana *Sources Chrétiennes*, ci si riferisce di solito all'editoriale del volume su Gregorio di Nissa, steso da Daniélou e de Lubac⁴³ e scomparso nella seconda edizione, secondo il quale la collana intende far cadere il pregiudizio che i Padri greci siano oggi illeggibili a motivo della distanza di cultura. Anzi la collana si prefigge lo scopo di creare un'osmosi tra le due culture. Forse si può aggiungervi la testimonianza di von Balthasar, per il quale l'impresa intendeva aprire la Chiesa rinchiusa «in una mentalità da fortezza assediata, per una più completa presenza nel mondo». Della collana venivano presi in considerazione anche i due volumi di de Lubac sull'esegesi spirituale di Origene. Più colpiti i volumi della collana *Théologie*, le cui prime pubblicazioni sembravano cospirare all'interno di un unico disegno. Anzitutto il volume di de Lubac *Surnaturel* (1946) che ha innescato una vera battaglia interpretativa sfociando in una ritrattazione, ma prima ancora l'opera *Corpus Mysticum* (1944) dello stesso autore, in particolare il capitolo X: "Du symbolisme à la dialectique", che sembrava interporre una frattura tra padri e scolastica. Soprattutto l'opera di H. Bouillard, *Conversion et grâce chez Saint Thomas d'Aquin* (1944), col suo diverso modo di leggere Tommaso appariva l'opera emblematica della *Nouvelle Théologie*: le sue considerazioni finali sui condizionamenti storici della filosofia tomista toccavano il nervo scoperto della neoscolastica⁴⁴. Ad essa bisogna accostare il volume di Fessard su *Autorità e bene comune* (1945) e di H.U. von Balthasar (per quanto pubblicato in altra collana), *Presenza e pensiero* (1942), sulla filosofia religiosa di Gregorio di Nissa.

Il detonatore della controversia fu però – come si diceva – l'articolo del giovane Daniélou, tutto sommato modesto nelle pretese e nell'esecuzione, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, pubblicato sulla rivista *Études* nell'aprile del 1946⁴⁵, che aprì un biennio di feroci dibattiti. Nella sua lineare semplicità sembrava costituire la carta di intenti del gruppo di Fourvière, delineando le direttrici del rinnovamento per il pensiero cristiano. Più brillante che svolto teoricamente, l'articolo, da un lato, rievocava il problema reale posto dal moder-

⁴² A. ESTEBAN ROMERO, *Nota bibliográfica sobre la llamada «Teología Nueva»*, «Revista Española de Teología» 9 (1949) 303-318; 527-546 e T. SCHOOF, *Verso una nuova teologia cattolica*, Queriniana, Brescia 1971, 124-1266 (bibl: 135-137). Si veda anche il saggio di G.M. EL DAROV, *Presenza della teologia. Saggio su una recente controversia alla luce dell'enc. Humani Generis*, Il Messaggero, Padova 1954 e anche A. PEREGO, *La «Nuova Teologia»*. Sguardo di insieme alla luce dell'enc. Humani Generis, DTh (Pc) 53 (1950) 436-65; TH. DEMAN, *Französische Bemühungen um eine Erneuerung der Theologie*, ThRv 46 (1950) 61ss; J.-C. PETIT, *La compréhension de la théologie dans la théologie française au XX^e siècle. Pour une théologie qui réponde à nos nécessités: la Nouvelle théologie*, LavalThPh 48 (1992) 415431.

⁴³ GREGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, Cerf, Paris 1942 (l'editoriale firmato da de Lubac – Daniélou scomparso nella seconda edizione del 1955).

⁴⁴ «Quando lo spirito evolve, una verità immutabile regge soltanto grazie a un'evoluzione simultanea e correlativa di tutte le nozioni, evoluzione che mantiene fra esse un medesimo rapporto. Una teologia che non fosse più attuale sarebbe una falsa teologia» H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez Saint Thomas d'Aquin* Aubier, Paris 1944, 211-224 (conclusione).

⁴⁵ J. DANIELOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, «Études» 249 (1946) 5-21 (citazioni delle pag. nel testo)

nismo («espressione infelice di esigenze autentiche») e, dall'altro, l'insufficienza della reazione radicale che aveva suscitato («che ha depresso il rinnovamento del pensiero religioso»), generando un clima di sospetto e delazione nella chiesa. Inoltre, Daniélou identifica chiaramente la causa nella “teologia scolastica” o “neotomismo”, la cui caratteristica sarebbe l'immunizzazione dalla storia e dalla soggettività, che sono i due tratti che definiscono il moderno⁴⁶. Tuttavia fermenti di rinnovamento appaiono all'orizzonte, e il giovane gesuita si perita di raccoglierne i segni premonitori⁴⁷. Per questo «la teologia non sarà vivente che se essa risponde alle aspirazioni» (p. 7) degli uomini, di cui Daniélou indica in forma d'elenco le condizioni essenziali di rinnovamento. Esso si deve attuare in tre prese di contatto: a) il contatto con la tradizione vivente nella sua integralità con l'opera di ritorno alle fonti (*ressourcement*); b) il contatto con le correnti del pensiero contemporaneo; c) il contatto con la vita, nella linea di un cristianesimo spirituale anima dell'*engagement* nel mondo. Ce n'era abbastanza per suscitare non solo il sospetto, ma l'avversione della teologia di scuola: proprio l'introduzione della dimensione storica su tutto il fronte del lavoro teologico sembrava erodere dalle fondamenta il sistema scolastico. Per di più il linguaggio “leggero” dell'articolista pareva mettere sale sulla ferita che sembrava aprirsi nel seno stesso della teologia cattolica: «È la funzione propria del teologo di circolare come gli angeli sulla scala di Giacobbe, tra l'eternità e il tempo, la teologia deve, per essere viva, rispondere infine a una terza esigenza: essa deve tener conto dei bisogni delle anime» (p. 17). Del “programma” – e tale non poteva che apparire – delineato nella sua scheletrica semplicità, da sembrare più un manifesto per l'azione che per la ricerca, il punto più persuasivo era certo quello del “ritorno alle fonti”, che veniva ritenuto l'antidoto più sicuro a quel «disseccamento progressivo della teologia» derivato dalla separazione di esegesi e teologia e di dogmatica e spiritualità. Di qui l'importanza del ritorno ai Padri, un pensiero profondamente imbevuto di Scrittura, alle fonti liturgiche e alla stessa Bibbia da accostare, al di là della sua funzione di prova (*dicta probantia*) delle tesi teologiche, come «una Parola di Dio indirizzata a noi attualmente» (p. 9). Parimenti il ritorno ai Padri e alle fonti liturgiche andava proposto come la ripresa di una testimonianza viva della ricchezza della tradizione che andava strappata a una concezione evolutiva, pensata come un passaggio dal pensiero simbolico dei Padri alla chiarezza del pensiero metafisico medievale. Meno convincenti, anzi direttamente provocatorie, erano le altre due istanze introdotte da Daniélou: il contatto del pensiero contemporaneo, evocato con un gesto di sfida anche nei personaggi scomodi citati come Nietzsche, Marx, Darwin, che obbligano il pensiero teologico a «modificare le forme con le quali noi dobbiamo esprimere [la verità]» (p. 13); il carattere militante della teologia, che «che deve tener conto dei bisogni delle anime, essere animata da uno spirito di apostolato, essere impegnata (*engagée*) per intero nell'opera di edificazione del Corpo di Cristo» (p. 17). Lo studio non forniva nessuna consapevolezza di un riferimento filosofico forte per offrire la mediazione antropologica critica al tanto celebrato programma di *ressourcement*. Tutto ciò non poteva non inquietare i gelosi custodi dei bastioni della neoscolastica.

Il clamore della battaglia si accese subito⁴⁸. Gli storici recensiscono tre fronti di scontro diretto tra le forze in campo, per giunta rivestite anche con le divise dei domenicani schie-

⁴⁶ «È chiaro che la teologia scolastica è estranea a queste categorie. Il suo mondo è il mondo immobile del pensiero greco dove la sua missione è di incarnarvi il messaggio cristiano [...]. Per il resto non fa alcun spazio alla storia. E, d'altra parte, mettendo la realtà nelle essenze più che nei soggetti, essa ignora il mondo drammatico delle persone» (p. 14).

⁴⁷ Daniélou ricorda la pubblicazione di nuove collane; lo sviluppo dell'insegnamento di alti studi per i laici; l'edizione dei testi patristici e il successo dei testi di autori spirituali.

⁴⁸ Per la ricostruzione storica del dibattito: R. AUBERT, *La théologie catholique durant la première moitié du XXe siècle*, in *Bilan de la théologie di XXe siècle*, t. 1, Casterman, Tournai 1970, 423-478; J.M. CONNOLLY, *Le renouveau théologique dans la France contemporaine*, Éditions Saint-Paul, Paris-Fribourg 1966, 192-210; G.

rati contro i gesuiti. Furono due anni di battaglia: con involontaria ironia il testo che raccoglie il dossier della controversia è intitolato «Dialoghi teologici»⁴⁹. Il primo fronte si svolse tra la *Revue Thomiste*, con il suo direttore M. Labourdette, anticipato dalla recensione al volume di Bouillard, *Conversione et grâce*, del Padre Th. Deman sul *Bulletin Thomiste*⁵⁰, a cui si contrappose un “gruppo di teologi gesuiti” anonimo, e ebbe come fuoco del dibattito l’idea di teologia soggiacente alle due collane sotto osservazione. Il secondo fronte, forse quello più rumoroso per l’uso proditorio degli elzeviri, è aperto da Garrigou-Lagrange, a cui risponde in modo piccato Bruno de Solages dell’Institut Catholique di Tolosa, e verte sul “movimento della *Nouvelle Théologie*”. Dopo il 1948 Garrigou-Lagrange continuerà a intervenire fino al 1950, al tempo dell’*Humani Generis*, ma senza interlocuzioni. Il terzo fronte è ancora condotto da Labourdette, insieme a Nicolas, dalle pagine della *Revue Thomiste*, contro il filosofo gesuita Le Blond, sul tema dell’analogia. Merita soffermarsi brevemente sui primi due fronti.

Le ostilità sono aperte da M. Labourdette che, sulla *Revue Thomiste*, sottoponeva al tiro incrociato l’idea di teologia soggiacente alle collane *Sources Chrétiennes* e *Théologie*. L’articolo di Labourdette⁵¹ era stato anticipato dalla recensione critica di p. Deman al ricordato volume di Bouillard che, pur essendo molto misurata, arrivava nondimeno ad affermare che la considerazione storica del pensiero di Tommaso non va disgiunta da «un senso ugualmente vivo di ciò che porta di grave e di eterno un pensiero teologico allorquando esso accede all’intelligenza di qualche verità cristiana» (p. 58). La radicale messa in discussione del carattere intemporale delle verità cristiane, che sembrava diventare programmatica nei teologi di Lione, era presa di petto da Labourdette. Egli notava uno «spirito comune», anzi «un disegno generale» nelle opere prodotte dai teologi di Lione, che per un verso professava l’inidoneità del tomismo a far fronte alla sfide della modernità, dominata dal marxismo e dall’esistenzialismo, non senza un esplicito richiamo a Hegel, e che, dall’altro, si tentava nelle due collane espressione del gruppo una pratica del metodo storico combinata con una filosofia del soggetto di carattere irrazionale. La critica di “relativismo” era facile e poteva essere così chiaramente espressa: «La pseudo-filosofia e i metodi della storia ispirano il “relativismo”, nel senso forte di una teoria, o più ancora di un’attitudine intellettuale che sostituisce la nozione metafisica di verità speculativa con quella più modesta di verità storica, come espressione più o meno completa della mentalità, dell’esperienza umana di un’epoca o di un gruppo di uomini. L’idea che il nostro spirito possa arrivare ad attingere e discernere, in ciò che è meglio certificato delle sue nozioni, una verità intemporale, diviene propriamente impensabile» (p. 43). La rinuncia a una formula “eternamente vera” sembrava allungare le sue ombre sulla funzione del magistero e sulle formulazioni dogmatiche immutabili.

La risposta comune del gruppo dei gesuiti⁵², piuttosto sfuggente, ha il tono deluso di chi si sente incompreso. Soprattutto essi vedono profilarsi i «brutti giorni dell’integrismo» (p. 126). Diplomaticamente i gesuiti assumono le preoccupazioni del recensore, riguardo al “relativismo”, alla permanenza della verità metafisica che non va sostituita da quella storica, fino all’affermazione della capacità veritativa della ragione umana. Tuttavia essi esprimono anche

THILS, *Orientations de la théologie*, Centerick, Louvain 1958; 188 p.; R. WINLING, *La théologie contemporaine (1945-1980)*, Le Centurion, Paris 1983, 92-100.

⁴⁹ M. LABOURDETTE – M.J. NICOLAS – R.L. BRUCKBERGER, *Dialogue Théologique*. Pièces du débat entre la *Revue Thomiste* d’une parte et les R.R. P.P. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard, von Balthasar, S.J. d’autre part, Les Arcades, Saint-Maximin 1947.

⁵⁰ «Bulletin Thomiste» 7 (1943-1946) 46-58.

⁵¹ *La théologie et ses sources*, «Revue Thomiste» 46 (1946) 353-371, ripreso in *Dialogue théologique*, 21-71.

⁵² *La théologie et ses sources. Réponse*, «Recherches de Sciences Religieuses» 33 (1946) 385-401 (ripreso in *Dialogue théologique*, 71-98), a cui segue ancora una replica di Labourdette: «De la critique en théologie. Réponse (inédite) à la Réponse des théologiens jésuites», in *Dialogue théologique*, 99-138.

il dissenso di fondo sul modo di intendere il relativismo nella ricostruzione della storia del pensiero cristiano, perché Labourdette professa sostanzialmente una visione semplicistica e evolucionista del “progresso teologico”, che procederebbe in linea retta verso l’acquisizione di verità eterne fisse e immutabili. Il bisogno di ritorno alle origini, in particolare alla Scrittura e ai Padri, non onora più il carattere di “fonte” dei documenti della fede. Anche l’accusa di fondo di anti-intellettualismo, con cui il direttore di *Revue Thomiste* si rivolge al gruppo di Lione, riceve una risposta che incomincia a segnalare la questione decisiva: cioè a denunciare la riduzione dottrinalista della rivelazione, a favore di una nozione personale della rivelazione e del suo centro, Gesù Cristo. Ecco, finalmente, la questione posta dalla *Nouvelle Théologie*: l’eccedenza della rivelazione rispetto alla sua formulazione concettuale. L’articolazione di momento reale e momento nozionale della rivelazione resta però solo dichiarato: il problema è posto, ma mancano strumenti per declinarlo correttamente.

Il secondo fronte della polemica – quello più rumoroso – praticamente contemporaneo al primo si sviluppa, come ho anticipato, in un botta e risposta tra Garrigou-Lagrange e Bruno de Solages. L’intervento di denuncia del primo *La Nouvelle Théologie où va-t-elle?*⁵³, riceve la risposta del rettore dell’Institut Catholique di Tolosa⁵⁴, a cui segue la controreplica del domenicano dell’*Angelicum*⁵⁵. Questo scambio piuttosto violento avrà come un’eco in due polemiche collaterali di Garrigou-Lagrange con Blondel e, rispettivamente, con Bouillard⁵⁶. Il secondo fronte è dunque imperniato sulla denuncia a tutto campo di Garrigou-Lagrange: non riguarda direttamente la filosofia editoriale e il programma di ricerca del gruppo, ma la ricaduta del movimento sulla stessa teologia e sulle formulazioni dogmatiche. La denuncia è impietosa e senza appello: la *nouvelle théologie* “ritorna al modernismo” (p. 143), perché fa perdere alla formule dogmatiche la loro immutabilità (p. 127-134), come mostra contro ogni dubbio la declinazione dei nuovi principi sul tema del peccato originale e dell’eucaristia (p. 134-142). Il domenicano usava per la sua denuncia, oltre ai testi presi dalle opere di de Lubac e Bouillard, anche materiale inedito dei teologi lionnesi, circolante ad uso del clero, di cui era entrato in possesso. Per di più, un’infelice espressione di Bouillard («Una teologia che non fosse attuale, sarebbe una teologia falsa»), soprattutto applicata all’inattualità della teologia di S. Tommaso, diventava facile bersaglio degli strali di Garrigou-Lagrange, sia dal punto di vista della obbedienza al Magistero che raccomandava l’Aquinata, sia sotto il profilo teoretico per l’abbandono della nozione di “verità immutabile”. Direttamente veniva indicato il patrono di quelle tesi nella nozione di verità, professata da Blondel come “adequatio realis mentis et vitae”, derivante dalla «filosofia de “l’action”» (p. 131). Era facile, a partire da questa denuncia, vedere nelle tesi sul peccato originale, chiaramente riferite alla concezione evolutiva di Teilhard de Chardin, e sull’eucaristia a proposito di testi circolanti tra il clero, il nefasto esito dell’abbandono della nozione metafisica di verità.

La risposta di B. de Solages fa muro sia contro l’uso di fonti private, sia contro la costruzione artificiale di un sistema a cui il teologo domenicano applica l’etichetta di “nouvelle théologie”, criticando su tutto il fronte l’uso dei testi dei teologi francesi, utilizzato in modo spregiudicato. De Solages pone la questione radicale del pensiero moderno, contrassegnato dall’evoluzionismo, non solo nelle scienze della natura, ma nelle forme stesse del pensiero, al quale bisognerebbe dare risposta consapevole proprio per essere fedeli a S. Tommaso: egli af-

⁵³ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La nouvelle théologie où va-t-elle?*, «*Angelicum*» 23 (1946) 126-145.

⁵⁴ B. DE SOLAGES, *Pour l’honneur de la théologie. Les contre-sens du Rv. P. Garrigou-Lagrange*, «*Bulletin de Littérature Ecclésiastique*» 48 (1947) 65-84.

⁵⁵ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Vérité e immutabilité du dogme*, «*Angelicum*» 24 (1947) 124-139.

⁵⁶ M. BLONDEL, *Correspondance*, «*Angelicum*» 24 (1947) 210-214, alla lettera di Blondel seguono osservazioni di Garrigou-Lagrange.

ferma nella seconda parte della sua risposta (*évolution et transcendance*), che è possibile pensare la trascendenza della rivelazione e della verità all'interno della evoluzione, anzi che per pensare l'evoluzione occorre postulare la trascendenza. La controreplica di Garrigou-Lagrange⁵⁷ non farà che ribadire il punto di vista iniziale sulla nozione di verità e sulla conseguente immutabilità delle formule dogmatiche: è qui che vengono tirati in ballo Blondel, che vedrebbe la verità in funzione dell'*action*, e Bouillard, contro cui ribadisce le proprie riserve, ponendo la questione della *Nouvelle Théologie* chiaramente nei termini di salvaguardia dell'ortodossia⁵⁸. La polemica di Garrigou-Lagrange ha uno strascico dal 1948 al 1950 con la pubblicazione di quattro articoli, sempre su *Angelicum*, che non ricevono più risposta: i primi due sono una continuazione della polemica collaterale con Blondel e Bouillard, gli altri due ribadiscono la questione dell'immutabilità del dogma. Sono interventi che obbiettivamente fanno da ponte verso l'enciclica *Humani Generis*, che forse ha tra i suggeritori lo stesso domenicano⁵⁹.

Dovendo dare un giudizio in sede storica sulla *Nouvelle Théologie*, distanti ormai dal momento acuto della controversia, occorre superare l'interpretazione di essa suggerita dalla critica neoscolastica. Infatti, gli esponenti della *Nouvelle Théologie* non hanno prodotto formalmente una teoria compiuta, come invece tendono a ridurla i loro critici. Si è trattato piuttosto di un movimento atmosferico, che proponeva una serie di "istanze" di rinnovamento, più che un vero e proprio "progetto" o "manifesto" teologico. Per questo, bisogna staccarsi in sede storiografica dall'interpretazione tendenziosa degli avversari (tomisti), che riconduce la *Nouvelle Théologie* al modernismo. Partendo dall'accusa di relativismo che sottoporrebbe i concetti dogmatici (e più remotamente la stessa teologia) al mutamento storico, i critici domenicani attribuiscono tale risultato all'abbandono della verità metafisica, in favore della nozione blondeliana di verità, concepita come alternativa a quella tradizionale. Di qui deducono inesorabilmente la perdita del valore immutabile per le formulazioni dogmatiche, e quindi il cambiamento della nozione della teologia come scienza delle conclusioni, trasformandola in scienza storica. Da ciò deriverebbe anche l'abbandono del rimando a S. Tommaso, con cui si sarebbe raggiunta una comprensione insuperata della verità cristiana, quale argine al relativismo. A questo schema neotomista di interpretazione della *Nouvelle Théologie* reagiscono, lasciandosene imporre la logica, sia i protagonisti della controversia che rispondono alle denunce degli avversari, sia la storiografia favorevole al rinnovamento che resta però nella stessa logica, difendendo il gruppo di Lione dall'accusa di modernismo. Ancora un'eco di questa prospettiva si ha nella posizione defilata di Congar, che ritiene di stabilire una differenza tra i modernisti e i rappresentanti della cosiddetta *Nouvelle Théologie*. Egli afferma che i sostenitori della *Nouvelle Théologie* hanno impostato correttamente il rapporto tra realtà rivelata ed enunciato dogmatico, non nella linea dei modernisti che lo pensavano secondo la coppia realtà e simbolo, ma secondo la relazione tra esperienza reale e sua traduzione concettuale propria, ancorché inadeguata. Certo restava in essi un certo residuo anticoncettualista, da imputarsi

⁵⁷ H. BOUILLARD, *Notions conciliaires et analogie de la vérité*, «Recherches de Sciences Religieuses» 35 (1948) 251-271.

⁵⁸ Non mette conto di riferire qui il terzo fronte della polemica che si è svolto tra il gesuita J.M. Le Blond, e i domenicani scesi in campo nel "dialogue théologique": J. M. LE BLOND, *L'analogie de la vérité. Réflexions d'un philosophe sur une controverse théologique*, «Recherches de Sciences Religieuses» 34 (1947) 129-141; M. LA-BOURDETTE – J.M. NICOLAS, *Analogie de la vérité et unité de la science théologique*, «Revue Thomiste» 47 (1947) 417-466.

⁵⁹ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Nécessité de devenir à la définition traditionnelle de vérité*, «Angelicum» 25 (1948) 185-198 (contro Blondel); ID., *L'immutabilité des vérités définies et le surnaturel (suite)*, «Angelicum» 25 (1948) 285-298 (contro Bouillard); ID., *L'immutabilité du dogme selon le Concile du Vatican et le relativisme*, «Angelicum» 26 (1949) 309-322 ; ID., *Le relativisme et l'immutabilité du dogme*, «Angelicum» 26 (1949) 219-246.

«un'insufficiente analisi filosofica» (sul rapporto tra realtà e linguaggio)⁶⁰. Lo spunto di Congar troverà prosecuzione in E. Schillebeeckx, nel tentativo di impostare il rapporto tra esperienza e concetto, superando il “rappresentazionismo concettualista”⁶¹. La posizione dei due teologi domenicani, aperti alle istanze proposte dal gruppo di Fourvière, però, porta già fuori dall'episodio in parola, perché siamo già oltre l'*Humani Generis* (1950). E quindi la loro posizione è più interessante per comprendere il superamento della questione come si poneva nel clamore della battaglia, quindi accentandone l'impianto interpretativo che allora funzionava su tutti e due i fronti. Ora se, invece, si vuole cogliere l'istanza originaria della *Nouvelle Théologie* occorre ricondurla alla sua intenzione “teologica”, perché solo così essa appare nella sua istanza profonda, ma anche nel suo carattere incompiuto e un po' velleitario. L'interesse originario della *Nouvelle Théologie* va colto non tanto nella nozione di verità, che passerebbe da una visione teoreticista ad una pratica in vista dell'*action*, ma nella sua teologia della rivelazione. La nozione di rivelazione proposta dalla *Nouvelle Théologie* (col suo programma di *ressourcement*) accentua il carattere realistico della rivelazione, il suo aspetto personale in Gesù Cristo, mentre negli avversari la rivelazione ha una figura veritativa, intesa in termini di verità concettuale. In questi ultimi la nozione di verità trapassa da quella filosofica a quella rivelata, mutando il suo “principio” dalla ragione alla fede, ma proponendosi come verità concettualmente definibile, mentre nei teologi gesuiti il passaggio deve assumere il fatto che la verità della rivelazione si dà storicamente, personalmente in Gesù Cristo, che risulta irriducibile alla sua formulazione concettuale. Da un lato, dunque, la *Nouvelle Théologie* recupera la nozione corretta di rivelazione storica, personale, cristica, dall'altro, però, poiché si contrappone alla comprensione concettualistica dei neoscolastici, finisce per affermare la rivelazione-avvenimento a scapito della sua espressione in parole/linguaggi umani, che restano inesorabilmente inadeguati. La trascendenza della rivelazione-evento assorbe la rivelazione-parola, e minaccia anche la successiva comprensione del dogma che nei neotomisti era vista come esplicitazione delle verità formali e virtuali contenute nella rivelazione, mentre per i teologi della *Nouvelle Théologie* la formulazione dogmatica risultava sempre inadeguata nel suo esprimere la rivelazione-realtà. Nella loro prospettiva il dogma poteva essere compreso in funzione di una teologia della fede come esperienza della (realtà della) rivelazione. Ma la teologia della fede, che pure era stata la provocazione salutare che proveniva da Gardeil, passando per Chenu, risulta quasi compressa nel dibattito postbellico. A questa ripresa è effettivamente legata la possibilità di recuperare la debolezza della proposta dei teologi francesi e della strumentazione teorica che la supportava: essi accedevano alla nuova prospettiva in mancanza di strumenti critici sia sul versante della nozione di rivelazione sia sul lato di un'antropologia della fede. Naturalmente bisogna dire che oggi vediamo con chiarezza queste insufficienze anche ammaestrati dal senno di poi, ma ciò non nasconde il merito e il limite di questo episodio teologico, che come tutte gli episodi pionieristici scontano un po' di avventurosa spregiudicatezza.

5. LA REAZIONE DELL'*HUMANI GENERIS* E LA NUOVA TEOLOGIA DELLA FEDE.

⁶⁰ Y. CONGAR, *Situations et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Paris 1967, 14.

⁶¹ L'espressione si trova nella seconda parte di *Het begrip «waarheid»*, in *Openbaring en Theologie* (= Theologische Peilingen I), Nelissen, Bilthoven 1964, 185-200; vers: *Rivelazione e Teologia*, Paoline, Roma 1966 277-302: conferenza tenuta nel 1954 al *Vlaams werkgenootschap voor theologie* (Gand).

L'obiettivo immaturità della *Nouvelle Théologie* ha generato la reazione del Magistero che si è espressa nell'enciclica *Humani Generis* di Pio XII (12 agosto 1950)⁶². Il testo sembra scritto totalmente nell'ottica della teologia di scuola ma, come si addice a un testo del magistero, conserva una sua sobrietà e cautela, con formule calcolate e prudenti, che non impegnano a sposare il sistema concettuale da cui traggono le motivazioni. La cosa più notevole, ad es. rispetto alla *Pascendi* contro il modernismo, è che il documento del Pontefice non tenta di ridurre la *Nouvelle Théologie* a un sistema. Di qui la sua struttura piuttosto descrittiva, così che le riprese dell'enciclica non hanno potuto, benché si sia tentata la forzatura di una lettura sistematica del documento, che commentarne i fuochi rilevanti, ma senza particolare impegno di connessione teoretica. In particolare, vanno segnalate la questione del soprannaturale e dello spirito creato; la nozione di verità e di teologia propria della *Nouvelle Théologie*. L'impianto dell'enciclica è lineare: a una prima parte, dedicata al contesto culturale e alla situazione ecclesiale, succede una seconda parte articolata in tre momenti: il primo dedicato alla teologia, il secondo alla filosofia, il terzo alle scienze "positive".

La prima sezione dell'enciclica rileva l'attacco della "cultura moderna" alla "cultura cristiana" (*undique offensa*), definita così dall'enciclica: per dirne i tratti qualificanti, l'*Humani Generis* si riferisce all'impianto del Vaticano I (poi consolidato nell'enciclica *Aeterni Patris*) che si assesta su due assi: la capacità della *ratio* in ordine alla verità, e la simultanea "necessità morale" della rivelazione perché la verità sia conosciuta integralmente. La cultura moderna è descritta sotto la cifra globale dell'"evoluzionismo", sia di impronta materialista nel comunismo, sia di marca idealistica nell'esistenzialismo: i due referenti prossimi che avevano tormentato la Francia (e non solo) dopo il secondo conflitto mondiale. Ma l'evoluzionismo influisce anche sulle scienze (della storia e della natura), producendo un *falsus quidam "historicismus"*, che «riferendosi esclusivamente agli eventi dell'esistenza umana, sovverte i fondamenti di ogni verità e di ogni legge assoluta, sia nel campo della filosofia sia nel campo del dogma cristiano» (EE 6, 707). Su questo sfondo anche l'indebolimento del razionalismo si accompagna a una riscoperta della verità rivelata, che ha i tratti del deprezzamento della ragione, generando una specie di "irenismo" che sottace le differenze, per praticare una conciliazione anche tra «posizioni opposte nel campo del dogma». A questo diffuso sentimento irenico l'enciclica attribuisce persino la pretesa di riformare radicalmente la teologia e il suo metodo, rispetto alla teologia *recepta*, benché in modo cauto il Papa riconosca che le *novae opiniones* sono proposte *non semper eodem gradu, eadem claritate iisdemque terminis* (EE 6, 713). È chiaramente espresso il riconoscimento del carattere atmosferico della *Nouvelle Théologie*.

La seconda parte dell'enciclica – fatto salvo il terzo momento sulle "scienze positive" che qui non ci interessa – si riferisce alla questione della teologia e alla sua implicazione filosofica. Riguardo alla questione della teologia – in piena consonanza con la "teologia del magistero" – il testo denuncia il tentativo di emancipazione dalle formulazioni dogmatiche e più in generale dalla concettualizzazione canonizzata dal Magistero e poi la questione dell'interpretazione della Scrittura. La messa in questione dell'immutabilità del dogma viene fatta risalire alla pressione esercitata dalla questione ecumenica e dalla esigenza culturale, che in modo incrociato spingono alla necessità di «esprimere i dogmi con le categorie della filosofia moderna», ma soprattutto introducono l'idea di una relatività della formula dogmatica, che esige di essere trasposta in una nuova concettualità, adatta a dire in modo "equivalente" (*idem valentibus*) la verità dogmatica (EE 6, 715). Qui l'enciclica denuncia duramente il "relativi-

⁶² Sull'Enciclica *Humani Generis*: A. ESTEBAN ROMERO, *Nota informativa y bibliografica sobre la enciclica «Humani Generis»*, «Revista Española de Teología» 11 (1951) 171-184.311-139; C. COLOMBO, *Il significato teologico dell'enciclica Humani Generis*, «ScCat» 78 (1950) 397-428; G.M. EL DAROV, *Presenza della teologia*, 115-141 (e la bibliografia ivi contenuta a pp. 11-16). Per l'enciclica: AAS 42 (1950) 561-578; cf anche in *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 6, EDB, Bologna 1995, 701-743 (=EE).

simo dogmatico” che trova il suo brodo di coltura anche nel diffuso “disprezzo” verso la dottrina tradizionale e la terminologia nella quale si esprime. Di qui la sottovalutazione del Magistero non solo dogmatico, ma anche ordinario, perché per la prima volta – fanno notare i commentatori – si afferma anche il valore dottrinale delle encicliche (*EE* 6, 720). Per quanto concerne la filosofia, il testo papale rimanda al Vaticano I sul ruolo della ragione che, se coltivata nel quadro della sana filosofia appartenente al patrimonio cristiano e promossa dal Magistero, fa da necessario strumento alla comprensione della rivelazione, anche se si deve distinguere in essa tra ciò che fa da ausilio alla comprensione della fede, ma non è vincolante né direttamente né indirettamente per la fede, e quei principi fondamentali sui quali «non vige la medesima libertà» (principio di ragion sufficiente, causalità, finalità) (*EE* 6, 730). Questo appello ai “principi razionali” per sé noti e suffragati dal consenso dello stesso Magistero è funzionale nel documento a respingere la critica dei *novatores* contro l’“intellettualismo” della tradizione scolastica. Questa non terrebbe conto della volontà e del sentimento, e perciò i novatori attribuiscono ad essi un “certo potere intuitivo” di apprensione della verità. Ma ciò – conclude l’enciclica – minaccia i due ambiti più delicati della filosofia, che toccano il deposito della fede, cioè l’etica e la teodicea, le quali perdono il loro compito di «dimostrare con certezza la verità concernente Dio», per ridursi a «mostrare (*ostendere*) la perfetta coerenza con le necessità della vita della verità della fede concernenti Dio essere personale e i suoi precetti» (*EE* 6, 734). Ciò è contrario ai pronunciamenti del Magistero da Leone XIII sino al presente.

L’intervento dell’*Humani Generis* di Pio XII divise gli animi: fu salutato dagli uni come ripristino della tradizione scolastica, fu percepito dagli altri come una brusca frenata. L’istanza fatta valere dalla *Nouvelle Théologie* del confronto con la cultura moderna sembrava abortita, e l’intervento papale pareva consacrare la “teologia del magistero”. La figura di teologia che esso proponeva era fondata, da un lato, sulla “filosofia cristiana” o “perenne”, identificata da alcuni nel tomismo e, dall’altro, sul magistero della Chiesa non solo come norma prossima della fede, ma come autorità teologica (valore dottrinale delle encicliche), mostrandone la priorità sulla tradizione e in genere sulla conoscenza generale della rivelazione. Del resto la definizione contestuale del dogma dell’Assunta, con la questione sottesa della interpretazione dell’evoluzione del dogma, confermava tale nozione. Bloccata su tutto il fronte, la teologia sembrava caduta in un *impasse* insuperabile. Come sovente avviene nella storia, il fuoco di sbarramento che sembrava contenere con un argine invalicabile i fermenti di rinnovamento, ha suscitato uno slancio generoso di studi e di ricerche che, prendendo sul serio la messa in guardia dell’enciclica, anche se distaccandola dal suo apparato concettuale, hanno superato l’obiettivo debolezza della *Nouvelle Théologie*. Il decennio degli anni cinquanta del Novecento andrebbe più attentamente studiato, perché l’umile e lungimirante lavoro dei pionieri, compresi taluni rappresentanti della *Nouvelle Théologie* (De Lubac, Bouillard, Congar, von Balthasar), dopo la frenata dell’enciclica assunse un atteggiamento di rinnovata ricerca, non senza l’intervento di altre figure, tra cui ricordo per non citare che i maggiori K. Rahner e E. Schilleebeckx, H. Küng e J. Ratzinger, e trovò il coronamento e lo sbocco nell’annuncio del Vaticano II da parte di Giovanni XXIII. Senza di loro avremmo avuto il Concilio, ma non *questo* Concilio. L’affresco di questo decennio oltrepassa i limiti del presente saggio. In esso tre linee di indagine sono notevoli: 1) la questione della teologia biblica con l’emergenza della *teologia della rivelazione*; 2) la questione della conoscenza con la nuova *teologia della fede*; 3) la questione del superamento del dualismo natura-soprannatura con l’affermarsi del *crisocentrismo della rivelazione*. Attorno a questi tre fuochi si possono poi collegare forse le tematiche che hanno raggiunto più notorietà nel dibattito: la teologia delle realtà terrestri, la teologia della storia con la diatriba tra escatologisti e incarnazionisti, il recupero dell’ecclesiologia

misterica e del tema della collegialità episcopale⁶³. Mette conto di soffermarsi brevemente sul primo aspetto e di fare un accenno più preciso al secondo, richiamando soprattutto la figura del primo Schillebeeckx (poiché a Rahner è dedicato un altro saggio in questa storia teologica del Novecento).

Il blocco posto dall'enciclica al programma di rinnovamento, che era più persuasivo nella *pars destruens* (rottura del legame tra cristianesimo e cultura medievale), che nella proposta positiva, fu aggirato riprendendo la questione del rapporto tra esegesi e dogma, e approdando alla necessità della "teologia biblica". Essa impose l'evidenza che la riflessione teologica deve avere come suo "principio" la teologia della rivelazione. Tuttavia questa convinzione stentò ad affermarsi subito: bisognerà attendere la *Dei Verbum*, un testo approvato tra l'altro solo alla fine del Concilio, perché il percorso trovi il suo compimento. La ragione è che la questione dell'esegesi, che nel frattempo cominciava a far confluire il grande fiume della Teologia della Parola protestante (K. Barth), superata la stagione positivista della ricerca biblica e la strozzatura esistenzialista di Bultmann, ricuperava con un intento più positivo la ricerca storica su Gesù (Käsemann e discepoli del maestro) non più contrapposta alla fede, ma in rapporto ad essa. La ricezione cattolica si mosse in prima battuta ponendo con de Lubac, già prima dell'enciclica, la questione del rapporto tra senso letterale e senso spirituale, come antidoto alla riduzione dell'esegesi scientifica. L'enciclica afferma l'imprescindibilità del senso letterale, e la teologia seguente elaborerà la teoria del senso pieno (*sensus plenior*) per superare l'attentato al senso letterale che pareva provenire dall'esegesi spirituale. La stessa indeterminazione della terminologia sta a dire l'imaturità di questa discussione, che ebbe però il merito di riprendere il rapporto tra Scrittura e Dogma, in una nuova ottica, quella appunto della teologia biblica. E più radicalmente di aprire la questione della teologia della rivelazione⁶⁴. Un testo biblico va letto nel contesto del libro a cui appartiene e della sua teologia, un libro va collocato nel quadro della storia e dello sviluppo della tradizione teologica o dell'autore a cui appartiene (si pensi solo a Paolo). Infine, non è più possibile passare dalla sintesi teologica di un autore ispirato al dogma, ma occorre collocare la sua teologia nel concerto delle altre teologie, fino al disegno, peraltro molto difficile da prospettare, di una teologia biblica dell'AT e del NT. Si mette in discussione l'alternativa tra esegesi scientifica ed esegesi teologica, ed è solo integrando la prima nella seconda che è possibile attingere il senso complessivo della rivelazione. La nozione di teologia biblica fa capolino negli anni '50 e comincia a imporsi più come un'esigenza che come una realtà con un passato preciso, anche se nelle ricostruzioni a posteriori si riesce a far risalire l'espressione fino al XVII secolo. Essa trova in W. Wrede (1857-1906), a cavallo dei due secoli, un bisogno di precisazione. Ma in ogni caso non si trattava che di un passato di tradizione protestante, il quale porta alle prime teologie bibliche negli anni '30 ed entra nell'area cattolica come strumento per comporre la controversia sul senso spirituale e, più in radice, per dare risposta alla questione del rapporto tra storia e dogma. Pur con questo suo ingresso, la teologia biblica – fortuna anche dei nomi più indeterminati – sarà nel giro di quindici anni il vettore per riportare al centro il principio rivelazione, come momento originario della fede e della nozione di teologia. La consacrazione della nozione di rivelazione da parte della *Dei Verbum* (1965), nel suo carattere storico, personale e cristologico, ne decreterà la fortuna⁶⁵.

⁶³ Si veda su questo G. ANGELINI, *La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX*, in *Dizionario Teologico interdisciplinare*, Marietti, Torino 585-648: in particolare 598-602.

⁶⁴ Si veda come emblematico J. LEVIE, *Les limites de la preuve d'Écriture Sainte*, NRTTh 71 (1949) 1089-1129; ID., *Exégèse critique et interprétation théologique*, RSR 39 (1951) 237-251, ripresi in ID., *La Bible, parole humaine et message de Dieu*, Desclée, Paris-Louvain, 1958.

⁶⁵ Sulla teologia biblica: C. SPICQ, *L'avènement de la théologie biblique*, RScPhTh 34 (1951) 561-574; F. FESTORAZZI, *Teologia Biblica: problemi e riflessioni*, «Teologia» 1 (1976) 134-148. Su tutta la vicenda: G. SEGALLA, *Introduzione alla teologia biblica del Nuovo Testamento*, 1. Storia. Pro manuscripto, Milano 1980.

Accanto a questo filone che ricupera la teologia della rivelazione, nel decennio dopo l'*Humani Generis* si deve segnalare anche un'accelerazione della *teologia della fede*, che procede a un confronto serrato tra la tradizione filosofica tomista e la teoria della conoscenza della filosofia moderna (Kant, in particolare). Questo confronto proporrà l'esigenza, ormai non procrastinabile, di considerare la mediazione antropologica di ogni conoscenza umana e quindi anche di quella di fede. È solo a questo livello che le tracce di rinnovamento che abbiamo seguito in questo saggio trovano esecuzione, da Gardeil, passando per Chenu e Charlier, fino ai rappresentanti della *Nouvelle Théologie*, pur con le diverse sottolineature a cui abbiamo accennato. I due teologi che hanno aperto la porta a questa istanza sono il K. Rahner di *Hörer des Wortes* e il primo Schillebeeckx. Lasciando la ricostruzione del momento sorgivo del pensiero di Rahner al saggio dedicato, merita concludere il nostro percorso facendo parola della teoria della conoscenza (di fede) nella prima fase del teologo fiammingo⁶⁶. La vicenda della ricerca di una soluzione soddisfacente del rapporto tra esperienza e concetto in quanto capaci di intenzionare la verità della realtà approda – annota Schillebeeckx – a un esito aporetico e s'infrange sugli scogli dell'enciclica *Humani Generis*, che difende la verità della conoscenza concettuale di Dio e della conoscenza di fede di fronte ad ogni tentativo di minare il contenuto di verità cedendo ad una sorta di relativismo dogmatico. Sul tema della conoscenza l'enciclica, infatti, afferma che i concetti di fede sono «adeguatamente veri» (*notionibus adaequate veris*). Schillebeeckx precisa che la dizione si riferisce al valore noetico e di verità dei concetti (per l'enciclica “inadeguatezza” significherebbe togliere alla concettualità un valore indicativo della verità della realtà di fede)⁶⁷ e non alla pretesa di esaustività con cui i concetti indicherebbero il mistero di fede.

Quest'ultima autorevole precisazione fornisce a Schillebeeckx le coordinate proprie all'interno delle quali propone la sua soluzione, al di là del concettualismo rappresentazionista (il difetto della teologia scolastica), ma al di qua del relativismo dogmatico (la contestazione alla *Nouvelle Théologie*). Anzi l'esigenza di una teoria proporzionale al grado di maturazione del problema diventa urgente per la fondazione teorica del modello epistemologico. A questo proposito, Schillebeeckx registra una duplice tendenza, fatta risalire a Maréchal da un lato e a De Petter dall'altro. Occorre soppesare bene, nella contrapposizione schematica fatta del teologo di Lovanio, che tipo di variazione costituisca la tendenza di De Petter rispetto a quella di Maréchal. A giudizio di Schillebeeckx, tutte le discussioni sulla conoscenza di Dio si fondano sul carattere “astratto” dei concetti operanti nell'analogia di proporzionalità: «l'unità analogica è un'unità *concettuale*»⁶⁸. Ora, è solo ripensando il problema da capo che la questione epistemologica ha potuto essere posta in maniera nuova. L'elemento di novità sta in questo: il valore di verità dei nostri concetti *si fonda* non sull'aspetto concettuale della conoscenza umana (che pur rimane imprescindibile), bensì su un aspetto non-concettuale (*niet-begripelijk*). Schillebeeckx attribuisce a Maréchal il merito di aver saputo ripensare alla radice il problema della conoscenza e per questa via d'aver influenzato non poco la teologia cattolica. Egli però sostiene che bisogna precisare l'aspetto (o momento) non-concettuale della conoscenza. È a questo livello che si colloca la distinzione tra la tendenza di Maréchal e di De Petter. Schillebeeckx ritiene che la sua proposta del “prospettivismo gnoseologico”, che riprende

⁶⁶ Su E. Schillebeeckx si trova un'ampia ricostruzione con tutta la bibliografia primaria e secondaria in: F.G. BRAMBILLA, *La cristologia di Schillebeeckx. La singolarità di Gesù come problema di ermeneutica teologica* (= Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma 30), Morcelliana, Brescia 1989; e ID., *Edward Schillebeeckx* (= Novecento Teologico 5), Brescia, Morcelliana, 2001.

⁶⁷ Cfr *Rivelazione e Teologia*, 288: cfr DS 3882.

⁶⁸ *Rivelazione e Teologia*, 304: sottolineatura mia.

De Petter riesca a superare quelle aporie latenti nel pensiero maréchaliano e nella teologia da esso derivante⁶⁹.

In particolare, *J. Maréchal*⁷⁰ ritiene di superare il vicolo cieco della concezione scolastica, sottoposta a critica dall'analisi kantiana della conoscenza speculativa, inserendo, sulla scia di Blondel, ogni conoscenza umana in un'esperienza più complessiva della realtà. Secondo la ricostruzione di Schillebeeckx, il pensiero di Maréchal sul tema della conoscenza, si articola in due passaggi fondamentali. Il primo passaggio è comune: partendo dalla problematica kantiana, Maréchal ritiene che la conoscenza speculativa sia impossibile se non è sostenuta da «una intuizione intellettuale» (*een intellectuele intuïtie*). Questo primo gradino è condiviso anche dalla linea depetteriana, poiché rappresenta propriamente la critica al “concettualismo rappresentazionista”. Dove invece avviene la distinzione è nella identificazione dell'aspetto non-concettuale della conoscenza che è postulato dalla critica precedente. Il secondo passaggio presenta, invece, la soluzione propria da Maréchal, che De Petter-Schillebeeckx intendono superare. Maréchal, legato alla problematica kantiana – mediata dall'influsso blondeliano, – nega le “intuizioni intellettuali” e fonda, nella linea della *praktische Vernunft*, il valore reale della conoscenza di Dio non su un momento formalmente noetico, ma sul dinamismo dello spirito umano verso l'infinito. Rifiutata l'intuizione intellettuale come ragione per superare l'incapacità della conoscenza concettuale a prendere di mira la realtà di Dio, non resta che postulare «un movimento del pensiero», un elemento dinamico non intellettuale: «i contenuti concettuali sono coinvolti nel dinamismo dello spirito, oltrepassano se stessi e sono proiettati verso Dio»⁷¹. Si tratta, però, riprende Schillebeeckx, di stabilire qual è l'elemento fondante dell'aspetto non-concettuale della conoscenza: se privilegiare il dinamismo della libertà, come sembra fare Maréchal o se ritrovare questo dinamismo nel contenuto stesso di coscienza che rinvia oggettivamente verso l'infinito (come richiedono De Petter-Schillebeeckx)⁷². Nel primo caso ne deriva un'accentuazione della dinamica del soggetto libero nel processo conoscitivo che relativizza inesorabilmente la conoscenza concettuale, perché tace il criterio positivo della sua validità. Nel secondo caso, la sottolineatura della dinamica oggettiva dei concetti supera l'estrinsecismo della posizione precedente, anche se sembra sottovalutare il momento decisionale e libero nell'atto conoscitivo.

Schillebeeckx ascrive come merito storico della posizione di Maréchal il superamento della conoscenza puramente nozionale, ma addebita ad essa lo smarrimento della dimensione intellettuale nella conoscenza di Dio. Su questa base si può ora comprendere perché la posizione di *M. D. De Petter*, che Schillebeeckx presenta esplicitamente come ispiratrice della sua visione teologica⁷³, si presenti come maggiormente fondata e in linea con le richieste

⁶⁹ Sul confronto Maréchal – De Petter si veda il mio: *L'aspect non conceptuel de la connaissance de Dieu. Une confrontation emblématique: Schillebeeckx et Maréchal*, in P. GILBERT (éd.), *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste* (= Donner raison 6), Bruxelles, Lessius, 2000, 466-404.

⁷⁰ La bibliografia pressoché completa si trova in *Mélanges Maréchal*, I: *Oeuvres*, Paris 1950, 47-65.65-71. Tra l'altro merita citare: *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, progettato in VI *Cahiers* (ma il sesto non è mai apparso) scritti tra il 1915-17 e pubblicati dal 1922 al 1926; tr. it., *Il punto di partenza della metafisica. Il tomismo di fronte alla filosofia critica*, presentazione di Virgilio Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1995.

⁷¹ *Rivelazione e Teologia*, 290.

⁷² *Rivelazione e Teologia*, 307-308: è la pagina più nitida per stabilire il confronto tra le due posizioni, in particolare per precisare quella di Maréchal.

⁷³ La bibliografia di M.D. DE PETER (1905-71) è pubblicata integralmente: G.A. DE BRIE, *Bibliografie van Prof. Dr. D.M. De Petter*, TvPh 33 (1971) 415-17, a cui bisogna aggiungere un'opera postuma *Naar het metafysische. Posthume uitgave bezorgd en engeleid door G.A. De Brie*, Antwerpen-Utrecht, 1972, 169 pp. Da segnalare l'opera *Begrip en werkelijkheid. Aan de overzijde van het conceptualisme*, Hilversum-Antwerpen 1964, 252

dell'*Humani Generis*. L'aspetto concettuale della conoscenza non solo postula un momento non-concettuale (fin qui anche Maréchal), ma lo implica oggettivamente e intrinsecamente orientandoci nella direzione oggettiva in cui si trova la realtà. Così il valore veritativo non è solo concesso al dinamismo dello spirito, ma anche all'aspetto concettuale che in collegamento con l'aspetto non-concettuale (l'intuizione implicita) indica la direzione "determinata" (prospettivismo gnoseologico) in cui intendere la realtà.

Ora la dimostrazione di questa tesi viene svolta teoricamente illustrando la triplice struttura dell'atto conoscitivo, mutuata da De Petter, che costituisce l'articolazione fondamentale dell'epistemologia schillebeeckxiana: «l'atto intellettuale [è] strutturato nella sua totalità organica in tre diversi momenti che si differenziano sotto il profilo del loro carattere implicito ed esplicito. Alla base sta un momento di intuizione (o intuitività) puramente implicita, che forma l'essenza stessa dell'atto intellettuale. Parimenti alla superficie si pone un momento di piena e nitida esplicitazione, che tuttavia in relazione a ciò che è espresso rimane essenzialmente e per sé interiormente inadeguato e perciò – considerato in sé e per sé – non ha né validità assoluta né un valore propriamente intellettuale. Infine come una articolazione tra i due si situa la coscienza dell'essere, che benché sia confusa, tuttavia formalmente come tale trasferisce l'intuitivo nell'atmosfera dell'esplicito e in pari tempo dà vita a quest'ultimo e lo fa partecipare all'essenza dell'atto intellettuale»⁷⁴. Sono questi tre momenti dell'epistemologia di Schillebeeckx che influiranno poi sulla comprensione della sua teologia della rivelazione e della fede.

Come si vede, l'incremento di questo approfondimento di antropologia della conoscenza (di fede) – se confrontata anche con quella rahneriana – ci porta fuori dai tentativi generosi, ma un po' velleitari, di superare la teologia neoscolastica e dagli episodi che abbiamo ricostruito in questo saggio. E apre le porte, nonostante tutte le differenze tra le figure dei due teologi, a quel superamento del "rappresentazionismo concettualista" del neotomismo (l'espressione ha avuto fortuna proprio a partire da Schillebeeckx), che non viene più solo esorcizzato con una proposta alternativa tutto sommato retorica, ma elaborato dal di dentro e condotto verso l'esigenza di una teologia della rivelazione e della sua mediazione antropologica. Bisognerà attendere che il genio spirituale di Giovanni XXIII lasci soffiare lo Spirito nelle vele della storia e che la paziente tenacia di Paolo VI traghetti il sapere della fede verso una nuova stagione. Un ascolto rinnovato della rivelazione di Dio in Cristo accolta nella coscienza credente della Chiesa a cui la teologia ritorna in modo insonne per dire la verità di Dio come la vita dell'uomo e della storia!

pp (in cui raccoglie i 10 più importanti saggi della cinquantina scritti). Su De Petter, oltre al breve necrologio A. WYLLEMAN, *In memoriam Pater D.M. De Petter*, TvPh 33 (1971) 211-14, si veda il lungo art di D. SCHELTENS, *De Filosofie van P.D.M. De Petter*, TvPh 33 (1971) 439-506. Infine vi sono ancora due artt: l'uno di K. SCHUMANN, *Fragmentaire metafysiek. De metafysiek van D.M. De Petter*, TvPh 36 (1974) 574-84 sul corso di metafisica pubblicato postumo; l'altro ancora di D. SCHELTENS, *Complexiteit en eenheid van de mens, Bijdragen* 34 (1973) 187-203 per presentare la programmata uscita del corso di antropologia.

⁷⁴ M.D. DE PETTER, *Impliciete intuïtie*, in ID, *Begrip en werkelijkheid*, 39 (originariamente in TvPh 1 (1939) 84-105: è l'art più importante per l'epistemologia di De Petter). Oltre a questo Schillebeeckx cita: *Intentionaliteit en iden titeit*, TvPh 2 (1940) 515-50; *Zin en grond van het oordel*, TvPh 11 (1949) 3-26; *De oorsprong van de zijnskennis volgens de H. Thomas van Aquino*, TvPh 17 (1955) 199-254; *Over de grenzen en de waarde van het begrippelijk kennen*, TvPh 21 (1959) 737-44 (tutti raccolti in *Begrip en werkelijkheid*, 25-136.168-173).