

B. MAGGIONI - E. PRATO, *Il Dio capovolto. La novità cristiana: un percorso di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 2014, 318 p.

Ho letto con attenzione e aspettativa le oltre trecento pagine di questo volume scritto a quattro mani, nato dall'attività didattica e intenzionato ad essere un manuale per chi affronta lo studio della Teologia fondamentale nel percorso curricolare, ma anche uno strumento per chiunque voglia prendere dimestichezza con questa singolare disciplina; del resto la collocazione liminare permette alla fondamentale, un po' ancora alla ricerca della (certezza sulla) sua identità, di essere il luogo privilegiato per quel compito di mostrazione della fede cristiana e delle sue ragioni tanto a chi già crede quanto a chi non crede, presupponendo qui fede come fede cristiana e non fede esistenziale che come tale è di tutti e definisce l'ontologico dell'umano. Così pensato il testo di fatto è una teologia della rivelazione e della sua credibilità all'interno di un particolare modello – quello della cosiddetta scuola teologica milanese – che emerge nella terza parte, dove si approfondisce il tema della fede e si ritrova l'originaria unità di fede e ragione nell'orizzonte di una rifondazione radicale del problematico e improprio paradigma epistemologico moderno imperniato sulla separazione tra fede e ragione, libertà e verità.

La prima parte riflette sulla rivelazione la quale, grazie al travaglio della modernità, è diventata, a torto o a ragione, la categoria base che identifica l'autocoscienza del cristianesimo. Per fare ciò si procede con un capitolo che è una ricognizione puntuale del tema della rivelazione nella Bibbia (AT e NT) a partire dall'indicazione prospettica del prologo della lettera agli Ebrei. Segue poi un capitolo dedicato alla rivelazione nella *Dei Verbum* dove si rinviene un commento puntuale del primo capitolo della costituzione più travagliata del Vaticano II. Dall'indicazione della *Dei Verbum* sulla rivelazione come autocomunicazione di Dio nella storia di Gesù, muove l'idea centrale del volume espressa nel titolo: la manifestazione del Dio capovolto assunto come cifra dell'intero cristianesimo e cuore della rivelazione (cf. 56). In effetti i due misteri centrali della vicenda di Gesù (compimento e pienezza definitiva della rivelazione), la croce/risurrezione e l'incarnazione, che vengono analizzati nel cap. 3, costituiscono il luogo dove prende forma la manifestazione del Dio capovolto. Anzitutto il mistero pasquale rivela la novità del volto di Dio, l'eccedenza e la singolarità del Dio cristiano, rispetto a quanto la religione e la filosofia prospettano riguardo a Dio. Questo volto di Dio ha i tratti del dono di sé e della gratuità e fedeltà dell'amore che si dona e salva l'uomo condividendone la finitezza del suo essere fino a quella punta estrema, diciamo con Hegel delle *Lezioni sulla filosofia della religione*, rappresentata dalla morte disonorante. Emerge così un Dio capovolto: «non l'uomo che muore per Dio, ma Dio per l'uomo. [...]

Il vangelo racconta che un Figlio di Dio ha dato la vita per l'uomo. Il movimento è – appunto – capovolto. Morire per Dio è certamente duro, impegnativo, ammirevole, ma tuttavia comprensibile e ovvio. Che il figlio di Dio sia stato crocifisso per noi – e sia morto tra due malfattori! – è qualcosa di assolutamente inatteso» (60). Il mistero pasquale rivela anche l'incarnazione come metodo, via che Gesù ha seguito: non accanto ma condividendo, non fuori ma dentro la storia, non a lato degli uomini ma attraversando le loro esperienze.

Inizia a questo punto la seconda parte, una riflessione sulla credibilità della fede, sul perché l'uomo oggi dovrebbe credere. Al centro di tutto viene collocato il principio estetico che, secondo gli autori, può esprimere l'intuizione di fondo e dare unità alle diverse vie/motivi di credibilità. L'esperienza estetica come incontro con la bellezza viene descritta soprattutto con riferimento alla lezione di von Balthasar e alla sua centrale quanto feconda nozione chiave di *Gestalt* (forma/figura). Nello sfondo del principio estetico si snodano i singoli percorsi di credibilità: verità storica, verifica esistenziale, valore universale. Anzitutto la storia. Essendo la storia indispensabile per il cristianesimo, diventa centrale l'accertare la storicità di Gesù di Nazaret o meglio che il nucleo storicamente identificabile nelle Scritture non contraddica la figura di Cristo accolta e compresa nella fede e che fra i dati verificati sul piano storico e la predicazione della Chiesa appaia una coerente e logica continuità (cf. 106). Siamo dunque confrontati con il problema del Gesù storico nelle sue diverse fasi i cui risultati ci permettono di acquisire oggi l'affidabilità della mediazione testimoniale (memoria e interpretazione) che ci trasmette il fatto – ovvero il potersi fidare storicamente della comunità – e di ricostruire (mediante i criteri di storicità) alcuni tratti della vicenda di Gesù (regno di Dio, parabole, miracoli, discepolato e sequela, rapporto con il Padre, la croce e la risurrezione). L'esito è proprio quell'idea nuova di un Dio capovolto nel quale l'intera azione di Gesù trova la sua ragione e la sua unità. Se la storia ci garantisce la correttezza del dato creduto (quanto al fatto che Gesù realmente è stato quello che crediamo) non ci dice però perché una persona dovrebbe credere. Siamo così al capitolo sulla verifica esistenziale: la corrispondenza tra la rivelazione e l'esperienza dell'uomo, la capacità della rivelazione di illuminare di senso compiuto ciò che l'uomo vive come domanda. Siamo di fronte alla via antropologica che presenta e propone Gesù Cristo a partire dal suo intimo legame con gli interrogativi dell'umanità e dal suo rispondere «all'attesa dell'uomo, al suo bisogno di significato, all'esigenza di un senso per la vita personale e dell'intera umanità» (159), senso che significa ricerca di verità e desiderio di felicità. Il rischio insito nella via antropologica, nel "metodo della correlazione", è di ridurre Dio alla risposta rispetto al desiderio e dunque anche a idolo. Si tratta allora di ricordare che tra attesa e compimento la domanda non viene solo evasa ma

“rilanciata” di modo che il compimento – cioè la novità della risposta – innerva la domanda, amplia (non conclude) l’orizzonte della domanda e dei bisogni che l’uomo già avverte. Del resto la pertinenza della domanda è ineludibile visto che non solo l’uomo si pone domande (gli autori le esemplificano in quelle del poema di Ghilgames e nella poesia e tragedia greca) ma la stessa Bibbia è un libro di domande (da Mosè, a Giobbe a Qoelet). Di fronte a queste domande di tutti e di sempre stanno Gesù e il vangelo, la lieta notizia della sequela come di un di più di senso, del perdono, ma anche della croce come eccedenza di amore giustificato (un Dio che ama oltre il necessario) e della risurrezione che «è lieta notizia due volte, perché proclama che la morte è vinta e perché proclama che a vincere la morte è l’amore» (193). Il carattere assoluto della rivelazione cristiana, che deriva dall’essere Cristo la parola definitiva di Dio, pone la questione del rapporto del cristianesimo con la cultura e la pluralità delle religioni; la tematica è affrontata dal cap. 7 (cf. 195-233).

Giungiamo così alla terza parte concentrata sul tema della fede. Primo ambito di analisi è il rapporto tra fede e ragione entro l’orizzonte aperto dalla modernità. Ripercorrendo il progressivo costituirsi dell’apologetica moderna con la sua triplice dimostrazione, quello che emerge è il paradosso della separazione fede e ragione, evidente già nell’estraneità tra apologetica e dogmatica, essendo la prima volta a dimostrare razionalmente il fatto della rivelazione a prescindere dal suo contenuto, la seconda ad analizzare tale contenuto sul piano esclusivo della fede. Nel contesto delle due tentazioni di razionalismo e fideismo, la *Dei Filius* ha provato una mediazione con intuizioni non riprese nella recezione neoscolastica. La vera posta in gioco per superare l’opposizione tra fede e ragione – sancita dal *duplex ordo* – passa per un ritrovamento “a monte” dell’unità mediante due operazioni: riconoscere la fede come universale e costitutiva dell’esistenza di ognuno, struttura antropologica fondamentale (fede originaria), e restituire alla fede lo statuto conoscitivo, ovvero l’essere via al sapere, poiché l’accesso alla verità dell’altro esige la fede nella sua testimonianza. La prima questione è affrontata nel cap. 8 in cui si offre una fenomenologia della fede come struttura della coscienza, la quale «qualifica una struttura antropologica *universale* prima che un atto specifico – la fede cristiana – che la attua e la invera» (268). Emerge così l’essenzialità della fede (come “tener per vero” e “fidarsi di”) per la vita di tutti, fede il cui valore conoscitivo viene fuori nella conoscenza personale; ora tale forma di conoscenza può essere vista come modello dell’intero sapere e ciò permetterebbe di superare quella concezione oggettivistica della verità dentro cui la distinzione fede-ragione si è irrigidita in separazione. Senza nascondere i rischi di questa rifondazione epistemologica del sapere, gli autori ricordano che al di fuori di tale scelta teorica non sembra «possibile realizzare in forma

compiuta l'oltrepasamento del modello razionalistico, con il conseguente superamento della separazione di ragione e fede e il concomitante pieno riscatto della fede nel suo valore conoscitivo universale» (277). In tale orizzonte troviamo un approfondimento della teoria della coscienza credente e del tema connesso dell'evidenza simbolica. In particolare la teoria della coscienza credente permette di superare l'opposizione moderna di verità e libertà (verità senza libertà e libertà senza verità) – che ha prodotto la dissoluzione della stessa soggettività nel postmoderno – e così di «riconoscere alla *fides* il suo ruolo fondante, insieme alla *ratio*, nella struttura originaria della coscienza e nell'accesso dell'uomo alla conoscenza: la fede è un elemento originario e costitutivo dell'uomo» (283). Questo esige anche il ritrovamento dell'accesso simbolico alla verità del tutto; oltre una visione dispotica della verità, nel simbolo la verità può essere colta attraverso l'impegno della totalità della persona definibile come “coscienza credente”, apertura al tutto. In questo senso prima di avere fede e per poter avere fede (scegliere la fede), l'uomo “è nella fede”. Certo rimane la domanda su cosa giustifica e rende non arbitraria la scelta della fede. Ora Cristo «in quanto *rivelazione* della verità di Dio insieme con la sua giustizia, egli è dunque il simbolo che lo giustifica e autorizza un affidamento assoluto, poiché realizza l'ideale che costituisce originariamente la coscienza. Questo affidamento è la *fede cristiana* in senso proprio» (296). Dunque è la riscoperta dell'universalità della fede che permette l'inserimento e il raccordo tra fiducia esistenziale e fede cristiana. Certo il rischio è sottolineare la continuità smarrendo la distinzione e la peculiarità della fede cristiana, rischio che si ripropone dentro la via “antropologica”, qualunque sia la declinazione che le si dia. Soprattutto, nella libera decisione non si vede bene quale ruolo possa avere la grazia e in che senso la fede si configura anzitutto come “virtù soprannaturale”, come dono, di sicuro non moto cieco dell'animo, ma sempre anche dono. Insomma le questioni sono tante e le problematiche complesse; gli autori non nascondono la necessità di approfondimenti pur nel riconoscimento della bontà e fecondità del modello. Ad ogni modo il percorso di teologia fondamentale è ben strutturato e il volume merita di essere letto e tenuto in considerazione nei percorsi accademici di insegnamento.

*Antonio Sabetta*

E. MALNATI, *La Chiesa del concilio Vaticano II*, Cantagalli, Siena 2014, 228 p.

Testi sull'ecclesiologia conciliare ormai abbondano e poiché la produzione specialistica deve prendere le sue strade, è giusto che si dia spazio ad agili vo-