

I RAPPORTI TRA FILOSOFIA E TEOLOGIA
NELL'ORIZZONTE DI BERNARD J. F. LONERGAN

1. *Introduzione*

Le presenti considerazioni rappresentano una sorta di premessa alla mia traduzione italiana di un interessante intervento circa i rapporti tra filosofia e teologia, pronunciato da B. J. F. Lonergan nel 1970. Si era a pochi anni di distanza dalla *Optatam totius* (Decreto conciliare sulla formazione sacerdotale, promulgato il 28.10.1965) che, in ottica pedagogica, aveva esplicitamente raccomandato di «mettere in miglior rapporto la filosofia e la teologia e di farle convergere concordemente alla progressiva apertura dello spirito degli alunni verso il mistero di Cristo», nonché di «cogliere il nesso tra gli argomenti filosofici e i misteri della salvezza che vengono studiati in teologia alla luce superiore della fede»¹. Nello stesso anno della conferenza lonerganiana, inoltre, si cominciava ad ipotizzare un *Catechismo della chiesa cattolica*, che sarebbe poi diventato un vero e proprio genere letterario, non presente nel mondo cattolico almeno a partire dal periodo post-tridentino, promulgato poi con il preciso intento di presentare ai fedeli del mondo intero un'esposizione organica e sintetica dei contenuti essenziali e fondamentali della dottrina cattolica, favorendo il raccordo tra lo standard della dottrina della fede e della dottrina morale, alla luce del Concilio Vaticano II e dell'insieme della Tradizione della Chiesa, con le nuove esigenze del mondo contemporaneo².

¹ *Optatam totius*, nn. 14.15.

² Nel "Rapporto finale" del Sinodo straordinario, 7.12.1985, II, B, a, n. 4 (*Enchiridion Vaticanum*, 9/1797), relativamente ai voti espressi dai Padri, si legge: «nelle risposte all'Instrumentum laboris in preparazione al Sinodo del 1985 venne rinnovata la domanda di un catechismo universale e, nella prima settimana del Sinodo, tre conferenze episcopali [Sénégal-Mauritania, Burundi, Latini dei paesi arabi] avanzarono esplicitamente la stessa richiesta. Nella seconda settimana [...] sei [circoli minori] proposero di elaborare una sintesi del Vaticano II o un catechismo con la funzione di aiutare a redigere dei buoni catechismi particolari. La richiesta approda finalmente nella relazione finale del Sinodo [...]. Tra i vari suggerimenti, si menziona il desiderio di avere un catechismo o compendio di tutta la dottrina cattolica, per quanto riguarda sia la fede sia la morale» (cf *Il catechismo nella storia della chiesa. Un sintetico sguardo storico*, in *Catechismo della chiesa cattolica*. Testo integrale e commento teologico, direz. e coordin. del commento teologico a c. di R. Fisichella, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 543-563, qui p. 560). In merito, per la contestualizzazione storica del genere letterario "catechismo universale", rinvierci, tra gli altri, a P. Giustiniani, *Il Catechismo della Chiesa cattolica tra storia e sensibilità religiosa*, in «Studi storici e religiosi» 2 (1993), pp. 69-87.

Il teologo canadese pronunciò il suo essenziale, ma innovativo testo nel corso dell'incontro della *American Catholic Philosophical Association*³. Vi affrontava due punti-chiave del suo più noto progetto di riforma metodologica in teologia: qualcosa in meno di una riforma radicale della pratica teologica, ma certamente anche “qualcosa in più” rispetto a ciò che – in quei tempi di prima recezione del Vaticano II – era, nei casi migliori, vagheggiato tutt'al più come esigenza di “aggiornamento” dei tradizionali ed irreformabili temi teologici⁴, ovviamente non senza le resistenze di coloro che, alle emergenti problematiche della storicità della dottrina teologica, dell'inevitabile processo di ermeneutica ed inculturazione degli enunciati dottrinali, piuttosto che *aggiornare* o *trasformare*, continuavano a preferire – come scherzosamente ricorda Lonergan nel corso della sua esposizione – il motto del cardinale Ottaviani: *semper idem*, sempre lo stesso.

Lonergan si è convinto che mentre il termine “rinnovamento” implica un ritorno ai tempi originari della fede cristiana, con papa Giovanni XXIII l'istanza di riforma ha assunto piuttosto la qualificazione di “aggiornamento”. Termine, quest'ultimo, dal canadese reputato ancora più necessario perché, a partire dall'età moderna, si sono verificati nella teologia dogmatica dei cambiamenti vertiginosi, soprattutto si è passati da una struttura epistemologica di tipo deduttivistico ad un metodo empirico, che conferisce sempre più spazio a nozioni provenienti dagli indirizzi filosofico-culturali del personalismo, della fenomenologia e dell'esistenzialismo. Tutto ciò, ad avviso di Lonergan, richiede ai teologi di dismettere una certa enfasi tradizionale sulla cosiddetta oggettività della fede, esigendo un nuovo tipo di fondamento alla “specializzazione” teologica, da articolare – suggerisce il canadese, in linea con la svolta metodologica moderna – a partire dal soggetto, in modo da mettere la ricerca teologica in grado di tener conto opportunamente degli aspetti soggettivi della fede (rilevanza della *fides qua creditur* rispetto alla *fides quae*). Com'è noto, il successivo dibattito intra-teologico avrebbe sempre più enfatizzato questa svolta verso il soggetto della ricerca teologica (il teologo stesso e l'essere umano in generale), grazie ai contributi della filosofia del linguaggio, dell'ermeneutica, dello statuto delle scienze sociali ed umane. Dal canto suo Lonergan, in quegli anni, argomenta che, dal momento che apprendere, insegnare, ricercare,

³ B. J. F. Lonergan, *Philosophy and Theology*, in *A Second Collection. Papers by Bernard Lonergan*, ed. W. F. J. Ryan S.J. e B. J. Tyrrell S.J. (della Gonzaga University, Spokane), Darton, Longmann and Todd, London 1974; ripubblicato in brossura da University of Toronto Press per il Lonergan Research Institute del Regis College, Toronto 1996, pp. 193-208.

⁴ Ecco un significativo brano che traduco da un altro testo lonerganiano a riprova della coraggiosa apertura di Lonergan alla svolta della modernità: «Oggi che si va dissolvendo la visione classica di cultura ed abbiamo il compito di comprendere, assimilare, penetrare, trasformare la cultura moderna, ovvero sentiamo l'esigenza di un “aggiornamento” [p. 44: testuale italiano nel testo inglese], possiamo meglio apprezzare il lavoro di Tommaso, particolarmente evidente nei quattro libri *Contra Gentiles*, che presentano la dottrina cristiana circa la Trinità, l'incarnazione, la colpa originale, i sacramenti, la resurrezione della carne» (B. J. F. Lonergan, *The Future of Thomism* [Lezione del 15 marzo 1968 presso Seminario san Paolo di Pittsburg], in *A Second Collection*, 1974, cit.: ripubblicato 1996, cit., pp. 43-53).

accostarsi al capire, indagare l'evidenza di un asserto... sono tutti dei processi mai indipendenti dal soggetto e dalle sue condizioni sociali, psicologiche e storiche, tutto questo non può non comportare anche una svolta nel metodo della teologia⁵. Ad una teologia tradizionale, che interpretava il proprio ruolo limitandosi a riscontrare la coerenza e l'intelligibilità degli asserti della tradizione (in linea con la tradizione tomasiana, cercando cioè i "motivi di convenienza" o plausibilità razionale degli asserti); ad una teologia che, sul piano della comunicazione, si adoperava affinché tutti i credenti potessero sottoscrivere delle formule ritenute corrette dal punto di vista linguistico, cioè corrispondenti a "come stanno effettivamente le cose" – con i vari passaggi tipici di un metodo che, partendo dalla tesi, vi ricerca sostegni e conferme mediante il ricorso a documenti papali e conciliari, per poi dimostrare fondata la tesi stessa mediante argomenti desunti dall'Antico e dal Nuovo Testamento, dai padri Greci, latini e siriaci, dalla scolastica bizantina e medievale –, Lonergan – in questo davvero un "neoscolastico atipico"⁶ – contrapporrà sempre più una ben diversa possibilità. La pratica teologica – ben distinta da quella che si può denominare una comprensione religiosa – è da lui chiamata a valutare l'ipotesi che l'intelligibilità più rilevante di un enunciato di fede possa essere meglio compresa, e mediata sul piano comunicativo, a partire da un processo storico in continuo divenire, al punto che ogni enunciato, anzi ogni termine teologicamente rilevante (si pensi, ad esempio, a "persona" per quanto concerne la dottrina trinitaria o cristologica), diviene *euristico*, cioè funziona come una specie di "modello", in quanto riesce a condensare in sé la storia di tutte le enunciazioni e sviluppi dottrinali di cui la sua stessa vicenda temporale lo ha caricato. In questo processo, le "verità eterne", custodite tradizionalmente negli asserti della cosiddetta formulazione dogmatica, vanno piuttosto a definire soltanto un ideale (forse una sorta di *ideale regolativo*), verso cui la cultura umana è invitata ormai a guardare come all'insieme delle mentalità e delle valutazioni che hanno qualificato e qualificano la vita complessiva (culturale, filosofica, filologica, teologica...) di una determinata comunità credente, caratterizzata dalla finitezza umana. Inoltre, in questa vita, tale finitezza e contingenza strutturale potrebbe certamente puntare all'attingimento della verità eterna, ma sicuramente non sarebbe mai in grado di giungervi totalmente.

2. Verso una comprensione storica e dialettica degli enunciati di fede

Se, accanto ad una verità eterna delle realtà enunciate negli asserti di fede, si dà, in linea con gli assunti della modernità, una comprensione teologica della dot-

⁵ Cf B. J. F. Lonergan, *Theology in its New Context* (ristampa di un saggio intitolato *Theology of Renewal*, vol. I: *Renewal of Religious Thought*, New York 1968, pp. 36-46, all'interno del Congresso su *Theology of the Renewal of the Church*), in *A Second Collection*, cit., pp. 55-67.

⁶ Cf *International Lonergan Workshop "Going Beyond Essentialism: Bernard J. F. Lonergan, An Atypical Neo-Scholastic"*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 13-15 maggio 2008.

trina che sia di per sé storica e dialettica, davvero si apre, anche per i teologi cattolici – i quali, osserva il canadese, «stanno soffrendo molto più degli altri, non certo perché la loro condizione è peggiore, ma perché fino al Vaticano II si sono arroccati contro il mondo moderno e a partire dal Vaticano II si sono invece esposti moltissimo alle svolte della modernità»⁷ – la strada verso la configurazione della ricerca teologica come una teologia “dei viatori”. La metafora del pellegrinaggio, che richiama antiche espressioni della teologia medievale, dichiara fra l’altro che la pratica teologica è invitata a scendere ormai dal cielo in terra. Essa non perde certamente il punto di riferimento stabile delle “verità eterne” (oggi diremmo che esse, le *res*, conservano una loro evidenza di per sé), ma lo considera soltanto come un ideale, quindi una meta sempre da raggiungere, dunque mai toccata del tutto finché si rimane *in via*. Si tratta, come ancora si puntualizzerà nei nostri anni più recenti, soprattutto in certe formule di Tillich e Schillebeeckx, di correlare continuamente perennità e storicità, evitando gli estremi del razionalismo e del fideismo, del fondamentalismo e del relativismo, nell’intento di salvaguardare entrambe le ali, di fede e di ragione, del cristianesimo, ovvero di salvaguardare «il cristianesimo sia dai pericoli derivanti da una proposta di inclusione della fede nella ragione, del credere nel sapere, sia dall’inclusione opposta della ragione nella fede, del sapere nel credere»⁸.

Come si concilierà dunque – si chiede ripetutamente Lonergan nel corso del suo essenziale saggio – il pluralismo interpretativo tipico della modernità con la “permanenza dei dogmi” esigita da una certa tendenza consolidata della dottrina della fede? Come si concilierà, ad esempio, l’accecamento di un Tertulliano contro Prassea con la posizione di un Origene, il quale, rispetto ai due contendenti, preferisce rigettare il modulo del materialismo stoico optando per una posizione di tipo medio platonico? Ma, soprattutto, come si concilierà l’oggettivo progresso della formulazione dogmatica registrabile per esempio a Nicea, che provocherà in Atanasio, assieme alle altre sue preziose chiarificazioni teologiche, la spinta a coniare quella piccola, ma preziosissima, regola ermeneutica nella dizione delle verità trinitarie che “tutto ciò che è detto del Padre va detto anche del Figlio, eccetto che il Figlio è Figlio e non Padre”?

Delle verità sottratte alla fissità eterna, quindi non eterne, puntualizza Lonergan, sono da considerare, sí, relative, ma certamente non rispetto ad un luogo e un tempo, bensì in riferimento al *contesto* di un certo luogo e di un certo tempo. Il teologo, a questo punto, non temporalizza, ma contestualizza la questione posta. Ogni contesto, tuttavia, va a sua volta correlato ad un altro contesto. Si potrebbe far strada, pertanto, una teologia in grado di studiare tutte queste correlazioni,

⁷ Id., *Belief: Today's Issues* (scritto preparato per “Pax romana Symposium sulla Fede”, 16 marzo 1968 Pittsburgh; ristampato in «Catholic Mind», maggio 1970), in *ivi*, pp. 87-99, qui p. 93.

⁸ G. Lorizio, *Fede e ragione. Due ali verso il Vero*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2003, p. 52, con ampia bibliografia sulla prima recezione dell’enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II (1998), di cui nel 2008 ricorre il decennale.

operando, nella luce della storia, delle trasposizioni da un contesto ad un altro, fino a ritrovare comunque quella verità – la *res* a cui fanno riferimento le enunciazioni linguistiche contestuali – che si estende ferma ben al di là dei luoghi e dei tempi e dei relativi contesti in cui prendono corpo una certa formulazione o un determinato asserto linguistico. Si deve, per dirla altrimenti, aprire la strada ad una pratica della teologia che non indugi né nell'arcaismo né nell'anacronismo. Il no all'arcaismo comporta di non rifiutarsi di rispondere alle nuove questioni che di volta in volta sorgono, così come sorgevano già entro il contesto degli scritti del Nuovo Testamento, ma soprattutto così come si originarono nel cristianesimo sul terreno del confronto con la cultura greco-romana, oppure in seguito con la Parigi medievale, o con il contesto in cui si svolse il concilio di Trento, o con quello del Vaticano I o II. A sua volta, il no all'anacronismo, nell'ottica di Lonergan, significa rifiutare una speculare posizione che, pur nell'ansia di voler rispondere alle nuove questioni poste dai contesti diversi, non accentua però mai gli accadimenti storici e le prospettive del divenire, preferendo ritenere che tutte le possibili nuove risposte siano già pre-contenute, almeno implicitamente, in una specie di serbatoio veritativo, identificato ovviamente nelle dottrine enunciate una volta per sempre dai testi sacri del Nuovo Testamento. Una teologia che non sia né un arcaismo né un anacronismo si rende, invece, disponibile ad ammettere non soltanto dei meri *aggiornamenti* della dottrina consolidata, ma un vero e proprio *divenire in sviluppo* nelle dottrine di fede, ossia non esclude degli avanzamenti teologici. Gli avanzamenti sono, infatti, tipici di una disciplina teologica supposta come attività in continua evoluzione, che non disattende la chiarezza, la coerenza e il rigore dell'ideale logico dei propri enunciati, ma sa altrettanto bene che le nebulosità e le indeterminazioni che accompagnano ogni ricerca umana, quindi anche la ricerca teologica, non potranno mai essere del tutto rimosse da parte dei viatori-ricercatori.

Quali possono, dunque, essere i fattori che hanno condotto Lonergan ad una tale decisa e, per i suoi tempi, avveniristica rivisitazione del metodo teologico? In primo luogo, l'Autore registrava, negli anni Settanta del secolo breve, un avvenuto cambiamento epistemico. Inevitabile era stata, infatti, la trasformazione verificatasi nella pratica teologica a seguito della transizione epistemologica da un orizzonte presupponente verità eterne ed immutabili ad un altro che, invece, preferisce porsi nell'ottica delle dottrine in continua trasformazione ed evoluzione. Lonergan, come suo solito, articola anche la connessa trasformazione della domanda a partire dalla quale dovrebbero essere affrontati, con diverso paradigma epistemologico, i nuovi problemi. Essa appare assai importante perché risulta da lui posta dal punto di vista dell'ermeneutica degli enunciati di fede: vanno, tali enunciati, considerati delle dottrine, cioè degli asserti dogmatici irreformabili, ovvero appartenenti al mondo delle "verità eterne", oppure sono da ritenere soltanto dei "punti di vista" teologici? Se proprio delle verità eterne esistono, osserva allora Lonergan nella sua peculiare esegesi del maestro medie-

vale della teologia cattolica, fra' Tommaso d'Aquino, esse saranno da ritenere tali solamente in riferimento all'eterna ed immutabile mente di Dio; ma, insieme, se esse sono davvero eterne, lo saranno anche in riferimento alla mente umana, nel senso che essa non potrà enunciarle che come effettivamente vere, pena il cadere in contraddizione logica. Ma, questo di Lonergan, non è un atteggiamento foriero di relativismo, poiché da tale asserto non si potrà mai, continua il teologo canadese, ricavare l'insidiosa conseguenza che non si dia alcun fondamento veritativo delle certezze e delle esperienze compiute di volta in volta nell'arco storico-temporale. Difatti, resta pur sempre vero lo zoccolo duro di un dato di fatto storico, di un evento osservato e documentato: se Cesare ha effettivamente passato il Rubicone in un certo tempo e luogo – ecco l'esempio addotto dal canadese –, questo fatto rimarrà sempre vero, al punto che non potrà esser negato che Cesare lo abbia fatto in quel certo tempo ed in quel determinato luogo.

Eppure, anche in questo pur plausibile modo di configurare la questione, permane, continua Lonergan, una qualche sottile, apparentemente assai sottile, aporia. Ogni asserzione, infatti, presuppone pur sempre un contesto al cui interno possono esser proposti il senso e le implicazioni dell'asserzione stessa. Per cui anche l'attendibilissimo e fondato enunciato relativo al passaggio del Rubicone da parte di Cesare che marcia su Roma risulta vero pur sempre soltanto in relazione ad un determinato tempo e ad un certo luogo. Tuttavia, a fugare l'aporia basterà la considerazione che l'asserto risulterà vero anche in altri tempi e luoghi, per esempio oggi, allorché ri-ascoltiamo la frase che descrive quel passaggio, a condizione, però, che i contesti siano sufficientemente simili e consentano ai parlanti di verificare l'indipendenza della veridicità dell'asserto, al di là di coloro che lo ripronunciano, lo ri-ascoltano e lo ri-pensano. Come uscire, dunque, totalmente dall'aporia?

Lonergan ricorda, in merito, che la vera differenza tra la verità dell'evento di ieri e la sua riproposizione nell'asserto di oggi va riscontrata non tanto negli enunciati e nel loro rapporto coi fatti verificatisi e coi fatti ri-ascoltati, bensì ponendosi nell'orizzonte argomentativo di riferimento. Occorre insomma verificare se, nel pronunciare la formula, si stia argomentando *a priori* oppure in altro modo. Se, infatti, si argomenta *a priori*, dal momento che la natura umana rimane sempre identica pur nel variare delle asserzioni e degli enunciati, i contesti si mantengono sostanzialmente sempre i medesimi, quindi faranno apparire prima o poi la verità stabile del dato evocato dai termini e dalle proposizioni che lo enunciano. La filologia, in un siffatto orizzonte *a priori*, non avrà altro compito che quello di condurre uno studio storico-filosofico sulla natura umana, presupposta sempre identica e perenne – *semper idem* – pur manifestandosi ora nel mondo antico, ora in quello medievale, ora nel moderno. La stessa ermeneutica, nel medesimo orizzonte *a priori*, non potrà che limitarsi ad essere una teoria dell'interpretazione del corretto senso degli enunciati e dei testi, ovvero si configurerà come un'arte generale che cerca di salvaguardare lo studioso di oggi dalla non-comprensione e dal-

l'interpretazione non corretta dei fatti di ieri. Ne risultano misurati gli stessi rapporti tra filosofia e teologia. Essi saranno comunque perseguiti, però, nell'ottica di ottenere dalla filosofia (ma ancora di più dalla filologia e dell'ermeneutica) soltanto dei meri ausili (*scienze ausiliarie*) per giungere alla perenne verità *a priori*, propria degli enunciati teologici (appartenenti alla scienza che detiene il *logos*). Nell'argomentazione *a priori*, infatti, ogni interprete, anche il soggetto-teologo, di fronte agli asserti del passato remoto e prossimo, percepisce il proprio compito come un dover frenare le passioni e le domande del presente, tenendole al di fuori dei fatti oggettivi del passato, allo scopo di poggiare i propri dati, attualmente rivisitati, su delle fonti strettamente coeve agli enunciati di volta in volta affrontati, tutt'al più cercando di determinare da dove gli autori delle fonti originarie e fondative abbiano potuto attingere le proprie informazioni e come le abbiano in concreto utilizzate.

Solo che se, fino alla modernità, i teologi riescono comunque a mantenere un qualche contatto con tali fonti storiche fondative, entro un'istanza che cerca di ricostruire un coerente sistema cristiano pur nel differenziarsi delle singole posizioni teologiche, dalla modernità in poi, tranne forse l'eccezione di Melchior Cano, prende piede una ben diversa e problematica stagione. Nel corso di essa, la teologia si va, infatti, progressivamente separando dalle sue fonti storico-documentarie. Inoltre, posto che si debba soltanto riproporre una medesima immutabile natura delle cose nei differenti tempi, la teologia si accorge di nutrire, alla fin fine, un'indebita pretesa: una singola intelligenza teologica, il singolo teologo, dovrebbe essere, infatti, in grado di padroneggiare tutte le fonti, non soltanto tutte le Scritture, ma pure tutti i Padri, tutti i concili ed i teologi, per non menzionare la conoscenza del cosiddetto *sensus fidelium*. Un sol teologo si riscopre, invece, impari per tutto questo, per cui urge piuttosto, sostiene Lonergan, un'azione collettiva, di collaborazione tra molti specialisti, condotta all'insegna di un punto di vista unitario, che declini in un'altra direzione il nuovo compito metodologico della teologia. Del resto, il teologo canadese si è già convinto che, ad ogni dimostrazione, vada accompagnato lo sforzo di comprendere personalmente, anzi di convertirsi all'oggetto indagato, come già *Insight* aveva sintetizzato nell'Epilogo, osservando che non è sufficiente per il teologo muoversi dal punto di vista mobile di contesti e delle diverse scienze, ma dal punto di vista finale di un credente, di un cattolico e di un professore di teologia dogmatica, in vista di un'appropriazione personale. Anzi, per evitare l'abisso che, frattanto, si è comunque creato tra la teologia scolastica – che si ferma alla scienza intesa come certezza – e la scienza contemporanea, che vuole invece approdare anche alla conoscenza delle cause universali e necessarie, bisogna riformulare il senso stesso del circolo ermeneutico teologico. Il *crede ut intelligas* di Agostino non deve più significare “credi per essere certo”, oppure “credi per mettere a raffronto dei concetti”, bensì: “credi affinché tu possa comprendere”, laddove «intelligenza significa non tanto “avere certezza”, dal momento che per fede siamo già certi, e neppure signi-

fica “concettualizzare”, dal momento che non siamo in grado di “dimostrare” i misteri, e neppure “avere intelligenza”, in quanto un mistero non è un universale [di cui si può avere conoscenza intellettuale]; piuttosto, intelligenza significa evidentemente comprendere»⁹. Siamo qui di fronte al significato principe dell'espressione *Insight*, come la nuova traduzione dell'opera nell'OBL ben mostra¹⁰.

Impostazione attualissima, questa di Lonergan, se si osserva un'epoca, qual è nel frattempo diventata la nostra, che sembra assegnarsi il compito della semplice enumerazione degli accadimenti senza approfondirne mai l'ordito o elaborare un qualche modello alla luce del quale poter comprendere il senso unitario degli eventi e degli accadimenti. Certo, c'è chi in storiografia ripropone ancora coraggiosamente, sulla scia di grandi Maestri del pensiero marxista o liberale, la grande questione del metodo: come rileggere le fonti rispettandole, ma senza perdere neppure di vista le nuove domande che la modernità pone e, alla luce di esse, reinterrogare opportunamente il passato senza tradirne la verità? Certo, la questione ermeneutica degli asserti formulati nel passato, nonché delle fonti che li riferiscono, non potrebbe essere mai condotta alla luce di una sola figura interpretativa, per esempio quella dei soli pensieri della nostra mente o delle categorie che oggi sovrintendono alla nostra formulazione delle proposizioni relative al mondo, si trattasse anche della concezione della “storia per cicli”, o della “storia universalizzante” alla Meyer e perfino di quella filosofia hegeliana capovolta che, nella formulazione di Feuerbach, faceva delle strutture economiche uno schema assoluto, raddrizzando la dialettica hegeliana facendo sí che, mentre prima essa si reggeva sulla testa, fosse rimessa a reggersi di nuovo sui piedi¹¹. Tuttavia, per continuare nella metafora engelsiana, né i piedi da soli né la sola testa sono ora sufficienti per consentire la tenuta dell'insieme e attingere la verità delle cose. Nella realtà della storia, infatti, non predomina alcuno schema assoluto, che anzi sono talvolta predominanti altri fattori da ponderare accuratamente, interrogando sempre da capo le fonti antiche, spesso le piú controverse e che, nel caso del cristianesimo, si comportano come sorgenti fondative rispetto ai pur possibili successivi sviluppi teologici¹².

È in quest'ottica che, già nel 1970, Lonergan può guardare elettivamente alla letteratura specialistica germanofona, cioè agli esiti conseguiti, già in quella cul-

⁹ B. J. F. Lonergan, *La notion de verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*, Beauchesne, Paris 1966 (Bibliothèque des Archives de philosophie - Nouvelle série 5), pp. 255 [ed. or. *Theological studies* (1946), p. 223].

¹⁰ B. J. F. Lonergan, *Insight: uno studio del comprendere umano*, edizione italiana a cura di S. Muratore e N. Spaccapelo, Città Nuova, Roma 2007 (OBL 3).

¹¹ Cf F. Engels, *L. Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, tr. it., Roma 1963, pp. 56-58.

¹² Per la discussione di queste tematiche di metodologia storiografica, alla luce degli apporti del marxismo, cf F. M. d'Ippolito, *Modelli storiografici fra Otto e Novecento*, con un inedito di Francesco De Martino, Satura editrice, Napoli 2007.

tura, dal metodo ermeneutico e dalle indagini storiografiche, notando opportunamente come tali nuovi risultati si siano progressivamente estesi alle ricerche bibliche, teologiche e religiose. Oltre a far ipotizzare un altro possibile metodo argomentativo in teologia, di tipo *a posteriori*, finalmente un vero e proprio “argomentare in concreto” e non in astratto – cioè quell’argomentare che ha preso sempre più piede nel procedimento delle scienze naturali e in quello di alcune scienze umane, della filologia, dell’ermeneutica e della critica storica –, questo stato dei fatti è da ritenere, osserva il canadese, una vera e propria “valanga metodologica” piombata sulla precedente pratica della teologia. A seguito di questa valanga, testi sacri, testi dei padri, enunciati degli antichi concili... sono sempre meno da considerare l’arsenale di prove della divina rivelazione, a cui attingere in una sempre più desueta pratica teologica assimilata tutt’al più ad una sorta di processo di certificazione di quanto Dio ha messo a disposizione dei ricercatori per approfondire la conoscenza dell’Altissimo e la conoscenza delle altre cose, ma sempre nella loro relazione con Dio. Nella nuova prospettiva che avanza inevitabilmente, e tutto travolge come una valanga, la fede non è da ritenere tanto una conclusione logica ricavabile da premesse, ovvero una deduzione; i misteri della fede, a loro volta, non possono essere dimostrati con il rigore logico-deduttivo delle scienze geometriche, le fonti della tradizione non possono essere utilizzate dal teologo come la cartucciera di munizioni per corroborare inveterate tesi di scuola. Configurata, infatti, la fede come dono di Dio, accertato che i *mysteria fidei* possono essere conosciuti dal teologo mediante degli atti d’intelligenza analoghi, ossia non-perfetti in quanto soggetti essi stessi alla provvisorietà storica del ricercatore, si apre, per la pratica teologica, lo spazio per una procedura analoga a quella degli altri procedimenti scientifici che si sono consolidati tra evo moderno e contemporaneo. Tutto questo, osserva Lonergan ricorrendo alla metafora dell’apparecchio televisivo, non pone tanto i teologi nelle condizioni di dover riparare un vecchio apparecchio, ricorrendo a questa o a quella competenza strumentale, per esempio munendosi del pezzo di ricambio, cioè giustapponendo tecniche diverse, ma tutte funzionali allo scopo di ripristinare l’antico stato dei luoghi e delle cose. L’apparecchio televisivo – fuor di metafora, la pratica teologica – non si può più riparare, neppure se ci muniamo di tutte le valvole idonee, ovvero non può essere mai riportato ad un presunto stadio “eterno” ed astorico. Si tratta di progettare, piuttosto, un qualcosa d’altro che svolga le medesime funzioni dell’apparecchio ormai in disuso. Sul piano della concreta pratica teologica, non è più sufficiente leggere questo o quel libro, riprendere questa o quella tecnica, compiere l’esegesi corretta di questo o quel grande teologo. In un processo determinato, supposto come sempre in divenire e come sapere cumulativo, tutto quanto viene riproposto, esteso, sintetizzato, trasformato è sempre da assoggettare ad una più grande e radicale trasformazione, da svolgere alla luce di un nuovo punto di vista unitario.

3. Teologia e filosofia

È proprio questo il punto di attacco per delineare in diverso modo anche i rapporti e le correlazioni da stabilire tra una teologia rinnovata e la filosofia (due *atti secondi* rispetto a fede e ragione), ovvero per delineare prospetticamente il contributo che, nell'orizzonte di Lonergan, la filosofia potrebbe arrecare alla teologia così come essa dovrebbe oggi articolarsi. L'originaria intenzione lonerganiana è quella di tratteggiare il metodo in teologia, quindi anche la via per strutturare delle possibili relazioni da istituire con la filosofia, per compiere un esame senza veli delle proposizioni e delle controproposizioni che si fanno avanti in un determinato terreno d'indagine qual è quello della pratica teologica. Lo stesso *Insight*, a cui Lonergan lavorava già dal 1949 al 1953, è considerabile come l'esempio di un'esplorazione di metodi in un altro campo, affinché serva alla gente, ed anche al teologo, come uno *specimen*, come una via per scoprire in se stessi come stanno le cose in se stesse, a scoprire se stessi ed essere se stessi, in sintesi ad ottenere quell'autoappropriazione che condurrà all'oggettività, riconfigurata lonerganiana come vero frutto dell'autentica soggettività riscoperta come trasformata dall'oggetto immenso indagato. Se una certa ermeneutica e una certa storia critica hanno condotto allo storicismo alla Troeltsch, il quale fu sicuramente, secondo Lonergan, colui che diede il via al relativismo, non bisogna certo ri-perpetuare l'inadeguatezza filosofica dello storicismo esasperato; ma neppure si deve rinunciare ad una prospettiva teoretica per il solo fatto che alcuni suoi esiti sono diventati relativistici. Certo, fare spazio alla storia comporta il rischio di storicizzare la ragione, in sostanza d'incurvarla su se stessa per l'eccessivo sapere. Son sempre dietro l'angolo gli scivolamenti in varie forme di *agnosticismo* (per cui non si potrebbe trarre alcuna conclusione dal punto di vista conoscitivo, facendo prevalere l'*ignorabimus* rispetto alla possibilità di sapere), o anche di *relativismo* (per cui tutte le posizioni risulterebbero assolutamente vere in quanto enunciate sempre e soltanto in riferimento a chi le ha espresse), oppure in un *indifferenziato pluralismo* (per cui tutte le posizioni sembrerebbero equivalersi e tutto sarebbe ridotto ad opinione, quasi in atmosfera scettica). E in tal modo la ricerca si riduce ad un movimento ondivago, qualificato da sfiducia radicale nelle grandi risorse conoscitive che sono nella disponibilità dell'essere umano¹³.

Se non si tratta tanto di giustapporre, rispetto alle tecniche ed agli ambiti della tradizione, soltanto delle tecniche diverse ad alcuni ambiti; se si tratta di vedere come ciascun ambito della teologia possa essere riproposto, esteso, sintetizzato,

¹³ Rinvieri, in merito, a P. Giustiniani, *Uno e molti alla luce del Cristo. Piste per pensare filosoficamente l'evento cristiano*, in R. Di Ceglie, cur., *Pluralismo contro relativismo. Filosofia, religione, politica*, Edizioni Ares, Milano 2004, pp. 225-271; Id., *Relativismo. Che cos'è e cosa fare in prospettiva religiosa*, in M. Brunetti e S. Sorrentino, cur., *Relativismo: una sfida per i cristiani*, edizioni Ecclesiae Domus, Napoli 2007, pp. 27-66.

trasformato, occorre davvero prepararsi a lavorare alla luce di un punto di vista unitario, ovvero a configurare una nuova prestazione conoscitiva. Ma se la prestazione è, alla fin fine, conoscitiva, ecco che vanno ricercate delle risposte integrali e precise ai famosi interrogativi lonerganiani di fondo. Il nocciolo del contributo della filosofia alla teologia sta tutto, allora, nei seguenti interrogativi di tipo gnoseologico, epistemologico, teoretico, che tutti rinviano alla prospettiva trascendentale l'unica ritenuta in grado di dare corpo gradualmente a un set filogenetico di schemi in grado di fornire la competenza socio-culturale con una prima approssimazione alle nozioni che essa deve esprimere: «Ecco l'interrogativo della teoria conoscitiva: che cosa precisamente si fa quando si conosce? Ecco la domanda dell'epistemologia: perché fare questo è un conoscere? La domanda della metafisica a sua volta è: che cosa si conosce quando si fa questo? Quando alle precedenti domande si reagisce mediante una risposta globale di ordine filosofico, si entra effettivamente in possesso di un metodo trascendentale, cioè di un metodo che non risulta specificato da qualche particolare ambito del soggetto, bensì da appropriate aggiunte ed adattamenti che possono essere giustificati da qualche ambito o soggetto dell'indagine umana».

Come si può vedere, nell'elaborazione di un metodo teologico adeguato ai tempi, alla filosofia non viene assegnato soltanto il compito di offrire degli elementi e strumenti concettuali da discernere alla luce del principio normativo ultimo della dottrina rivelata¹⁴. Piuttosto, e coraggiosamente, si cerca di entrare in possesso di una risposta globale di ordine filosofico, ovvero di padroneggiare un metodo trascendentale, evidentemente in linea con la svolta trascendentale della filosofia moderna. E tutto questo per tenere in debito conto quanto è accaduto nella grande trasformazione verificatasi nelle scienze moderne, laddove la moderna immagine del mondo, soprattutto a partire dalla scienza empirica, si è mostrata ben differente dalla visione di scienza teorizzata nei *Secondi Analitici* da Aristotele. In questo senso Lonergan è considerabile un innovatore nella continuità e perfettamente in linea, com'egli esplicitamente sostiene, con il genuino intento della rinascita scolastica promossa da Leone XIII ufficialmente a partire dal 1879, ma in alcune città europee, per esempio a Napoli, già anticipata dagli anni Quaranta del secolo XIX. Solo che il motto *vetera novis augere et perficere* non è più interpretato da Lonergan come dovere di precisare che cosa siano veramente quei *vetera*, ad esempio che cosa effettivamente intendesse san Tommaso allorché usava la formula “processione intellegibile di un *verbum* interiore”. I

¹⁴ Così saranno ancora configurati i rapporti tra filosofia e teologia nel successivo 1990: «è importante sottolineare che l'utilizzazione da parte della teologia di elementi e strumenti concettuali provenienti dalla filosofia o da altre discipline esige un discernimento che ha il suo principio normativo ultimo nella dottrina rivelata. È essa che deve fornire i criteri per il discernimento di questi elementi e strumenti concettuali e non viceversa» (Congregazione per la dottrina della fede, *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo* [2.5.1990], n. 10).

vetera da comprendere comportano, piuttosto, di capire unitariamente ciò che un teologo del passato volesse dire e comprendere enunciando determinati asserti e, insieme, come egli effettivamente li comprendesse¹⁵. *Augere et perficere* significa, inoltre, che ogni singola posizione teologica non può più essere giudicata alla luce delle categorie di ortodossia o di eresia di un determinato contesto del passato, distribuendo patenti di ortodossia e di eresia secondo il grado di continuità o di discontinuità di una tesi più recente rispetto al modo d'interpretare del passato supposto *a priori* come normativo. Se, per esempio, un Lyonnet offrì, rispetto al passato, una diversa esegesi di *Romani* 5,12, non bisognerebbe comprenderlo alla luce di categorie di eresia-ortodossia, poiché quell'esegeta sarebbe eretico soltanto se la teologia fosse ancora considerata un sistema di deduzioni: ma se essa, invece, è un processo *in fieri*, interdipendente, l'eventuale nuova esegesi di Lyonnet, piuttosto che una tesi ortodossa o eterodossa, diventa soltanto una nuova situazione interpretativa di fronte ad un testo biblico.

Ne consegue per chi compie il lavoro di teologo un procedere lento, da riprendere sempre da capo, ritornando senza posa sui dati, qui guadagnando una piccola intuizione e lì un'altra, seguendo piste che successivamente si rivelano false e traendo comunque profitto dai molti errori, operando continui aggiustamenti e trasformazioni cumulative delle ipotesi, prospettive e concetti posseduti inizialmente. Senza mai cedere alla tentazione concettualista di certi manuali teologici redatti *ad mentem* del teologo indagato (anche Lonergan ne aveva scritti), ma neppure cedendo al rischio moderno di utilizzare un metodo per se stesso, escludendone lo scopo o intenzionalità, che ne fa sempre e soltanto un mezzo per raggiungere il fine di comprendere¹⁶. Siamo così pervenuti al punto nodale nella delineazione dei rapporti tra teologia e filosofia. Una tal situazione sospinge infatti ogni teologo, argomenta il canadese, ad assumere obbligatoriamente la filosofia in teologia, soprattutto per valorizzarne gli apporti epistemologici e conoscitivi ai fini della costruzione di un corretto metodo teologico. I nuovi metodi ed i nuovi risultati non implicano, ovviamente, una nuova rivelazione o una nuova fede, ma risultano certamente non-compatibili con le precedenti concezioni della teologia. Ne consegue un diverso modello di teologia cattolica che non potrebbe più essere intesa come un *semper idem*, bensì come un processo in divenire, la cui struttura concettuale, cioè, non potrà più corrispondere alle regole ferree e necessarie di una logica deduttiva, bensì aprirsi ed adattarsi ai continui e cumulativi processi derivanti da un metodo che si analoga ormai a quello in uso nelle scienze empiriche subito dopo l'epistemologia fallibilista.

Pur calcolando previamente tutti i rischi di relativismo che un tal modello corre – un relativismo che oggi percorre una certa pubblicistica teologica troppo refrat-

¹⁵ Cf J. F. B. Lonergan, *La notion de verbe*, cit., p. 227.

¹⁶ Cf *ivi*, pp. 229-230.

taria al nuovo e forse eccessivamente preoccupata di un pluralismo che sembra mettere in causa l'integrità della fede e ridurre gli stessi interventi magisteriali soltanto ad un particolare punto di vista fra molti altri –, Lonergan, nelle *Annotazioni sintetiche conclusive*, ribadisce di voler accogliere il metodo ermeneutico e critico, ma non senza un'analisi che abbia un suo saldo fondamento, nonché una critica epistemologica rigorosa, cioè una precisa prospettiva teoretica. Il guadagno unitario, anzi la posta in gioco, è quello del mantenimento dell'istanza trascendentale, la quale tuttavia in lui finisce per prevalere su quella strettamente ermeneutica, così come si è nel frattempo andata configurando nel dibattito filosofico-teologico dopo Ricoeur e dopo Gadamer. Una prospettiva trascendentale e un *metodo trascendentale* sono probabilmente da Lonergan concepiti ancora, in analogia con la svolta moderna, come degli schemi fondamentali di tutte le possibili operazioni da compiere, quasi come una “camicia di forza metodologica” di operazioni ricorrenti e connesse tra loro le quali daranno inevitabili risultati cumulativi e progressivi, forse indipendentemente dagli stessi soggetti-teologi.

Se, come già suggeriva *Insight*, occorre riscoprire la riconciliazione tra teologia ed altri campi del conoscere umano, la riscoperta dell'apporto della filosofia offre davvero un contributo fecondo, seppur remoto, al metodo della teologia stessa, così come intesa dal canadese. Il punto di vista mobile esigito da un procedimento in evoluzione mantiene, in ogni caso, il punto di vista finale di un credente, di un cattolico e di un professore di teologia dogmatica, in vista di un'appropriazione personale¹⁷, in cui la ragionevolezza, pur restando un fattore conoscitivo, e dunque filosofico, richiede coerenza tra ciò che conosciamo e ciò che facciamo, con la conseguenza sia di un'appropriazione volitiva della verità che consiste nella nostra volontà di vivere di essa, sia di un'appropriazione sensitiva della verità che consiste in un adattamento della nostra sensibilità alle esigenze del nostro conoscere e delle nostre decisioni.

4. Conclusione

Non pochi degli aspetti toccati da Lonergan in questo lineare e “avveniristico” scritto sembrano ancora di scottante attualità, particolarmente dopo la recente stagione inaugurata dall'enciclica di Giovanni Paolo II su *Fides et ratio* (14.09.1998), dopo l'animato dibattito tra specialisti sui compiti propri della ragione teologica in una fase di crisi della “ragione critica” e di derive “deboliste” e, soprattutto, dopo le prime avvisaglie di un generale recupero dell'apporto della

¹⁷ B. J. F. Lonergan s.j., *L'intelligenza. Studio sulla comprensione dell'esperienza*, tr. it. condotta sulla II edizione inglese da Carla Miggiano Di Scipio, Edizioni Paoline, Alba 1961 (“*Multiformis sapientia*” 6 - collana universale diretta da Giacomo Alberione), pp. 780-781, ora *Insight: Uno studio del comprendere umano*, 2007, cit., pp. 908-909 [or. ingl. *Insight: A study of Human Understanding*, Longmans, Green and Co, London 1957].

filosofia e della teologia nel ripensamento delle virtù teologiche cristiane come sta avvenendo nelle prime due encicliche e nella prima esortazione apostolica di Benedetto XVI. Gli occidentali, infatti, presi in qualche modo da una specie di “mania della ragione scientifica” e da quello che papa Benedetto XVI ha evocato come il “dramma e l’illusione di Icaro”¹⁸, pretenderebbero di progredire indefinitamente, senza limiti e senza remore morali, nei campi delle scienze e delle tecniche, accostandosi, sí, al sole della verità scientifica, per esempio nelle zone della vita nascente, dei futuri abitanti del pianeta, della qualità dell’esistere, del trattamento e della cura delle malattie, nella gestione dell’uscita dalla vita..., però con ali di cera, destinate a fondere e far precipitare colui che cercava di volare. Una ragione, insomma, quella postmoderna che tenta di “relativizzare” Dio, “assolutizzando” la cosiddetta tecnoscienza, oggi in grado di modificare geneticamente piante, animali e uomo, e relegando le prospettive culturali e religiose nella sfera del privato, eclissando il modello lonerganiano di una ragione che resta sempre aperta alla fede ed alla riflessione scientifica su di essa, fornendole un punto di vista trascendentale.

Di fronte a queste possibili derive che, ad alcuni teologi, suggeriscono la via del ritorno ad un’evidenza razionale degli asserti di fede (logica tutta interna alla teologia e alla sua evidenza simbolica anche nei suoi riverberi razionali) riprende vigore la domanda, già lonerganiana¹⁹, circa quale prospettiva possieda ancora credenziali di certezza e di universalizzabilità: esiste una verità di fondo unica nelle differenti visioni del mondo, anche religiose e teologiche e nelle diverse prospettive morali delle genti, oppure tutte le proposte differenti hanno la propria “verità”, con la conseguenza che la verità si faccia “relativa” a ciascuna prospettiva ed a ciascun contesto? E, ancora più radicalmente, che cos’è la verità da attingere in un percorso teologico che vola in alto alla luce di un trascendentale, non senza l’apporto dell’ala della ragione filosofica²⁰?

¹⁸ «Lasciarsi prendere dal gusto della scoperta senza salvaguardare i criteri che vengono da una visione più profonda farebbe cadere facilmente nel dramma di cui parlava il mito antico: il giovane Icaro, preso dal gusto del volo verso la libertà assoluta e incurante dei richiami del vecchio padre Dedalo, si avvicina sempre di più al sole, dimenticando che le ali con cui si è alzato verso il cielo sono di cera. La caduta rovinosa e la morte sono lo scotto che egli paga a questa sua illusione. La favola antica ha una sua lezione di valore perenne. Nella vita vi sono altre illusioni a cui non ci si può affidare, senza rischiare conseguenze disastrose per la propria ed altrui esistenza» (Dal discorso pronunciato da Benedetto XVI nell’Aula Magna della Pontificia Università Lateranense, Sabato, 21 ottobre 2006: fonte vatican.va).

¹⁹ Cf P. Giustiniani, *Bernard Lonergan*, Morcelliana, Brescia 2001; tr. portoghese di Silvana Cobucci Leite, Edições Lodola, São Paulo, Brasil 2006.

²⁰ Cf Id., *Fede e ragione. Come su due ali, per volare verso alètheia*, in «Rassegna di Teologia» 45 (2004), pp. 507-527.