

LA NUOVA CRISTOLOGIA DEL PROF. E. SCHILLEBEECKX

(*Divus Thomas* 78 (1975), pp. 233-253.)

SUMMARIUM — *In quaerenda nova quadam christologia P. Schillebeeckx in lucem edit librum « Jesus, historia alicuius qui vivit ».*

Inter difficultates quae hodie Ecclesiam exercent sane maxima habenda est quaedam aversio qua praesertim iuvenes doctrinam fidei a Magisterio expositam aegre accipiant. In novo libro¹ P. Schillebeeckx, O.P. novam intendit aperire viam ad difficultatem superandam simulque modum pro nostro tempore Christiane vivendi parandum. Abstrahens a magisterio atque doctrina fidei, recursum dicit se velle facere ad ipso, facta vitae lesu, ad ea scilicet quae scientifi.ee dcterminari passe censet; deinde demonstrare vult quomodo discipuli lesu, haurientes ex consuetudine cuin magistro historico necnon ex experientia quadam misericordiae divinae ipsis ignaviam et defectionem in passione et morte lesu ignoscentis, viam Magistri secuti sint et gradatim, primis post obitum lesu decenniis volventibus, qnasdam categorias (uti «liomo divinus», «propheta eschatologicus », « resurrectio » etc.) ex ambiente religioso et cultu mutantes, primas fundamentales for mitlas fidei expresserint atque creaverint. Concluditur über metaphysica quadam explicatione dogmatis christologici atque eiusdem pro nobis sensus exaratione.

Opus hoc, maximae industriae vastaeque eruditionis, nonnumquam sanae exegeos atque fidei veritatis semitas deserere in hac recensione monstratur. Illustratur quoque subiacens professoris Schillebeeckx opinio epistemologica quae universam eius synthesim inficit, nempe conceptus nostros obiecta non repraesentare sed potius in ipsa tendere, proindeque, variato culturali ambiente, conceptus quoque nostros mutari. Denique indicatur qui sit locns huius operis inter studia exegeos modernae. Timendtm esse videtur ne huiusmodi constructio theologica non solum non adiuvet Ecclesiam, sed ipsum eius - fundamentum, Traditionem scilicet atque Successionem Apostolicam, destruat.

Il R. P. Schillebeeckx, O.P., professore di teologia all'università cattolica di Nimega, ha costatato che il messaggio tradizionale della Chiesa deve oggi affrontare molta incomprendione. Le concezioni e le aspettative degli uomini di oggi sono molto cambiate. Ha dunque voluto intraprendere delle ricerche allo scopo di raggiungere una comprensione umana della fede cristologica, soprattutto per quanto riguarda la sua genesi (p. 26).

La prima parte del libro si occupa dei problemi di metodo (pp. 33-84). Fin dalle prime pagine Sch. formula la sua convinzione: l'esperienza delle prime comunità cristiane, ancora vicine ai tempi di Gesù, è la matrice del NT (p. 38). L'esperienza della salvezza permane nel corso della storia ed esige per ogni cpoa una espressione nuova in base a nuove situazioni socio-storiche (p. 37). L'esperienza di aver trovato la salvezza in Gesù viene dunque espressa nelle categorie delle rispettive epoche (il "credibile disponibile"). Sch. critica quanti parlano di un Kerigma assoluto, i quali, a suo parere, di semplici rappresentazioni umane farebbero loggetto della fede. Bisogna ritornare al Gesù storico — egli dice (pp. 3842).

Secondo lui una interpretazione cristologica moderna non troverà mai alcuna costante in questa pluralità di immagini, nè nell'insieme del NT o nei simboli, bensì unicamente nel rinnovamento cristiano, pluriforme nella sua espressione, ma unico in ragione del riferimento

¹ P. Schillebeeckx, *Jezus, het verhaal van een levende* [Gesù. La storia di un vivente], H. Nelissen, Bloemendaal 1974, pp. 623, Fior. 67. Il nostro articolo si presenta come un'ampia recensione critica a questo volume.

a Gesù (pp. 42-46). Intanto il NT non è — scrive Sch. — un deposito di verità eterne che non cambiano, bensì un insieme di risposte differenziate (p. 48). I Greci hanno dato la loro risposta; noi dobbiamo dare la nostra secondo le esigenze del nostro tempo che forma il nostro orizzonte. Le nostre esperienze sono dunque con-costitutive della risposta che noi diamo alla domanda: “Voi chi dite che io sia?”. Calcedonia dà una risposta nelle sue categorie, noi nelle nostre (pp. 48-49). La Rivelazione, in quanto rivelazione reale, non è dunque compiuta se non nella risposta credente che ha il suo punto di partenza in una situazione specifica (p. 50). Nondimeno — aggiunge Sch. — la diversità delle risposte non è totalmente soggettiva. L'apparizione storica di Gesù deve poter esercitare un reale influsso su di noi; la fede e al di là dell'esame storico, il quale però rimane necessario per avere accesso al vangelo autentico (pp. 58-60). Poi l'autore esamina i criteri che permettono di concludere che questo o quel gesto, quella o quella parola e di Gesù stesso (pp. 65-78). Da notare che Sch. giudica insufficienti, a tale proposito, certi criteri ammessi da J. Jeremias.

Prima di continuare la nostra lettura sarà opportuno avanzare qualche *osservazione critica* sul contenuto di questa prima parte. Nella parte conclusiva del nostro Studio ripareremo del ritorno alla storia proposto come metodo in teologia. Fin d'ora segnaliamo una presa di posizione dell'autore su questo punto. È chiaro che gli scritti del NT sono molto più che un'espressione dell'*esperienza* dei primi cristiani: essi sono anche e soprattutto una *testimonanza*, che attesta dei fatti e dichiara delle verità. Sch., all'opposto, sottolinea unilateralmente l'esperienza per poter minimizzare il messaggio oggettivo destinato a rimanere identico attraverso i secoli. Secondo Sch. le concezioni di un'epoca con-determinano l'espressione della fede. Ciò equivale ad abbandonare l'unità di espressione della fede: la Chiesa viene così ridotta a un insieme di movimenti e di espressioni diverse. Parimenti, Sch. abbandona la dottrina cattolica della rivelazione (cf. *Dei Filius* 2; *Dei Verbum* 4; *Lamentabili* 2021). Gesù è ridotto a una specie di punto interrogativo: ciascuno darà la sua risposta (p. 50, cf. p. 60). Non c'è bisogno di dire che la Chiesa ha una concezione completamente diversa della rivelazione: essa afferma che i simboli sono la espressione permanentemente vera della fede alla quale aderire. Vedi, per es., il simbolo *Quicumque*: « opus est ut teneat catholicam fidem... Fides autem catholica haec est... ». Per la Chiesa la tradizione apostolica enunciata dal magistero è la vera regola della fede. S. Ireneo ci ricorda che questa tradizione è da per tutto la medesima: le chiese della Germania non credono nulla di diverso da quelle dell'Irlanda; la predicazione è la stessa (*Adv. haer.*, I, 10, 2).

L'autore non porta alcuna prova a sostegno della sua opinione secondo la quale le categorie del pensiero umano cambiano di epoca in epoca. Su questa asserzione fosse vera, il cristianesimo come religione assoluta e universale andrebbe ipso facto distrutto. Presentando questa sua opinione Sch. ha forse tentato di giustificare, a ragion veduta o inconsapevolmente, una concezione della Chiesa che la riduce a una associazione di gruppi, ognuno dei quali con le proprie convinzioni e pratiche, nella quale il magistero ha un ruolo che non va al di là di quello dell'arbitraggio e della gestione. In tal caso, ci troviamo in pieno protestantesimo.

La seconda parte del libro (pp. 85-324) intende essere uno studio di quanto può essere verificato storicamente a proposito di Gesù di Nazareth. Secondo Sch., sull'infanzia e la giovinezza di Gesù non sappiamo quasi nulla. L'entrata in scena di Giovanni Battista sarebbe dunque il punto di partenza. Il battesimo che Gesù ha ricevuto per mano di Giovanni deve essere stato per lui un'esperienza profonda per la quale egli ha preso coscienza della sua vocazione. Mediante il suo umile gesto Gesù ha voluto significare tanto la defezione che la conversione d'Israele (p. 113). Il messaggio di Giovanni era l'annuncio della prossima distruzione dei nemici d'Israele (pp. 107-110); Gesù invece predica la venuta del Regno: “he il suo regno viene, significa che Dio cerca degli uomini per rendere operativo il suo dominio nel nostro mondo” (p. 115). Il Dio di Gesù è un Dio degli uomini (p. 116). Gesù è l'uomo che

ha trovato la sua gioia in Dio. Al contrario di quanto avevano fatto altri riformatori, Gesù esclude qualsiasi settarismo: su questo punto egli si è probabilmente staccato da Giovanni (pp. 118-119). Di conseguenza, — opina Sch. — i testi riguardanti la Chiesa (*qahal*) probabilmente non sono di Gesù.

Gesù annuncia la salvezza che egli rende presente mediante le sue azioni; il Regno è l'amore universale di Dio per gli uomini in quanto è manifestato nella e attraverso la prassi di Gesù e il suo appello a tutti (p. 126). Leggendo la descrizione che Sch. fa del Regno, il lettore si domanda a che è stata ridotta quella componente centrale del Regno rappresentata dalla comunione con Dio e dalla gioia di essere con lui, gioia che diventerà completa in un prossimo avvenire².

Per quanto riguarda le parabole, Sch. pensa che esse abbiano la funzione di svelare nuove possibilità per la vita umana: esse « non rimandano a un altro mondo che sia al di sopra di questo nel quale viviamo, bensì a una nuova possibilità in questo mondo » (p. 128). Le parabole non sarebbero parte della predicazione di Gesù, ma sarebbero piuttosto dei « Tischreden » (p. 131). Avrebbero soprattutto il compito di confutare la concezione ebraica di una remunerazione assegnata secondo il numero delle buone opere che ciascuno ha compiuto (pp. 133-135). Secondo Gesù, Dio ci offre bontà e amore; la sua misericordia ci ispira a perdonare agli altri (pp. 133-140).

Pur ammettendo che molte delle osservazioni di Sch. sono esatte, bisogna lamentare il fatto che egli distorce indebitamente il senso delle parabole dal mistero verso la vita terrestre e interumana, mentre invece molte parabole ci invitano a prendere il largo su questo oceano d'amore che intravediamo. Citiamo J. Jeremias a proposito del messaggio centrale delle parabole: « Il forte e disarmato... il medico viene al capezzale dei malati, la porta della casa paterna è aperta, ... un padrone di una bontà insondabile dà tutto il salario, una gioia immensa si impadronisce dei cuori. L'anno di grazia che Dio aveva promesso è incominciato. Poiché è apparso colui la cui gloria è nascosta dietro a ciascuna parola e a ciascuna parabola: il Salvatore »³.

A proposito delle beatitudini, Sch. osserva che a una prima lettura questi testi sono sconcertanti poiché sembra vogliono dire che se ai poveri va male ora, essi saranno però privilegiati nell'aldilà (p. 142). Ma secondo lui il senso vero sarebbe un altro: le beatitudini implicherebbero il messaggio di un rifiuto radicale da parte di Dio della nostra storia così piena di sofferenze (p. 145). Esse affermerebbero anche che ci sono situazioni in cui soltanto Dio può liberarci (*ib.*). Il lettore non si lascerà impressionare: per l'esegesi autentica le beatitudini enunciano la felicità nel Regno spirituale e trascendente e indicano i sentieri che vi conducono o le condizioni per acquistarla. Si tratta dunque di una felicità propriamente divina alla quale preparano, secondo una economia che è infinitamente al di sopra del pensiero materialista e marxista, la povertà e la sofferenza⁴.

Consideriamo ora l'esposizione che l'autore dedica alle opere di Gesù (pp. 144-164). A parere di Sch., anche se Gesù avesse fatto dei miracoli, il loro valore sarebbe minimo per noi; che potrebbe significare qualche miracolo per i nostri contemporanei affamati e malati? (p. 148). D'altra parte dal punto di vista di una cultura tecnica i miracoli sembrano aver perduto ogni senso (p. 149). Queste considerazioni conducono l'autore a collocare i miracoli nel contesto più ampio della lotta contro le forze del male, lotta di cui Gesù era perfettamente consapevole (p. 150). I testi che dipendono dalla comunità Q non menzionano che due miracoli (una espulsione del demone e una guarigione). La maggior parte dei racconti descrive avvenimenti accaduti in Galilea: gli abitanti poveri di questa regione erano inclini ad

² J. JEREMIAS, *Theology of the New Testament*, New York 1971, p. 102

³ *Les paraboles de Jésus*, Le Puy 1962, p. 309.

⁴ Cf. C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, t. I, p. 304.

attribuire a Gesù gesta « meravigliose » (nota: il termine olandese « wonderdaden » è ambiguo e può significare tanto il miracoloso che il meraviglioso). Gesù, scrive Sch., fu riconosciuto come il profeta escatologico e questo spiega perché gli siano stati attribuiti miracoli non storici per mettere in rilievo che egli era pieno di bontà e che il contatto con lui donava la salvezza (p. 159). Il lettore noterà che Sch. non fa una analisi dei racconti dei miracoli. Evidentemente egli non utilizza la celebre divisione di S. Tommaso (*S. Theol.* I, 105, 8). Invece di intraprendere un esame serio per sapere se ci sono stati veramente dei miracoli « quoad substantiam facti » o al di sopra della natura « quantum ad id quod fit », egli parla, in modo evasivo, di fatti notevoli « quantum ad modum et ordinem faciendi ». È superfluo dire che un cattolico da credito a *Atti* 2, 22s, e protesterà energicamente contro una riduzione arbitraria dei miracoli a qualche avvenimento semplicemente fuori del comune, perché, nella sua fede, sa che i miracoli di Gesù sono manifestazioni della sua divinità.

A cominciare da p. 164 l'autore sottolinea che il contatto con Gesù fu sentito come una liberazione. E così i suoi discepoli, dopo la Pasqua, gli hanno attribuito il potere di perdonare i peccati (p. 171). D'altra parte Sch. si mostra convinto che perdonare i peccati è un potere esclusivo di Dio; e un avvenimento escatologico. Gesù non può quindi essersi arrogato tale potere. Al massimo egli ha annunciato che il perdono divino è vicino... Strana argomentazione per un lavoro che pretende essere storicamente obiettivo: la tesi preconcepita "Gesù non è Dio" traspare fin troppo evidente.

Nelle pp. 175-179 l'autore ci parla di un Gesù al quale piaceva invitare degli ospiti. Le cene con gli amici avrebbero avuto un grande significato nella sua vita.

"Seguire Gesù" è il tema della sezione seguente (pp. 179-188): invece di mettere in rilievo il carattere personale di questo contatto con Gesù, Sch. sottolinea soprattutto l'aspetto escatologico di una *metanoia* che permette di entrare nel regno.

L'autore affronta poi il tema, molto complesso, del rapporto tra Gesù e la Legge (pp. 188-230). Egli pensa che Gesù « in quanto profeta escatologico » ha avuto da Dio pieni poteri sul sabato. Di fronte a un legalismo che aveva reso il sabato insopportabile, Gesù protesta e annuncia l'amore di Dio per gli uomini (« de op menselijkheid bedachte God », p. 196). Purtroppo Sch. non ha messo in luce a sufficienza che i testi concernenti l'atteggiamento di Gesù di fronte alla Legge non hanno alcun parallelo. In realtà, Gesù si colloca al di là delle categorie stesse di un profeta escatologico e di un secondo Mosè⁵.

A p. 204 Sch., commentando i testi sul divorzio, insinua che l'intenzione di Gesù sarebbe stata di difendere la donna, la parte debole, non di enunciare l'indissolubilità. Ancora una volta, bisogna respingere questa insinuazione: i testi del NT non permettono altra interpretazione: Gesù ha abolito la possibilità del divorzio, più precisamente, di emettere la lettera di separazione⁶.

La purificazione del tempio sarebbe stata, secondo Sch. un atto profetico che significa la conversione degli Ebrei nei tempi escatologici, ma non la sostituzione di un culto universale al culto ebraico (p. 200). Questa pagina rappresenta un esempio tipico del metodo di Sch. che opta per una interpretazione minimalista dei testi. In questo modo egli non esprime né l'intenzione profonda di Gesù né il pensiero degli autori del NT. Chiamo a questo proposito P. Congar, il quale pure si basa su esegeti moderni: "Da parte di Gesù c'è molto di più che un atto di zelo riformatore: un intervento di natura e di stile profetico... Come i profeti, Gesù se ne appella alla volontà del Padre che vuole per il tempio un regime diverso da quello in vigore... Gesù intendeva significare, con il suo atto, la sostituzione del culto in spirito e verità al culto del regime mosaico. Il sacramento del suo corpo e del suo sangue, che lui stesso istituirà, sarà il supremo compimento di questo culto in spirito e verità"⁷.

⁵ W. TRILLING, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Düsseldorf 1966, p. 96

⁶ TRILLING, *op. cit.*, p. 93.

⁷ Y. CONGAR, *Le mystère du temple*, Paris 1958, p. 153.

La pericope Mc. 12, 31-34 sul comandamento dell'amore non riprodurrebbe le parole autentiche di Gesù, ma si riferirebbe a una problematica nata in certi ambienti del cristianesimo primitivo. Ci permettiamo di segnalare che J. Jeremias, C. Spicq e molti altri difendono l'autenticità del testo⁸. Bisogna mettere in rilievo, a questo punto, ciò che C. Spicq chiama « la seconda rivelazione », propria al Vangelo: “La religione nuova consiste precisamente in questo: che il Dio di Gesù Cristo vuole attirarsi gli uomini mediante la risposta del loro amore; il loro culto e il loro servizio dovranno consistere nelle manifestazioni della carità”⁹.

L'espressione “Abbà”, di cui Gesù si serve nei riguardi di Dio esprime senza dubbio un'esperienza religiosa a profonda e intima. Gesù era consapevole che la sua esperienza di Dio era differente da quella degli altri (p. 216). Secondo Sch., il logion Mt 11, 27 sarebbe un testo di cristologia sapienziale della comunità Q greco-ebraica e post-pasquale, con reminiscenze pre-pasquali (p. 218). Ma è senza dubbio più semplice ammettere con J. Jeremias che non c'è alcuna prova della asserita inautenticità del logion¹⁰. Invece, il massimo che Sch. vuole ammettere è che la religiosità di Gesù sta alla radice del suo messaggio (pp. 218-219). Ma ciò sembra insufficiente. Il testo dice che come un padre qualsiasi inizia il figlio ai segreti della vita e della propria professione, così il Padre di Gesù ha riservata a lui una rivelazione così completa di se stesso come soltanto un padre si apre a suo figlio. E per questa ragione Gesù può trasmettere il suo sapere agli altri. A questo proposito, il lettore osserverà che, nonostante il vocabolario del logion. Sch. sostituisce « rivelazione » con « esperienza ».

A cominciare dalla p. 223 l'autore studia i testi che parlano del rifiuto e della morte di Gesù. Gesù sapeva che rischiava di essere giustiziato. Ha semplicemente voluto fare il suo dovere fino in fondo oppure ha creduto che con la sua morte il messaggio del regno avrebbe trionfato? (p. 248). Sch. pensa che Gesù ha visto la sua prossima morte come collegata, in un modo o nell'altro, alla salvezza che Dio stava per operare, ma che ci è impossibile precisare qualcosa di più su questo punto (pp. 254-255). Nondimeno, bisogna osservare che un esegeta come J. Jeremias supera questa posizione. Secondo lui, Gesù ha considerato se stesso come l'agnello pasquale escatologico; la sua morte avrebbe portato la salvezza per la moltitudine¹¹. A. Feuillet scrive:

“Una volta che sia stato appurato il carattere sacrificale del gesto compiuto dal Cristo nell'ultima cena, l'atteggiamento sacerdotale preso da Gesù in questa circostanza e per ciò stesso dimostrato”¹².

L'esposizione degli avvenimenti seguiti alla morte di Gesù (pp. 270 ss.) insiste sull'abbandono di Gesù da parte dei discepoli. Per spiegare la genesi del movimento cristiano — prosegue Sch. — bisogna ammettere che c'è stata un'esperienza nuova. I racconti delle apparizioni del risuscitato non offrirebbero una base sufficiente essendo essi posteriori alla fede nella resurrezione (p. 289 s.). Le apparizioni (che all'inizio non erano localizzate) non sarebbero che una visualizzazione concreta della fede nella presenza di Gesù (pp. 287-288). Neppure in *I Cor.* 15, 4-9 Sch. vede una vera testimonianza di avvenimenti storici. Insomma, egli sostiene (senza peraltro averlo provato) che il contenuto proprio delle apparizioni è stato

⁸ *O.c.*, pp. 211-213. Cf. C. SPICQ, *Agape dans le Nouveau Testament*, t. I, Paris 1966, p. 86, n. 1.

⁹ SPICQ, *o.c.*, p. 162.

¹⁰ *O.c.*, p. 59. W. L. KNOX, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity*, London 1944, p. 7: “If we reject it, it must be on the grounds of our general attitude to Jesus, not on the ground that its forms or language are “hellenistic” in any intelligible sense”.

¹¹ *O.c.*, pp. 292-299.

¹² Cf. A. FEUILLET, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile*, Paris 1972.

ispirato dal kerigma apostolico secondo varianti nelle diverse Chiese (p. 293): gli apostoli hanno cercato di dare un'espressione alla loro fede nell'azione di Dio per la salvezza nel Cristo. Il lettore costaterà che qui Sch. finisce per ritrovare il suo punto di partenza epistemologico: le categorie umane determinano la forma della rivelazione. È così la Chiesa e l'espressione data alla fede non sono che iniziative umane.

Che si deve pensare di una tale interpretazione delle apparizioni? Sch. sembra fare sua la posizione di certi esegeti tedeschi i quali fanno consistere il significato della resurrezione nella reintegrazione dei discepoli fuggitivi nella comunione con Gesù. Più in particolare sembra che il nostro autore sia sotto l'influsso di Bultmann e di Marxen. Infatti, per il primo l'affermazione della resurrezione è una descrizione, in termini mitologici, del fatto che, nella morte di Gesù, agli uomini è offerta la salvezza¹³. E vero però che Sch. non usa la qualifica di "mitologico", ma preferisce parlare di certe categorie o schemi di pensiero che hanno dato una forma all'esperienza di conversione dei discepoli. Sch. è d'accordo con Marxen sulla tesi che l'espressione "Gesù e risuscitato" è una delle possibilità di significare l'esperienza dei discepoli¹⁴, Sch. scrive infatti che le apparizioni di Gesù sono esperienze di fede, in risposta a una rivelazione escatologica (p. 309), Sch. esclude persino la possibilità di vedere o di percepire Gesù risuscitato (p. 311); pensa invece che qui si tratti di un processo di conversione. Infatti, nel giudaismo una conversione, egli dice, è spesso rappresentata come una luce che fa vedere (pp. 313-314). Qualche pagina più avanti l'autore aggiunge che, siccome il perdono dei peccati è frequentemente qualificato quale grazia pasquale, possiamo dire che per Pietro e gli altri l'esperienza del perdono dei loro peccati è giunta a significare che il Signore è vivo (p. 320). Sch. afferma che poiché le pie donne si erano convenite per prime, e detto di esse che hanno visto per primo Gesù. Poi ci fu la conversione di Pietro: *Mt* 36, 18-19 descriverebbe una proto-apparizione a Pietro (p. 317).

Nella discussione della terza parte del libro torneremo sul problema che pone tale interpretazione della risurrezione e delle apparizioni. Il lettore che si interessi della parte esegetica della questione ritroverà una confutazione della teoria di Sch., in P. Benoit, *Marie-Madeleine et les disciples au tombeau selon Jean* 20, 1-18¹⁵. Quanto a *Mt* 16, 13-19 citiamo tre esegeti protestanti che ne difendono l'autenticità storica: J. Jeremias parla di un nucleo storico¹⁶; O. Culmann ritiene che le parole attribuite a Gesù sono autentiche, ma opina che forse potrebbero essere state pronunciate durante la Cena¹⁷; P. Bonnard scrive che ci sono indicazioni fortissime in favore dell'autenticità; i versetti sembrano interpretare validamente l'opera e la persona di Gesù¹⁸.

La terza parte del libro (pp. 325 ss.) studia l'interpretazione cristiana del crocifisso risuscitato. Secondo il nostro autore, le esperienze dei discepoli dopo la morte di Gesù, infuse nelle categorie e nelle tradizioni ebraiche, hanno suggerito la risurrezione o la parusia di Gesù. Così ha avuto origine la fede nella risurrezione che, a sua volta, avrebbe influenzato la redazione dei racconti evangelici (p. 327 s.). È facile comprendere che nel tentativo di P. Sch., è importante determinare quali siano state queste categorie ambientali che avrebbero dato una forma alle esperienze e prodotta la fede cristiana.

Abbiamo innanzi tutto quella del profeta escatologico, cioè un ricorso alle concezioni apocalittiche ebraiche. I discepoli avrebbero scorto una continuità tra il messaggio del regno e

¹³ *Kerygma und Mythos. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (1960), t. I, pp. 148.

¹⁴ *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem*, Gütersloh 1964.

¹⁵ *Judentum, Urchristentum, Kirche: Fs J. Jeremias*, Berlin 1964, pp. 141-152.

¹⁶ *New Testament Theology*, p. 257, n. 4.

¹⁷ *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, London 1953, p. 211.

¹⁸ *L'évangile selon Saint Matthieu*, Neuchâtel 1963, pp. 241 ss.

il regno di Dio che sarebbe cominciato di lì a poco. Il kerigma della parusia si fonderebbe su esperienze pneumatiche (comunità Q) e, in misura minore, sulla risurrezione (Mc) (p. 345). A questo proposito osserviamo che se non reca meraviglia « costatare » che la comunità Q (alla quale in un primo tempo erano stati attribuiti i testi sul Figlio dell'uomo e sullo Spirito) non sottolineava la passione e la risurrezione, e però esagerato pretendere di mettere in disparte Marco nella cristologia del profeta messianico: Mc non ha forse approfondito e completato lo schema del profeta escatologico fino a farlo scoppiare? È il mistero di Gesù, la sua persona, la sua sofferenza e la sua gloria che ha una posizione centrale¹⁹.

Noi non neghiamo dunque l'esistenza di certi schemi di rappresentazione (profeta escatologico, *theiòs anèr*, ecc.) nell'ambiente religioso in cui il cristianesimo si è formato, ma affermiamo al tempo stesso, all'opposto di Sch., che il messaggio cristiano aveva già un significato centrale nella convinzione che Gesù di Nazareth crocifisso, è stato risuscitato dai morti, si è mostrato ai discepoli, ed è il Figlio di Dio.

Per Sch., al contrario, all'origine non ci sarebbe stato se non il riconoscimento che la salvezza viene a noi attraverso la persona di Gesù (p. 358). Avendo identificato Gesù con il profeta escatologico, i primi cristiani hanno chiamato Figlio dell'uomo, Figlio di Dio e Signore. L'autore ci offre una elaborazione di questo punto nelle pp. 359-422. Mentre Gesù stesso attendeva la venuta del Figlio dell'Uomo (come del resto Giovanni Battista), i discepoli hanno identificato Gesù con questo Figlio dell'Uomo (p. 385). A sua volta, la concezione che Gesù è il profeta-messaggero di Yahve ha condotto all'uso del termine *Kyrios*, poiché — aggiunge Sch. — il messaggero, molto chiaramente distinto da Dio, può essere chiamato *kyrios* (p. 400). Nondimeno, l'uso biblico sembra escludere la costruzione di Sch.: nei *Settanta* il tetragramma è sistematicamente tradotto con *kyrios*, termine che tanto nei Settanta quanto nel NT significa una posizione uguale a quella di Dio²⁰. L'autore parla quindi dell'interpretazione di Gesù come Figlio di David (pp. 408-420). Egli ritiene che la tradizione anteriore a Marco fosse convinta che Gesù non era Figlio di David. Di questa convinzione avremmo un indice in Mc 12, 35-37. Ma questa interpretazione è molto arrischiata: il logion può molto bene essere compreso quale invito a considerare il Messia come più che semplicemente il figlio di David secondo la carne.

Rimane all'autore da “spiegare” come la concezione della risurrezione si è formata (pp. 423-467). Sch. sottolinea, innanzi tutto, la presenza nell'ambiente giudaico di certe concezioni sull'assunzione dell'anime dei giusti e su una risurrezione universale. Secondo Sch. i cristiani provenienti dal giudaismo, all'inizio non sapevano bene come « situare » la morte e la passione di Gesù (p. 431). L'affermazione dell'elevazione celeste di Gesù non si fonda sul sepolcro vuoto né sulle apparizioni. Queste ultime presuppongono la fede nella risurrezione (p. 440). Nel giudaismo certe figure profetiche furono identificate con la sapienza o gli angeli. Questo Schema — prosegue Sch. — fu applicato a Gesù di Nazareth (p. 447) per spiegare la sua missione (p. 448). Questa riflessione sarebbe stata fatta in un secondo tempo sulla base di un dato primordiale che è la persuasione che Dio ci offre la salvezza in Gesù. Secondo Sch., in questa riflessione non sono entrati dati supplementari *rivelati*: la rivelazione si trova unicamente nelle parole e nelle opere di Gesù (p. 449). Nella tradizione antichissima Gesù è chiamato il Figlio, nel senso di messaggero escatologico che interpreta fedelmente la volontà di Dio (p. 451). Il racconto della nascita verginale di Gesù significherebbe — secondo Sch. — che Gesù ha ricevuto l'esistenza dallo Spirito Santo, che è riempito dello Spirito (pp. 453-455). quantunque sia nato da genitori umani (p. 491). Dopo lunghi anni di riflessione, i fedeli hanno compreso che Gesù è vivente e intercede per loro (p. 456). Più tardi ancora, i cristiani, posti di fronte alla reazione pagana, dovettero risolvere il problema di riconciliare la loro venerazione del Cristo con il monoteismo (pp. 457-458). In realtà, secondo Sch., sarebbe stata

¹⁹ B. RIGAU, *Témoignage de l'Évangile de Marc*, Desclée, 1967, c. 6.

²⁰ KITTEL, *ThWNT* 3, 1081; 1088, 3; 1090, 32.

la devozione dei semplici fedeli e la loro consuetudine di rivolgere preghiere a Gesù che portò a formulare la persona di Gesù come colui che è al tempo stesso vicino a Dio e vicino agli uomini. In Gesù, Dio e personalmente accanto a noi (p. 463). Tuttavia, la *cristologia* antica diventa problematica *per noi* nel momento in cui la tradizione neo-calcedoniana comincia con il dire che Gesù non è una persona umana (p. 465).

Sch. conclude la sua esposizione affermando che le interpretazioni neotestamentarie (e posteriori) di Gesù sono dunque il risultato di un modo d'intendere caratteristico dell'ambiente e che esse non sono necessariamente le sole valide. Per es., in cristologia il modello giovanneo è diventato dominante. Si tratterà di apportare delle correzioni a questo modello tenendo conto dei sinottici (p. 466). Queste considerazioni, prosegue Sch., hanno sgombrato il terreno per una nuova formulazione del mistero di Gesù, da elaborare con l'ausilio delle categorie del nostro tempo.

Sul piano storico, la ricostruzione di Sch. ci sembra insostenibile un'analisi critica dei testi porta a concludere che il sepolcro è stato vuoto e che testimoni degni di fede hanno veduto e percepito chiaramente il corpo di Gesù glorificato dopo la sua morte. Parimenti, la convinzione che Gesù è Signore e Dio era già degli apostoli e dei primi fedeli. Aggiungiamo che l'enorme influsso attribuito da Sch. all'ambiente nella formazione della fede è poco probabile: i grandi geni mostrano di dipendere poco dall'ambiente.

Dal punto di vista della fede cristiana le concezioni di Sch. espresse in questa terza parte del suo libro ci sembrano completamente erranee: Sch. esclude, trascura o nega qualsiasi riferimento agli apostoli incaricati da Gesù di insegnare. Ciò che per lui ha importanza è unicamente questo: dei cristiani che hanno avuto « delle esperienze ». Ma la fede della Chiesa ci dice che gli apostoli hanno annunciato con autorità il messaggio e che è la successione apostolica che, nel corso dei tempi offre la garanzia della costante identità del messaggio e della fede. Come si è visto, Sch. esclude ugualmente una rievocazione fatta agli apostoli: secondo lui non ci sarebbe stato che il Gesù storico e le sue parole e, in seguito, una esperienza di conversione. Il resto dipenderebbe dalle categorie dell'ambiente. Ora, questa teoria si oppone nettamente alla concezione cristiana della rivelazione quale noi la troviamo, per es., nella costituzione *Dei Verbum*. Infine, Sch. elimina il mistero del Figlio di Dio fatto uomo, il mistero della Theotokos, così come la risurrezione corporea di Gesù.

La quarta parte del libro (pp. 469 ss.) si apre con una ricapitolazione della posizione epistemologica di Sch.: al rapporto con il proprio tempo e con-costitutivo dell'espressione del contenuto della fede.

C'è un contenuto assoluto, ma noi non lo conosciamo in modo assoluto. Ciascuna generazione deve riprendere il lavoro, tenendo conto tuttavia dei fatti storici. Sch. fa poi una distinzione tra elementi strutturali, elementi congiunturali del pensiero e il pensiero superficiale di tutti i giorni. Secondo lui, il pensiero religioso sarebbe ampiamente dipendente dagli elementi congiunturali del pensiero che si trasformano lentamente nel corso dei secoli. La fede vivrebbe in un modello congiunturale destinato a cambiare a un dato momento (pp. 473-475). Se si continua a esprimere la propria fede in modelli superati — prosegue Sch. — si finisce per chiudersi all'avvenire. Nondimeno, Sch. rifiuta la teoria (che dice di aver appreso negli S.U.) derivata dal pensiero dell'illuminismo, secondo la quale il cristianesimo avrebbe ormai fatto il suo tempo; secondo tale teoria gli uomini di oggi proietterebbero ancora le loro esperienze in una certa immagine di Gesù, la quale sarebbe però semplicemente decorativa, e non vera. Ma Sch. non è d'accordo con questa eliminazione totale (p. 480 s.). All'opposto, egli è convinto che la conoscenza storica di Gesù ci mette in possesso di qualcosa di universale (p. 485), e si schiera con i teologi olandesi A. Hulsbosch e P. Schoonenberg per affermare che

Gesù, mediante la pienezza di Dio che egli possiede, ha acquisito la pienezza dell'essere-uomo nel senso di una esistenza per gli altri (p. 490).

A cominciare dalla p. 494 Sch. esamina quale potrebbe essere il fondamento dell'universalità di Gesù. Ora,

“l'identità e quindi la particolarità originale di Gesù e del suo movimento, la chiesa, non può essere fissata in un'essenza immutabile ed eterna. Siccome Gesù ha un significato universale anche per noi, il rapporto con il nostro oggi dovrà entrare nella descrizione che noi facciamo dell'identità originale di Gesù” (p. 500).

La nostra descrizione sarà, al tempo stesso, il nostro atto di fede interpretativa.

Rifiutando l'interpretazione monista della storia (Hegel) come pure una visione che isoli le epoche (pp. 502-504), Sch. insiste su quella che egli chiama la comunicazione (delle epoche) e l'ambiguità della storia (pp. 504-505). Ora, il cristianesimo, egli dice, si situa nella linea dell'esperienza di un senso della vita. Se la ragione non conosce la risposta davanti al problema della sofferenza e del male, nondimeno l'anticipazione fiduciosa di un senso futuro rende possibile l'attività che vuole vincere il male (pp. 507-511). È a questo punto che Gesù si presenta. La libertà che egli offre significa per noi il trionfo su tutte le alienazioni: la salvezza consiste nell'essere uomo in modo completo (p. 512). L'uomo differisce da Dio per la sua finitezza. Essere-uomo è nondimeno, una descrizione di un modo di essere-Dio (p. 516). L'uomo è, in realtà, più di se stesso: egli `è un rinvio a Dio.

Giunti a questo punto, il lettore proverà il desiderio di saperne qualcosa di più a proposito di questo « rinvio ». Ma Sch. propone le sue affermazioni in forma di postulato: Dio è una controfigura che accompagna la nostra attenzione per il prossimo. Quando l'altro ci chiama, e anche Dio che chiama (p. 518).

Sulla base di queste considerazioni, Sch. crede di poter concludere che il carattere proprio di Gesù e la sua unicità universale dovranno apparire nel carattere proprio del suo rapporto con gli altri uomini (pp. 519-520). Sch. si affanna per determinare in che cosa Gesù è unico. Si domanda se l'essere-creatura di Gesù potrebbe spiegare il suo carattere unico: essere creato è una in-ipostasi di Dio nella creatura (p. 532). L'esperienza di Abbà fatta da Gesù deve essere interpretata, secondo Sch., sullo sfondo del monoteismo giudaico (p. 532). Ma egli aggiunge che una precisione eccessiva riguardo al problema di sapere chi è questo Gesù non può che recare pregiudizio, poiché ciò che importa soprattutto è l'esperienza che ciascuno di noi ha (p. 529), Gesù è dunque « del Padre ». Come uomo egli è questa relazione con il Padre, poiché in quanto uomo egli è figlio del Padre (p. 534). Se la tradizione lo ha chiamato divino, è stato perché la salvezza che egli portava veniva da Dio (p. 535).

Nella e mediante la persona deU'uomo Gesù, Dio ci appare come una relazione interpersonale (Padre, Figlio, Spirito Santo). Nondimeno, « Gesù in quanto rivelazione di Dio non costituisce ciò che in Dio corrisponde al Figlio di Dio, il Padre e lo Spirito » (p. 538). Se è difficile seguire l'esposizione di Sch. sul mistero di Dio, riusciamo nondimeno a capire che per Lui Gesù dev'essere una persona umana: altrimenti non riusciremmo a rendere comprensibile la profondità del dono che Dio fa di se stesso (p. 542). Infatti il Padre si volge per primo verso Gesù. Ciò significa che « questo uomo Gesù e — nell'ambito dei limiti di un modo da essere personale-umano (tanto psicologico che ontologico) — identico al Figlio » (p. 543). Sch. termina la sua esposizione accennando che il significato di Gesù è mediatizzato dall'assemblea dei fedeli, la Chiesa (p. 547).

Il lettore resta perplesso: rimane solo con un essere umano; la identità di Gesù con Dio è esclusa... Il Verbo di Dio non si è veramente fatto carne. Tutto questo — dice Sch. — è uno schema mentale giovanneo... Dopo una lettura così ardua e paziente, ci si domanda: « ad quid perditio haec? ».

Durante la nostra lettura abbiamo avuto modo di manifestare il nostro disaccordo riguardo alla maggior parte delle conclusioni alle quali l'autore è giunto, e anche di segnalare la divergenza delle tesi dell'autore rispetto all'esegesi cattolica e alla dottrina della fede. Ci rimane ora il compito di situare, per quanto ci sarà possibile, questo libro difficile nel movimento teologico contemporaneo.

Il punto di partenza del prof. Sch. nella redazione del suo libro è stata la constatazione che per molti cristiani di oggi il linguaggio nel quale il messaggio cristiano è proclamato è diventato non-significante. La Chiesa presenta la rivelazione come un processo di trasmissione mediante tappe successive, ma l'uomo di oggi si arena in tale concezione che non tiene conto della sua esperienza concreta. Molti rifiutano di ammettere che una formula dogmatica del passato possa contenere la verità rivelata. Per loro solo la fede vivente e reale. I dogmi non farebbero che esprimere la memoria che la Chiesa conserva per un certo periodo. D'altra parte, Gesù avrebbe fondato una comunità di fratelli, e non una società completa con un magistero.

A questo problema che deriva da una mentalità ormai molto diffusa in Europa Occidentale, è venuta ad aggiungersi la situazione difficile della Chiesa cattolica in Olanda. Sch. ha potuto constatare il pullulare di gruppuscoli e comunità caratterizzate spesso da convinzioni contrastanti riguardo alla fede. Regna anche una grande incertezza tra i fedeli che non riescono più a vedere bene quale sia la vera dottrina della fede. Già in occasione delle discussioni intorno al sedicente *Nuovo Catechismo* (1966-1967) si costata tra i teologi olandesi una tendenza a mettere tra parentesi il senso letterale e immediato dei dogmi (per es. la verginità fisica della Santa Madre di Gesù; la soddisfazione; l'esistenza degli angeli e dell'anima immortale, come pure i precetti immutabili della legge naturale). Un altro fatto significativo è la risposta dei vescovi olandesi alle 10 *Domande sugli Errori contemporanei*, inviate nel 1968 dalla S. Congregazione per la Dottrina della Fede alle Conferenze Episcopali. I vescovi olandesi si dichiaravano convinti che il

“significato dogmatico, cioè quanto la formula antica, o superata, *intende* esprimere, in realtà deve rimanere la norma valida della fede ed essere espressa in ogni nuova formulazione..., ma la rappresentazione che ci facciamo di questi concetti non dipende meno dal significato che essi hanno in una determinata cultura; se essi riescono a sorpassare questa cultura, lo fanno nel grado in cui tendono a esprimere la realtà”²¹.

In questa impostazione, come si vede, si fa una distinzione tra un senso oggettivo assoluto, il quale però non può mai essere affermato perfettamente, e l'espressione umana che può e deve variare secondo le epoche e le culture. Ci domandiamo se, con tale procedimento, la fede non venga esposta a interpretazioni mutevoli, tanto più perché viene messo in rilievo il « *sensus fidelium* » (inteso nel senso di ciò che « vive » nei cristiani di un determinato paese) limitando al tempo stesso la funzione del Magistero della Chiesa²².

Questa evoluzione verso nuove interpretazioni delle formule dogmatiche ha trovato un'espressione molto netta al momento del sedicente Concilio Pastorale di Noordwijkerhout. Soprattutto nella quarta sessione (1969) fu criticata la concezione tradizionale che definisce la fede come un assenso a certe verità. Secondo il Concilio, il Magistero non avrebbe il compito di insegnare un messaggio infallibile, ma solo quello di prendere atto di quanto vive nella Chiesa. Una voce nell'assemblea domandò chi dunque ha l'ultima parola nella Chiesa. P.

²¹ *Document. Cathol.* 1968, pp. 1100-1.

²² Potremmo domandarci se questa tendenza non si trova già un poco nella *Lettera Pastorale* sull'importanza del Concilio, pubblicata dai vescovi olandesi nel Natale 1960, per redigere la quale essi si fecero aiutare dal P. Schillebeeckx.

Schillebeeckx rispose che solo Gesù Cristo ha l'ultima parola :

«La Chiesa di oggi non può avere l'ultima parola, poiché essa continua ad evolversi. Noi dobbiamo riconoscere il messaggio di Cristo. Per questa via prenderemo l'origine del cristianesimo, cioè il Vangelo, come norma: norma, non nel senso di una tradizione intesa in modo formalistico, ma in dialogo con opere nuove che esercitano un'attrattiva su di noi ».²³

È importante osservare l'accordo che esiste tra queste teorie sui dogmi e le concezioni epistemologiche del prof. Schillebeeckx. Già nel 1954 in un articolo pubblicato più tardi nella raccolta *Openbaring en theologie* (Bloemendaal 1963), Sch. fa propria una teoria proposta dal P. De Petter, O.P., che fa una distinzione tra il dinamismo del nostro pensiero in generale e i concetti che del pensiero non sarebbero che una espressione limitata. Rifiutando la tesi secondo la quale i concetti rappresentano la realtà, Sch. preferisce considerarli come un semplice « tendere » verso la realtà. Applicata alla fede, questa teoria significa che tutto quanto si può fare è tendere verso il contenuto della fede, il quale però rimane inafferrabile. Le generazioni successive di fedeli non fanno che guardare, partendo da punti di vista mutevoli, verso la verità la cui formulazione concettuale non potrà mai giungere a compimento.

Sch. ci ha dato una formulazione molto completa del suo pensiero in una conferenza pubblicata in seguito nella raccolta *Sept problèmes capitaux de l'Église* (Fayard, Paris 1969).

Viviamo in un mondo secolarizzato, costata Sch., e siamo in presenza di un nuovo orizzonte di comprensione razionale. È dunque necessario reinterpretare i dogmi alla luce della nostra esperienza attuale nel mondo e gettare « la base di una concezione nuova di tutti i dogmi: Dio, la Trinità, L'Incarnazione, la Chiesa, la Vergine Maria, gli ultimi fini, ecc. » (*op. cit.*, p. 97).

“Solo nel quadro di una interpretazione nuova e fedele, espressa nei termini della nostra situazione storica noi possediamo il contenuto vivente della fede ed essa acquista per noi un senso, quantunque sia impossibile esprimerla totalmente. Ora, l'interpretazione che rinnova l'intelligenza della fede è associata al rispetto della tradizione: lo slancio verso l'avvenire s'appoggia su una fedeltà. Così, nella sua espressione come nel suo contenuto, il dinamismo di una fede che tende a comprendere meglio se stessa si dirige nel suo insieme verso una "demitologizzazione" che dissolve le formulazioni precedenti. e verso una "remitologizzazione" che ne elabora delle nuove, L'elemento permanente del contenuto della fede sia nella *oggettività* di un mistero che si trova al di là di ogni possibile espressione e che, pertanto, si incarna in formulazioni nuove, corrispondenti alla mobilità dell'esistenza umana” (*op. cit.*, p. 100).

“Una ripetizione materiale del passato, della Bibbia stessa o, per es., del Concilio di Trento non presenta alcun senso per l'uomo di oggi... Tutti i dogmi sono aperti all'avvenire: essi sono come il segmento di un movimento continuo al quale questo segmento partecipa. Per questa ragione, fin tanto che la storia continua, l'interpretazione definitiva e intemporale del contenuto di un dogma rimane sempre impossibile » (*op. cit.*, p. 107).

« Non esistono puri contenuti della fede, suscettibili di una interpretazione intemporale » (*op. cit.*, p. 106).

La teoria epistemologica di Sch. applicata alla dottrina della fede, fa dunque dell'uomo contemporaneo la norma del senso della rivelazione: e l'uomo a determinare che significhi per lui l'oggetto inafferrabile della fede. Sch. sottolinea la necessità di un « aggiornamento » perpetuo della Chiesa sul piano dell'espressione della sua dottrina.

²³ Cf. *Exempel Holland. Theologische Analyse und Kritik des niederländischen Pastoralkonzils*, p. 118

Durante tutta la lettura del nuovo libro di Sch. abbiamo potuto constatare che l'autore ha sviluppato ancora più ampiamente questa teoria: non c'è identità perfetta — egli afferma — tra la fede cristiana e le sue formule; e l'esperienza della salvezza ad avere il primo posto; i titoli dati a Gesù sono secondari. Questi ultimi sono interscambiabili e possono estinguersi. Ma l'esperienza della salvezza rimane, ed essa esige ogni volta un'espressione ringiovanita; il Gesù storico non ci ha trasmesso in primo luogo dei frammenti di messaggio, ma un movimento (p. 37). Si è visto sopra che Sch. esclude esplicitamente una rivelazione che non sia quella contenuta nelle parole e nelle opere di Gesù (p. 449). L'espressione data al mistero di Gesù dalle prime generazioni non avrebbe dunque più un valore assoluto.

Il postulato della storicità della nostra conoscenza si inserisce nel movimento del pensiero moderno. L'affermazione di Sch. che i nostri concetti « tendono verso » ("intendunt") l'oggetto senza raggiungerlo, evoca l'idea husserliana d'intenzionalità, secondo la quale l'oggetto non è immanente al pensiero, ma correlativo. La concezione di Sch. ci richiama anche la teoria della verità di Heidegger (cf. la sua opera *Platons Lehre der Wahrheit*) secondo la quale la verità non si rivela mai interamente a noi, e noi siamo dipendenti dalla nostra situazione.

Non è possibile qui esaminare a fondo queste concezioni. Potrà essere sufficiente rilevare le difficoltà insormontabili contro le quali esse vengono a urtare: quando si rifiuta l'impostazione realista (cioè la conoscenza costituita dal fatto che la realtà è data al soggetto conoscente), come spiegare la genesi dei concetti? Come spiegare il modo di conoscere e la verità del senso comune e delle scienze della natura? Come evitare la contraddizione contenuta nell'affermazione assoluta, e quindi non storica, della storicità della conoscenza?

Accenniamo anche alle conseguenze della teoria sul piano della dottrina della fede: non sarebbero più possibili formule di fede veramente assolute. Nel corso della storia la comunità dei fedeli, condizionata dalle concezioni e dai modi di pensare di ciascuna epoca, cercherebbe di esprimere il suo rapporto con Gesù. In tal caso, non sappiamo davvero più come mettere d'accordo tale teoria con l'auto-coscienza che la Chiesa ha della sua dottrina immutabile, con gli enunciati della costituzione sulla fede del Vat. I e con la posizione presa dalla Chiesa nella lotta contro il modernismo. Per la Chiesa, i dogmi hanno un senso preciso, che rimane sempre il medesimo. Ciò evidentemente non significa che si neghi la possibilità di un progresso nella nostra conoscenza del dato rivelato. È vero anche che l'oggetto ultimo della fede, il mistero di Dio che si rivela a noi, oltrepassa le nostre formule, ma con tutto questo, non si può negare che le formule dogmatiche della Chiesa significhino una verità logica particolare, che per la Chiesa è vera in senso assoluto e rimane sempre la medesima. Essa la conosce e la propone a noi infallibilmente.

La lettura del libro di Sch. permette di constatare che l'analisi del Nuovo Testamento ne costituisce, per così dire, il centro. Tentiamo dunque di situare lo Studio del P. Schillebeeckx fra le correnti dell'esegesi moderna.

Abbiamo già richiamato l'attenzione del lettore sulla concezione dell'autore secondo la quale l'espressione della fede dipende dal "credibile disponibile" dell'epoca ed è da questo determinata. La relativizzazione della dottrina della fede implicata da questa tesi è uno svuotamento della rivelazione oggettiva, *che da una parte viene ridotta ad una esperienza, che Dio vuol salvarci e che, d'altro canto, viene costituita* e distesa nelle epoche successive *perché* ogni volta con-determinata e con-costituita dalla risposta dei fedeli a un appello (p. 50).

Al tempo stesso, tale concezione implica *anche una rivalorizzazione della ricerca storica* (p. 60): uno studio storico — afferma Sch. — si impone perché l'orizzonte del nostro pensiero è diventato quello della critica storica; inoltre, il magistero ecclesiastico che insegna il messaggio preciso e sempre valido dell'oggetto della fede, è messo tra parentesi, poiché si tratta di valorizzare la vita di Gesù per noi (tenendo conto, s'intende, di ciò che egli ha

significato per le due o tre prime generazioni di discepoli).

Sch. criticherà Bultmann per aver privato di importanza questo nucleo storico dell'avvenimento « Gesù », situando il centro della fede nella nostra accettazione del kerigma sulla morte e resurrezione (pp. 61; 483).

In realtà, Bultmann pensa che Χριστός κατά σάρκά « non ci riguarda [*Glauben und Verstehen* I (1933), pp. 101, 208]. Per comprendere la posizione di Sch. sarà interessante vedere più da vicino in che modo Bultmann è giunto a questa affermazione. Influenzato dal razionalismo, ha « constatato » che il mondo di pensiero del NT è estraneo a noi, trattandosi di un mondo « mitico ». Per es., il messaggio di un essere divino, diventato uomo per espiare con il suo sangue i peccati degli uomini, non ha più alcun senso per l'uomo moderno. Bultmann fa propria la concezione che situa il pensiero all'interno della storia, la quale ingloba tutto. Se Sch. sembra condividere questa posizione, egli è però meno radicale di Bultmann e non introduce una frattura così profonda tra da una parte ciò che è annunciato e dall'altra il senso per noi. Bultmann sembra compromettere qualsiasi avvenimento oggettivo della salvezza insistendo soprattutto sulla *mia* decisione di lasciarmi crocifiggere con Gesù (prolungando, d'altra parte, il principio *sola fides*).

Schillebeeckx, all'opposto, si schiera con gli esegeti protestanti che superano Bultmann e cercano l'avvenimento storico al di là del kerigma: per E. Stauffer, il Gesù della storia deve preservare la fede al Cristo del kerigma dall'illusione e dai miti; il Gesù storico è criterio di ogni legalità. G. Bornkamm ricorda che la fede vive di una storia e W. Trillhaas osserva che il cuore e l'intelligenza hanno bisogno di qualcosa di più delle opinioni e della speculazione²⁴. Tra coloro che hanno sottolineato l'importanza del ritorno alla storia di Gesù, troviamo W. Pannenberg. Questi — si noterà la corrispondenza con il procedimento che userà Sch. —, non vuol partire dalle confessioni di fede della tradizione ecclesiale, ma cerca di fondare la fede sul nostro sapere storico. Egli rifiuta una « Cristologia dall'alto »²⁵. Lo fa perché è convinto che il *senso* della rivelazione è contenuto nei fatti e negli avvenimenti. La storia riacquista di nuovo tutta la sua importanza: diventa possibile alla ricerca storica rivelare il senso di questi avvenimenti²⁶. La storia di Gesù dovrà dunque mostrare il vero senso della vita di Gesù: in questo uomo, Dio si manifesta²⁷. In questa prospettiva, la risurrezione di Gesù diventa il tema centrale, mentre il suo messaggio non ha più la stessa importanza. Si noterà la distanza che ci separa da Bultmann!

Pannenberg ci dà immediatamente un avvertimento: la frattura tra il mondo di pensiero del NT e il nostro è immensa; il senso letterale della Scrittura non si identifica più con il suo contenuto storico. Una specie di « fusione d'orizzonti » ce ne permetterà l'accesso²⁸. Per Pannenberg « il senso dell'avvenimento è dunque immanente all'avvenimento stesso, anche se si tratta di un *senso provvisorio* destinato ad essere continuamente rettificato da nuovi avvenimenti. Soltanto alla fine della storia l'avvenimento svelerà il suo senso definitivo »²⁹.

Torniamo ora a P. Schillebeeckx per indicare le corrispondenze con Bultmann e

²⁴ Cf. «Theol. Literaturzeitung» 91 (1966), p. 207; G. BORNKAMM, *Die Theologie R.B.s in der neueren Diskussion*, in «Theol. Rundschau» 29 (1963), p. 50 s.

²⁵ *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, p. 9.

²⁶ *Heilsgeschehen und Geschichte*, in « Kerygma und Dogma » 5 (1959), pp. 218-237; 259-288, p. 275.

²⁷ *Grundzüge*, p. 23.

²⁸ 'Grundfragen systematischer Theologie', in *Ges. Aufsätze*, Göttingen, 1967, p. 15.

²⁹ CL. GEFFRE, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972, p. 93. In realtà, il tentativo del P. Sch. si avvicina anche alla concezione della teologia sistematica sostenuta dall'autore protestante H. Ott: il teologo riflette da una parte sui risultati dell'esegesi e dall'altra sulla situazione dell'uomo moderno. Cf. H. OTT, *Was ist systematische Theologie?*, in (coll.) *Der spätere Heidegger und die Theologie* (Zwingli Verlag) 1964, p. 103.

Pannenberg:

Sch. è d'accordo con loro sulla frattura che esisterebbe tra il mondo di pensiero del NT e il nostro. Sch. ammette dunque la dipendenza dei concetti dall'ambiente storico, tesi che, dopo Schleiermacher, ha caratterizzato l'esegesi protestante e che, in definitiva, implica l'abbandono di un senso fondamentale e assoluto della S. Scrittura: ciascuno deve ricostruire un senso per lui, che sia valido nella sua epoca, a mezzo del suo apparato di idee, della sua intelligenza, ecc. La storia finisce per impadronirsi della teologia la quale si spezza così in diverse riletture del Vangelo. Il principio di questa "ermeneutica moderna" era già stato accolto dai modernisti. Loisy osservava che:

"le formule dogmatiche sono sempre in rapporto con la scienza del tempo che le vede nascere. Indubbiamente, si fissa la formula dogmatica regolandosi sia sulla tradizione antica del cristianesimo sia sulla scienza del tempo presente, ma la tradizione stessa già non era che l'interpretazione della fede nel linguaggio e secondo la cultura intellettuale di un tempo e di un ambiente determinati. Abbiamo dunque una relatività che si innesta su un'altra relatività, e di assoluto non c'è che il fondo indescrivibile"³⁰.

Il lettore di *Jezus, het vcrhaal van een levende* si domanda se questa dichiarazione di principio di Loisy non esprima anche la posizione di Sch. che sembra muoversi, sotto un certo aspetto, tra l'ammissione di un senso preciso e immutabile delle formule della fede, insegnato e garantito dal Magistero, e un relativismo totale, quale è sostenuto, per es., da Paul Tillich, secondo il quale il dato biblico ha solo un senso relativo: Verbo, Spirito, Regno, Grazia, peccato non significano che i conflitti e le vittorie dell'uomo³¹. Ma torniamo al confronto con il pensiero di Bultmann.

Sch. si separa da Bultmann in quanto attribuisce un'importanza generazione di fedeli deve occuparsi di Gesù e farsi una rappresentazione di lui; non si tratta però di assolutizzare questo senso che essa ha di Gesù (pp. 38-42). Alla maniera di Bultmann, Sch. parla di una chiamata, di una interrogazione di Gesù alla quale bisogna rispondere creando, per così dire, noi stessi l'espressione di questo significato di Gesù (pp. 50, 60, ecc.). Un altro parallelismo è il seguente: come l'opera di Bultmann è un tentativo per superare il liberalismo mediante il metodo critico così Sch. spera di convincere l'indifferenza contemporanea dell'importanza di Gesù mediante un ritorno ai fatti storici. Sch. si separa di Bultmann in quanto attribuisce un'importanza molto più grande ai fatti storici della vita di Gesù: secondo lui, questi devono guidarci nella nostra interpretazione e nella formulazione della nostra risposta (p. 483)³².

Sch. si associa, esplicitamente o implicitamente, a Pannenberg in quanto questi: sostituisce a una ortodossia comune a tutti (che sarebbe soltanto verbale) un accesso alla verità mediante espressioni diverse; si oppone alla teologia della parola perché fondata su un'autorità soprannaturale esteriore al sapere storico; non ammette se non un sapere relativo della salvezza, il cui senso è soltanto anticipato; cerca di superare la frattura tra l'autonomia della fede e la ragione; attribuisce nun posto molto grande alle analisi dei racconti delle apparizioni di Gesù risuscitato.

Si dovrebbe infine osservare che il libro del P. Schillebeeckx si presenta come un tentativo di giustificazione « scientifica » del pluralismo nella Chiesa, inteso nel senso di una diversità di confessioni, di comunità e di gruppuscoli aventi in comune un rapporto al Gesù storico (pp. 42-46): per Sch. già il NT non è affatto un deposito di verità eterne, bensì un

³⁰ A. LOISY, cit. in CH. THEOBALD, in (coll.) *La crise contemporaine*, Paris 1974, p. 37.

³¹ Sulla posizione di Tillich, cf. L. RACINE, *L'évangile selon Paul Tillich*, Paris 1970.

³² Sch. segue E. KASEMANN (cf. *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1964³ pp. 187 ss.) quando egli afferma che bisogna esaminare i fatti della vita di Gesù a partire dalle loro ripercussioni nelle prime comunità.

insieme di risposte differenziate (p. 48). A sentire Sch., le sue ricerche avrebbero mostrato l'esattezza sia della posizione cattolica che della concezione protestante, poiché il NT, norma unica, e già un'espressione della fede della comunità (pp. 45-60). Come i Greci a Calcedonia hanno dato la loro risposta alla domanda « Chi dite voi che io sia? », noi daremo la nostra secondo le esigenze del nostro tempo, risposta destinata a essere, a sua volta, superata (p. 49).

Il libro è dunque dominato da una « ecclesiologia » secondo la quale il cristianesimo è movimento (« beweging »), all'interno del quale emergono comunità con strutture ed espressioni di fede differenti. Al momento del nostro esame dell'epistemologia di Sch. abbiamo già denunciato lo storicismo. Ciò implica anche il rifiuto del postulato fondamentale di una corrente che ha una posizione preponderante nell'ermeneutica moderna, cioè della teoria secondo la quale un senso permanentemente valido, assoluto e accessibile a tutti è impossibile. Aggiungiamo che alla luce di un tale postulato non si riesce davvero più a vedere come il cristianesimo possa essere una religione universale e unica, che annuncia agli uomini di tutte le epoche un messaggio identico.

Che pensare del « ritorno » alla storia di Gesù che il P. Sch. si propone di realizzare?

(a) Tale « ritorno » non è nuovo. Già gli esegeti « liberali » del secolo scorso hanno voluto liberare la vera immagine di Gesù dai ritocchi dogmatici posteriori, ma ciò che questi esperti hanno finito per trovare non è stato spesso, niente altro che la propria immagine soggettiva che essi avevano in mente fin dall'inizio. Ciò mostra a sufficienza quali e quante siano le difficoltà di tale impresa. Anche se nel frattempo la ricerca storica e le nostre conoscenze della Bibbia e dell'ambiente culturale hanno fatto grandi progressi, possiamo domandarci se il P. Sch. potrà evitare il fallimento subito da altri prima di lui. Sch. non ha forse ritrovato questo pluralismo di idee, d'espressioni e di comunità, all'interno di un unico movimento, che era il suo punto di partenza, cioè la situazione della Chiesa come lui la vede?

(b) Uno studio storico-critico può, certo, avere dei meriti sul piano scientifico. Può stabilire il quadro esterno dell'atto di fede e anche aiutare i fedeli a conoscere meglio certi aspetti della vita e del messaggio di Gesù, ma, per ottenere questo, tale studio non deve essere compromesso da certi apriori e da certe deviazioni. Noi pensiamo in questo momento *all'apriori* che vorrebbe escludere il soprannaturale cioè l'ingresso di Dio stesso nel mondo e alla *deviazione* che consiste nell'insistere talmente sul carattere catechetico, liturgico, confessionale e apologetico dei testi del NT che la realtà storica di certi avvenimenti raccontati rimane esclusa come insignificante e, in un secondo tempo, come estremamente inverosimile o inesistente. Ora, a un lettore attento del libro di Sch. s'impone la conclusione che l'autore non ha saputo evitare né il primo né il secondo di questi due pericoli. Per es. Sch. nega la possibilità di vedere Gesù risuscitato, e questa posizione implica una interpretazione *sui generis* del sepolcro vuoto, delle apparizioni e della conversione di S. Paolo. Troviamo anche una tendenza a svuotare del loro vero senso i racconti dei miracoli (non ci sarebbe stato che qualche fatto straordinario, che avrebbe provocato stupore della gente credula di Galilea). Sch. esclude parimente qualsiasi attenzione al problema se Gesù abbia conferito una vera missione e autorità ai suoi apostoli. Il movimento cristiano, secondo lui, rappresenterebbe un fenomeno di auto-costituzione.

Di fronte ad apriori di questo genere il lettore ricorderà le parole di Jean Guitton:

« O si è disposti ad accettare pienamente il mistero di Gesù vero Dio e vero uomo, e in tal caso non si resisterà davanti agli argomenti storici solidi portati a prova del sepolcro vuoto, ed apparirà normale anche che il corpo del Divin Salvatore non sia stato abbandonato alla corruzione, bensì trasformato in un corpo di gloria. Oppure.

all'opposto, si rifiuterà (o si tenderà a lasciare in ombra) il mistero della divinità di Gesù, e allora si sarà portati a liberare la predicazione cristiana di un fatto imbarazzante, come il sepolcro vuoto, e di un miracolo, come l'assunzione del corpo di Gesù nella sua vita celeste³³.

In realtà, l'esegeta è oggi più che mai esposto al pericolo di non vedere più l'apertura dei fatti sul mistero, ma di considerarli unicamente secondo un principio d'immanenza storica che tenta di spiegare tutto o quasi tutto mediante il ricorso all'ambiente culturale o religioso e certe categorie psicologiche (per es. quella della « disclosure experience » che piace tanto a Sch.). Possiamo senza dubbio parlare di una « esperienza » interna dei primi discepoli e delle prime generazioni di fedeli, ma questa era opera dello Spirito Santo (cf. *Att i* 5, 32; 15, 8, ecc): la rivelazione fatta loro comporta dei dati oggettivi, cioè essa adotta certe forme e categorie del pensiero umano per esprimere — infallibilmente — ciò che Dio ha voluto rivelare.

P. Sch. ammette, senza dubbio, una certa apertura o polivalenza dei fatti storici della vita di Gesù. Dice che un marxista leggerà in una storia di Gesù una cosa diversa da quella che vi legge un cristiano (p, 21), ma l'apertura che egli ammette non sembra affacciarsi sul mistero del Figlio di Dio disceso dal cielo per salvare gli uomini. Il lettore del libro del P. Sch. incontra semplicemente un uomo nobile e straordinario, un profeta, ammesso a una grande intimità con Dio: spetta a noi formulare la risposta alla domanda « Voi chi dite che io sia? ».

(c) Un altro difetto del metodo seguito dal P. Sch. e il suo eclettismo: egli attinge liberamente, qua e là, nell'immensa letteratura dell'esegesi moderna. Si ha l'impressione che talvolta egli segua opinioni azzardate che la maggioranza degli esegeti non ammette. Come fondare un'interpretazione solida su tale genere di opzioni? C'è da temere che un partito preso fondamentale abbia guidato la scelta delle soluzioni. In realtà, per Sch. si tratta di « dimostrare » che il vero messaggio di Gesù si colloca soprattutto sul piano temporale e che la sua persona è rimasta una specie di interrogativo...

(d) Ancora più grave ci sembra l'equivoco fondamentale che si cela dietro questo Studio di paziente erudizione, cioè il fatto che ci troviamo di fronte a un tentativo di misurare la fede in base a quanto noi stessi si è riconosciuto come storico. Nello studio di Sch. Gesù è preso, indubbiamente, come modello e ispiratore della nostra vita, ma riservandoci il diritto di determinare noi stessi la forma concreta della nostra « vita cristiana ». Questa autonomia non viene a vanificare il principio stesso della Chiesa cattolica?

Il vero senso del NT è dato, invece, dalla predicazione apostolica, perpetuata nell'insegnamento del magistero della Chiesa. Secondo la fede della Chiesa, la norma della fede non è la ricerca storica, ma la Tradizione.

All'opposto, l'impostazione che vuol mettere i fedeli in contatto con i fatti storici affinché essi stessi formulino, in base al loro apparato d'idee, il senso del messaggio di Gesù, distrugge la Chiesa cattolica e anzi la Bibbia stessa poiché, a modo di vedere di Sch., « il NT non è un deposito di verità eterne, ma un insieme di risposte differenziate a una interrogazione » (p. 48).

Sembra dunque che se il ritorno alla storia di Gesù riveste l'aspetto di un tentativo di collocare il fondamento per una cosiddetta valorizzazione contemporanea della sua persona e del suo messaggio, tale procedimento si pone però immediatamente al di fuori della norma apostolica della fede che ha la funzione di garantire la permanenza della confessione ecclesiale. Si tratta di un'etero-interpretazione che ha una delle sue fonti nella devalorizzazione luterana della sacramentalità della Chiesa, del sacerdozio ministeriale e del magistero gerarchico, come pure

³³ Cf. la sua *Epistémologie de la Résurrection*, in : *Resurrexit. Actes du symp. international sur la résurrection de Jésus*, Libr. Vaticana 1974, p. 167.

delle professioni di fede vere e immutabili³⁴.

G. PRETI - G. VISCONTI

³⁴ Cf. M. J. LE GUILLOU, o.p. *Le mystère du Père*, Paris 1973, pp. 24-27