

Davide D'Alessio

LA VOCE, LA FERITA, LO SPIRITO  
La teologia fondamentale di Henri de Lubac

*Che allora passi un santo...  
E rifiorisce il miracolo!*

SOMMARIO: I. UNA LEZIONE INAUGURALE: 1. *Lo sguardo interdetto*; 2. *Rivelazione e ragione*; 3. *Fede e dogma* – II. PROPOSTA INTERPRETATIVA: 1. *Cercare o non cercare?*; 2. *Indizi di contenuto: cosa cercare?*; 3. *Un indizio di metodo: dove cercare?* – III. IL MODELLO TEOLOGICO-FONDAMENTALE DI DE LUBAC: 1. *La Rivelazione*; 2. *Lo spirito dell'uomo*; 3. *Il riconoscimento* – IV. L'ANALYSIS FIDEI DI DE LUBAC: 1. *Sintesi*; 2. *Valutazione*

La recente pubblicazione del volume *Sulle vie di Dio*<sup>1</sup> ci offre l'occasione di rivisitare la teologia fondamentale di de Lubac. La “cosa” – diciamolo subito – non è semplice perché il teologo non ci ha lasciato un manuale, ma solo il testo della lezione inaugurale del suo primo corso di teologia fondamentale. A questo scritto si sono riferiti quanti hanno svolto la stessa ricerca. Anche noi vi faremo riferimento suggerendo, al termine, una proposta interpretativa con la quale cercare di ricostruire il modello teologico-fondamentale di de Lubac<sup>2</sup>.

I. UNA LEZIONE INAUGURALE

Sebbene molte delle opere di de Lubac siano nate nel contesto dell'in-

<sup>1</sup> Finora era disponibile un'edizione italiana del 1959, pubblicata dalle edizioni paoline. Ora la casa editrice Jaca Book, nell'ambito della pubblicazione di tutte le opere di de Lubac, ha pubblicato questa nuova edizione come primo volume della sua collana.

<sup>2</sup> Citeremo le opere di de Lubac in questo modo: *Memoria attorno alle mie opere*, Jaca Book, Milano 1992 [MO]; *Mistica e mistero cristiano*, Jaca Book, Milano 1979 [MM]; *Il mistero del soprannaturale*, Jaca Book, Milano 1978 [MdS]; *Paradosso e mistero della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, 213-227 [PMC]; *Paradossi e nuovi paradossi*, Jaca Book, Milano 1989 [PnP]; *La Rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1979 [RS]; *Sulle vie di Dio*, Jaca Book, Milano 2008 [SVD].

segnamento della teologia fondamentale, l'unico testo che affronta esplicitamente le questioni che hanno animato questa disciplina nel XX secolo è la lezione con cui ha iniziato l'insegnamento nell'ottobre del 1929: «Apologetica e teologia»<sup>3</sup>. Il discorso si sviluppa in tre passaggi: nel primo de Lubac riflette sul «disdegno» che circondava l'apologetica; nel secondo delinea la forma corretta del rapporto tra apologetica e teologia; nel terzo, infine, risponde a due possibili obiezioni.

### *1. Lo sguardo interdetto*

In un primo momento de Lubac s'interroga sulla ragione del discredito comune nei confronti dell'apologetica. «Il fatto è – scrive – che esiste un'apologetica meschina, puramente difensiva o troppo opportunistica, o troppo esteriore – non per necessità provvisoria, ma per principio – il cui valore è minimo» (PMC 214). Questa apologetica si fonda su un errore fondamentale:

«Questo errore consiste nel concepire il dogma come una “cosa in sé”, come un blocco rivelato senza alcun rapporto alcuno con l'uomo naturale, come un oggetto trascendente la cui manifestazione (così come la maggior parte del contenuto) non è stata regolata che dall'arbitrio di un “decreto divino”. Tant'è vero che, secondo questi teologi, l'apologista non può avere altro compito, quando vuol far passare dalla ragione alla fede, che di stabilire tra loro un legame tutto estrinseco, una specie di passerella tra due rive straniere. Egli non può che far constatare per mezzo della storia, con l'appoggio di segni certi, che “Dio ha parlato”. All'inizio egli non si chiede ciò che l'uomo, forse, attende e in seguito non si preoccupa di ciò che Dio ha detto. Questo doppio sguardo gli è interdetto, il primo in quanto sarebbe ispirato da una pretesa orgogliosa, il secondo in quanto sarebbe una profanazione» (PMC 215-216).

Questa doppia interdizione nasceva dalla volontà di salvaguardare il contenuto della fede da due pericoli. Il primo, rappresentato dal razionalismo, consiste nel ridurre il contenuto della fede alla ragione («profanazione»). Il secondo, espresso nella cultura modernista, consiste nel trasformare il contenuto della fede in modo da corrispondere ai bisogni dell'uomo («pretesa orgogliosa»). Il concilio Vaticano I e gli interventi di Pio X all'inizio del '900 avevano denunciato questi pericoli. A questo

<sup>3</sup> Questa lezione si trova in PMC 213-227. De Lubac stesso la ricorda in MO 1-3.

punto, costretta «entro questi limiti», privata della possibilità di riflettere sul contenuto della fede, l'apologetica si era specializzata nel dimostrare scientificamente il fatto della Rivelazione. L'esito era una fede naturale o scientifica: «La grazia sarebbe venuta in seguito a trasformare questo consenso della ragione in una adesione cordiale e soprannaturale» (PMC 216). In questo modo però il credente non aveva mai la possibilità di vedere la verità di ciò in cui credeva! Solo l'autorità di Dio garantiva la verità del contenuto della Rivelazione. Ora de Lubac, sulla scia di Blondel, denuncia l'errore di questa impostazione come estrinsecismo imputabile alla separazione radicale tra l'ordine della natura e quello della soprannatura.

«Come se lo stesso Dio non fosse l'autore della natura e della grazia, e della natura in vista della grazia! Stabilire dei legami intimi tra le due parti dell'opera divina non è, come troppo in fretta si teme, rapportare forzatamente la seconda alla prima, ma è forse, ugualmente bene, il contrario. E il Concilio Vaticano [I] non ci invita forse a cercare questi legami quando insegna che il metodo della teologia consiste nello studiare il rapporto non solo dei diversi dogmi tra loro, ma dell'insieme dei dogmi con il fine ultimo?» (PMC 217).

## 2. Rivelazione e ragione

In un secondo momento de Lubac delinea la forma corretta del rapporto tra apologetica e teologia. Contro la separazione assoluta tra le due discipline, dedicate l'una alla dimostrazione del fatto della Rivelazione (apologetica), l'altra alla presentazione del contenuto della fede (teologia), de Lubac afferma che esse sono «intimamente unite [...] si compenetrano, senza confondersi», dal momento che «...una teologia si dissangua e si falsifica se non conserva costanti preoccupazioni apologetiche e che [...] non v'è apologetica che, per essere pienamente efficace, non debba sfociare nella teologia» (PMC 219). In altri termini, se vuol rimanere viva, la teologia deve ascoltare le aspirazioni e i pensieri degli uomini: solo in questo modo saprà presentare (non adattare!) il vangelo come una sorgente viva capace di dissetare l'umanità! E l'apologetica, se vuol sedurre l'intelligenza, deve sfociare nella teologia: solo in questo modo, mostrando «una dottrina della vita più totale e più feconda di tutte quelle che ci si potrebbero opporre» (PMC 221), sarà convincente.

La compenetrazione descritta tra teologia e apologetica implica un ripensamento della relazione tra fede e ragione e, soprattutto, del rapporto

tra natura e grazia. Innanzitutto, se l'apologetica deve sfociare nella teologia, e dunque presentare il contenuto della fede, significa che quest'ultimo è intelligibile alla ragione o, detto diversamente, significa che la fede possiede una sua intelligenza. Solo così la teologia può essere lo sbocco dell'apologetica. In secondo luogo, se la teologia deve essere apologetica e quindi presentare il contenuto della fede in modo da apparire intelligibile significa che il dogma non è impenetrabile alla ragione o, in altre parole, «l'intelligenza per mezzo della fede [...] fa apparire il dogma come una sorgente di luce universale» (PMC 222). Solo così la teologia può essere apologetica. Ma tutto questo significa che deve esistere una corrispondenza tra la Rivelazione e la ragione, tra la grazia e la natura. È la corrispondenza – spiega de Lubac citando la sacra Scrittura e la tradizione – tra l'uomo creato a immagine di Dio e chiamato a realizzare la somiglianza con Dio e il Creatore:

«La posizione reciproca della Rivelazione e della ragione non è quella di due potenze che si mantengono l'una di fronte all'altra, ciascuna nel suo territorio e costatano che non hanno niente da spartire. [...] Cosa c'è di più credibile, dopo tutto, se è vero, come ce lo insegna la Sacra Scrittura interpretata da una costante tradizione, che l'uomo, destinato alla somiglianza con la Trinità, fu creato a sua immagine?» (PMC 223).

### 3. Fede e dogma

Nell'ultima parte della lezione de Lubac affronta la doppia obiezione che le sue parole potrebbero suscitare: l'una, in nome della fede, contesta l'elevazione dell'*intelligenza della fede* a metodo apologetico; l'altra, in nome del dogma, contesta il suo utilizzo come *intelligenza per mezzo della fede*. Nel primo caso si confonderebbe la fede e la ragione, nel secondo la natura e la soprannatura.

Nel primo caso, infatti, si pretenderebbe di «far ammettere la verità del cristianesimo “per la sua intrinseca evidenza” e non, come lo esige la vera nozione della fede cristiana, “per l'autorità di Dio che si rivela”» (PMC 223). La ragione, che coglie l'evidenza, sostituirebbe la fede, che invece è «fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono» (Eb 11,1). Oppure, la fede verrebbe scalzata dalla fantasia soggettiva che vede quel che vuol vedere o quel che crede di vedere. Ragione o fantasia: non sarebbe «naturalismo»? In realtà, osserva de Lubac, possiamo confondere l'intelligenza della fede con il naturalismo solo se pensiamo

(pregiudizialmente) all'esercizio della ragione unicamente sul modello della ragione filosofica e cioè come dimostrazione di verità; e solo se identifichiamo (ancora una volta in modo pregiudiziale) il nostro coinvolgimento personale con la fantasia soggettiva! Se però rinunciamo a questi pregiudizi, allora possiamo riconoscere che

«di fronte al problema religioso, noi non siamo dunque ridotti a questa alternativa: o credere unicamente a causa della testimonianza esterna delle prove che l'accompagnano, che autenticano la dottrina e autorizzano il testimone; oppure accettare la dottrina in seguito ai nostri gusti personali, dopo averla giudicata secondo il nostro sentimento personale. Poiché non siamo puri spiriti, bisogna pure che ci sia nella religione, e di conseguenza nella sua presentazione e nei suoi motivi, tutta una parte sensibile esteriore. [...] Ma l'elemento che si può chiamare "interno" non è pertanto qualche cosa di "soggettivo", di "individuale", di "naturale"; e se si ha cura di spiegare in che cosa consistono le aspirazioni umane, quale ne è la sorgente divina, quale ne è di conseguenza il carattere soprannaturale e imperioso, non sembra che ci sia errore alcuno e neppure alcuna imprudenza nel dire che il cattolicesimo è la vera religione, perché esso solo offre la risposta adeguata alle aspirazioni dell'umanità e che così il suo supremo garante è la sua perfezione» (PMC 224-225).

Nel secondo caso, si obietta, se cercassimo di spiegare la realtà (naturale) con le verità (soprannaturali), confonderemmo natura e soprannatura! E si creerebbe una situazione diametralmente opposta alla precedente: il dogma, e dunque la fede, prenderebbe qui il posto della ragione che, tutt'al più, avrebbe la sua rivincita nel costringere il contenuto del dogma nei limiti della realtà umana che intende spiegare. Ma non è questo, precisa ancora una volta de Lubac, quello che egli intende quando propone di comprendere la realtà per mezzo dell'intelligenza della fede. La ragione possiede una sua autonomia che le deve essere riconosciuta così come il dogma possiede una sua finalità propria (illuminare la via della salvezza) irriducibile al campo della filosofia naturale. Piuttosto, afferma de Lubac, si deve riconoscere che

«la fede può essere legittimamente impiegata per l'intelligenza universale senza che l'ordine soprannaturale sia naturalizzato né quello naturale volatilizzato. La distinzione tra i due ordini rimane intera, rigorosa ma l'intima connessione non è pertanto misconosciuta. Se è vero che dal basso all'alto, dalla ragione alla fede, vi sono dei passi insormontabili, al contrario dall'alto al basso tutto comunica: ora è risolutamente, esplicitamente che, per ipotesi, in questa "intelligenza della fede" si fa opera di teologia. La fede non soffre

violenze, ma neppure la ragione, perché la fede risponde a quel bisogno di luce sorto dalle antinomie con le quali essa urta, allo stesso modo con cui all'appello che si elevava dalle contraddizioni tra cui si dibatteva il giudaismo, Cristo è venuto a portare la risposta, inattesa, introvabile ma che non si poteva non riconoscere» (PMC 226)<sup>4</sup>.

## II. PROPOSTA INTERPRETATIVA

### 1. Cercare o non cercare?

Tutti gli autori che si sono interessati alla teologia fondamentale di de Lubac, dopo aver riflettuto su «Apologetica e teologia», si sono trovati di fronte alla necessità di decidere se e come continuare la ricerca.

Qualcuno ha scelto di precisare la teologia fondamentale di de Lubac collocandola nel contesto storico della prima metà del XX secolo, caratterizzato, da una parte, dal modello apologetico della teologia del manuale e, dall'altra, dalla crisi modernista. In questo modo sono emersi i numerosi punti di contatto che legano il pensiero di de Lubac a quello di tanti suoi contemporanei e, in particolare, Blondel<sup>5</sup>. Qualcun altro, dopo aver tracciato il quadro storico, ha cercato di descrivere la teologia fondamentale di de Lubac individuando nella sua opera i temi tradizionalmente oggetto dell'apologetica<sup>6</sup>. Si tratta – dobbiamo riconoscerlo – di ricostruzioni preziose anche se, proprio in quanto preoccupate di collocare de Lubac nel suo contesto storico e teologico, ci aiutano più a comprendere il quadro generale della teologia novecentesca che a delineare il modello teologico-fondamentale che de Lubac lascia solo intuire nella sua prima lezione.

Accanto a questi, altri autori hanno invece messo in luce la differenza

<sup>4</sup> Osserviamo la comparsa, nel testo, del verbo «riconoscere», immancabilmente presente ogni qualvolta de Lubac accenni alla struttura dell'atto di fede.

<sup>5</sup> A. Russo, «Henri de Lubac. Il soprannaturale e la vita quotidiana», *Studium* 3 (1989) 359-371; ID., *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Studium, Roma, 1990; ID., «Henri de Lubac e il rinnovamento della teologia. Verso una nuova sintesi di "nova et vetera"», *Gregorianum* 3 (2002) 481-505. Critico nei confronti di questa ricostruzione del rapporto (molto stretto) tra de Lubac e Blondel è F. BERTOLDI, *De Lubac. Cristianesimo e modernità*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1994.

<sup>6</sup> G. COFFELE, *Apologetica e teologia fondamentale. Da Blondel a de Lubac*, Edizioni Studium, Roma 2004.

della teologia fondamentale di de Lubac rispetto all'apologetica contestuale. In questo modo è emersa meglio la novità della sua teologia: de Lubac avrebbe cercato di esprimere *in modo nuovo* la credibilità della rivelazione cristiana indagando, oltre l'estrinsecismo del modello apologetico, i nessi «intrinsecistici» che legano Dio e l'uomo, la Rivelazione e la ragione, la fede e il dogma<sup>7</sup>. Chi si è impegnato nel ricostruire la teologia fondamentale di de Lubac da questo punto di vista non nasconde, tuttavia, l'impressione che egli si sia limitato ad affermare più che a dimostrare questo legame. De Lubac non avrebbe spiegato il rapporto tra la Rivelazione e l'uomo, bensì l'avrebbe semplicemente supposto come se fosse già «risolto» in forza della vocazione soprannaturale dell'uomo e dell'incarnazione di Cristo. In altri termini, de Lubac si sarebbe semplicemente limitato ad affermare che l'uomo e Cristo «sono fatti uno per l'altro» (RS 264)<sup>8</sup>. Questa impressione è condivisibile? Il fatto che «Apologetica e teologia» non abbia avuto un seguito sembra confermarla. Anche il fatto che de Lubac non riuscì mai a scrivere un libro sulla mistica, luogo in cui studiare l'incontro tra Dio e l'uomo, sembra confermare ulteriormente questo giudizio. Tuttavia, se de Lubac non sembra essere riuscito a *spiegare* il nesso tra la Rivelazione e l'uomo che pure aveva individuato come il luogo del superamento dell'estrinsecismo, dobbiamo allora concludere che non vi abbia neppure *tentato*? Anche ammettendo che egli non sia riuscito a offrire una spiegazione chiara del rapporto tra la Rivelazione e l'uomo, non possiamo concludere che egli si sia semplicemente limitato ad affermarlo senza tentare di comprenderlo! Conseguentemente, ricostruire la teologia fondamentale di de Lubac significa ricostruire questo tentativo. Ecco la mia ipotesi interpretativa. In concreto, propongo di individuare nella lezione inaugurale quegli elementi che, considerati indizi, possono guidarci nella ricerca della teologia fondamentale di de Lubac.

## 2. Indizi di contenuto: cosa cercare?

In nessun'opera de Lubac ha chiarito formalmente la struttura della fede, delineando una nuova *analysis fidei*. Tuttavia le riflessioni proposte nella sua lezione inaugurale ci suggeriscono alcune domande che po-

<sup>7</sup> B. KÖRNER, «Henri de Lubac and Fundamental Theology», *Communio* 4 (1996) 710-724.

<sup>8</sup> J.P. WAGNER, *La Théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, Cerf, Paris 1997.

tremmo considerare come indizi su cosa cercare. Se la Rivelazione non deve giungere semplicemente dall'esterno (come nel modello viziato dall'estrinsecismo) ma l'uomo deve poterla "riconoscere" dall'interno di se stesso, allora tre interrogativi si impongono: cosa è Rivelazione o in che modo la Rivelazione raggiunge l'uomo all'interno di se stesso? Cosa è questo (interno) riconoscimento o cosa c'è all'interno dell'uomo perché egli possa riconoscerla? Come si incontrano la Rivelazione e l'uomo, come avviene cioè il riconoscimento? È cercando una risposta a questi interrogativi nell'opera di de Lubac che crediamo di poter approfondire il suo modello teologico-fondamentale.

### 3. *Un indizio di metodo: dove cercare?*

Il luogo in cui condurre la ricerca non può che essere l'insieme delle opere del teologo. Questo è inevitabile, non avendoci lasciato un manuale di teologia fondamentale. Ma è legittimo? Credo che questo modo di procedere trovi in realtà una giustificazione proprio nelle parole di de Lubac. Quando, al termine della lezione su «Apologetica e teologia», afferma che «il terreno del loro incontro, il luogo della loro più feconda collaborazione, è la teologia fondamentale» (PMC 227), egli suggerisce, contemporaneamente, che la teologia fondamentale deve essere cercata laddove la teologia è *apologetica* e l'apologetica è *teologica*! Ma così è stata la sua teologia! Tutti i suoi testi potrebbero, infatti, essere descritti una presentazione del contenuto della rivelazione, argomentato nella sua credibilità, e un'argomentazione della ragionevolezza della fede, presentata nel suo contenuto. In altri termini: come una teologia *apologetica* o come un'apologetica *teologica*! Se è così, allora ricostruire la teologia fondamentale di de Lubac cercando una risposta ai nostri interrogativi-indizi nell'opera complessiva di de Lubac non è, allora, solo legittimo, ma anche necessario!

## III. IL MODELLO TEOLOGICO-FONDAMENTALE DI DE LUBAC

### 1. *La Rivelazione*

Alla prima domanda cerchiamo una risposta nel commento di de Lubac alla *Dei Verbum: La Rivelazione divina e il senso dell'uomo*. Accostando quest'opera, diciamo subito che non ci interessa presentare il testo della costituzione (seppure dovremo inevitabilmente farvi riferimento) o

discutere l'interpretazione di de Lubac al dettato conciliare, ma cogliere dalla sua esposizione quelle sottolineature o quegli accenti che ci consentono di rispondere al nostro primo interrogativo: comprendere cosa intenda de Lubac con Rivelazione e come spiega che questa possa raggiungerci ancora oggi. Non è un'operazione semplice perché, fin dal proemio, il commento segue il testo in modo meticoloso ricordando i dibattiti in aula, ricostruendo le origini delle questioni in gioco, spiegando il significato preciso dei termini scelti dal concilio, citando, come testimoni della fede chiamati a commentare il testo, i padri e dei dottori della Chiesa. In ogni caso, alcune spiegazioni sembrano rivelarci il pensiero di de Lubac.

### 1.1. «*Evangelium Christi est Evangelium de Christo*» (RS 33)

Nelle prime pagine de Lubac descrive la Rivelazione come «la manifestazione di Se stesso [Dio] in Gesù Cristo», la «presenza attiva» di Gesù che «con tutto il suo essere rivela Dio, il Padre». Gesù è definito «*esegeta e esegesi* del Padre invisibile» (RS 11). E, sempre con il concilio, de Lubac continua: «Egli è contemporaneamente il messaggero e il contenuto del messaggio, il rivelatore e il rivelato: il rivelatore *al quale* bisogna credere, la verità personale rivelata *nella quale* bisogna credere» (RS 33). Questo significa che esiste un legame tra Gesù e il vangelo: se li separassimo, perderemmo la Rivelazione. Avremmo un Gesù che non avrebbe nulla da dirci o un messaggio senza un messaggero. Nel primo caso non avrebbe più neppure senso parlare di «Rivelazione»; nel secondo caso invece la Rivelazione o il vangelo sarebbero ridotti a un'informazione. De Lubac non considera la prima ipotesi, mentre commenta la seconda dicendo che questo tradimento del vangelo si verifica ogni qualvolta che, dimenticandosi che Gesù è vivo, lo si tratta come un qualsiasi personaggio del passato. Il commento di de Lubac si affida alle parole mirabili di Pierre Rousselot:

«Il cristianesimo è fondato su un fatto, il fatto di Gesù, la vita terrena di Gesù. E i cristiani sono anche oggi, quelli che credono che Gesù vive ancora. È questa l'originalità fondamentale della vita cristiana. Tra tutte le religioni che si dicono rivelate, compreso il giudaismo, il cristianesimo è la sola la cui Rivelazione [...] si incarna in una persona che non solamente trasmette una dottrina, ma si presenta essa stessa come la verità e la giustizia viventi. [...] Gesù è il Maestro che propone Se stesso come oggetto della nostra fede; Egli ne è l'autore, e ne è anche il *consumatore* (Eb 12,2); è nel fondamento come pietra angolare, e sul vertice come Dio che si adora. Maometto, Zoroastro o

il Budda non sono che dei personaggi storici... Per un cristiano Gesù è più di una figura storica: immanente alla storia per l'azione incessante svolta nella sua Chiesa visibile e invisibile, e nello stesso tempo trascendente le insidie degli anni e dei secoli. Egli è la vita sempre presente» (RS 34-35).

Rivelazione – ecco una prima accentuazione – è dunque il vangelo che Gesù vivo proclama ancora oggi oppure Gesù vivo che proclama oggi il suo vangelo. *L'evangelium Christi* è inseparabile dall'*Evangelium de Christo*!

## 1.2. Parola e Spirito

In un altro punto del suo commento, de Lubac spiega come possiamo ascoltare questo vangelo che Gesù vivo proclama ancora oggi o, in altri termini, come questa Rivelazione (definitiva) possa raggiungerci ancora oggi. Ne parla commentando i paragrafi 4 e 5 del primo capitolo. Sono i paragrafi in cui si tratta, rispettivamente, del compimento definitivo della Rivelazione e dell'accoglienza della Rivelazione nella fede. In entrambi si tratta della stessa cosa: spiegare come la Rivelazione susciti la fede e come questa accolga la Rivelazione. In entrambi i casi de Lubac ricorre alla coppia «Parola» e «Spirito». E, ancora una volta, si affida alle parole d'altri per esprimere il proprio pensiero. Nel primo caso, le parole sono quelle di Jacques Guillet:

«Nell'Antico Testamento la Parola e lo Spirito del Signore sono due forze inseparabili: "E tuttavia esse hanno dei tratti ben distinti. La Parola si impone come dal di fuori, è tagliente come l'acciaio e mette tutto a nudo. Lo Spirito, invece, è fluido e penetra senza che lo si veda. [...] La Parola è Rivelazione, lo Spirito trasformazione interiore. La Parola si erge dritta, sussistente, lo Spirito discende, si spande, sommerge. Tutte queste immagini riflettono... due maniere che Dio ha per raggiungere l'uomo. Con la sua Parola il Signore illuminava il suo popolo, gli tracciava la strada, gli manifestava la sua volontà [...] con il suo Spirito, Spirito di cui alcuni eletti beneficiavano per essere segni e testimoni, il Signore penetrava nei cuori per trasformarli, per aprirli alla sua Parola, per farne i suoi portatori e i suoi martiri. Questa divisione di ruoli si trova anche nel Nuovo Testamento. La missione di Gesù è stata quella di parlare, di guidare, di annunciare il futuro, di rivelare il Padre. Dopo aver compiuto la sua missione [...] sale sulla croce per compiere tutte le parole della Scrittura, mostrando agli uomini fino a quale punto il Padre li ha amati. Allora lo Spirito può venire e la Parola finalmente penetrerà i cuori. Non sarà una nuova Rivelazione, perché lo Spirito non ha niente altro da

dire oltre quello che ha detto Gesù; ma fino a che lo Spirito non sia venuto, le parole di Gesù cadranno su delle orecchie chiuse. Solo lo Spirito parla allo spirito» (RS 101-102).

Nel secondo caso, commentando l'affermazione della presenza dello Spirito nell'accoglienza della Rivelazione, de Lubac ricorda la redazione proposta da mons. Jaeger concludendo: «È proprio questa unione della Parola e dello Spirito, questa continuità dell'opera del Cristo con quella del Paraclito, ovvero della Rivelazione con la fede, che la redazione proposta da mons. Jaeger si sforza di mettere in rilievo» (RS 123). Ancora una volta compare la coppia Parola e Spirito. La parola è la Parola di Dio: la parola che suscita l'attesa di Gesù e ne conserva la memoria, ma anche la parola stessa di Gesù e, infine, Gesù stesso (cf RS 123). Lo Spirito è lo Spirito di Dio, ultimamente lo Spirito di Gesù. Insieme consentono alla Rivelazione di raggiungere l'uomo. Come non si deve separare Gesù e il vangelo se non si vuol perdere o tradire la Rivelazione, così non si deve neppure separare la Parola e lo Spirito. Se li separassimo avremmo una Parola incapace di parlare all'uomo (al suo «spirito») o uno Spirito ormai dimentico di Gesù. Concludendo, possiamo allora dire che quel vangelo che Gesù vivo proclama ancora oggi risuona in noi attraverso l'azione congiunta della Parola e dello Spirito. Parola e Spirito sono la presenza della Rivelazione nella storia: ecco come de Lubac spiega che la Rivelazione possa raggiungerci ancora oggi.

### 1.3. «*Cognitio*» e «*agnitio*»

Finora de Lubac ha descritto cosa sia Rivelazione e in che modo l'incontriamo ancora oggi ma non ha ancora messo in luce in che modo l'uomo sia coinvolto in tutto questo. Parola e Spirito fanno «accadere» ancora oggi la Rivelazione, ma qual è il ruolo dell'uomo nell'accoglienza di questa Rivelazione? L'ultimo paragrafo del primo capitolo della *Dei Verbum* offre a de Lubac l'occasione di precisare ulteriormente il suo pensiero. Il testo, come noto, riprende quello del concilio vaticano I, laddove la *Dei Filius* parlava della conoscenza naturale di Dio. Ora nel suo commento de Lubac, dichiarando di limitarsi ad «alcune rapide indicazioni» (RS 131), si affida a due termini: *cognitio* e *agnitio*. Il primo esprime una conoscenza intesa come «informazione», il secondo invece – dal verbo *agnosco*, riconoscere – esprime l'idea di una conoscenza intesa come «riconoscimen-

to». La conoscenza naturale di Dio è una *cognitio*, conoscenza reale ma non salvifica, dal momento che questa implica un'adesione che l'uomo esprime innanzitutto come *agnitio*<sup>9</sup>.

«Una conoscenza *puramente naturale* di Dio, in qualche modo di *pura informazione*, al di qua di ogni libero riconoscimento (potremmo dire una *cognitio* che non è *agnitio*), non sarebbe, di per se stessa, salvifica, e non potrebbe che degenerare» (RS 133-134).

Non basta conoscere Dio, occorre saperlo riconoscere come Dio! Nella conclusione de Lubac precisa ancora meglio il suo pensiero:

«Vi è nella ragione di ogni uomo, in virtù della sua creazione a immagine di Dio, un *a priori* che il peccato stesso non è capace di distruggere e che gli rende possibile una certa conoscenza di Dio. In questo *punto originario* risiede, come nella sua radice l'elemento propriamente naturale di questa conoscenza. A partire da questa situazione si presentano, due possibilità antagoniste, di cui la seconda trova una forte complicità nello stato attuale della nostra natura. O l'uomo ascolterà fedelmente la chiamata di Dio, in qualunque modo si faccia essa udire, per mezzo del mondo, mediante la coscienza (infine, per mezzo della Rivelazione di Israele e del Cristo, in vista della salvezza collettiva) e avremo ciò che san Paolo chiama *rendimento a Dio di gloria e di azione di grazie* (Rm 1,21), e avremo cioè il *riconoscimento* del vero Dio, la *salutis agnitio*, secondo l'espressione di sant'Ireneo. Oppure, presumendo di se stesso e perdendo il discernimento, nel modo di oggettivare la sua conoscenza naturale la perverterà, cadendo in una forma qualsiasi di ateismo, di superstizione o di idolatria» (RS 137-138).

Se dunque quella Rivelazione che risuona ancora oggi grazie alla Parola e allo Spirito risuona anche in noi, questo accade perché in noi c'è un *apriori* che possiamo descrivere come una disposizione al riconoscimento di Dio in qualsiasi modo egli ci parli. Quello stesso *apriori* che ci consente di conoscere/riconoscere Dio, ci permette di riconoscere anche il vangelo che ancora oggi Gesù vivo proclama attraverso la Parola e lo Spirito.

#### 1.4. Rivelazione e testimonianza

Prima di mettere a fuoco cosa sia o come si debba intendere questo

<sup>9</sup> Nella nota 15 a pagina 134 di RS, de Lubac indica l'origine biblica, neotestamentaria, del termine "*agnitio*". Nella lettera a Timoteo, nella Vulgata, leggiamo: «Ad agnitionem veritatis venire» (1 Tm 2,4). In generale quando parla di *agnitio*, de Lubac cita Ireneo e Teilhard de Chardin.

*apriori* nell'uomo e dunque confrontarci con il nostro secondo interrogativo, dobbiamo rilevare un ultimo punto di interesse nel commento di de Lubac. Lo raccogliamo dalla conclusione.

Sottolineando «l'immensa portata di questo capitolo» all'inizio neppure «scorta» dai padri conciliari, de Lubac ricorda l'acquisizione fondamentale del documento: «Per quanto sottilmente li si spieghi, è comunque chiaro che le parole della *Dei Verbum* [...] non designano la Scrittura. [...] La "Parola di Dio", lo si è visto, è per il concilio qualcosa di più vasto e al tempo stesso più fondamentale» (RS 148). È, scrivono R. Schutz e M. Thurian citati da de Lubac, «il Cristo vivente, che Dio dona agli uomini, per stabilire con lui e loro, e tra loro, la comunione dello Spirito nella Chiesa» (RS 147). La Rivelazione è dunque la Parola di Dio ma questa non è semplicemente la Scrittura. Quest'ultima «contiene» la Parola di Dio, «ne è l'attestazione e lo strumento» (RS 164), la Parola di Dio è invece Gesù vivo<sup>10</sup>!

Tutto questo – scrive de Lubac – ha conseguenze «numerose e importanti» (RS 158). Tra queste, una merita la nostra attenzione perché ci permette di cogliere un altro elemento che si rivelerà costitutivo dell'*analysis fidei* solo abbozzata da de Lubac nelle sue opere: la testimonianza della Chiesa. Finora nell'incontro con la Rivelazione abbiamo messo in luce il ruolo della Parola e dello Spirito, quindi abbiamo riconosciuto il ruolo dell'uomo a partire dall'*apriori* che abita in lui, ma non abbiamo ancor riflettuto sul ruolo della Chiesa. È però indubbio che la Chiesa svolga un ruolo nel far incontrare gli uomini con la Rivelazione. Se fino a questo punto non ne abbiamo ancora parlato è semplicemente perché il commento di de Lubac si è concentrato sul primo capitolo della *Dei Verbum* che volutamente ha preferito fermare la sua attenzione sulla Rivelazione. Nella conclusione, però, de Lubac accenna al ruolo della Chiesa. Scrive:

«L'oggetto della Rivelazione è Dio stesso; ma questo Dio vivente è intervenuto nella storia degli uomini, e in essa si è dato dei testimoni e questi testimoni ci rimandano tutti al Testimone per eccellenza, a quel Testimone vero e fedele che è la sua Parola incarnata» (RS 161).

<sup>10</sup> Suggestivamente, a questo punto, de Lubac ricorda che se «altri fondatori hanno scritto dei libri, Gesù non ha scritto niente» (RS 164). «Il cristianesimo, propriamente parlando, non è una *religione del Libro*: è la religione della *Parola*, ma non unicamente né principalmente della Parola nella sua forma scritta, o orale» (RS 164-165).

Se dunque la Rivelazione è Gesù e non semplicemente una lista di verità, il compito della Chiesa non sarà quello trasmettere la Rivelazione insegnando delle verità, ma testimoniando Gesù! Nel commento alla costituzione *Gaudium et spes*, de Lubac precisa meglio il senso della figura del testimone:

«I veri testimoni di Dio, coloro nei quali agisce lo Spirito. [...] Lottatori ardenti ma pacifici, testimoni spesso silenziosi, la cui sola esistenza è luce e il cui incontro è inestimabile. Testimoni che spiegano con dolcezza e rispetto, la speranza che è in loro e che ci richiamano tutti, come una volta Francesco d'Assisi, al Testimonio unico al quale hanno dato la loro fede. Beati quelli che, sul loro cammino si sono incontrati con uno di questi! Per loro mezzo gli uomini intravedono qualcosa del Regno nascosto per il quale sono stati creati; qualcosa di quel "cambiamento del cuore" che solo può permetterne l'entrata; qualcosa di quella novità meravigliosa, di quella pienezza e di quella libertà, di quella pace e di quella gioia tanto diverse da quelle dei nostri sogni così meschini, quelle degli abitanti del Regno. È quella freschezza che ricorda il primo giorno dell'avventura cristiana: "Abbiamo trovato il Messia... Questo Gesù, noi ve l'annunciamo...". Dinanzi all'evidenza di questo "ambiente divino" [...] l'ateo [...] è suscettibile di riconoscere, nella trasparenza di uno di tali testimoni, il Volto di Dio» (RS 249).

Con questo abbiamo raccolto un ultimo elemento della riflessione di de Lubac che concorrerà a disegnare la figura della sua *analysis fidei*: la testimonianza della Chiesa. Ora dobbiamo però volgere la nostra attenzione al secondo interrogativo.

## 2. Lo spirito dell'uomo

Cosa c'è all'interno dell'uomo perché egli possa riconoscere la Rivelazione? È questo il nostro secondo interrogativo. Anticipando la risposta – che cerchiamo nel testo *Il mistero del soprannaturale*, *Sulle vie di Dio* e, soprattutto, *Mistica e mistero cristiano* – possiamo subito affermare che in noi è presente Dio stesso. L'idea di Dio e il desiderio di vederlo sono le tracce della sua presenza nel nostro spirito.

## 2.1. L'idea di Dio

L'idea di Dio è al centro delle riflessioni del volume *Sulle vie di Dio*<sup>11</sup>, «piccolo manuale per intellettuali moderni alla ricerca di Dio»<sup>12</sup>.

*Il testo si apre con un confronto tra Senofonte e Mosè. Il primo ritiene gli dei creati a immagine dell'uomo, il secondo invece ritiene che gli uomini siano creati a immagine di Dio. Nell'apparente contrapposizione di queste interpretazioni, de Lubac scorge un'intesa: entrambi, in modo diverso, ci inviterebbero a non confondere il vero Dio, che sfugge a ogni nostra rappresentazione (Mosè), con le nostre rappresentazioni (Senofonte)! Ora, ogni rappresentazione di Dio e ogni critica alle rappresentazioni di Dio – afferma de Lubac – sono in realtà possibili solo in quanto in noi abita Dio stesso. Contro le spiegazioni psicoanalitiche o sociologiche sulla genesi dell'idea di Dio, accusate di «cercare i principi nelle origini» (SVD 20)<sup>13</sup>, de Lubac afferma che l'idea di Dio (che trova espressione nelle diverse rappresentazioni con cui la raffiguriamo) nasce o, meglio, «sboccia» (SVD 19) dalla presenza stessa di Dio in noi: «L'idea di Dio è inestirpabile, perché in fondo è la Presenza stessa di Dio nell'uomo. Liberarsi di questa Presenza è impossibile» (SVD 193).*

*Non seguiremo, a questo punto, de Lubac nelle sue riflessioni sulla conoscenza di Dio nei termini della dimostrazione o in quelli della ricerca di Dio. In parte riprenderemo questi pensieri quando affronteremo il nostro ultimo interrogativo. Qui vogliamo invece soffermarci sulle immagini con le quali de Lubac descrive la presenza di Dio in noi: la voce e la ferita. La*

<sup>11</sup> Il testo – pubblicato una prima volta nel 1945, col titolo: *La conoscenza di Dio* – fu poi ampliato nel 1948 e quindi ripubblicato nel 1956 con il titolo attuale. Ampliamento e ripubblicazione intendevano rispondere alle critiche ricevute dalla prima edizione. Una pregevole sintesi e una discussione critica del testo (in particolare del modo con cui de Lubac parla dell'«idea di Dio») si può leggere in A. ALESSI, «Sui sentieri di Dio. Il valore dell'idea di Dio in Henri de Lubac», *Salesianum* 44 (1982) 713-740. Mentre un'ottima ricostruzione del problema filosofico della conoscenza di Dio si trova in P. HENRICI, «Sul mistero in filosofia», *Communio* 126 (1992) 41-50. Entrambi i contributi sono utili per una discussione dell'interpretazione di de Lubac dell'idea di Dio in riferimento all'innatismo e all'ontologismo.

<sup>12</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Il padre Henri de Lubac*, Jaca Book, Milano 1977, 97.

<sup>13</sup> È l'errore in cui cadiamo quando pensiamo che le circostanze nelle quali sentiamo «sbocciare» in noi l'idea di Dio siano quelle che originano tale idea. Se l'idea di Dio affiora in determinate circostanze, questo accade non perché queste generino quest'idea, ma perché l'uomo possiede originariamente un'idea di Dio che deve solo... sbocciare!

*prima immagine compare in diversi punti del testo, uno in particolare merita di essere ricordato. Si tratta di una lunga citazione tratta dal romanzo Callista di John Henri Newman:*

- «Credi tu in Dio, Polemone?
- Certamente, replicò il filosofo; io credo in qualche Cosa che esiste fin dall'eternità e da sé.
- Ebbene, riprese Callista, questo Dio io lo sento nel mio cuore e mi sento in sua presenza! Egli mi dice: "Fa' questo e non far quello"... Tu mi dirai forse che quest'ispirazione non è che una semplice legge della natura, un'impressione analoga a quella della gioia o del dolore... Ma, no, io credo il contrario. È l'eco di una voce reale e vera che sento, e questa voce procede da un essere indipendente dalla mia individualità! Questa voce porta in se stessa la prova della sua origine divina. Il mio cuore vi si attacca e l'ama come se fosse una persona piena di amabilità. Obbedendole, io sono del tutto felice; se sono ribelle, mi sento triste. Mi sembra che io contristi o rallegri di volta in volta un amico venerato.
- Vedi, Polemone, io credo a ciò che è ben più di un semplice "qualche cosa". L'oggetto della mia credenza per me è più reale del sole, della luna e delle stelle, della terra così bella e delle dolci parole d'un amico. Tu mi chiederai: "Qual è questo oggetto? Ti ha esso mai rivelato qual è la sua natura?". Ahimè! No... Oh! Io lo rimpiango amaramente... Ma per quanto poco sia, non posso spogliarmi di ciò che possiedo... un'eco suppone una voce; una voce suppone un essere che parla, e questo essere, questa voce segreta, io li amo e li temo al tempo stesso» (SVD 75-76).

La seconda immagine è quella della ferita. Come la voce anche la ferita rappresenta la traccia della presenza di Dio in noi. Anche in questo caso ascoltiamo de Lubac:

«Vi è nell'uomo una ferita, segno spesso segreto, ma che non si cancella, della sua grandezza. Quando questa ferita affiora alla coscienza, vi appare sotto forme multiple. È un'inquietudine sempre rinascente, un'insoddisfazione essenziale. [...] È uno slancio del pensiero. [...] Talvolta è pure un presentimento, il presentimento di un'altra esistenza, di cui chi lo prova per primo comunica il gusto o almeno il sospetto per la segreta connivenza, che gli assicura un medesimo spirito diffuso dappertutto, anche se assopito nei più, e sottomesso a sua volta a misteriose leggi di germinazione. È ciò che un filosofo definiva "il richiamo della trascendenza"... Di questo fenomeno universale si possono tentare [diverse, *ndr*] spiegazioni [...]. Si può inoltre osservare che molti uomini, in generale contenti di se stessi, non ne hanno il minimo sospetto, mentre sembra curiosamente acuito da certi stati morbosi dell'organismo fisico o sociale. Ma sarebbe pessimo osservatore chi non vi vedesse

che un'anomalia, un male superficiale, una specie di escrescenza che un giorno si potrebbe estirpare, un fantasma che si potrebbe dissipare, una voce estranea che si potrebbe ridurre al silenzio. Ben poco realista chi immagina che ce ne sbarazzeremo con gli sviluppi della scienza o con una salute fisica o sociale alla fine pienamente raggiunte. Egli disconosce ciò che vi è di più umano nell'uomo e al tempo stesso fa sì che "l'uomo superi l'uomo". [...] Ma in realtà non siamo affatto costretti a questo dilemma. Si dovrebbe piuttosto dire che uno stato sociale troppo ingiusto o troppo miserabile [...] chiude l'uomo alla vita dello spirito. Possiamo dunque di tutto cuore e senza sottesi [...] lavorare al risanamento della nostra specie e al suo progresso su tutti i fronti: la riuscita non sarà mai tale che la ferita si cicatrizzi. Quand'anche dovesse realizzarsi sulla terra il "salto nel regno della libertà" profetizzato da Engels, la ferita rimarrebbe aperta, la coscienza che noi ne acquisteremmo non sarebbe che più viva e più pura. Ciò che non ha affatto generato il disordine sociale, l'ordine sociale è impotente a guarirlo» (SVD 189-190).

Nell'uomo è dunque presente Dio. Questa presenza è voce ma anche ferita. «Voce» ricorda l'appello che il Creatore non smette di rivolgere alla sua creatura, «ferita» ricorda invece il nostro desiderio. «Voce» ricorda che solo in Dio trova pace la nostra anima, «ferita» ricorda che viviamo nell'attesa di una parola in cui risuoni una promessa di pace.

## 2.2. Il desiderio dell'uomo

Come l'idea, anche il desiderio di Dio è traccia della sua presenza nell'uomo. De Lubac ne parla in molte opere divenute famose nel contesto della discussione della tesi del soprannaturale<sup>14</sup>. Il testo principale è *Soprannaturale* (1946) ripreso in due libri, entrambi pubblicati nel 1965, che ne rappresentano l'approfondimento dal punto di vista dogmatico e storico: *Il mistero del soprannaturale* e *Agostino e cultura moderna*. Questo tema sarebbe stato certamente anche al centro dello studio sulla mistica che de Lubac, tuttavia, non riuscì mai a scrivere ritenendolo «completamente al di sopra» delle sue «forze» (MO 311). Senza entrare in merito al dibattito della natura pura<sup>15</sup>, cerchiamo ora di capire come de Lubac parli

<sup>14</sup> Attorno alla tesi del soprannaturale presenta la figura e il pensiero di de Lubac I. MORALI, *Henri de Lubac*, Morcelliana, Brescia 2002.

<sup>15</sup> Questo dibattito è stato ricostruito ancora una volta, recentemente, da F. GIANFREDI, *Il dibattito sulla «natura pura»*. Tra H. de Lubac e K. Rahner, Pazzini Editore, Rimini 2007. Una ricostruzione che tiene conto anche delle obiezioni avanzate a de Lubac e confronta la sua tesi con Rahner e Balthasar si trova anche in F. BERTOLDI,

del desiderio in modo da comprendere cosa ci sia nell'uomo che, come abbiamo accennato e come vedremo, rende possibile il riconoscimento di Dio. Non essendo interessati alla ricostruzione dello sfondo storico della questione, ci riferiamo al testo di più ampio respiro dogmatico: *Il mistero del soprannaturale*. Nella prefazione leggiamo:

«Attraverso tutti gli sconvolgimenti della cultura, la condizione umana rimane fondamentalmente la stessa. Il rapporto dell'uomo con Dio che l'ha fatto per sé e che non cessa di attirarlo a sé, rimane essenzialmente lo stesso. Vi è sempre "nella natura prima come nella natura in espansione nella storia, una capacità, una corrispondenza viva, un desiderio naturale, una 'potenza' nella quale la grazia gratuita trova delle alleanze. Come dicevano i greci, il Logos incarnato raccoglie i 'semi' deposti dal Logos creatore. I latini dicevano che l'uomo, immagine di Dio è, come tale, capace di entrare in comunione con Lui, nella libertà dello spirito e nella gratuità dell'amore". Ecco quello che abbiamo il dovere, di fronte a noi stessi, o piuttosto di fronte a Dio, di chiarire incessantemente, con le risorse di cui la nostra epoca dispone. È la verità basilare, che non bisogna mai lasciare oscurare o corrompere [...]. *Fecisti nos ad Te, Deus*» (MdS 48-49).

L'uomo è dunque stato creato a immagine di Dio e chiamato a entrare in comunione con Dio. Questo significa che porta in sé la capacità di corrispondere a questa vocazione o, viceversa, questo vuol dire che l'attrazione di Dio trova nell'uomo una capacità a corrispondervi. De Lubac chiama preferibilmente questa capacità – che Chenu nella citazione definisce anche «potenza», «corrispondenza viva», «desiderio naturale» – *desiderium naturale videndi Deum*. Questo desiderio è inscritto fin dall'origine nell'uomo. È la traccia del dono di Dio in noi o del dono di Dio che noi stessi siamo! Si tratta quindi di un desiderio che «la libera volontà del donatore suscita [...] in colui che essa vuol raggiungere» (MdS 275). Come l'idea di Dio, anche questo desiderio rivela la sua presenza in noi: «*Deus interior intimo meo*» (MdS 137). Questo però non deve farci pensare alla presenza di Dio come se si trattasse di un «germe divino» (MdS 143) che si svilupperebbe liberamente. Solo la grazia di Dio, una grazia assolutamente gratuita, colma questo desiderio che seppure inscritto in noi ci è sconosciuto nella sua profondità se non ci fosse stato rivelato! E la Rivelazione, oltretutto, purifica e trasforma la nostra stessa comprensione umana di cosa sia desiderio. Ecco, questo è l'uomo: creato nell'ordine naturale ma – come afferma Bonaven-

tura – destinato a «uno stato elevato, al di sopra delle proprie possibilità» (MdS 198). È una condizione paradossale, ma non per questo contraddittoria! Una condizione nella quale, amati da Dio, siamo invitati ad amarLo, riconoscendo che questo è quello che realmente desideriamo.

«Il cuore dell'uomo tende a Dio – afferma S. Francesco di Sales in questo passo del *Trattato dell'Amor di Dio* citato da de Lubac – come per sua inclinazione naturale, senza sapere bene chi sia; ma quando lo trova alla sorgente della fede, e lo vede così buono, così bello, così dolce, e così affabile verso tutti, e così disposto a donarsi come supremo bene a tutti quelli che lo vogliono, o Dio, quali soddisfazioni e quali sacre commozioni dello spirito, per unirsi per sempre a questa bontà così sovraneamente amabile! Ho finalmente trovato, dice l'anima così piena di tenerezza, ho trovato ciò che desideravo... Sentiamo talvolta certe soddisfazioni, che vengono come impreviste, senza alcun motivo apparente, e sono spesso dei presentimenti, di qualche più grande gioia... Ora, quando il bene presentito ci giunge, i nostri cuori lo ricevono a braccia aperte, e ricordandosi della gioia, che avevano avuta senza saperne la causa, capiscono soltanto allora che era come precursore della felicità sopraggiunta. Così, mio caro Teotimo, il nostro cuore avendo provato per così lungo tempo inclinazione verso il sommo bene, non sapeva a che cosa questo movimento tendesse; ma appena la fede glielo ha mostrato, allora vede che era proprio quello che la sua anima richiedeva, che il suo spirito cercava e cui la sua inclinazione mirava...» (MdS 282).

### 2.3. Corpo, anima e spirito

La riflessione sull'idea di Dio e quella sul desiderio ci hanno permesso di riconoscere all'interno dell'uomo la presenza stessa di Dio. Comprendere cosa ci fosse all'interno di noi era il nostro obiettivo. A questo punto, però, sorge una nuova domanda: come dobbiamo raffigurarci l'uomo perché trovi spazio quella presenza? Solo rispondendo a questo interrogativo avremo risposto compiutamente alla domanda fondamentale con cui ci stiamo confrontando: cosa in noi consente di riconoscere la Rivelazione di Dio? Non è difficile svolgere questa riflessione poiché lo stesso de Lubac ha descritto il suo modello antropologico. Il testo di riferimento in questo caso è *Mistica e mistero cristiano*<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> La prima parte del testo raccoglie uno scritto composto da de Lubac come introduzione all'opera collettiva *La Mystique et les mystiques*, 1965. Compagno qui molte delle idee sulla mistica che avrebbero dovuto trovare uno sviluppo in altri studi che, come abbiamo ricordato, non videro mai la luce. Cf MO 311.

Ora, l'antropologia cristiana, afferma de Lubac, è un'antropologia tripartita. L'uomo, come leggiamo sinteticamente in 1 Ts 5,23, è composto di corpo, anima e spirito. Questo non significa che occorra distinguere nell'uomo «tre sostanze, e nemmeno tre “facoltà”». Questa distinzione «discerne come una triplice zona d'attività, dalla periferia verso il centro. Si oppone a una antropologia bipartita, che è propria in genere ai pensatori non mistici: vi si oppone, o almeno la trasforma e completa» (MM 59). Questo modello antropologico è presente in tutta la tradizione patristica e medioevale (sebbene occorra fare attenzione alle fluttuazioni del vocabolario)<sup>17</sup>. Nella ricostruzione proposta da de Lubac, Origene e Agostino compaiono come testimoni particolarmente significativi di questa tradizione (soprattutto Origene). Mentre dopo Agostino sono citati, come testimoni della medesima tradizione, autori moderni da Francesco di Sales e Teresa d'Avila a Blondel, Bulgakov e Tillich. Tommaso è invece presentato come autore della sintesi cattolica. L'aspetto specifico di questa antropologia biblica (irriducibile a qualsiasi dualismo costruito sul modello anima-corpo o materia-spirito) è dunque nella presenza dello “spirito” (irriducibile alla presenza in noi dello Spirito santo!). Ma cosa è questo “spirito” distinto dall'anima e dal corpo? A questa stessa domanda de Lubac risponde commentando Origene (ma la risposta risuona identica anche dopo aver commentato altri autori)<sup>18</sup>:

«Se non è [il *pneuma*, lo spirito, ndr] un semplice membro del composto umano, non è nemmeno solo la semplice voce della coscienza. Inaccessibile al male, collocato in qualche modo, come si è detto, “al di sopra dell'anima”, come una “guida alla virtù”, esso è “molto più divino che l'anima o il corpo”; “pur appartenendo davvero all'uomo, dipende tutto intero da una partecipazione dello Spirito Santo che si dona a noi; è il punto di contatto tra l'uomo e il *Pneuma* divino che lo inabita”. È per questo che è sempre santo: non santo

<sup>17</sup> In particolare de Lubac ci mette in guardia contro l'inversione avvenuta tra anima e spirito: «Si è in effetti prodotta un'inversione di vocabolario. Poiché nella moderna dicotomia appiattita, lo spirito è divenuto il correlativo immediato del corpo, è l'“anima” che ha preso il suo posto in coloro che non han voluto adeguarsi a tale appiattimento» (MM 106). «L'anima diviene allora, press'a poco, il sinonimo di ciò che in Paolo e Origene è il *pneuma*» (MM 107). In ogni caso «Attraverso i numerosi mutamenti di vocabolario e le complicazioni introdotte da teorici avidi di analisi, attraverso anche le variazioni incessanti dei punti di vista, l'antropologia tripartita, la cui formulazione si trova in Paolo, ha costantemente fornito, nella tradizione della Chiesa, una base e una dottrina alla vita spirituale» (MM 108).

<sup>18</sup> Cf MM 110; 116.

per essenza, non è certo lo “Spirito Santo”, ma pure, per partecipazione, “spirito santo”: il sigillo dello Spirito Santo rende santo lo spirito che è in noi, in ognuno di noi. Da qui il paradosso: lo spirito, nell’uomo, è santo, e deve divenirlo; bisogna che noi affermiamo contemporaneamente sia la santità di questo pneuma, sia “il carattere gratuito della vita santa”. Se cerchiamo di enucleare l’idea fondamentale [...] potremmo esprimerla così: il pneuma che è “nell’uomo”, in ogni uomo, assicura una certa trascendenza nascosta dell’uomo al di sopra di se stesso, una certa apertura, una certa continuità tra l’uomo e Dio. Non che ci sia la minima identità d’essenza tra l’uno e l’altro [...] ma nel cuore dell’uomo è il luogo privilegiato, sempre intatto, del loro incontro» (MM 81-82).

Questo – come precisa subito de Lubac – non significa che l’uomo non possa peccare. La sede della libertà morale come quella della ragione non è lo spirito, ma l’anima. Questa è la sede della personalità, dove l’uomo si scopre essere volitivo e razionale. L’anima si trova dunque tra il corpo e lo spirito. E, nel mezzo, può inclinare verso l’uno come verso l’altro «polo» realizzando così il vizio o la virtù.

«L’uomo spirituale è quello in cui lo spirito prevale; l’uomo carnale quello in cui prevale la carne. Lo spirito stesso, il *pneuma*, resta sempre santo; ma in ciascuno può avere vitalità o torpore, slancio o caduta, fiamma o intirizzimento. Per questo Origene può affermare paradossalmente entrambe le cose: che il *pneuma* è santo e che deve diventarlo» (MM 82).

Nell’uomo esiste quindi un luogo in cui abita Dio: è quello dello spirito distinto dall’anima (spazio della ragione e della volontà) e dal corpo. Lo spirito è il luogo in cui risuona la voce di Dio e vive il desiderio di Dio. Ed è il luogo visitato dallo Spirito. È quindi il luogo in cui si dispiega l’esperienza mistica come accoglienza, nella fede, del mistero di Dio che lo fonda<sup>19</sup>. Questo è il luogo che rende possibile il riconoscimento della Rivelazione di Dio. Di questo dobbiamo, ora, parlare.

### 3. Il riconoscimento

Siamo ora finalmente in grado di affrontare il nostro ultimo interrogativo: come si incontrano la Rivelazione e l’uomo, come avviene cioè il

<sup>19</sup> La categoria di “mistero” è al centro dell’interpretazione del pensiero di de Lubac proposta da N. CIOLA, «Il recente pensiero di H. de Lubac», *Rassegna di teologia* 23 (1982) 277-293; ID., *Paradosso e mistero in H. de Lubac*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1980.

riconoscimento? Finora abbiamo usato questo termine (seppure cercando di limitarlo al massimo) senza ulteriori precisazioni, ora, alla luce delle due riflessioni svolte sulla Rivelazione e sullo spirito dell'uomo, possiamo dire che se l'uomo accoglie la Rivelazione in modo non estrinsecista è perché è in grado di *riconoscerla* nel suo intimo e questo avviene – ora lo comprendiamo – grazie alla presenza stessa di Dio *desiderato* nel suo *spirito*! «La meraviglia – scrive de Lubac – è precisamente che, conoscendo Dio per la prima volta, tuttavia *io Lo riconosco*» (SVD 78). In un altro passo cerca di spiegare come avvenga questo riconoscimento:

«Nondimeno l'esperienza è qualche volta donata, come in un soprappiù. La Presenza divina investe l'anima [ricordiamo l'inversione terminologica descritta nella nota 17] che da parte sua cercava solo Dio desiderando conformarsi alla sua volontà, per le strade del vangelo, nell'imitazione del Signore. Radicata nell'*Immagine*, questo punto sacro dell'essere che è naturalmente vicino a Dio, essa è adatta a risvegliare una segreta risonanza in ciascuno, di modo che il mistico, di cui si può dire in un certo senso che è l'uomo più appartato dagli uomini, è anche allo stesso tempo colui che può meglio riunirli, svelando loro la loro più segreta speranza e la loro più profonda unità» (MM 38).

Questo riconoscimento si presenta quindi nella forma di una *risonanza* tra Dio che parla in me e Dio che mi si rivolge dall'esterno. Nei suoi studi de Lubac non approfondisce mai la struttura di questa esperienza. Tuttavia l'avvicina in molti passi che, se accostati delineano quasi una fenomenologia dell'incontro con Dio e della storia dell'uomo con Dio.

### 3.1. L'incontro con un santo

Nel testo *Sulle vie di Dio*, de Lubac dedica un capitolo alla ricerca di Dio. Questa si compie con l'intelligenza ma all'origine dell'intelligenza de Lubac, citando Tommaso, riconosce il desiderio di vedere Dio. La ricerca filosofica si fonda su una dimensione mistica. È quest'ultima la ragione dell'inquietudine della ragione nella sua ricerca di Dio come causa suprema, principio primo. Questo intreccio tra mistica e filosofia, desiderio e ragione non giustifica comunque il «salto» che la ragione dovrebbe compiere dalla ricerca di Dio come causa di effetti alla ricerca di Dio come Dio. Questo salto richiede uno «slancio mistico». Dunque, secondo Tommaso, ci sarebbe un desiderio di vedere Dio che dischiude il dinamismo dell'intelligenza che, infine, è nuovamente superata da uno slancio misti-

co. E tutto questo in un quadro caratterizzato da un uomo che vive del desiderio di vedere Dio e da Dio che attrae a sé l'uomo! Ma come deve essere pensato questo slancio mistico che altro non è se non il riconoscimento di Dio come Dio, il Dio che è sempre oltre e altro dalla rappresentazione creata dal nostro pensiero guidato dal desiderio? È qui che de Lubac introduce la figura del santo. Ed è questa riflessione che ci consente di «intuire» come avvenga, secondo de Lubac, l'incontro con Dio nella forma di un riconoscimento che è risonanza.

La presenza del santo, innanzitutto, rappresenta un'attestazione della presenza stessa di Dio:

«Attraverso la muraglia più spessa del carcere più triste basta la stretta fessura di una feritoia per attestare che c'è il sole. Lo stesso è del mondo ora opaco e pesante: basta l'incontro furtivo di un santo per attestare Dio» (SVD 165).

Ora, perché questa attestazione della presenza di Dio diventi effettivamente riconoscimento della sua presenza, occorre che questa testimonianza non sia solo esteriore, occorre cioè che l'attestazione del santo produca in me stesso un riconoscimento.

«Attraverso colui che ha visto – continua de Lubac – io vedo veramente – o almeno intravedo, intuisco – ciò che lui ha veduto. Il suono della sua voce risveglia una risonanza in me. La mia notte diviene luminosa, pur non cessando di esser notte. Io posso dire all'“uomo di Dio” ciò che il Salmista diceva indirizzandosi a Dio: “Nella tua luce, vedremo la luce”. I santi sono fra noi i testimoni efficaci di Dio» (SVD 166).

Ancora:

«Quando la testimonianza dei santi provoca la mia adesione, io non confondo la forza di questa testimonianza con quella di un'argomentazione razionale. [...] Se però questa testimonianza non costituisce una prova che abbia valore apodittico, essa non è tuttavia una cattiva prova, né una prova da poco. [...] Ciò che contesto tuttavia è che la testimonianza cui aderisco sia “puramente estrinseca”, mentre ciò che per me costituisce il suo valore – il quale, ripeto, non ha nulla di “scientifico” – è l'eco che essa risveglia in me, il che mi permette di distinguere in me qualche cosa di essenziale. [...] La testimonianza dei santi non ha effetto automatico, e neppure si può universalizzare, nel senso di una prova razionale. Quanto all'efficacia, invece, è tutt'altra cosa e ben più che un genere inferiore di prova» (SVD 168)<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Riflessioni simili si trovano anche in *Paradossi e nuovi paradossi* dove il santo, descritto come «testimone dell'eterno», è spesso messo in relazione all'eternità: PnP

Questo riconoscimento non è però semplicemente un automatismo. Non nasce «naturalmente» accostando la testimonianza di un santo (memoria della Parola) all'ascolto dell'uomo (al suo spirito in cui abita Dio). La «scintilla» o la risonanza che produce il riconoscimento è accesa dallo Spirito di Dio! Parola e Spirito, come abbiamo visto, concorrono nella fede. Perché se la Parola ci rivela Dio, «solo lo Spirito ci concede di conoscerLo, in qualche modo, perché ci assimila a Lui» (SVD 114).

### 3.2. La lotta con l'angelo

Una pagina in cui de Lubac si impegna a descrivere le diverse forme di risonanza che l'esperienza del riconoscimento può assumere, ci introduce nell'ultima riflessione:

«Il santo non è un ideale già foggiato in noi che troviamo alla fine realizzato e vissuto, né la perfezione del tipo umano – o sovrumano – finalmente incarnato nell'uomo. La meraviglia è di un altro ordine. È una vita nuova, una sfera di esistenza che ci viene rivelata all'improvviso, non solo con profondità inaspettate, ma con risonanze insolite. È come una nuova "patria" che sollecita il nostro cuore, una patria prima ignorata da noi, ma subito percepita come la più antica e la più vera. Non si tratta di una soddisfazione che sboccia in noi, come dinnanzi a uno specchio che ci rinvia la nostra immagine più nobile; né il nostro sogno più bello che si trova compiuto; si tratta di altra cosa, che non ci appare solamente come più bella. Noi siamo attratti e al tempo stesso urtati; forse assai più urtati che attratti. Proviamo contemporaneamente la duplice sensazione di qualche cosa assai lontana e assai vicina, di inquietante, che ci turba e nel contempo è da noi oscuramente desiderata. Abbiamo la sensazione mista di turbamento e di compimento supremo, oltre il nostro desiderio; siamo al tempo stesso sconcertati e rapiti, e questo rapimento non manca di svegliare in noi il timore. Lo spirito del mondo reagisce in noi a una minaccia. La nostra segreta connivenza al male si irrita; tentiamo di metterci in guardia. Se avevamo potuto crederci perfetti in qualche cosa, siamo allora doppiamente tentati di respingere lo spettacolo provocatore che ci costringe a vederci miserabili, anzi a vedere la miseria di ciò che chiamavamo perfezione. Ma tutto ciò non ci abbandona a noi stessi come un puro spettacolo. In realtà è una provocazione. Il doversi decidere, svelando magari la propria inclinazione più nascosta, è per il nostro cuore un imperativo drastico. Bruscamente l'universo stesso ci appare altro, come il luogo di un vasto dramma nel cui

centro dobbiamo entrare a nostra volta. Se nel mondo vi fossero più santi, la lotta spirituale sarebbe più intensa» (SVD 166-167).

Queste parole (con la loro allusione al dramma, alla lotta spirituale, al metterci in guardia, alla minaccia) ci suggeriscono che il riconoscimento della presenza di Dio, che nasce nella risonanza suscitata dall'incontro con un santo, non è semplicemente una conferma della nostra idea di Dio forgiata dal nostro desiderio. Questa esperienza, dice de Lubac, suscita infatti sentimenti contrastanti: attrazione e urto, turbamento e desiderio, sconcerto e rapimento, timore e meraviglia... Questi sentimenti rivelano che la scoperta di Dio è contemporaneamente scoperta della nostra situazione paradossale: nello stesso momento scopriamo che è Lui colui che da sempre desideriamo incontrare e che non è Lui quello che finora abbiamo desiderato! In questa situazione la sua presenza è un invito a prendere una decisione. Scegliere Lui, che riconosciamo come oggetto del nostro desiderio, oppure rinunciare a Lui e continuare a desiderare quello che finora, ingannandoci, abbiamo desiderato. Nel primo caso riconosciamo che la sua presenza ci invita a una conversione che è una purificazione del desiderio; nel secondo rifiutiamo la conversione e, continuando a desiderare quello che crediamo di desiderare, soffochiamo la sua presenza<sup>21</sup>. Ma, dobbiamo ancora aggiungere, come il riconoscimento di Dio non è semplice conferma di qualcosa che sarebbe già in nostro possesso, così questa conversione non è semplicemente lo svolgimento di sforzi umani. Come l'idea di Dio plasmata dal nostro desiderio non ci priva dello stupore dinnanzi alla Rivelazione del vero volto di Dio, così la forza della nostra volontà guidata dal nostro spirito non ci permette di entrare nella nuova creazione. La ragione e la volontà, forze dell'anima, non sono sufficienti, neppure se rivolte verso lo spirito in cui Dio stesso ci parla e forgia il nostro desiderio, a trasformarci in una nuova creatura<sup>22</sup>. Questa conversione è possibile solo se uniamo le nostre forze allo Spirito di Dio. Lo Spirito, nella risonanza sorta tra la testimonianza del santo e il nostro spirito, ci invita a lottare con Dio (dalla parte di Dio) che, in noi e persino contro di noi, combatte per la nostra libertà. Libertà di figli.

<sup>21</sup> Cf MdS 293.

<sup>22</sup> De Lubac ribadisce spesso questo concetto con l'uso dell'espressione «dono ottimo» (*datum optimum*) e «dono perfetto» (*donum perfectum*). Il primo dono consiste nella nostra creazione, il secondo nella nostra redenzione o nuova creazione. Il primo dono è quello della vita e, in particolare, dello spirito. Il secondo dono è lo Spirito di Dio, Spirito di Gesù. Cf MdS 150; SVD 113.

Libertà che abbiamo perduto quando, ignorando il vero Dio, lo abbiamo cercato (adorato) in tutto ciò che, altro da Lui, ora riconosciamo come idolo! Libertà che è dunque una «liberazione»<sup>23</sup> dalla schiavitù. «Vi sono divinità tiranne. Vi è un Dio liberatore» (SVD 199). «Dal fondo del cuore sgorga sempre il grido: “Io tendo le braccia verso il mio Liberatore”»<sup>24</sup>. Se rifiutiamo di lottare con Dio (dalla parte di Dio), una volta che lo abbiamo riconosciuto, non potremo però comunque sottrarci dalla lotta: la lotta con Dio sarà una lotta contro Dio, tra l'uomo che, illudendosi di essere libero, è schiavo e Dio che, mai rassegnato, lotta per la liberazione dell'uomo!

«Sempre minacciata e come pronta a morire, l'idea di Dio in noi è sempre rinascante. Sembra che tutto la rovinì, poiché tutto è scandalo per noi; ed ecco che ciò stesso che sembrava rovinarla l'alimenta di nuovo. Ogni giorno ci offre qualche nuova testimonianza. L'uomo non avrà mai finito di dibattersi contro Dio. La lotta misteriosa di Giacobbe con l'Angelo, lotta audace ma necessaria, necessaria ma ineguale, è durata tutta la notte, tutta la notte della nostra oscura storia» (SVD 202).

#### IV. L'ANALYSIS FIDEI DI DE LUBAC

Siamo ora in grado di raccogliere in sintesi gli elementi che, affiorati come in filigrana dalle opere di de Lubac, delineano l'abbozzo della sua *analysis fidei*.

##### 1. Sintesi

*L'actus fidei* è un atto incentrato sul riconoscimento. La Rivelazione non è solo conosciuta ma riconosciuta interiormente. Non è solo una *cognitio* ma un'*agnitio*. Questo riconoscimento nasce dall'incontro tra la Parola e lo Spirito, da un lato, e lo spirito dell'uomo, dall'altro. La Parola è Gesù presente anche in ogni testimonianza della Chiesa, in particolare in quella della Scrittura e del santo. Lo Spirito è lo Spirito Santo, Spirito di Gesù. Mentre lo spirito, distinto dall'anima e dal corpo, è la sede, nell'uomo, della Presenza di Dio. È una Presenza che si avverte nell'inquietudine di un desiderio che anela alla visione di Dio, nell'appello misterioso di una voce che non possiamo soffocare, nella sofferenza profonda di una

<sup>23</sup> Cf PnP, 53; 63; 64; 122.

<sup>24</sup> PnP 62.

ferita che non si rimargina. Nell'intreccio tra Parola, Spirito e spirito si dischiude la possibilità della fede come riconoscimento di Dio. Ma questo riconoscimento non è una semplice conferma, chiede una conversione che è lotta. È la lotta nella quale Dio, al nostro fianco, ci libera dalla schiavitù delle illusioni e delle menzogne. È una lotta in cui Dio stesso, contro di noi, combatte per restituirci la dignità di figli. È una lotta nella quale noi stessi combattiamo, a fianco di Dio, per la nostra liberazione; oppure, contro Dio, per restare nella nostra illusoria libertà che in realtà è schiavitù. La fede nasce quando, abbandonata ogni nostra resistenza a Dio, resistiamo alla schiavitù del peccato e scopriamo in quella resa a Dio la nostra libertà e in quella resistenza al peccato la nostra liberazione. *L'actus fidei* si presenta dunque come resa drammatica al Dio vivo, riconosciuto in un'esperienza di risonanza tra lo Spirito e lo spirito dischiusa nell'incontro con un santo che, in qualità di testimone, rende presente la Parola.

## 2. Valutazione

In ultima analisi ci riserviamo due osservazioni conclusive sul valore della riflessione proposta da de Lubac.

La prima, critica, potrebbe essere espressa con alcuni interrogativi. Il modo con cui de Lubac parla dell'idea di Dio sfugge davvero all'innatismo o all'ontologismo? Oppure: de Lubac riesce realmente a salvaguardare la libertà dell'uomo? Se, infatti, il desiderio guida ogni atto spirituale dell'uomo, come possono le sue facoltà (intelletto e volontà) essere libere? Se lo fossero, non ci sarebbe allora nell'uomo una schizofrenia tra il desiderio (e il suo orientamento verso Dio) e le sue facoltà (che invece possono rifiutare Dio)? In definitiva: cos'è la libertà?<sup>25</sup> E in che modo l'uomo incomincia a pensare a Dio? Alla luce di questi interrogativi l'antropologia di de Lubac sembra bisognosa di correzioni!<sup>26</sup>

<sup>25</sup> È la critica di Mcdermott che, tra l'altro, ricorda una conversazione personale con de Lubac nella quale il teologo gli confessò, a proposito della libertà: «C'est, cher père, un grand mystère». Cf J.M. McDERMOTT, «De Lubac e Rousselot», *Gregorianum* 78/4 (1997) 735-759.

<sup>26</sup> Sul piano dell'interpretazione storiografica si potrebbe dire che De Lubac è stato vittima delle sue stesse battaglie. Il confronto polemico con la teologia della natura pura lo avrebbe condizionato nella sua riflessione sull'antropologia che risulta costruita più sul confronto con la Tradizione che sulla cristologia! La cristologia avrebbe consentito a de Lubac di comprendere meglio la dimensione *storica* della nostra *libera*

A questa critica affianchiamo ora un apprezzamento. Nonostante le difficoltà a cui abbiamo accennato, dobbiamo riconoscere a de Lubac lo sforzo di raccogliere gli elementi (certo solo “in filigrana”, tra molte opere, come abbiamo detto) in vista di una comprensione *teologica* della fede. O, se preferiamo, in vista di un'*analysis fidei* alternativa a quella corrotta dall'estrinsecismo. E questa comprensione teologica della fede oggi è quanto mai necessaria dal momento che la critica rivolta all'*analysis fidei* dell'apologetica classica ha lasciato un vuoto che, nella crisi che ha investito l'antropologia delle facoltà, si potrebbe essere tentati di riempire con un generico appello alla decisione personale o con categorie antropologiche originate in altri campi del sapere<sup>27</sup>. Seppure de Lubac non sia riuscito a proporre l'elaborazione compiuta di una teologia fondamentale intrinsecistica, dobbiamo riconoscergli il merito di averci richiamato il compito al quale non possiamo sottrarci, indicandoci, contemporaneamente, elementi essenziali dei quali tenere necessariamente conto.

DAVIDE D'ALESSIO  
Via S. Carlo 2  
Seminario Arcivescovile  
20300 Seveso (MI)

9 febbraio 2009

#### SUMMARY

This paper rebuilds Henri de Lubac's fundamental theology, collecting from his works – in particular on the basis of the text of his inaugural lesson «Apologetic and Theology» –, the elements which let us catch a glimpse of his *analysis fidei*, alternative to classical apologetics, charged of extrinsicism.

unione con Dio sullo sfondo di una natura che, in quanto creazione, porta le tracce della sua vocazione soprannaturale. «D'altra parte lo stesso riferimento a Gesù Cristo, cui pure oggettivamente tendeva, non è apparso subito in modo esplicito e coerente nella nuova prospettiva antropologica uscita dal superamento dell'antropologia “naturale”. È significativo che si sia rimproverato a de Lubac di averlo ignorato» (G. COLOMBO, «Soprannaturale», in DTI III, 299). Come non ha mai scritto una teologia fondamentale, de Lubac non ha mai scritto neppure una cristologia!

<sup>27</sup> Lo stesso de Lubac denunciava la tentazione di sostituire l'antropologia cristiana con antropologie razionaliste o psicologiche, parlando così di «inconscio» laddove invece dovremmo riconoscere la presenza di Dio (Cf MM 10).