

Sulle tracce di alcuni modelli della rivelazione nella riflessione di Paul Tillich

HRVOJE KALEM*

• <https://doi.org/10.31823/d.30.1.2> •

UDK: 27-184.3-05Tillich, P. • Original Scientific Paper

Received: 3rd February 2021 • Accepted: 4th March 2022

Riassunto: *In questo lavoro intendiamo approfondire le tracce di alcuni modelli della rivelazione in Paul Tillich. Innanzitutto, cercheremo di rispondere a che cosa servono i modelli nella teologia in generale, e soprattutto nella rivelazione quale il concetto teologico essenziale. In seguito, metteremo alla luce i segni e i mezzi della rivelazione nel pensiero di teologo tedesco-americano Paul Tillich. Nell'ultimo passo, cercheremo di offrire una lettura dei modelli o almeno delle tracce dei modelli della rivelazione in Tillich. Considerando che Tillich non ha mai parlato dei modelli della rivelazione, partendo da alcuni suoi concetti chiave come il simbolo, il fine supremo (ultimate concern) e la correlazione tra la domanda e la risposta, cercheremo di mettere in luce i modelli della rivelazione: il simbolo, la risposta, e il fine supremo. Il nostro tentativo non è esauriente, tenendo presente che si potrebbe ravvisare forse qualche altro modello della rivelazione nel complesso sistema teologico tillichiano.*

* Prof. Ass.
Hrvoje Kalem,
Facoltà di Teologia
Cattolica di Sarajevo,
Università di Sarajevo,
Josipa Stadlera 5,
71000 Sarajevo,
Bosnia ed Erzegovina,
hrvojekalem@
gmail.com

Parole chiave: *modelli della rivelazione, Paul Tillich, la correlazione, i mezzi e i segni della rivelazione, la rivelazione come simbolo, fine supremo e risposta.*

Introduzione: a che cosa servono i modelli?

Prima di esplicitare alcuni modelli della rivelazione ravvisati nella teologia tillichiana, bisogna mettere in evidenza la funzione dei modelli in teologia, e specialmente nella teologia della rivelazione.

Il modello ha una funzione rilevante in quanto capace di svolgere una funzione per l'elaborazione di una nuova teoria esplicativa. L'uso dei modelli in teologia può essere suddiviso in due tipologie: una esplicativa e un'altra esplorativa.¹ Da questo punto di vista i modelli hanno una funzione euristica. Trattando il ruolo dei modelli Avery Dulles afferma: »che si tratta di immagini semplificate di realtà molto complesse che in se stesse sarebbero difficilmente analizzabili, ma di cui è possibile raggiungere un'intelligenza studiandole in modelli«. ² I modelli ci aiutano a vedere una realtà da un punto di vista specifico. Come tali, nessun modello è esaustivo e completo. Partendo dallo studio del particolare all'universale, dal concreto all'astrato, dal simbolo al sistema, i modelli si completano e non escludono a vicenda. Come tali consentono un approccio specifico all'oggetto della ricerca. Nel nostro caso, l'oggetto della ricerca è la rivelazione.

Elaboriamo i modelli o almeno le tracce dei modelli della rivelazione nella riflessione tillichiana, perché essi ci aprono i nuovi orizzonti e la migliore comprensione della rivelazione, senza pretesa di esaustività. Usando i modelli nella teologia della rivelazione diventa possibile esplicitare e illuminare alcuni aspetti di questa realtà complessa e alquanto stratificata. In altre parole, l'uso dei modelli della rivelazione aiuta ad aprire una molteplicità di comprensioni e di espressioni della rivelazione. Per i modelli della rivelazione è costitutiva la loro relazione strutturale fra il rivelatore, il destinatario e i mezzi della rivelazione.³

Un altro elemento per quanto riguarda i modelli è il criterio della loro accettazione. Il criterio di accettazione di un modello consiste nel fatto se esso è »in accordo con quello che la storia e l'esperienza ci dicono della vita cristiana e se è capace di offrire un'adeguata intelligibilità del fenomeno cristiano nella storia«. ⁴ Le categorie della storia e dell'esperienza ci fanno capire che i modelli nelle loro formulazioni sono storicamente condizionati. Come tali essi sono sottoposti alle modifiche e integrazioni in quanto vogliono essere rilevanti. Questo implica che i modelli appaiono nelle diverse epoche storiche e seguono il centro del pensiero che era predominante in una certa epoca storico-teologica. Questo vale per teologia in generale, ma anche per la teologia della rivelazione. Qui si trova la ragione perché possiamo avere una varietà dei modelli della rivelazione.

¹ Cfr. D. HERCSIK, Avery Dulles: teologo e cardinale in: *La Civiltà Cattolica* 154 (2003/III), 357-370., qui 359. Più ampiamente si veda: A. DULLES, *Modelli della rivelazione*, Città del Vaticano, 2010., 69-96.

² D. HERCSIK, Avery Dulles: teologo e cardinale, 359.

³ Cfr. A. DULLES, *Modelli della rivelazione*, 92-93.

⁴ D. HERCSIK, Avery Dulles: teologo e cardinale, 359.

In questa sede non cercheremo di valorizzare i modelli della rivelazione che intravediamo nella riflessione tillichiana, ma vogliamo solo esplicitarli come nuove possibilità e diversi approcci alla realtà della rivelazione. Dobbiamo tener presente che Tillich è un teologo che ha elaborato il suo proprio sistema teologico e per questo è necessaria una primaria conoscenza della sua teologia per poter comprendere quello che vuole esprimere attraverso i diversi concetti.

1. Correlazione come approccio metodologico alla rivelazione in Paul Tillich

Approfondendo almeno alcuni scritti di Tillich, soprattutto il primo volume della sua *Teologia sistematica* in cui l'autore in modo organico tratta le questioni della rivelazione all'interno del suo sistema teologico con l'aiuto del metodo della correlazione, troviamo il punto di accesso alla concezione di rivelazione.

Come è noto, Tillich crea tutto il suo sistema teologico seguendo il metodo della correlazione. Il fulcro di questo metodo consiste nel fatto che esso »analizza la situazione umana dalla quale sorgono le domande esistenziali e dimostra che i *simboli* usati nel messaggio cristiano sono le *risposte* a tali domande«. ⁵ Questo implica che le risposte implicite nella rivelazione hanno un significato solo in quanto sono in correlazione con le domande esistenziali. In altre parole, il metodo della correlazione ci suggerisce che la rivelazione, che viene previamente offerta, risponde alle domande che sono state poste. Ma bisogna avere alla mente che l'uomo stesso è una domanda. Egli si pone delle domande della propria esistenza, della propria origine, del senso della sua vita e morte. Nelle risposte contenute nella rivelazione, l'uomo cerca di superare la propria angoscia, ansietà e la mancanza del senso.

Qualcuno come Karl Barth, potrebbe ipotizzare che questo modo della correlazione (domanda – risposta) potrebbe far dipendere Dio dall'essere umano. In questo senso, sottolineando che la rivelazione non è incastonata come una pietra nella situazione umana, Tillich risponde con molta audacia: »Benché Dio nella sua natura abissale, non sia in alcun senso dipendente dall'essere umano, nella sua automanifestazione alla creatura umana Egli *dipende dal modo* in cui quest'ultima la riceve«. ⁶ Ciò implica che la rivelazione di Dio avviene nelle condizioni dell'uomo. Le sue condizioni come lingua, libertà, cultura e storia diventano *locus* nel quale Dio manifestandosi non smentisce il suo nascondimento⁷. Lo spirito umano, infatti, non può accogliere in sé qualcosa di completamente estraneo, poiché questo lo condur-

⁵ P. TILlich, *Teologia sistematica*, vol. I, Torino, 1996., 78. Il corsivo è nostro.

⁶ *Ibid.*, 77. Il corsivo è nostro.

⁷ Cfr. E. SALMANN, *Presenza di spirito*, Assisi, 2011., 154-155.

rebbe alla disintegrazione. Lo stesso come Tillich afferma anche il teologo cattolico Elmar Salmann: »Manifestandosi, il divino si dà, si abbandona nelle mani sporche degli uomini [...] Nel mostrarsi e darsi, il Logos divino si dice, si addice alla comprensione degli uomini, fa leva sulla nostra riflessione. Non ci sarebbe una rivelazione di Dio senza una comprensione umana che le corrisponderebbe«. ⁸ Questi ragionamenti ci mostrano che il metodo della correlazione è capace di descrivere la rivelazione in una reciproca dipendenza tra le domande esistenziali e le risposte contenute nella rivelazione. In tale correlazione, le caratteristiche principali della rivelazione, come l'iniziativa da parte di Dio, vengono salvaguardate.

Anche se Tillich non parla esplicitamente dei modelli della rivelazione – ma piuttosto dei segni della rivelazione tra cui il mistero, l'estasi e il miracolo in cui si verifica la rivelazione,⁹ come anche dei mezzi della rivelazione tra i quali annovera la natura, la storia, i gruppi e gli individui, la parola e la parola interiore¹⁰ – alcuni autori come Avery Dulles vedono Tillich tra gli fautori del modello della rivelazione compresa come *nuova coscienza*.¹¹ La ragione di questa collocazione della teologia della rivelazione tillichiana da parte di Dulles, giace nel fatto che il nostro teologo propone una *comprensione esistenziale della rivelazione* come si conclude dal metodo della correlazione. Ciò significa che la rivelazione è sempre correlata alla concreta situazione umana che sgorga dal contesto storico e culturale il quale è sempre in correlazione con la coscienza umana. La coscienza umana viene plasmata dal contesto storico e culturale, ma anche la storia e la cultura, da parte loro, modellano la coscienza umana.

Secondo Tillich, la rivelazione è la manifestazione di ciò che ci impegna per il fine supremo o in modo definitivo.¹² Il momento tanto importante nell'evento rivelativo è l'esperienza. Questo non significa che l'esperienza sia fonte della rivelazione, ma soltanto che la rivelazione non poteva accadere senza la mediazione dell'esperienza. La rivelazione in quanto la manifestazione del sacro, implica che la natura, la storia, i gruppi, gli individui e la parola come mezzi della rivelazione fanno trasparire fondamento divino. Gli elementi rivelatori sono sempre sconvolgenti, esigenti e ultimamente trasformanti.¹³ Questo ci mostra la necessità dei mezzi e dei mediatori della rivelazione, poiché la rivelazione non è mai una visione immediata di Dio.

⁸ Cfr. *ibid.*, 281.

⁹ Cfr. P. TILLICH, *Teologia sistematica*, vol. I, 127-140.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, 140-149.

¹¹ Cfr. A. DULLES, *Modelli della rivelazione*, 217-245.

¹² Cfr. P. TILLICH, *Teologia sistematica*, vol. I, 132.

¹³ Cfr. *ibid.*, 132.

Oltre questa breve collocazione della rivelazione nel sistema teologico tillichiano vogliamo, nelle riflessioni successive, approfondire l'idea della rivelazione. Cercheremo di comprendere la rivelazione partendo dal mistero, estasi e miracolo per evidenziare i mezzi attraverso i quali si esprime la rivelazione. Successivamente presentiamo la comprensione della rivelazione come simbolo, come risposta e come fine supremo.

2. I segni della rivelazione

Una comprensione della rivelazione che abbraccia le categorie di mistero, estasi e miracolo ci porta alla questione della conoscenza della rivelazione. A questo proposito Tillich sottolinea: »La rivelazione è la manifestazione del *mistero* dell'essere per la funzione conoscitiva della ragione umana; essa media una conoscenza che può, tuttavia, essere ricevuta soltanto in una situazione rivelatoria mediante *l'estasi* e *il miracolo*«. ¹⁴ Questi tre concetti presi insieme ci offrono una genuina concezione della rivelazione nel pensiero tillichiano. Dobbiamo tener conto che Tillich, come abbiamo menzionato, non scrive dei modelli della rivelazione, ma piuttosto dei segni in cui si verifica la rivelazione.

2.1. IL MISTERO COME SEGNO DELLA RIVELAZIONE

La parola »rivelazione« significa togliere il velo da qualcosa che era nascosto e implica una manifestazione di qualcosa che non può essere ottenuto mediante le vie ordinarie. Una rivelazione è la manifestazione particolare e straordinaria che toglie il velo da ciò che era nascosto. Ciò che era nascosto in tale modo è spesso descritto come *mistero*. Il mistero caratterizza una dimensione che precede il rapporto soggetto-oggetto. ¹⁵ Su questa scia Tillich descrive che nessuna cosa misteriosa nella sua essenza non può perdere il suo carattere misterico neppure quando viene rivelata. In caso contrario questo significherebbe che non è vero mistero, ma che solo *appare* come mistero, mentre nella sua essenza non lo è. La rivelazione come mistero significa la manifestazione di qualcosa che trascende il contesto comune dell'esperienza. In questa ottica, secondo Tillich: »Si conosce qualcosa di più nel mistero dopo che questo si è reso manifesto nella rivelazione. Innanzitutto la sua realtà è diventata oggetto di esperienza; e in secondo luogo, lo è diventato anche il nostro rapporto con esso«. ¹⁶ Questo, però, non significa che la rivelazione dissolve il mistero nella conoscenza. La proprietà del mistero è proprio il suo carattere permanente di mistero.

¹⁴ *Ibid.*, 152. Il corsivo è nostro.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, 130.

¹⁶ *Ibid.*, 130-131.

Fedele alla concezione di fine supremo (*ultimate concern*) come oggetto della teologia, Tillich cerca di salvaguardare il termine mistero dagli usi scorretti. In tale senso il mistero non può essere qualcosa che cessa di essere mistero in seguito alla sua rivelazione. Gli elementi della realtà che non possono essere raggiunti dalla conoscenza di controllo, come per esempio qualità, significati, idee e valori, non rappresentano il mistero nel senso rivelativo cristiano. Nulla è mistero che può essere raggiunto con l'approccio conoscitivo del carattere metodologico. Dicendo con le parole di Tillich: » ... quello che non è conosciuto oggi, ma che potrebbe forse esserlo domani, non è un mistero«. ¹⁷ Il vero mistero che, secondo Tillich, appare quando la ragione viene trascinata oltre se stessa, possiede un aspetto negativo e un aspetto positivo. L'elemento negativo è un aspetto necessario nella rivelazione. Se non fosse presente, il mistero non sarebbe tale. È un elemento che include la perdita del proprio *io* o la notte buia dell'anima. Esso appare quando la ragione è giunta al fatto originario che c'è qualcosa e non il nulla e quando la mente viene minacciata dal non-essere. L'aspetto positivo del mistero – che sempre include quello negativo – si manifesta nella rivelazione in atto dove il mistero appare come fondamento, come il potere di essere che vince il non-essere – si presenta come il nostro fine supremo. ¹⁸

Secondo la riflessione tillichiana, *la rivelazione viene compresa come la manifestazione di ciò che ci impegna per un fine supremo*. Questo è proprio il mistero poiché esso è il fondamento del nostro essere. Soltanto quel mistero che ci impegna per fine supremo appare nella rivelazione. La storia della religione conosce gli eventi rivelatori come quelli fatti che scuotono, trasformano e traggono la loro origine dal potere di ciò che è sacro. ¹⁹ Tutto questo ci mostra che la rivelazione include l'aspetto oggettivo e l'aspetto soggettivo e questi due aspetti non possono essere separati. L'aspetto soggettivo dell'evento rivelativo rappresenta il fatto che qualcuno è *afferrato* dalla manifestazione del mistero, mentre l'aspetto oggettivo consiste nel fatto che accade qualcosa per cui il mistero della rivelazione *afferra qualcuno*. ²⁰

Qui possiamo ravvisare un certo soggettivismo nella riflessione tillichiana, poiché la rivelazione è invariabilmente tale per qualcuno coinvolto in una situazione concreta per chi la rivelazione del mistero è il nostro fine supremo. Il problema di tutto il sistema tillichiano è che lui non dice mai apertamente che cosa è il contenuto del nostro fine supremo e che cosa è il mistero. Questo implica che qualcuno può

¹⁷ *Ibid.*, 131.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, 131-132.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, 132.

²⁰ Cfr. *ibid.*, 133.

trovare il proprio fine supremo e il proprio mistero, cioè che non esiste un fine supremo oggettivo. È vero che Tillich chiede sempre prudenza nel decidersi per *veramente* supremo e incondizionato e non per quello che è solo provvisorio e finito.

2.2. L'ESTASI COME SEGNO DELLA RIVELAZIONE

In un secondo luogo di riflessione, Tillich cerca di spiegare la rivelazione mediante l'estasi. Lui era consapevole che il concetto di »estasi« può avere un significato ambiguo e anche distorto. Una concezione distorta vede i movimenti estatici come stati di eccitazione religiosa, spesso artificiale e soggettiva. Dunque, l'estasi non avrebbe alcun potere rivelatorio. Si tratta di uno stato mentale che può essere spiegato in termini psicologici, mentre l'estasi (nella funzione teologica) trascende il livello psicologico. Da tali movimenti ed esperienze non possiamo ricavare quello che ci impegna per il fine supremo. Per queste concezioni distorte del concetto di estasi, Tillich cerca di restituire questo concetto a una sobria funzione teologica. L'estasi significa stare fuori del proprio se, indica uno stato straordinario della mente, quando la mente trascende la situazione ordinaria. Inoltre, l'estasi non è una negazione della ragione, come spiega il nostro autore, ma lo stato della mente in cui la ragione si torva oltre sé stessa. In questo stato la ragione non accoglie nulla d'irrazionale o di anti-razionale ma solo trascende le condizioni basilari della razionalità finita. Lo stato di estasi in cui si verifica la rivelazione non distrugge la struttura razionale della mente, ma la innalza pur trascendendola.²¹

L'estasi è inseparabile dal mistero o dal fondamento dell'essere. C'è l'estasi soltanto se la mente è afferrata dal mistero, e non c'è la rivelazione senza l'estasi. Seguendo Tillich: »L'estasi unisce l'esperienza dell'abisso, verso il quale la ragione è condotta in tutte le sue funzioni, con l'esperienza del fondamento nel quale la ragione è afferrata dal mistero della sua stessa profondità e della profondità dell'essere in generale«. ²² Questo ci mostra che l'estasi è uno dei segni della rivelazione e che la rivelazione può essere letta dal punto di vista di estasi. In più, sapendo che l'amore è nome di Dio (cfr. 1 Gv 4,16) e che l'estasi è una delle dimensioni dell'amore, questo ci permette di parlare della rivelazione di Dio come di estasi dell'amore divino verso l'uomo.

2.3. IL MIRACOLO COME SEGNO DELLA RIVELAZIONE

Il miracolo è una delle realtà in cui si verifica la rivelazione. Ma, qui bisogna liberare il termine »miracolo« dalle distorsioni e dalle comprensioni errate. Una retta comprensione del termine miracolo ci mostrerà che esso è una realtà in cui si veri-

²¹ Cfr. *ibid.*, 133-135.

²² *Ibid.*, 135.

fica la rivelazione. Allo stesso modo come il mistero e l'estasi, che non distruggono la struttura razionale dell'essere nel quale si manifestano, così neanche il miracolo il quale Tillich chiama evento-segno.²³ I segni-evento presuppongono il marchio di non essere nella realtà. In questo marchio appare l'aspetto negativo del mistero dell'essere. In molti racconti dei miracoli si trova una descrizione del timore numinoso che afferra i partecipanti agli eventi miracolosi. Secondo Tillich, costoro hanno la sensazione che il terreno solido della realtà ordinaria venga loro tolto via sotto i piedi. Questa sensazione non è rivelatoria in sé, ma accompagna ogni esperienza autentica di rivelazione.²⁴

In tale senso i miracoli non possono essere interpretati come un'interferenza soprannaturale nei processi naturali, ma consistono in costellazioni speciali di elementi della realtà che si trovano in correlazione con costellazioni speciali di elementi della mente.²⁵ Su questa scia, secondo Tillich, si può parlare di un miracolo autentico solo se vengono soddisfatte le tre condizioni seguenti: 1) un miracolo autentico è un evento che è sorprendente, inconsueto e sconvolgente, senza contraddire la struttura razionale della realtà; 2) il miracolo è un evento che mette in evidenza il mistero dell'essere ed esprime il suo rapporto con noi in modo chiaro; 3) il miracolo è un avvenimento recepito come evento-segno in un'esperienza estatica.²⁶ Solo in questi tre casi il miracolo ha un potere rivelatorio e in esso si verifica la rivelazione: esso sconvolge, mette in evidenza il mistero ed è ricevuto in estasi. I miracoli sono tali solo per quelli che li ricevono con la fede.

Secondo Tillich, Gesù si rifiuta di compiere i miracoli »oggettivi«, perché questo miracolo sarebbe una contraddizione in termini. In tale ottica la scienza, la psicologia e la storia aiutano alla teologia nella lotta contro le distorsioni della rivelazione autentica. Esse proteggono la rivelazione in un certo senso e non possono cancellarla perché essa appartiene alle dimensioni della realtà per la quale le analisi scientifiche si dimostrano inadeguate. La rivelazione è la manifestazione della profondità del fondamento dell'essere. Essa mette in evidenza il mistero dell'esistenza e il nostro fine supremo. Tenendo presente questo, la ragione non viene distrutta dalla rivelazione, proprio come la rivelazione non è svuotata dalla ragione.²⁷

²³ Cfr. *ibid.*, 137-138.

²⁴ Cfr. *ibid.*, 138.

²⁵ Cfr. *ibid.*, 139.

²⁶ Cfr. *ibid.*

²⁷ Cfr. *ibid.*, 140.

3. I mezzi della rivelazione

3.1. LA NATURA COME MEZZO DELLA RIVELAZIONE

Parlando dei mezzi della rivelazione, bisogna tener presente che Tillich ritiene che non ci sia nessuna realtà, cosa o evento che non possano diventare i portatori del mistero dell'essere. In altre parole, ogni tipo della realtà può diventare un *mezzo* di rivelazione, ma nessuna persona o nessuna cosa è degna in se stessa di rappresentare il nostro fine supremo. Ogni persona o cosa ha le sue caratteristiche e le qualità che possano rappresentare il mezzo della rivelazione perché partecipano all'essere in sé, cioè al fondamento e al significato dell'essere. Tuttavia, c'è una differenza tra i diversi portatori della rivelazione. Le differenze riguardano l'importanza e la verità della rivelazione mediata attraverso diversi portatori. In tale senso, la persona a differenza dalla pietra rappresenta le qualità centrali e idonee a mettere in evidenza il mistero dell'esistenza. Il nostro teologo riconosce i segni sacramentali (vino, acqua, olio) come elementi di sostegno nella rivelazione. Mezzi naturali della rivelazione sono innumerevoli: le stelle le piante, i movimenti del cielo, la crescita, il declino, la nascita e la morte, le catastrofi naturali ect., ma in tutti questi casi non è la cosa o l'evento ad avere il carattere rivelatorio. Essi, come dice Tillich, rivelano quel che li utilizza come mezzi e portatori di rivelazione.²⁸

Il mezzo di rivelazione può diventare qualcosa straordinariamente regolare e irregolare dalla vita quotidiana. In quanto si, nella costellazione rivelatori, tratta di straordinariamente regolare mezzo di rivelazione, il mistero dell'essere si manifesta nel suo rapporto con il carattere razionale della mente e della realtà. In quanto si tratta di straordinariamente irregolare come mezzo di rivelazione, allora il mistero dell'essere si manifesta nel suo rapporto con il carattere pre-razionale della mente e della realtà.²⁹ Tillich porta ancora una distinzione. Lui ritiene che la rivelazione attraverso i mezzi naturali non sarebbe la rivelazione naturale. La rivelazione naturale, in quanto la conoscenza naturale, non è rivelazione. La conoscenza naturale di sé stessi e del mondo non può portare alla rivelazione del fondamento dell'essere (in ultim'analisi a Dio), ma può solo condurre a porre le domande sul fondamento

²⁸ Cfr. *ibid.*, 140-141. In questo caso è possibile vedere un nesso tra il pensiero di san Bonaventura e Tillich. Sulla scia della Sacra scrittura Bonaventura era convinto che il creato nasce dal Logos e porta in modo indelebile la traccia della Ragione creatrice che ordina e guida. Lui vede tutte le possibilità della creazione nel Logos ed afferma che «ogni creatura è parola di Dio, poiché proclama Dio». La Costituzione dogmatica *Dei Verbum* numero 3, aveva sintetizzato questo dato dichiarando che «Dio, il quale crea e conserva tutte le cose per mezzo del Verbo (cfr. Gv 1,3), offre agli uomini nelle cose create una perenne testimonianza di sé». Su questo vedi BENEDETTO XVI, *Verbum Domini. Esortazione apostolica postsinodale sulla parola di Dio*, num. 8.

²⁹ Cfr. P. TILLICH, *Teologia sistematica*, vol. I, 142.

dell'essere (su Dio). Secondo Tillich questo è il compito della teologia naturale. Questa domanda è posta dalla ragione, ma la ragione non può dare risposta. Solo la rivelazione può dare la risposta.³⁰ Detto in altre parole, ci sembra che Tillich fa la distinzione tra la rivelazione naturale come quella che risponde alla domanda *de Deo an sit*, e la rivelazione soprannaturale che risponde alla domanda *de Deo quid sit*. La natura come mezzo di rivelazione non può portarci al mistero dell'essere.

3.2. LA STORIA, I GRUPPI E GLI INDIVIDUI COME MEZZI DI RIVELAZIONE

Tillich non ritiene che la storia, i gruppi e gli individui sono semplici mezzi della rivelazione, bensì si tratta della »costellazione« rivelatoria nella quale essi entrano grazie a condizioni speciali che li rende rivelatori.

Il nostro autore distingue tra la rivelazione *nella* storia e la rivelazione *attraverso* la storia. La rivelazione storica è la rivelazione attraverso la storia. Ogni rivelazione accade nella storia dato che l'uomo è l'essere storico. La storia è rivelatoria in sé soltanto se un evento particolare o una serie di eventi vengono sperimentati estaticamente come miracoli. In tale senso tutti gli eventi possono essere interpretati come doni e promesse divine, come questioni di un fine supremo e come manifestazione del mistero dell'essere.³¹

I gruppi come anche le personalità possono diventare mezzi di rivelazione in riferimento ad eventi storici che hanno il carattere rivelatorio. Per quanto riguarda i gruppi come mezzi di rivelazione per altri gruppi, Tillich ritiene che questo avvenga nel profetismo ebraico. In esso sono state incluse tutte le nazioni della benedizione da Abramo che ebbe la visione di tutti i popoli che sarebbero venuti al Monte Sion per adorare il Dio di Israele. La Chiesa è stata sempre consapevole del suo ruolo della portatrice della rivelazione per le nazioni e per gli individui. Lo stesso vale per le persone. In tale senso, Mosè, Davide e Pietro sono descritti come rappresentanti o come interpreti di eventi rivelatori. Loro indicano qualcosa che li trascende infinitamente. Essi indicano l'automanifestazione di quello che ci impegna per un fine supremo. In altre parole, vi può essere la rivelazione per mezzo di personalità che lasciano trasparire il fondamento dell'essere. Tra questi Tillich annovera i profeti, i sacerdoti e i santi.³²

³⁰ Cfr. *ibid.*, 142.

³¹ Cfr. *ibid.*, 143.

³² Cfr. *ibid.*, 143-145. Tillich ritiene che il termine santo sia frainteso. Lui sottolinea che la santità non riguarda la perfezione personale. Santi sono le persone trasparenti al fondamento dell'essere, che viene rivelato grazie a loro. Il protestantesimo non ammette una differenza tra i santi e i credenti. Nella prospettiva protestante ogni credente è un santo nella misura in cui appartiene alla comunione dei santi e ogni santo è un credente comune nella misura in cui fa parte di quelli che hanno bisogno del perdono dei peccati. Cfr. *ibid.*, 144-145.

3.3. LA PAROLA COME MEZZO DI RIVELAZIONE

Come molti altri teologi, anche Tillich era consapevole dell'importanza della parola (*dabar*) per la rivelazione, fino al punto che la rivelazione non sarebbe comprensibile senza parola. Tillich ritiene che »Parola di Dio« e »Logos« sono i simboli. Se la parola non fosse compresa simbolicamente, ma letteralmente ciò significherebbe che la rivelazione dovrebbe essere limitata alla parola parlata. La parola è il simbolo onnicomprensivo della dell'automanifestazione di Dio solo se la parola può essere altrettanto vista e gustata in quanto udita. Il fatto dell'incarnazione del Logos presuppone proprio che la parola è diventata un oggetto della vista e del tatto. Tillich chiarisce che la rivelazione mediante parole non deve essere confusa con le parole rivelate. La parola come mezzo della rivelazione addita oltre il suo significato ordinario, indica a qualcosa che supera il significato ordinario. Secondo Tillich, la »Parola di Dio« come parola di rivelazione è il linguaggio trasparente, essa è l'auto-manifestazione della profondità dell'essere e del significato.³³

Il teologo tedesco-americano sottolinea che la parola non è un mezzo di rivelazione in aggiunta agli altri, ma è un elemento necessario in tutte le forme di rivelazione. Non c'è niente umano senza la parola, sia la parola parlata che silenziosa. Tillich evidenzia il concetto di »parola interiore« il che indica il parlare di Dio nella profondità dell'anima individuale. Si tratta di un movimento di anima in sé stessa. La parola interiore è una negazione della parola come mezzo di rivelazione. La parola viene detta a qualcuno, mentre la parola interiore è la consapevolezza di ciò che è già presente e che non ha bisogno di essere detto. In opposizione alla dottrina della parola interiore, la teologia cristiana deve sostenere la dottrina della parola come mezzo della rivelazione.³⁴

4. La rivelazione come simbolo

Partendo dalla natura come mezzo della rivelazione si può parlare della *rivelazione come simbolo* nella concezione tillichiana della teologia della rivelazione.³⁵ Tillich ritiene che ogni cosa può essere un simbolo, cioè portatore di quello che ci impegna come il nostro fine supremo. Qualsiasi simbolo religioso può essere un mezzo o veicolo che indica oltre sé stesso.³⁶ In questa prospettiva ci sembra che sia possibile individuare il modello della rivelazione come simbolo. Un vero simbolo (reli-

³³ Cfr. *ibid.*, 145-147.

³⁴ Cfr. *ibid.*, 148-149.

³⁵ In questo sottotitolo ci riferiamo all'estratto della nostra tesi dottorale. Cfr. H. KALEM, *La correlazione tra Vangelo, cultura e persona umana nella riflessione di Paul Tillich e Karol Wojtyła per un cristianesimo rilevante oggi*, Roma, 2017., 41-55.

³⁶ Cfr. P. TILLICH, *Teologia sistematica*, vol. I, 24-25.

gioso) è l'espressione della rivelazione, o diversamente la rivelazione viene espressa mediante i simboli. Questo è ovvio almeno nella *prospettiva conoscitiva della rivelazione* che qui presentiamo.

La conoscenza rivelatoria è la conoscenza di Dio. Essa è quindi sempre analogica e simbolica. Il simbolo religioso » ... indica la necessità di usare materiali tratti dalla realtà finita allo scopo di dare un contenuto alla funzione conoscitiva della rivelazione«. ³⁷ Ciò significa che i simboli esprimono la rivelazione, oppure che la rivelazione viene espressa mediante i simboli, cioè essa si dà mediante i simboli. Secondo Tillich, una conoscenza non-simbolica di Dio ha meno verità di quella simbolica. ³⁸ Nella conoscenza simbolica di Dio non si può dire che si tratta *solo* di un simbolo, perché si tratta di quelle dimensioni della realtà alle quali non è possibile fare un altro approccio. L'importanza dei simboli religiosi consiste nel fatto che essi aprono i piani della realtà, che altrimenti non sarebbero raggiungibili. Tale piano della realtà è la *dimensione della profondità* della stessa realtà. Il nostro autore ritiene che solo la *forma simbolica* e il *linguaggio simbolico* siano capaci di esprimere l'assoluto che si manifesta nella rivelazione. Il linguaggio simbolico, infatti, vuole affermare la capacità dell'uomo di esprimere quello che lo trascende. La possibilità e la necessità dei simboli si fondano sulla dimensione partecipatoria, ossia sul fatto che l'uomo non è totalmente separato dall'essenza, ma *partecipa* al fondamento del suo essere. Per questo possiamo dire che » ... il simbolo tillichiano non è altro che una modalità di conoscenza partecipativa che permette di cogliere l'infinito attraverso il finito purificato dalla percezione distorta del soggetto«. ³⁹ In altre parole, il simbolo è un mezzo che ci permette di (ri)conoscere la rivelazione attraverso il suo potere simbolico. Il potere simbolico di simbolo abbraccia in sé tutti i segni della rivelazione sopramenzionati: il mistero, l'estasi e il miracolo.

Poiché Dio è l'essere in sé, il fondamento dell'essere e trascende ogni realtà finita, allora possiamo conoscerlo solo attraverso la realtà simbolica, che nella teologia tillichiana corrisponde alla dottrina cattolica sull'analogia⁴⁰. Senza l'*analogia entis* tra

³⁷ *Ibid.*, 155.; cfr. ID. *Teologia sistematica*, vol. II, 15-16.; Per vedere un confronto tra analogia di san Tomaso e simbolismo di Tillich si veda: G. OLIANA, *Il progetto teologico di Paul Tillich: il coraggio di essere e del realismo credente*, Tione di Trento, 297-300.

³⁸ Cfr. P. TILLICH, *Teologia sistematica*, vol. I, 155.

³⁹ Cfr. G. OLIANA, *Il progetto teologico di Paul Tillich: la sfida del coraggio di essere e del realismo credente*, 292.

⁴⁰ Cfr. A. DE LUCA, *L'antropologia teologica di Paul Tillich*, Terni, 1974., 72. La conoscenza di Dio è sempre simbolica o analogica, poiché Dio trascende infinitamente ogni cosa, cioè include che da una parte ogni cosa che si conosca dell'uomo può essere applicata a Dio perché è in Lui in quanto suo fondo creativo, e dall'altra parte, qualsiasi cosa che si conosce dell'uomo non può essere applicata a Dio perché Dio è totalmente altro ed estaticamente trascendente. Cfr. E. SCABINI, *Il pensiero di Paul Tillich*, Milano, 1967., 100.

il finito e l'infinito non si potrebbe dire nulla di Dio, ma ciò non significa che tale analogia sia in grado di creare una teologia naturale. Non è un metodo per scoprire la verità di Dio, ma solo una forma in cui trova l'espressione ogni conoscenza della rivelazione.

La conoscenza simbolica non cerca di indebolire la forza spirituale del linguaggio religioso, ma cerca di dare a Dio e alle sue relazioni con gli uomini più realtà e potenza di quanto non possa dare l'interpretazione non simbolica. In altre parole, la nostra conoscenza di Dio non è *solo* simbolica, ma è non meno di simbolica.⁴¹ È tale proprio perché si tratta della conoscenza della realtà alla quale non è possibile un diverso accesso. Questa realtà ci trascende infinitamente. In altre parole, i simboli religiosi aprono le dimensioni della realtà che altrimenti rimarrebbe nascosta. I simboli ci aprono allora questa realtà nascosta che pur rivelandosi rimane nascosta. La dimensione della realtà ultima è la dimensione del Sacro e il Sacro, di cui l'uomo prende coscienza nell'esperienza religiosa, è Dio come fondamento dell'essere.⁴² In tutte le religioni il contenuto della rivelazione è proprio il Sacro. La rivelazione viene identificata con il Sacro. Ciò spiega che i simboli religiosi sono allora i simboli del Sacro (aggiungiamo i simboli della rivelazione) e come tali partecipano alla sacralità del Sacro, ma questo non significa uguaglianza tra simboli religiosi e Sacro (la rivelazione). I simboli religiosi rimandano a ciò che li trascende. In questo senso, il sacro è la qualità di ciò che impegna l'essere umano in modo assoluto, perché solo quello che è sacro può dare all'uomo un fine supremo e viceversa, solo ciò che dà all'uomo un fine supremo possiede la qualità del sacro.⁴³ Ciò che dà all'uomo il fine supremo non può essere inventato da uomo stesso, ma deve essere dato dall'altra parte della soglia. Quello che gli viene dato è la rivelazione divina che viene espressa e riconosciuta mediante i simboli.

Usando il linguaggio simbolico Tillich intende difendere la trascendenza di Dio e la rivelazione di Dio contro ogni forma di religione che cerca di assolutizzare i simboli, dimenticando il loro carattere solo simbolico. In tale senso i concetti che caratterizzano le realtà ordinarie diventano simboli idolatri dell'interesse assoluto, allora sono demoniaci.⁴⁴ Tenendo presente questo, allora è chiaro che la verità di un simbolo è decisiva. Un simbolo religioso *possiede la verità* perché è *adeguato alla rivelazione*. In esso è espressa adeguatamente la correlazione tra la persona e la ri-

⁴¹ Cfr. E. SCABINI, *Il pensiero di Paul Tillich*, 100.

⁴² Cfr. L. RACINE, La critica del sacro nella teologia di Paul Tillich, in: *Sacra Doctrina* 14 (1969.), 507-530., qui 512.

⁴³ Cfr. P. TILLICH, *Teologia sistematica*, vol. I, 248.

⁴⁴ Cfr. P. TILLICH, *Theology of culture*, New York, 1964., 59-60.; ID., *Dinamica della fede: religione e morale*, Roma, 1967., 46.

velazione. Simbolo è vero in quanto è l'espressione di una rivelazione.⁴⁵ Il criterio massimo della verità di simbolo è quello che implica e che si può permettere una autonegazione. L'unico simbolo che si permette l'autonegazione è la *Croce di Cristo* ed è l'unico simbolo che non ha perduto il suo potere simbolico e che ancora dà rilevanza al cristianesimo. Il simbolo di Cristo crocifisso è il simbolo perfetto, perché il Crocifisso ha conservato l'unione con Dio e ha totalmente rinnegato sé stesso, ha sacrificato sé stesso per non diventare un idolo e un dio accanto a Dio, come ci spiega Tillich.⁴⁶ Possiamo essere d'accordo con Dulles quando dice che per Tillich il portatore principale della rivelazione fu più il simbolo che la parola.⁴⁷

5. La rivelazione come risposta

Partendo dal metodo della correlazione, ci sembra, che sia possibile arrivare a un modello o almeno alle tracce di modello della *rivelazione come risposta* nel pensiero tillichiano. Lo esplicitiamo qui dal punto di vista conoscitivo della rivelazione.

Il fulcro del metodo della correlazione, come abbiamo già indicato, sta nel fatto che esso cerca di analizzare la situazione umana come un contesto dal quale provengono le domande e cerca di mostrare che la *risposta teologica a tali domande si trova nella rivelazione*. Proprio questa impostazione di Tillich ci permette di vedere nella sua teologia il modello della rivelazione come risposta e ci dice che la teologia trova la sua base e la sua anima proprio nella rivelazione. In altre parole, la risposta viene data dalla rivelazione o precisamente la *rivelazione si dà come risposta*. Le risposte che teologia ricava dalla rivelazione »sono »dette« all'esistenza umana da ciò che la trascende.⁴⁸ La domanda sale dal basso e la risposta viene dall'alto, si tratta delle domande infinite e dell'unica risposta.⁴⁹ Questo appare chiaro ed evidente in un esempio, nell'introduzione al secondo volume del sistema teologico, nel quale il teologo della correlazione spiega, che il Cristo risposta all'alienazione umana, non può essere creata dall'uomo, ma l'uomo può solo ricevere ed esprimere questa risposta secondo le modalità della sua domanda.⁵⁰

⁴⁵ Cfr. P. TILLICH, *Teologia sistematica*, vol. I, 275.

⁴⁶ Cfr. P. TILLICH, *Dinamica della fede*, 83. Nella discussione con Pietro, Gesù accetta il titolo Cristo, ma sotto la condizione che deve andare a Gerusalemme, dove deve patire e morire, cioè rinnegare se stesso. In base a questo Gesù rinnega una tendenza idolatra che lo riguarderebbe. Cfr. ID., *Theology of culture*, 67.

⁴⁷ Cfr. A. DULLES, *Modelli della rivelazione*, 75.

⁴⁸ P. TILLICH, *Teologia sistematica*, vol. I, 80.

⁴⁹ Cfr. N. BOSCO, *Paul Tillich tra filosofia e teologia*, Milano, 1974., 46-49.

⁵⁰ Cfr. P. TILLICH, *Teologia sistematica*, vol. II, 22-23.

Non vi è una superiorità della domanda umana rispetto alla risposta di Dio, ma circolarità, perché la domanda umana viene formulata sotto l'effetto della risposta divina. In questo senso possiamo affermare che la risposta di Dio è una provocazione che suscita le domande umane, anzi è una risposta-offerta a cui noi dobbiamo rispondere, dare l'assenso o rifiutarla.⁵¹ Come si vede, in questo modo l'iniziativa di Dio, come una delle caratteristiche principali della rivelazione, viene salvaguardata. L'uomo non può cessare di porsi delle domande, poiché egli stesso non è una risposta, ma appunto una domanda. Nell'uomo, come creatura di Dio vi è sempre la domanda sul suo creatore e il desiderio di una risposta soddisfacente, vi è sempre l'inquietudine dell'cuore. In altre parole: »La teologia esprime le domande implicite nell'esistenza umana e, sotto la guida di queste ultime, essa formula *le risposte implicite nell'auto-manifestazione divina*. Si tratta di un circolo che conduce l'essere umano a un punto in cui domanda e risposta non sono separate«.⁵²

La domanda che l'uomo si pone è lui stesso e la sua esistenza, pertanto questa domanda non è la fonte della risposta rivelatoria formulata dalla teologia. *L'automanifestazione divina* non può essere derivata da un'analisi della precaria condizione umana. L'uomo non può neppure non conoscere la domanda di Dio poiché egli è la creatura di Dio anche se alienata, ma non scartata da Lui.⁵³ La correlazione teologica fondamentale è quella tra Dio e uomo, e dovrebbe gestire tutte le altre. Detto questo notiamo che nella correlazione verticale⁵⁴ l'uomo-Dio, la domanda sia lo stesso uomo che pone le domande sul suo essere e in ultima analisi *la risposta a tale domanda è Dio che si rivela*.

Dunque, se il cristianesimo, quale la religione rivelata, vuole dimostrare il suo carattere universale, deve anche dimostrare che le diverse forme nelle quali si esprime l'esigenza del Nuovo Essere si realizzano in Gesù in quanto Cristo. Si noti qui l'uso del metodo della correlazione, poiché la domanda sulla manifestazione del »Nuovo Essere« è posta sia sulla base dell'esistenza umana, sia alla luce della risposta del

⁵¹ Cfr. N. BOSCO, *Paul Tillich tra filosofia e teologia*, 193.

⁵² P. TILLICH, *Teologia sistematica*, vol. I, 77. Il corsivo è nostro.

⁵³ Cfr. P. TILLICH, *Teologia sistematica*, vol. II, 19-23. Nella seconda parte della *Teologia sistematica* Tillich spiega alcuni punti della sua teologia espressi nella prima parte. Tra questi riprende anche il metodo della correlazione che a questo punto rende più chiaro.

⁵⁴ Alcuni esperti della teologia tillichiana, tra i quali Battista Mondin, sottolineano che nel metodo della correlazione di Tillich è possibile ravvisare tra la *correlazione verticale* che è la correlazione tra l'Assoluto e il condizionato, cioè tra Dio e le creature e dall'altra parte le *correlazioni orizzontali* che sono tutte le altre. Tillich non usava mai questa terminologia, essa è un contributo di Mondin che annovera sei importanti correlazioni orizzontali: io-mondo, individuazione-partecipazione, dinamica-forma, libertà-destino, essere-non-essere, finito-infinito. Cfr. B. MONDIN, *Paul Tillich e la trasmissione del cristianesimo*, Torino, 1967., 59-67.

cristianesimo.⁵⁵ Il »Nuovo Essere« è la risposta adeguata alla precaria condizione umana perché il Cristo come mediatore⁵⁶ è colui che getta il ponte tra l'infinito e il finito e tra l'incondizionato e il condizionato. Qui emerge la *dimensione personale e cristocentrica della rivelazione*, cioè il carattere definitivo e supremo della rivelazione che è data in Gesù Cristo. Questo tema va oltre i limiti del nostro lavoro e richiede di essere elaborata a parte.

Nell'uomo è insita la tensione verso l'infinito. La rivelazione è appunto la realizzazione di tale tensione: essa è una risposta alla domanda di infinito implicita nell'uomo ed è per questo che non si dà nessuna rivelazione senza religione, anche se questo non significa la loro identità. Non si può trascurare che il divino si incarna in una realtà concreta e storica, ed è appunto questo che sottintende la religione cioè la coscienza dell'uomo relativa alla propria tendenza verso l'infinito.

Tra i critici della teologia tillichiana vi è Battista Mondin, a suo tempo allievo di Tillich. Mondin critica il teologo protestante riguardo al rapporto tra filosofia e teologia in base alla formula domanda-risposta. Questa formula riduce la rivelazione ad una semplice conferma della teologia naturale, nella quale la rivelazione viene ridotta a qualcosa da aggiungere alle proposizioni già stabilite in filosofia. La rivelazione viene quindi vista come qualcosa che dà certezze alle risposte già implicite nelle domande sollevate dalla filosofia. Seppur vero, tuttavia la rivelazione non si esaurisce in questo, perché essa manifesta all'uomo le cose che egli non potrebbe neppure immaginare come ad esempio il mistero dell'incarnazione o il mistero della SS. Trinità. La teologia non può essere ridotta a filosofia della religione come, secondo alcuni autori, accade nella teologia tillichiana.⁵⁷

6. La rivelazione come *ultimate concern*

Paul Tillich ha elaborato la sua teologia ritenendo che l'oggetto della teologia è il nostro fine supremo (*ultimate concern*). Partendo da questo oggetto della teologia possiamo arrivare al modello o almeno alle tracce del *modello della rivelazione come il fine supremo*.

⁵⁵ Cfr. P. TILLICH, *Teologia sistematica*, vol. II, 102-107.

⁵⁶ Tillich non vuole essere frainteso e spiega che mediatore non è una realtà ontologica accanto a Dio e all'uomo, si tratterebbe di un semidio e un mezzouomo. »Un simile terzo essere non potrebbe rappresentare né Dio all'uomo, né l'uomo agli esseri umani. È l'uomo essenziale che rappresenta non solo l'uomo, ma anche Dio all'uomo; perché è l'uomo essenziale che per la sua propria natura, rappresenta Dio; rappresenta l'immagine originale di Dio incorporata nell'uomo, ma lo fa nelle condizioni dell'alienazione tra Dio e l'uomo.« P. TILLICH, *Teologia sistematica*, vol. II, 107-108.

⁵⁷ Cfr. B. MONDIN, *Paul Tillich e la transmitizzazione del cristianesimo*, 140.

La comprensione di ciò che è il fine supremo ci aiuterà a concepire perché possiamo intravedere il modello della rivelazione come il fine supremo nella teologia tillichiana.⁵⁸ Lui stesso lo spiega quando sottolinea che il fine supremo non è una astrazione, ma si spiega partendo dal grande comandamento: »Ascolta Israele! Il Signore nostro Dio è l'unico Signore; amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima, con tutta la tua mente e con tutta la tua forza« (De 6,4s = Mc 12,29-30). Questo comandamento fa parte della rivelazione. Da questo comandamento deriva che il fine supremo esclude tutti gli altri fini e li rende preliminari. Il fine supremo è incondizionato.⁵⁹

Il fine supremo coinvolge tutta la persona e si presenta come aspetto esistenziale dell'esperienza religiosa. Ad esso è orientata tutta la nostra esistenza in modo irreversibile e, per questo, tutti gli altri fini diventano preliminari. Così il fine supremo diventa l'oggetto della teologia perché ci coinvolge nel senso che diventa fine supremo *per noi*.⁶⁰ Tenendo presente questo, il ruolo della teologia non è preoccuparsi dei fini preliminari, ma del fine supremo come suo oggetto. In altre parole, la teologia si preoccupa della rivelazione dal momento che »...la rivelazione è la manifestazione di ciò che ci impegna per un fine supremo«.⁶¹

Il contenuto del nostro fine supremo non può essere un oggetto, ma »...il nostro fine supremo è quel che *determina il nostro essere o il nostro non-essere*. Sono teologiche soltanto quelle affermazioni che trattano il loro oggetto in modo tale che possa diventare per noi un problema di essere o non-essere«.⁶² Può diventare il fine supremo solo quello che *per noi* ha la capacità di salvare o minacciare il nostro essere e

⁵⁸ L'espressione *ultimate concern* può essere tradotta in vari modi in italiano, come ad esempio fine supremo, interesse definitivo, interesse ultimo, interesse supremo, questioni ultime, questione suprema, preoccupazione suprema, impegno supremo, interesse per l'assoluto e valore assoluto. Questa chiarificazione per quel che riguarda la lingua italiana si trova nella nota del traduttore Renzo Bertalot. Cfr. P. TILLICH, *Teologia sistematica*, vol. I, 8.

⁵⁹ Come abbiamo accennato il concetto di incondizionato è legato con il concetto del fine supremo. In breve: L'incondizionato è una *qualità, non un essere*. Caratterizza quello che è il nostro *interesse supremo* e, perciò, incondizionato sia che lo chiamiamo Dio o »l'Essere come tale« o il »Bene come tale« o il »Vero come tale«, sia che usiamo dei nomi diversi. Cfr. P. TILLICH, *L'era protestante*, Torino, 1972., 61., n. 1. Il corsivo è nostro. Cfr. anche P. TILLICH, *Theology of culture*, 29.

⁶⁰ Cfr. P. TILLICH, *Teologia sistematica*, vol. I, 23-24. Spiegando come si dovrebbe intendere l'interesse supremo sull'esempio di Marta e Maria (Lc 10, 38-42), Tillich afferma che esso significa che siamo coinvolti con tutta l'anima, significa che siamo assolutamente interessati da una sola cosa che è necessaria e in tanto suprema: »Chi è afferrato dalla sola cosa che è necessaria ha sotto i piedi le »molte cose«. Esse lo interessano, ma non supremamente, e quando le perde non perde la sola cosa di cui ha bisogno e che non gli può essere tolta« P. TILLICH, *Il Nuovo Essere*, Roma, 1967., 130.

⁶¹ P. TILLICH, *Teologia sistematica*, vol. I, 132.

⁶² *Ibid.*, 25. Il corsivo è nostro.

la nostra realtà umana, come significato e scopo dell'esistenza. Il fine supremo deve essere qualcosa che determina il destino ultimo dell'uomo, oltre tutti i suoi fini preliminari, deve essere qualcosa che è *pro nobis*. *Ultimate concern* non può essere un mero oggetto, di Dio non possiamo fare un oggetto.⁶³ Nella teologia tillichiana, il fine supremo non significa che vi è un essere chiamato dio e poi vi è l'esigenza dell'uomo di impegnarsi nei suoi confronti quale fine supremo. Il fine supremo indica qualunque cosa che impegna l'uomo e diventa dio per lui. L'uomo può avere per fine supremo soltanto ciò che per lui è dio.⁶⁴ In questa tensione dell'esperienza umana è ovvio che l'uomo deve essere attento a non impegnarsi totalmente in un fine che non è quello ultimo o che solamente appare tale, mentre in realtà è un fine preliminare e, pertanto nel presentarsi come supremo, è demoniaco. Un fine è supremo se *trascende* tutti gli altri fini preliminari e finiti e se trascende tutta la sfera della finitudine. Con la sottolineatura del *fine supremo* si mette in evidenza che l'Assoluto sta al di sopra e al di fuori di tutto ciò che è finito e limitato, al di sopra di tutto ciò che riguarda gli interessi particolari.⁶⁵

In questo senso, partendo dal fatto che l'oggetto della teologia è la rivelazione e che la rivelazione è la manifestazione di ciò che ci impegna per un fine supremo, e che secondo la riflessione di Tillich possiamo concludere che *ultimate concern* è qualcosa che trascende tutto quello che impegna l'uomo in modo preliminare e provvisorio e che è qualcosa che non può essere inventato dall'uomo, ma gli viene dato da quello che lo trascende – possiamo intravedere nella sua teologia *il modello della rivelazione come il fine supremo*.

Il limite di questo modello consiste nel fatto che Tillich non dà un nome e un contenuto preciso a quello che chiama *ultimate concern*. In questo modo cade in un certo soggettivismo, poiché, come abbiamo visto, mette in rilievo che il fine supremo può diventare tutto quello che rappresenta per l'uomo un dio. In tale prospettiva, la rivelazione è tutto quello che vogliamo. Tina Manferdini sottolinea che *ultimate concern*, nella riflessione tillichiana, indica allo stesso tempo l'oggettivo contenuto della coscienza religiosa e l'atto soggettivo in cui si realizza questa coscienza reli-

⁶³ Cfr. D. MACKENZIE-BROWN, *Ultimate concern: Tillich in dialogue*, London, 1965., 12.

⁶⁴ Cfr. P. TILLICH, *Teologia sistematica*, vol. I, 243. È chiaro che è più facile essere impegnati in qualcosa che si può incontrare concretamente; più che una cosa è concreta è maggiore possibilità di essere impegnati in essa: sia che si tratta dell'essere completamente concreto o la singola persona. Cfr. *ibid.*, 243.

⁶⁵ Cfr. B. MONDIN, *Paul Tillich e la transmitizzazione del cristianesimo*, 74. Analizzando il fatto perché Tillich abbia dedicato tanta attenzione all'argomento della fede, Battista Mondin, che ne è stato discepolo, ritiene che la ragione principale non sta nel principio luterano che la giustificazione dipende esclusivamente dalla fede, ma nel fatto che egli fosse convinto che la fede mostri all'uomo minacciato dall'insicurezza un'uscita di sicurezza e come utilizzarla. Cfr. *ibid.*, 71.

giosa.⁶⁶ Questo diventa anche ovvio se consideriamo come Tillich intende la fede come risposta alla rivelazione. Lui identifica la *fides qua* e *fides quae*, cioè l'atto e il contenuto della fede e più mette l'accento sull'esperienza e la qualità della fede che al contenuto della fede. Con questo atteggiamento si distingue dalla posizione cattolica dove *fides qua* non si può identificare con la *fides quae*, perché l'esperienza della fede non è indipendente dal contenuto della fede che è rivelato.

Dall'altra parte, dobbiamo accentuare che Tillich sottolinea che la rivelazione è la manifestazione di fine supremo e che il messaggio cristiano è il fine supremo.⁶⁷ Anzi, ha ribadito che esso proviene dal grande comandamento »Dio è l'unico Signore«. Queste sottolineature ci permettono di concludere che la rivelazione come fine supremo ha ancora il suo contenuto. Esso è Dio e tutto quello che è contenuto in messaggio cristiano. Parlando del Nuovo Essere che è Gesù in quanto Cristo, viene anche possibile trovare quello che rappresenta il contenuto della rivelazione. Secondo la nostra opinione, con il concetto di fine supremo, Tillich vuole provocare l'uomo per decidersi per *vero* fine supremo (secondo noi contenuto nella rivelazione, nell'ultima analisi »Nuovo Essere«, cioè Gesù in quanto Cristo) e non per un falso che solo si riveste dell'*ultimità*, mentre in realtà è solo preliminare. Questo concetto, in un certo senso vago, richiede una scelta personale, una lotta, una notte buia per non consegnarsi a un fine che non ha il potere di salvare il nostro essere e che non è un fine supremo *pro nobis*.

Conclusioni prospettive

Nella parte conclusiva di questo articolo, vogliamo sottolineare che il nostro obiettivo non era quello di attribuire un valore ad uno dei modelli o all'idea della rivelazione concepita nel pensiero tillichiano nemmeno fare una profonda critica, ma solo mettere in luce le possibili modelli presenti nella sua teologia e così proporre la ricerca e un ulteriore approfondimento di tali modelli.

Nell'introduzione abbiamo detto che i modelli della rivelazione possono essere osservati dal punto di vista diacronico. Come tali essi appaiono nelle diverse epoche storiche e seguono il centro del pensiero che era predominante in una epoca storico-teologica. Ciò vale per la teologia in generale, ma anche per la teologia della rivelazione. I modelli della rivelazione che abbiamo cercato di intravedere nella teologia di Paul Tillich non sono stati osservati in modo diacronico e come tali trovano il loro posto proprio nella vasta teologia della rivelazione fatta con il metodo della correlazione.

⁶⁶ Cfr. T. MANFREDINI, *La filosofia della religione in Paul Tillich*, Bologna 1977., 10, n. 5.

⁶⁷ Cfr. P. TILLICH, *Teologia sistematica*, vol. I, 22.

Alcuni teologi hanno sviluppato i loro propri modelli della rivelazione. In tale senso cercavano di approfondire la realtà della rivelazione da un punto di vista specifico. Per non restare solitario, qui solo menzioniamo alcuni modelli della rivelazione in tre autori cattolici. Avery Dulles porta cinque modelli della rivelazione esaminandoli in modo diacronico: rivelazione come dottrina, come storia, come esperienza interiore, come presenza dialettica e come nuova consapevolezza.⁶⁸ René Latourelle tratta la rivelazione come parola, testimonianza e incontro.⁶⁹ Il teologo spagnolo Salvador Pié-Ninot mette in evidenza i tre modelli della rivelazione: come parola, come incontro e come presenza.⁷⁰

I modelli della rivelazione indicano la molteplicità di aspetti della rivelazione. Allo stesso tempo ci aprono la strada teologica alla ricerca e all'approfondimento ulteriore della teologia della rivelazione e ci offrono la possibilità di intravedere forse un nuovo modello della rivelazione che aiuterebbe la comprensione di questa realtà complessa per la nostra epoca. Alla fine, i modelli della rivelazione ci portano davanti alla rilettura della esistenza umana partendo dalla rivelazione e dalla sua centralità, cioè da Gesù Cristo che è compimento e la pienezza della rivelazione (cfr. DV 2).

⁶⁸ Cfr. A. DULLES, *Modelli della rivelazione*, 97-245.

⁶⁹ Cfr. R. LATOURELLE, *Teologia della rivelazione. Mistero dell'epifania di Dio*, Assisi, ¹⁰1996., 363-379.

⁷⁰ Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale. »Rendere ragione della speranza« (1 Pt 3,15)*, Brescia, ³2007., 236-242.

TRAGOVI NEKIH MODELA OBJAVE U PROMIŠLJANJU PAULA TILLICHA

Hrvoje KALEM*

Sažetak: U ovom smo članku pokušali ponuditi tragove nekih modela objave kod Paula Tillicha. Prije svega, nastojali smo odgovoriti na pitanje čemu služe modeli objave. Potom smo stavili naglasak na znakove i sredstva objave u promišljanju toga njemačko-američkoga teologa. U posljednjem smo dijelu rada nastojali upozoriti na modele ili barem tragove modela objave kod Paula Tillicha. Budući da Tillich nikada nije eksplicitno govorio o modelima objave, polazeći od nekih njegovih ključnih pojmova kao što su simbol, krajnja zaokupljenost (zbiljnost) i korelacija između pitanja i odgovora, nastojali smo osvijetliti modele objave kao simbol, kao odgovor i kao krajnja zaokupljenost (ultimate concern). Nije nam nakana bila baviti se iscrpno modelima objave u Tillichovoj teologiji, nego samo upozoriti na one koje smatramo važnima, imajući pri tome na umu da je moguće razaznati i neke druge modele objave u njegovu složenom teološkom sustavu.

Ključne riječi: modeli objave, Paul Tillich, korelacija, sredstva i znakovi objave, objava kao simbol, kao odgovor i kao krajnja zaokupljenost.

* Doc. dr. sc. Hrvoje Kalem, Katolički bogoslovni fakultet, Univerzitet u Sarajevu, Josipa Stadlera 5, 71 000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina, hrvojekalem@gmail.com