

## PATH

## VOL. 3 - PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA - 2004/1

## Il metodo teologico oggi. Fra tradizione e innovazione

- 3-5 Editoriale  
*Marcello Bordonì*
- 7-19 Méthode théologique et pratique (*praxis*) de la foi  
*Georges M. Card. Cottier*
- 21-32 *Auditus fidei*: esegesi biblica e teologia  
*Prosper Grech*
- 33-55 *Intellectus fidei*: teologia sistematica ed esegesi biblica  
*Fernando Ocariz*
- 57-68 Metodo teologico e magistero della Chiesa  
*J. Augustine Di Noia*
- 69-81 Ecclesialità della teologia: fra tradizione e innovazione  
*Bruno Forte*
- 83-109 *Lex orandi* e metodo teologico. La teologia liturgica fra tradizione e innovazione  
*Manlio Sodi*
- 111-124 Metodo teologico e studio dei Padri della Chiesa oggi  
*Enrico dal Covolo*
- 125-139 Inculturazione della fede e metodo teologico  
† *Rino Fisichella*
- 141-155 Dialogue œcuménique et méthode théologique  
*Marc Card. Ouellet*
- 157-193 Interreligious Dialogue and Theological Method  
*Mariasusai Dhavamony*
- 195-208 Fare teologia nelle Comunità della Riforma  
*Ermanno Genre*
- 209-226 Impostazione metodologica della teologia ortodossa  
† *Yannis Spiteris*

- 227-237 Verità e libertà nella ricerca teologica. Saggio di approfondimento alla luce di *Gv* 16,12-15  
*Réal Tremblay*
- 239-256 Riflessi etici e spirituali del metodo teologico  
*Paolo Carlotti*
- 257-263 Prospettive di sintesi – I  
*Marcello Bordoni*
- 265-272 Prospettive di sintesi – II  
*Piero Coda*

#### RECENSIONES

- G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, (Nuovo corso di teologia sistematica 13) Queriniana, Brescia 2003 (Jean Paul Leggi), pp. 273-276
- C.S. BARTNIK, *Dogmatyka Katolicka II*, (Dogmatica Cattolica), Lublin 2003 (Czeslaw Rychlicki), pp. 277-279
- S.-TH. BONINO (ed.), *Thomistes ou de l'actualité de Saint Thomas d'Aquin*, Préface du Cardinal Christoph Schönborn. Postface de Georges Cottier, Parole et Silence, Paris 2003, (Gerardo del Pozo Abejón), pp. 279-281
- P. CODA, *Il Logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, (Teologia 45) Città Nuova, Roma 2003, (Vincenzo Di Pilato), pp. 282-284
- S. SANZ SÁNCHEZ, *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea: status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas*, (Dissertationes. Series Theologica XI) Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2003 (Lluís Clavell), pp. 284-287

#### VITA ACADEMIAE

- 1) II Forum Internazionale: "Il metodo teologico oggi, fra tradizione e innovazione" (Città del Vaticano, 22-24 gennaio 2004), pp. 289-307
  - \* Telegramma del Santo Padre Giovanni Paolo II, p. 289
  - \* Indirizzo di saluto del Card. Paul Poupard, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, pp. 289-292
  - \* Emeritato del Card. Georges Marie Cottier, p. 292
  - \* *Laudatio* del Prof. P. Charles Morerod, OP: «Une perspective sur l'œuvre philosophico-théologique du cardinal Georges Cottier, O.P.», pp. 293-304
  - \* Cronaca del Forum pubblicata su "L'Osservatore Romano" del 28 gennaio 2004, p. 5, a cura del Prelato Segretario Prof. Mons. Piero Coda, pp. 304-307
- 2) Rinnovo della nomina a Presidente di Mons. Marcello Bordoni, p. 307
- 3) Cronaca dell'Accademia, pp. 307-308
- 4) Necrologio dell'Accademico Padre Ronald D. Lawler, OFM cap., pp. 308-309

## EDITORIALE

PATH 3 (2004) 3-5

Vorrei richiamare in questo editoriale una traccia del cammino effettuato in questi primi cinque anni dal nuovo inizio della Pontificia Accademia Teologica, che hanno avuto un primo momento forte nel *Forum* del febbraio 2002 sul tema “*Gesù Cristo, Via, Verità e Vita (Gv 14,6). Per una rilettura della Dominus Iesus*”. Quel simposio ci ha portato ad approfondire il mistero del Cristo come Colui che è, insieme e personalmente, la “Verità Rivelata” e la “Via della Verità”. I primi due numeri della Rivista PATH hanno mostrato chiaramente l’esigenza di promuovere *il cammino della teologia lungo la Via della Verità*, ed attraverso gli incontri mensili del Consiglio Accademico ai quali, alcune volte, hanno partecipato anche Accademici non consiglieri, ma apportatori sempre di ottimi consigli, si è messa a fuoco sempre più l’urgenza di delineare il profilo del metodo teologico.

Siamo ben convinti che tale metodo non è semplicemente una questione di carattere tecnico, poiché non si tratta solo di una ricerca che ponga in risalto la scientificità della teologia, attraverso una metodologia critica letteraria, ma si tratta di delineare quella *forma di pensiero e di discorso* che è *ispirata dalla stessa Verità che si manifesta*. Ricordo le sapienti parole di antichi filosofi quali Aristotele, che nella sua *Metafisica* (984 a.b; 985 a-b) affermava *che i problemi del metodo sono sempre già problemi di contenuto*: e che “quando i pensatori procedevano così, l’oggetto stesso li guidava sulla giusta via e dirigeva la loro ricerca”, poiché essi “erano spinti in avanti dalla stessa verità”. Così, il metodo è l’indicazione della forma di pensiero e la Via che la stessa Verità offre. Questo è ancor più notevole nel contesto della Teologia, ove la *Verità che è l’Evento cristologico* che si manifesta nella storia, segna nell’*evento Parola* il cammino della ricerca

attraverso la Via che solo in Lui dobbiamo percorrere, guidati dallo Spirito, verso la pienezza della Verità che il Padre ci offre.

L'assunto tematico del secondo *Forum* (22-24 gennaio 2004): "*Il metodo teologico. Fra Tradizione e Innovazione*" sta ad indicarci che, essendo la Rivelazione della Verità compiuta "nella storia" ed "attraverso la storia", il cammino del metodo teologico non può non tener conto del fatto che si muove tra una "anamnesi" (Gv 14, 26) ed una "prognosi" (Gv 16, 13). In realtà, solo una Tradizione che è mossa dalla Verità può guidarci sulla via della ricerca della pienezza della Verità. Nessuno comincia da zero. La Tradizione degli eventi fondatori della fede ci schiude sempre un ulteriore orizzonte futuro di Verità. Questo vale, in particolare, considerando che l'evento storico del Cristo Crocifisso e Risorto non può restare chiuso nel passato: esso lo trascende in alto e in avanti, senza rinnegarlo, ma per la sua forza vitale spinge verso la pienezza della Verità. *L'anamnesi* del passato costituisce, allora, un momento necessario e sempre in fermento nella riflessione della fede che, sull'esempio di Maria, che "conservava tutte queste cose meditandole nel suo cuore" (Lc 2,19.51), accompagna e dischiude nuovi orizzonti per una teologia aperta al futuro.

La proposta di riflessione sul metodo, cosciente della sua complessità, non avanza alcuna pretesa di esaurimento, ma si offre come una proposta di cammino ulteriore e si articola, per ora, in tre momenti che occupano le tre giornate.

**a.** Innanzi tutto, le *esigenze poste dalla fede al metodo teologico*, per cui il "fare Teologia" comporta la prassi di fede del teologo congiunta al *luogo ecclesiale*, nel suo atteggiamento di *auditus et intellectus fidei*, con l'attenzione sempre rivolta a quella *Traditio vivens* della Chiesa che si esprime nella *lex orandi*, nel *sensus fidei* (LG 12) proveniente dall'unzione dello Spirito Santo (1Gv 2,20 e 27), sotto la guida ed autenticazione del Magistero. In questo momento di legame alla Scrittura, letta non solo esegeticamente ma nel contesto della *Traditio vivens*, un compito della Teologia che si deve esprimere nel cammino della Verità è quello *profetico*: capace di leggere nei segni dei tempi le aperture per il cammino stesso del Magistero, nella continuità e nel progresso verso il futuro della storia della Chiesa, nella sua missione di annuncio della Verità a tutti i popoli.

**b.** La seconda giornata si propone di studiare il metodo teologico nell'attuale contesto *culturale e religioso*, per il quale la fede cristiana si rende annunciabile e credibile nell'area delle attuali frontiere della pluralità delle culture e delle religioni, non ignorando i nuovi aereopaghi aperti dal progresso delle scienze sia antropologiche che naturali. In questo ambito si definiscono le relazioni che richiamano lo studio dei Padri della Chiesa, il tema dell'inculturazione della fede, il rapporto al dialogo ecumenico, il problema delicato del dialogo interreligioso, il metodo teologico delle Comunità della Riforma, l'impostazione metodologica della Teologia ortodossa.

**c.** Il rapporto tra Verità e Libertà nella ricerca teologica non può ignorare quegli elementi della metodologia teologica che concernono la prassi di vita morale e spirituale, e il legame al luogo della santità del discorso teologico.

In occasione del presente *Forum*, l'Accademia vuole fare tesoro delle proposte di riflessione presentate in apertura, come *prolusione*, da S.E.R il Card. G.M. Cottier sul tema: *Metodo teologico e prassi di fede* e intende anche esprimere, al termine della tre giorni di studio, il suo ringraziamento al contributo dato in questi anni da Sua Em.za, offrendogli l'attestato del suo Emeritato.

MARCELLO BORDONI

## MÉTHODE THÉOLOGIQUE ET PRATIQUE (*PRAXIS*) DE LA FOI

GEORGES CARD. COTTIER

*PATH 3 (2004) 7-19*

### I

#### Introduction

1. La question dont nous devons nous entretenir est complexe.

Deux formules, qu'on pourrait croire antithétiques, d'Augustin nous serviront d'introduction: *fides quaerens intellectum*, qui est la plus citée, et *intellectus quaerens fidem*. Chacun de ces énoncés éclaire un aspect du problème.

La foi qui est adhésion au mystère de Dieu et de son dessein de salut, qui nous est donné à connaître par la révélation, ne s'arrête pas, pour ainsi dire, à elle-même comme acte simple, elle demande à s'avancer, si possible, dans l'intelligence de ce mystère. Autrement dit, cet Inaccessible, qui est le mystère de Dieu, n'est pas, face à la pensée, dans un rapport d'opposition. Si la foi cherche, sollicite la pensée, c'est parce qu'elle adhère à une source de lumière et que la lumière est la nourriture de l'esprit. Comme simple adhésion à la vérité révélée, la foi demande par elle-même et pour elle-même de pénétrer dans les profondeurs de ce qui lui est donné. Il est dans sa nature d'aspirer à voir, de tendre vers la vision. En deçà de la vision béatifique, où ce désir sera pleinement satisfait, elle a recours aux possibilités que lui offre la raison, et, si elle le fait, c'est parce que la raison elle-même est une faculté de lumière. Que le mystère de Dieu dépasse infiniment ses capacités ne signifie pas un antagonisme ou un radicale hétérogénéité. Une parenté profonde relie la lumière naturelle de la raison et la lumière surnaturelle de la foi, Dieu étant source de l'une et de l'autre.

Quant à la seconde formule, elle indique d'abord que la raison ne s'enferme pas dans ses propres limites, et que, loin de rejeter dans la sphère de l'irrationnel ce qui la dépasse, elle se trouve stimulée à aller au-delà d'elle-même; elle peut comprendre que le mystère dont parle la révélation lui apporte un complément essentiel et la lumière définitive, à laquelle elle aspire sans pour autant être en droit de l'exiger.

Le rappel de la double formule d'Augustin m'a conduit à user d'un terme qu'elle ne contient pas, le terme de *mystère*. Il exprime l'*objet* de la foi. Avant de traiter de la méthode théologique, disons donc un mot de la *praxis de la foi*. Nous verrons en quel sens il est légitime de parler de *praxis* à propos de la foi.

### Fides quae et fides qua

2. Pour l'instant, il faut rappeler une distinction qui est essentielle, la distinction entre *fides quae* et *fides qua*. Les deux aspects sont indissociables. C'est l'examen de la *fides qua* qui nous permettra de saisir le sens de l'expression *praxis de la foi*.

La *fides qua* désigne la vertu et les actes de la foi comme adhésion à la Parole de Dieu. Cette adhésion, parce qu'elle a une dimension volontaire, est un acte essentiellement personnel. La personne est engagée dans l'acte de foi d'une manière tout à fait particulière, qui aura sa répercussion sur le savoir théologique, comme nous le verrons.

Notre intelligence tend à l'évidence comme manifestation de la vérité, qu'il s'agisse soit de l'évidence immédiate, soit de la conclusion d'une démonstration, soit d'une vérification dans l'ordre du savoir expérimental. Seule l'intelligence divine a l'évidence de Dieu. Si Dieu nous communique sa vérité, il ne peut le faire que par la médiation d'un Témoin, qui, lui, a vu: "Nul n'a jamais vu Dieu, le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui l'a fait connaître" (Jn 1, 18).

L'accès à la vérité divine requiert de notre part un acte de confiance, de remise de nous-même à Celui qui a vu (et qui par ailleurs ne peut pas nous tromper): tel est l'acte de foi. Nous n'y sommes pas portés par une évidence contraignante, mais, supposé un examen sérieux des motifs de crédibilité, c'est la volonté qui intervient et qui, pour ainsi dire, supplée au déficit d'évidence de ce qui nous est proposé. Si la volonté est mue,

c'est parce que ce qui lui est proposé se présente à elle comme un bien qui mérite de la part de la personne un engagement total et définitif où se joue sa destinée.

### Evidence

3. Par rapport à l'exigence d'évidence, il y a certes dans la foi un manque; quant au mode de connaissance, la foi est imparfaite. Mais si on regarde à ce *qui est connu*, certes *in speculo et aenigmate*, à l'objet, la foi est la connaissance la plus haute et la plus précieuse qui soit. C'est la nature du mystère de Dieu, en tant qu'inaccessible à l'intelligence créée, qui fonde la nécessité de la foi.

Ce sont là des choses que nous savons. Mais si je les ai rappelées, c'est parce que le mot *évidence* exprime une revendication majeure de la philosophie des Lumières et qu'en son nom celle-ci a nié tout fondement de vérité à la foi chrétienne. Pour les Lumières, il n'y a d'évidence que celle que notre raison peut, par ses seules forces, se procurer. Tout ce qui est hors du cercle de cette évidence, la seule qui est authentique, se trouve radicalement discrédité comme préjugé. C'est à partir de cette conception restrictive de l'évidence que se sont déployées, en un large éventail, les diverses formes de rationalisme, qui vont de la raison satisfaite de ses propres limites à la raison prétendant connaître par elle-même l'Absolu, dépouillé de tout mystère. Le rationalisme est une des composantes de notre contexte culturel. Il *pensiero debole* peut être considéré comme une maladie interne du rationalisme qui pour autant n'est pas contesté dans ses prétentions.

L'encyclique *Fides et ratio* (nn. 31-34) a souligné l'importance de la foi, comprise dans le sens large de confiance en autrui. Nombre de nos connaissances sont reçues par nous parce que nous faisons confiance à qui nous les transmet. La pédagogie et l'enseignement supposent un tel rapport de confiance. Dans un tel rapport s'instituent et se consolident des rapports interpersonnels. Bien plus, dans les rapports d'amitié, c'est la vérité d'autrui que nous découvrons. Il est donc nécessaire de souligner la valeur de la foi à l'intérieur des relations humaines. C'est là un aspect que le rationalisme refuse de considérer ou contre lequel il se heurte comme contre une objection majeure, comme le prouvent, dans les philosophies



de la conscience, la difficulté à reconnaître un statut à autrui ou le fait de la pluralité des consciences.

Bien plus, la foi, telle qu'elle se présente au niveau des rapports humains, peut être considérée comme une préparation à l'accueil de la foi théologique.

Ajoutons cependant qu'il est nécessaire de souligner qu'entre foi humaine et foi théologique, il y a unité d'analogie.

C'est aussi analogiquement qu'il convient de parler de foi dans les questions du dialogue interreligieux. Les diverses religions reposent sur un ensemble de *croyances*. C'est là un terme général qui exprime une attitude anthropologique qu'il est normal de retrouver, sous des formes différentes, dans diverses sphères religio-culturelles. Mais quand dans des publications théologiques on lit des formules comme la foi chrétienne et la foi musulmane ou la foi hindouiste, on a là le signe d'une ruineuse confusion. Mieux vaut parler de croyance, et désigner par foi, en langage théologique, la foi théologique. Car c'est de celle-ci qu'il est question.

### Certitude

4. Ceci dit, il reste vrai que, dans la ligne de la connaissance et de la connaissance parfaite, c'est-à-dire scientifique au sens ancien et aussi moderne du terme, la foi dans le sens générique est imparfaite, car il lui manque ce fondement qu'est l'évidence (ou ces équivalents qui sont la démonstration ou la vérification). La foi humaine n'est pas capable d'éliminer la possibilité du doute. On ne saurait proposer une méthode pour l'amour ou pour l'amitié.

C'est ici que se présente une propriété essentielle de la foi théologique: *la certitude*. Ce point est décisif pour la question épistémologique dont nous parlons. La certitude de la foi théologique la distingue de tout autre foi humaine, qui ne peut pas prétendre aller au-delà d'une certitude morale.

La certitude désigne la sûreté dans la possession de la vérité; elle a pour cause l'évidence. En lieu d'évidence, la certitude de la foi théologique a pour fondement direct la *véracité divine*. Dieu qui est la vérité même et la parfaite évidence à soi-même ne peut ni se tromper ni nous tromper.

Il faut dire davantage: s'il est vrai que la certitude de la foi repose sur la véracité divine, on doit affirmer que la foi est plus certaine, en elle-

même, que toutes les certitudes acquises par voie humaine. C'est l'évidence de Dieu qui cause la certitude théologique. Le savoir théologique s'articulera à cette certitude principielle.

Il est clair également qu'il y a correspondance entre la *fides qua* et la *fides quae*. Si Dieu en cette vie nous communique son mystère, l'accueil dans notre intelligence de ce mystère, qui est mystère de lumière, ne peut être qu'un acte de foi, qui n'est pas une simple foi humaine, laquelle demeurerait au plan de l'opinion, mais un acte de foi dont la certitude est proportionnée à la profondeur du mystère divin communiqué. Cet acte à son tour présuppose en nous une disposition permanente, la vertu théologique de foi, qui est un don de Dieu.

### Les exigences de la foi

5. On pourrait entendre de diverses manières la *praxis de la foi*. On comprendrait dans le sens de certaines formes de théologie de la libération, fortement marquées par la lecture d'auteurs marxistes, que la foi est essentiellement *praxis*, ce qui conduit, à la limite, à éliminer la notion d'orthodoxie au profit de celle d'orthopraxis. Il est évident que tel n'est pas le sens. On pourrait aussi entendre par *praxis de la foi*, l'exercice de la foi comme on a parlé de "pratique théologique": cela ne conduit pas très loin. On pourrait encore entendre par *praxis de la foi* le rappel du contenu moral de la foi, en tant qu'elle est "source et exigence d'un engagement cohérent de la vie" (...) (cf. *Veritatis splendor*, nn. 88-89), ou, en d'autres termes, considérer la foi en tant qu'"opérant par la charité" (cf. Ga 5, 6). C'est certainement dans cette direction qu'il nous faut poursuivre notre réflexion. Nous savons en effet que la foi peut être vécue sous plusieurs états et peut comporter divers degrés de perfection.

Par elle-même la foi contient diverses exigences, qu'on la considère soit comme *fides quae* soit comme *fides qua*.

Comme *fides quae*, elle pose l'exigence de la parfaite rectitude et pureté. Le croyant est sans cesse tenté de mêler à ce qu'il croit de foi théologique, des pensées d'un autre ordre plus ou moins en harmonie avec le contenu proprement dit de la foi elle-même, et ceci jusque dans l'interprétation qu'il donne du contenu même de la foi. De là l'exigence pour le croyant, de l'orthodoxie: il s'agit là d'une exigence de parfaite cohérence

de la pensée avec ce qui est révélé et qui est transmis grâce à la médiation du Magistère. Il est important ici de souligner que la foi, en tant que théologique, est adhésion à la Parole de Dieu, le Magistère, qui présente authentiquement cette Parole, constituant une *conditio sine qua non*. L'exigence d'orthodoxie est donc exigence de cohérence de la pensée avec le mystère de la foi et de sa formulation. Manquer à cette exigence, c'est s'engager sur la voie de l'hétérodoxie qui est la voie de la négation de la foi. La fidélité de la foi s'exerce ainsi d'abord à l'égard de son objet, qui est le mystère révélé. Cette fidélité s'enracine dans la conscience du caractère théologal de la foi.

Précisons: l'orthodoxie est un terme qui signifie la relation de la pensée avec le contenu de la révélation; cette relation est une relation de pleine correspondance. Il n'existe pas de révélation hétérodoxe, pour la bonne raison que la révélation est communication de la vérité divine. En ce sens, la foi théologique est par elle-même orthodoxe, mais parce qu'elle est reçue dans des vases fragiles et en tant qu'elle est *quaerens intellectum*, il s'impose au croyant un devoir éthique de contrôler la rectitude de sa propre pensée.

Cette remarque m'est dictée par la manière de s'exprimer de certains auteurs qui s'occupent du dialogue interreligieux et qui semblent considérer la foi comme une attitude subjective qui ne serait pas substantiellement autre quand change son contenu. Ce qui importerait ce serait de croire avec intensité; à la limite, peu importe à quel objet l'on croit. On substitue ainsi la "bonne foi" à la foi, l'idée même de foi théologique est vidée de son sens. Ce n'est là qu'une simple indication, qui exigerait de plus amples développements.

Il est clair que l'exigence d'orthodoxie a des conséquences directes sur la théologie.

Notre recherche pourrait se porter ensuite vers la distinction entre foi explicite et foi implicite. La théologie, cela va de soi, a pour présupposé la foi explicite; d'ailleurs elle contribue elle-même à cette explicitation. On notera ici la tendance de certains théologiens, mût sans doute par un noble désir œcuménique, à remonter au rebours de l'histoire jusqu'à un état antérieur de non-désenveloppement de la doctrine de la foi, je veux dire un état de non-encore-désenveloppement. A cet état antérieur, vers lequel on regarde avec une certaine nostalgie, certaines précisions n'étaient pas encore faites et certaines questions ne se posaient pas enco-

re. Mais c'est là une vue de l'esprit, parce que le développement du dogme est une marque de la vie de l'Eglise. Il y va du sens même de l'histoire et du temps de l'Eglise.

### Une double attraction: science et spiritualité

6. Nous devons maintenant nous tourner vers la *fides qua*, c'est-à-dire la foi comme habitus et comme vertu. Rappelons la distinction entre la *fides formata* et la *fides informis*. C'est la charité qui, en tant qu'elle oriente activement la foi vers la fin ultime, qui est le bien divin, est dite forme de la foi, comme d'ailleurs de toutes les vertus. Par là l'acte de foi et la vertu de foi sont portés à leur perfection. Sous cet aspect la foi est appelée à croître, comme sont appelés à croître la charité et tout l'organisme des vertus. La croissance signifie ici un enracinement toujours plus profond dans le sujet.

Cette croissance n'est pas sans répercussions sur la théologie elle-même, comme nous le dirons bientôt.

La foi grandit comme pure adhésion et de ce point de vue le mystère divin, qui est son objet propre, manifeste toujours davantage sa transcendance, et la disproportion qu'il y a entre lui et l'intelligence créée. Ce qui sera perçu toujours plus fortement, c'est le caractère de non-vision de la foi. Saint Jean de la Croix a illustré d'une manière incomparable cet aspect des choses.

Il y a une différence radicale entre le mouvement de la charité qui va vers l'Aimé en lui-même et celui de la foi qui connaît son objet en le ramenant à ses propres mesures. C'est pourquoi ici-bas l'amour va plus loin que la connaissance et cette priorité elle-même souligne l'inadéquation du mode humain de connaître relativement au mystère divin. Par elle-même la foi ne peut atteindre la vision. Elle est soutenue, dans ce que nous pouvons appeler son impuissance, par les dons du Saint-Esprit et notamment par les dons spéculatifs, qui procèdent de la charité par voie de connaturalité.

7. *Fides et ratio* n. 44 a rappelé, à ce propos, une doctrine de saint Thomas qui est d'une portée considérable, la doctrine de la hiérarchie des sagesse et de leur possible harmonie dans un même esprit.

Thomas affirme le primat de la sagesse qui est don de l'Esprit Saint et qui introduit à la connaissance des réalités divines.

“Sa théologie permet de comprendre la particularité de la sagesse dans son lien étroit avec la foi et avec la connaissance divine. Elle connaît

par connaturalité, présuppose la foi et arrive à formuler son jugement droit à partir de la vérité de la foi elle-même: La sagesse comptée parmi les dons du Saint-Esprit est différente de celle qui est comptée comme une vertu intellectuelle acquise, car celle-ci s'acquiert par l'effort humain, et celle-là au contraire 'vient d'en haut', comme le dit saint Jacques. Ainsi, elle est également distincte de la foi, car la foi donne son assentiment à la vérité divine considérée en elle-même, tandis que c'est le propre du don de sagesse de juger selon la vérité divine".

"La priorité reconnue à cette sagesse ne fait pourtant pas oublier au Docteur Angélique la présence de deux formes complémentaires de sagesse: la sagesse *philosophique*, qui se fonde sur la capacité de l'intellect à rechercher la vérité à l'intérieur des limites qui lui sont connaturelles, et la sagesse *théologique*, qui se fonde sur la Révélation et qui examine le contenu de la foi, atteignant le mystère même de Dieu".

Par les dons du Saint-Esprit la foi se trouve confortée.

Dans la doctrine thomasienne, la distinction des trois sagesse ne pose pas des oppositions ni des exclusions: les trois sagesse sont faites pour s'intégrer harmonieusement, la sagesse supérieure confortant celle qui lui est inférieure. Cette distinction a pour le problème qui nous occupe, et si nous faisons abstraction de la sagesse philosophique, une portée avant tout existentielle, elle concerne la vie de foi du sujet. Par mode de conséquence, elle influencera sa pratique de la théologie, son climat spirituel.

Avant de développer ce point, relevons encore ceci: la foi informe, c'est-à-dire qui ne fructifie pas en œuvres, et qui pour cela est "bel et bien morte" (cf. Jc 2, 17), signifie l'état de la foi chez le pécheur qui ne vit pas en état de grâce: il ne perd pas pour autant nécessairement l'*habitus* de foi. La conséquence est que dans cette situation, qui, du point de vue existentiel, est une situation de violence, la possibilité et l'exercice de la théologie ne sont pas supprimés.

Il y a là un indice fort qui nous avertit de ne pas confondre ce qui ressortit de la *fides qua* et ce qui est du domaine de la *fides quae*.

Je reviens au thème de la sagesse. Dans la belle étude qu'il a consacrée à la gnose chrétienne, de Clément d'Alexandrie et d'Origène à Grégoire de Nysse et Evagre le Pontique, le P. Pierre-Thomas Camelot écrit: "Ce désir de 'connaître' est aussi, dès le début, un désir de s'unir à Dieu dans la charité et ce trait essentiel se trouve toujours: la gnose est

‘connaissance affective’ et par là même expérience de Dieu. Elle est à la fois théologie et mystique” (522)<sup>1</sup>. Si j’ai cité ce jugement, c’est parce que, dans la théologie de nombreux Pères, nous rencontrons un vécu dans lequel spiritualité et pensée théologique sont intrinsèquement mêlées. Cette symbiose exerce une forte attirance et d’aucuns sont tentés de la retrouver en deçà des distinctions dues au progrès de la réflexion.

8. Nous arrivons ainsi à la problématique actuelle que, simplifiant, nous pouvons exprimer ainsi: la théologie et la double attraction du rationalisme et de la spiritualité. En disant spiritualité, nous y incluons soit la mystique soit la sainteté. Et si je parle de rationalisme, c’est pour marquer une certaine interprétation du savoir scientifique.

On pourrait donc dire: double attraction de la science et de la spiritualité.

C’est de cette question qu’il nous faut parler.

Je note que jusqu’ici il a été question de structures épistémologiques plus que de méthode proprement dite, mais celle-ci dépend de celles-là et est, comme nous le verrons, davantage diversifiée.

La lumière de la théologie n’est pas celle de la pure foi, simple adhésion au mystère révélé; elle n’est pas non plus celle de la simple raison. C’est une lumière mixte. La théologie, en effet, use de la raison sous la règle de la foi. Elle approfondit notre intelligence du mystère, elle en dégage les virtualités.

Elle comporte les fragilités qui sont celles de la raison humaine et c’est pourquoi la théologie doit soumettre son discours et ses conclusions au jugement critique.

## II

### Science et méthode

9. Nous pouvons maintenant dire quelque chose de la méthode théologique. Le terme méthode au sens moderne désigne l’ensemble des règles de la pensée et de leur usage, tel qu’il conduise infailliblement à un résul-

<sup>1</sup> PIERRE-THOMAS CAMELOT, *Gnose et Gnosticisme*, 1. Gnose chrétienne, DSAM, VI, Paris 1967, c. 509-523.

tat qu'on s'est fixé. Dans cette définition intervient la référence à l'objet déterminé sur lequel porte la méthode. L'exigence de méthode correspond donc à l'exigence de rigueur inhérente à toute recherche de la vérité. Elle est commandée par l'idée même de science comme état parfait et accompli de la connaissance.

Je prends ici le terme science dans son sens large, tel qu'il nous est légué par les Grecs: savoir dans son statut parfait de connaissance certaine de la vérité, cette certitude reposant sur une argumentation en elle-même irréfutable. La méthode se présente ainsi comme une procédure obligée pour obtenir un tel résultat.

La science moderne entre dans cette définition. Elle se distingue par des exigences propres qui tiennent à sa double référence: d'une part son objet est l'objet d'une prospection expérimentale, d'autre part la formalisation mathématique, ce qui suppose que l'objet résulte d'une certaine abstraction délibérée par rapport à la réalité. La relation entre l'aspect expérimental et l'aspect de formalisation mathématique peut varier d'une discipline à l'autre, le modèle initial étant fourni par les sciences physico-mathématiques. Celles-ci ont exercé au début une sorte d'impérialisme et d'exclusivisme, mais la prise de conscience de la spécificité des sciences humaines, irréductibles au modèle physique, a conduit à l'idée de la diversification spécifique des savoirs et à la spécificité des méthodes commandées par des objets eux-mêmes irréductibles.

Il faut aussi tenir compte du contexte idéologique qui a marqué l'essor des sciences modernes, qu'on peut caractériser par les traits suivants: a) Parce que la science moderne s'est affirmée contre l'emprise de la physique aristotélicienne qui constituait une sorte de vulgate reçue par tradition, cette affirmation a été accompagnée de la revendication de la liberté de la recherche à l'encontre de toute autorité. b) Le second trait est celui déjà mentionné d'impérialisme et d'exclusivisme. Il repose sur l'idée de l'uniformité structurelle des savoirs et donc de l'universalité de la méthode. En dehors d'elle, on tomberait dans l'ordre du sentiment et de la subjectivité. Le positivisme, sous ses différentes formes, entretient l'idée qu'en dehors de la science, au sens moderne, il n'existe pas de savoir authentique. On a ainsi proclamé la mort de la philosophie ou sa substitution par les sciences dites humaines.

Tout cela est à tenir en considération car cela marque profondément notre climat culturel.

Si en parlant d'une double tentation pour la théologie d'aujourd'hui, j'ai usé du terme de rationalisme, c'est en pensant à l'impérialisme positiviste qui affecte souvent dans notre culture la conception qu'on se fait de la science.

Ceux qui tendent à identifier la théologie avec la mystique considèrent que la sagesse mystique est un substitut de la sagesse théologique, dont ils ne perçoivent plus la nécessité.

Ceux qui vont dans le sens du rationalisme aboutiront logiquement à la substitution de la théologie par la science des religions. La lumière de la foi est intrinsèque à la théologie. En absence de foi, rejetée ou mise entre parenthèses, la science des religions considèrera le mystère chrétien non plus en lui-même mais comme un objet extérieur, que l'on peut décrire. Mais seule la foi permet d'entrer dans son intellection.

Le passage de la théologie à la science des religions, considéré dans une structure épistémologique qui impliquerait l'élimination de la foi, est l'aboutissement normal du processus de sécularisation.

Différente est la question de la légitimité d'une science des religions à côté de – et dans la lumière de – la théologie.

## Deux séries de problèmes

10. Ceci étant précisé, nous devons nous interroger sur l'impact des sciences modernes sur la théologie.

Cet impact est multiple. Il se vérifie d'abord – nous y avons fait allusion – comme impact de l'idéologie scientiste et positiviste, comme expression du rationalisme, sur notre culture. La question est philosophique.

Il a ensuite des répercussions sur l'organisation interne de la théologie, étant clair qu'il y a théologie pour autant que celle-ci est un savoir dont la lumière propre est la lumière mixte dont nous avons parlé.

L'unité de la théologie – unité formelle au sens scolastique du terme – ne s'oppose pas à la pluralité des sciences théologiques.

Ces prémisses étant posées, je voudrais attirer l'attention sur deux types de problèmes, tous deux ayant des conséquences méthodologiques



de première importance. La première série de problèmes concerne les rapports entre la philosophie et la théologie. Saint Thomas, quand il intègre les principes et les analyses de la philosophie aristotélicienne, le fait parce qu'il en a reconnu la vérité. Pour lui la philosophie est une sagesse, la première selon un ordre ascendant dans la hiérarchie des sagesse dont nous avons parlé. La sagesse est un savoir, son objet est la vérité.

Quelle est la situation du théologien aujourd'hui? je dirais qu'il a d'abord à lutter en lui-même contre deux préjugés qui imprègnent la culture moderne: le premier est l'historicisme, le second tient à la fois du scepticisme et de l'éclectisme, en ce sens que, devant la pluralité des systèmes, on est pris de doute quant à la capacité de vérité de la raison philosophique.

Il n'est pas question de nier tous les enrichissements dûs à la réflexion des philosophes modernes. Mais le problème auquel nous nous heurtons est un problème lui-même philosophique, le problème d'une histoire de la philosophie qui soit critique et systématique et qui sache dégager les éventuelles connexions et lignes de force, de sorte que l'on n'ait pas affaire à une succession chaotique mais qu'on puisse vraiment parler d'histoire.

A ce propos, il faut souligner une différence de capitale importance entre la pensée grecque et la philosophie moderne qui est une pensée marquée par le christianisme. Cette dernière, chez certains de ses grands représentants, a développé des thèmes qui ne sont pas purement philosophiques, mais qui sont d'origine théologique. A ce propos, il n'est pas exagéré de parler de gnose. Le recours non critique à ces penseurs – je pense à Hegel – risque d'introduire dans la théologie de graves dérives.

Le danger d'une contamination de nature gnostique à partir d'une lecture non pleinement maîtrisée des philosophies modernes est réel.

Le plus souvent ce dont risque de souffrir la production théologique dans ses emprunts non critiques à la philosophie, c'est de recourir à cette dernière comme à un réservoir d'opinions ou d'illustrations rhétoriques. C'est alors le caractère de vrai savoir de la théologie qui se trouve compromis.

11. Une seconde série de problèmes concerne l'équilibre interne de la théologie, en ce sens qu'un certain nombre de disciplines théologiques ont

connu sous l'impulsion de l'esprit scientifique moderne, un développement considérable. Il s'agit essentiellement de l'exégèse et de tout ce qui concerne l'histoire: histoire de l'Eglise, histoire des dogmes, etc.

Ces disciplines, quant à la méthode, sont semblables aux disciplines qui touchent à la critique et à l'interprétation des textes ou à l'histoire profanes. A cause de ces similitudes, la tentation est forte pour elles de mettre entre parenthèses leur caractère théologique, pour devenir des disciplines profanes, extérieures à la théologie, ressortissant à la science des religions.

Il semblerait à certains que cette mise entre parenthèses soit une condition de l'objectivité. Celle-ci au contraire est pleinement garantie pour autant que, satisfaisant à toutes les requêtes spécifiques et notamment herméneutiques propres à ces types de savoir, ces derniers, à cause de leur objet, sont maintenus dans la lumière théologique. Il y a là un vaste champ de recherches épistémologiques qui s'ouvre devant nous. Le problème devient ainsi celui de l'articulation de ces disciplines avec leurs exigences propres, et de la lumière théologique dans la mouvance de laquelle, à cause de leur objet, elle se situent.

Il appartient à notre *Forum* d'examiner ces problèmes.

**AUDITUS FIDEI:  
ESEGESI BIBLICA E TEOLOGIA**

PROSPER GRECH

*PATH 3 (2004) 21-32*

L'ascolto della Parola provoca nell'ascoltatore un assenso ovvero un dissenso. Per prestare un assenso razionale, però, bisogna che si capisca bene il senso del messaggio che si trasmette. Questo è il compito dell'esegesi. Inoltre bisogna valutare la ragionevolezza di un assenso e la sua rilevanza esistenziale. Una volta accettata la chiamata, diventa necessaria una riflessione per approfondirne l'intelligenza, perché si possa percepire sia la logica interna della Parola, sia il suo nesso con altre idee e presupposizioni già esistenti nella mente del credente. Questa è teologia. Fine di questo lavoro è studiare lo svolgimento di tale processo nella comunità primitiva cristiana, isolare i fattori che contribuirono a tale sviluppo, e quindi trarre dei corollari che possano essere utili per la metodologia teologica contemporanea.

La fede d'Israele riflessa nell'Antico Testamento era fondata sull'esperienza dei prodigi operati da Dio nella storia del popolo ebreo. La fede dei primi credenti cristiani aveva come fondamento la semplice narrazione di vita, opere, morte e risurrezione di Gesù di Nazaret. Questo non era un semplice racconto impersonale, proveniva da un'intima esperienza dei fatti che costituiva l'anima del *kerygma*; difatti, i Vangeli non sono un puro resoconto, ma l'interpretazione di un'esperienza: chiamiamoli una *haggada* cristiana. Un'esperienza è qualcosa di preconcettuale, e deve essere tradotta in linguaggio per essere comunicata. Nessuna meraviglia, dunque, che l'esperienza dei primi cristiani sia stata espressa nel linguaggio dell'Antico Testamento, dei rabbini, del giudaismo ellenistico e della

cultura greca contemporanea, ma il suo contenuto completamente nuovo ruppe gli otri vecchi delle espressioni veterotestamentarie, poiché la nuova realtà oltrepassava anche l'immaginazione dei profeti.

La risposta al *kerygma* era la confessione di fede. Queste confessioni consistevano di formule brevi, come "Tu sei il Cristo" (Mc 8,29), "Gesù è il Signore" (1Cor 12,3), "Mio Signore e mio Dio" (Giov 20,28). Una professione di fede non è né una conclusione logica del pensiero umano, né una sintesi del pensiero teologico: da asserzioni neotestamentarie come Mt 10,19; 16,18 e 1Cor 12,3 esse risultano come dettate dallo Spirito Santo ovvero dal Padre. Inoltre, esse precedono, non seguono, la riflessione teologica. Le avremmo avute anche se non avessimo avuto il Nuovo Testamento, perché insieme, più tardi, costituiranno la *regula fidei* e poi il Credo; la regola della fede, infatti, vivrà nella tradizione e sarà uno dei criteri per l'ammissione di un libro nel canone del Nuovo Testamento. Seguendo l'ordine dell'argomentazione retorica classica, con le confessioni di fede si passa dalla *narratio* alla *propositio* per poi raggiungere la *argumentatio*.

Abbiamo chiamato i racconti dei Vangeli un'*haggada* cristiana. Ciò accadde perché molto presto la vita terrena di Gesù divenne un paradigma della persona e dell'attività del Cristo risorto. Infatti, la confessione di Pietro "Tu sei il Cristo" acquista un significato più ricco quando la comunità postpasquale la indirizza al Signore risorto; quindi, lo svolgimento stesso degli avvenimenti approfondisce l'esperienza della potenza di Cristo e, conseguentemente, anche la sua espressione teologica. Inoltre, nel passaggio dell'annuncio dall'ambito linguistico aramaico a quello greco, il vocabolario, sia del *kerygma* sia delle confessioni di fede, acquista risonanze nuove. Per un greco, *ho Kyrios* dice qualcosa più di *mar; christos*, l'unto, ha poco senso nel mondo greco e presto diventa un nome proprio; così *soter* richiama idee politiche e sociali non presenti nell'ebraico. Questa osmosi linguistica prelude all'inculturazione della teologia cristiana nelle diverse società, in un rapporto di arricchimento reciproco.

Inoltre, non è soltanto la storia di Gesù a diventare oggetto di riflessione nella Chiesa primitiva, ma anche gli avvenimenti nella medesima comunità sollecitano ad una meditazione più profonda. L'entrata dei gentili nella Chiesa, il rifiuto di credere da parte dei giudei, l'espansione del Vangelo e le reazioni dei giudeocristiani forniscono il materiale per la teo-

logia degli Atti degli Apostoli. Ciò significa che la stessa storia della Chiesa diventa un *locus theologicus* per il pensiero teologico. Gli argomenti apportati da Pietro e Paolo nel cosiddetto Concilio di Gerusalemme sono basati sull'esperienza missionaria di questi stessi apostoli e sugli avvenimenti operati dallo Spirito, che guidava sia l'evangelizzazione sia lo svolgimento della storia della Chiesa.

La teologia dei primi cristiani sgorga quindi dall'autocoscienza della comunità. Nonostante la contestazione da parte dei giudei, la Chiesa non si è mai sentita distaccata da Israele, era convinta che essa ne fosse la continuazione e l'erede legittima delle promesse fatte ai patriarchi e ai profeti. La parola "compimento", usata così spesso nel Nuovo Testamento, significa il raggiungimento della perfezione della storia salvifica iniziata con Israele. Perciò, l'ecclesiologia presuppone una "israelogia", riletta alla luce dei recenti avvenimenti cristologici: i modelli del comportamento di Dio con Israele vengono elevati e reinterpretati per illustrare la relazione della nuova comunità con il Padre.

La risposta al *kerygma* non si limita alle professioni di fede, essa viene incarnata nella vita morale e nel culto dei cristiani. Il sunnominato incontro gerosolimitano aveva decretato che la Legge mosaica, nel senso delle pratiche dell'istituzione israelitica, non era più necessaria per i cristiani. Ciò non significa che questi erano esenti dalla legge morale: l'insistenza di Gesù sull'osservanza dei comandamenti non era stata dimenticata; però, come per l'antico Israele l'osservanza dei comandamenti esprimeva la risposta di gratitudine del popolo per il dono dell'alleanza, così, anche nel Nuovo Testamento, la rettitudine di vita morale è la risposta del credente alla grazia di Dio offertagli in Cristo. Le parabole di Gesù, difatti, avevano detto poco sulla natura del Regno di Dio, ma avevano illustrato bene la qualità di risposta richiesta da Dio per accogliere il Regno. La condotta esterna di un buon cristiano forse non differiva tanto da quella di un buon israelita ovvero di uno stoico serio, ma le motivazioni del suo comportamento erano ben diverse. Le ragioni offerte da Paolo per il comportamento dei cristiani, benché qualche volta abbastanza umane, sono principalmente cristologiche, ecclesiologiche ed escatologiche: basta ricordarsi degli argomenti che egli offre ai Corinzi in 1Cor 6 perché non frequentino le prostitute. Inoltre, se Gesù, nel sermone della montagna, aveva preteso dai suoi seguaci molto di più di ciò che era stato richiesto dalla legge,

ciò lo fece per la semplice ragione che, poiché l'opera salvifica di Dio aveva raggiunto il suo culmine, la risposta doveva essere proporzionata alla grazia. I problemi etici e pastorali che mano mano sorgevano nella Chiesa, dunque, fornivano l'occasione per approfondire la teologia della redenzione ed applicarla alla vita quotidiana.

Per quanto riguarda il culto, quello d'Israele era centrato sul tempio: la legislazione israelitica era in gran parte di natura rituale, basata sulle categorie del puro e dell'impuro. Il nuovo culto "in spirito e verità" ha come centro il corpo di Cristo risorto (Giov 2,19; 4,23). Il nuovo tempio è costruito da pietre vive (1Pt 2,4-9) e i cristiani devono offrire i loro corpi come sacrificio vivente a Dio gradito insieme a quello di Cristo stesso (Rom 12,1ss). La Lettera agli ebrei offre un'ottima illustrazione della trasformazione del culto cristiano per mezzo del sacerdozio eterno di Cristo. Inoltre, gli inni cristologici del Nuovo Testamento provengono dall'ambiente culturale; era in queste circostanze che la *lex orandi* diventa *lex credendi*, e viceversa. È interessante osservare, però, che se non fossero sorti gravi abusi a Corinto, non avremmo avuto alcuna testimonianza che nelle comunità paoline si celebrava l'eucaristia; ciò dimostra la scarsità delle nostre fonti per la conoscenza della vita dei primi cristiani e invita alla prudenza nei nostri giudizi storici.

Fonte della teologia dei primi cristiani è anche la persecuzione da parte degli ebrei e dei pagani, sofferta in nome di Cristo. Con la scomunica dalla sinagoga per mezzo della *birkat ha-minim*, i cristiani si sentono ripudiati dal giudaismo: la conseguente controversia tra Chiesa e sinagoga riflessa in Giov 5,7,8 e 9, come quella di Paolo in Rom e Gal, sviluppa l'aspetto apologetico della teologia cristiana.

La persecuzione da parte pagana ha inizio quando lo stato comincia ad accorgersi che i cristiani non facevano più parte del giudaismo e quindi non godevano più dei privilegi concessi dagli imperatori ai giudei. Gesù aveva già predetto tali persecuzioni e aveva esortato a portare la croce dietro a lui, perciò Paolo si vanta di "completare nella sua carne quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo, che è la Chiesa" (Col 1,24). Inoltre, se osserviamo il modo di raccontare i processi dei cristiani negli Atti degli Apostoli, constatiamo che Luca usa spesso frasi che richiamano la passione di Gesù per indicare che la passione della Chiesa è continuazione di quella del Maestro stesso.

In ultima analisi, i patimenti della Chiesa provenienti da giudei e pagani contribuiscono a chiarirne l'autocoscienza. Più dolorose, invece, sono le divisioni all'interno della comunità, divisioni che provengono qualche volta da spirito di partito o, peggio, da errori dottrinali. In questo periodo è difficile parlare di eresia nel senso odierno della parola. A Corinto c'erano dei partiti e Paolo si appella all'unità di Cristo per ricomporsi (1Cor 1,10-17); è in questa epistola che incontriamo la prima scomunica nella storia (1Cor 5,5). Nel capitolo 15, l'Apostolo si riferisce alla sua predicazione originaria e ad argomenti *ab absurdo* per rimproverare interpretazioni errate della risurrezione del corpo. Per correggere l'errore in cui erano caduti i galati, Paolo deve fare appello, oltre che alla Scrittura, alla sua autorità apostolica (1,8), all'autorità del concilio di Gerusalemme (c.2) e alla testimonianza dello Spirito (3,2): tutto affinché il *kerygma* della croce di Cristo non venga vanificato. Inni e confessioni di fede sono citati nelle epistole ai colossesi e agli ebrei per combattere l'errore in cui cadde qualcuno, e cioè che Cristo sarebbe stato soltanto un sommo angelo. Nelle lettere pastorali è il *depositum fidei* che viene invocato (1Tim 6,20). In Giovanni, quando alcuni discepoli non vogliono camminare più con Gesù, è la confessione di Pietro che conferma la fede dei discepoli (Giov 6,58-71), mentre nella sua prima lettera, Giovanni si appella all'"unzione" (ciò che noi chiamiamo la testimonianza interna dello Spirito Santo) o al *sensus fidelium*, per difendere i suoi lettori dalla minaccia di uno scisma (1Giov 2,27). Inoltre, è interessante notare che nella seconda lettera di Pietro è la tradizione petrina che riunisce insieme la linea giudeocristiana, rappresentata dalla lettera di Giuda, con quella paolina (3,14-15). Da tutto questo la Chiesa patristica trae la conclusione che l'ortodossia si mantiene per mezzo della fedeltà al *kerygma*, all'autorità apostolica, alla Scrittura, alla *lex orandi*, al *depositum fidei*, ai concili e alla tradizione petrina. Sono i medesimi criteri di cui fa uso anche la Chiesa odierna per discernere la dottrina genuina cristiana da errori e da eresie. L'eresia, però, non è un semplice errore nella fede, implica un elemento di ostinazione volontaria che spesso diventa la bandiera di un gruppo che si distacca dalla comunità madre.

Per seguire ancora il modello retorico, dalla *propositio* siamo passati all'*argumentatio* e alla *confutatio*, mentre abbiamo incontrato la *peroratio* nelle sunnominate esortazioni morali e parenetiche.

Abbiamo accennato sopra all'osmosi linguistica intercorsa tra la formulazione del messaggio cristiano e l'ambiente culturale esterno, ebraico e greco. La teologia consiste nella riflessione della ragione sul dato rivelato. La teologia neotestamentaria, però, oggetto della nostra ricerca, è una riflessione di uomini la cui ragione è aiutata dallo Spirito, e il libro nel quale viene esposta presto diventerà esso stesso un dato rivelato e oggetto di riflessione presso teologi posteriori. Ciononostante, come il linguaggio kerigmatico è un linguaggio umano, così anche il modo di argomentare segue necessariamente la logica sia personale sia ambientale degli autori e degli ascoltatori, in modo da rendere intelligibile la comunicazione vicendevole. Non ci fa meraviglia, dunque, che qualche volta troviamo delle sequenze logiche difficilmente comprensibili nei discorsi sia di Gesù sia di Paolo, i quali facevano uso dell'*argumentatio* rabbinica da noi difficilmente comprensibile; anche i provenienti dalle cerchie essene o dalla sinagoga ellenistica avevano il loro modo di ragionare. In quanto al contenuto del discorso, il messaggio neotestamentario incorporava in sé stesso tutto ciò che con esso non era incompatibile. È difficile constatare influssi diretti della filosofia greca, eccetto quanto faceva già parte della mentalità popolare. Di conseguenza, certe espressioni protognostiche, che forse erano entrate nel discorso cristiano, devono essere filtrate e corrette più tardi quando cominciavano a causare delle ambiguità.

L'ultimo fattore che influenza lo sviluppo della teologia cristiana è l'escatologia, e in particolare il ritardo della parusia. Negli anni '40 Martin Werner scrisse che questo è stato l'unico fattore di sviluppo teologico, e più recentemente, anche Käsemann ha indicato nell'escatologia la madre della teologia cristiana. È vero che i primi discepoli di Gesù aspettavano un suo ritorno prossimo; ce ne sono cenni anche in Paolo, il quale si considerava tra coloro che sarebbero stati ancora vivi nella parusia (1Tess 4,17), ma con il passare del tempo si capisce che la Chiesa avrebbe dovuto prepararsi ad un lungo viaggio nella storia. La de-escatologizzazione che ha inizio in Luca e diventa chiara in Giovanni ne è testimone. Il libro degli Atti racconta sì la storia del passato, ma prepara i credenti anche per una lunga storia futura. Quando l'autore della seconda lettera di Pietro placa l'impazienza dei fedeli con l'argomento che mille anni per il Signore sono come un sol giorno (3,8), egli segna il termine dell'era apostolica,



che è stata soltanto l'inizio, non la fine, del percorso della Chiesa nella storia.

Finora abbiamo perlustrato l'itinerario della teologia dei primi cristiani, per poter individuare i fattori che ne influenzarono lo sviluppo. Essi sono: l'annuncio del *kerygma*, le confessioni di fede, la traduzione dell'esperienza in un linguaggio ambientale, le prime riflessioni su questi formulari, ulteriori riflessioni sul percorso storico delle comunità, la risposta al Vangelo attraverso il comportamento morale e il culto, la presa di autocoscienza della Chiesa e il suo distacco dalla sinagoga, il confronto col mondo pagano, i conflitti dottrinali interni, i problemi pastorali delle singole chiese, l'osmosi linguistica nella inculturazione nel mondo del primo secolo e, in ultimo, la tensione escatologica.

Che ha a che fare tutto ciò col nostro tema: "esegesi e teologia"? Prima di rispondere a questa domanda bisogna chiarire certi elementi preliminari. Prima di tutto, il lavoro di riflessione teologica che hanno fatto gli autori del Nuovo Testamento sul *kerygma*, costituisce ora il nostro testo canonico, dunque, ispirato, del Nuovo Testamento. Abbiamo già accennato a questo fatto. L'elaborazione del dato rivelato compiuto dai primi cristiani, ora lo devono fare i teologi sul Nuovo Testamento, che presuppone tutto l'Antico. Ciò si fa partendo dall'esegesi del testo affinché, mediante quei fattori che abbiamo appena elencato, e altri che si sono aggiunti lungo la storia della teologia, possa emergere un pensiero teologico espresso in un linguaggio adatto alle circostanze attuali della comunità ecclesiale. Il progetto appare chiaro, ma l'attuazione incontra molte difficoltà, sia nella spiegazione del dato rivelato stesso, cioè nell'esegesi, sia nella storia della teologia così come si è sviluppata lungo i secoli.

Abbiamo detto che la teologia neotestamentaria è una riflessione sul *kerygma*. Molti autori moderni negano che ci sia stato un unico *kerygma* negli scritti del Nuovo Testamento, come aveva proposto C.H. Dodd. Anzi, Ernst Käsemann aggiunge che la pluralità di teologie nel Nuovo Testamento è il fondamento delle pluralità di confessioni nella Chiesa. Il problema è molto complesso e non si può discutere in questa sede. Possiamo dire però che spesso si confondono annuncio e teologia. È evidente che ci sono molte teologie nel Nuovo Testamento: quella paolina, giovannea, lucana, etc. Possiamo anche dire che l'annuncio fondamentale di Paolo, che troviamo in 1Cor 15, 1-11, differisce da quello di Atti 2 e da

Giov 3,11-21, e che le confessioni di fede in Giovanni sono più progredite di quelle che troviamo nei sinottici; ciononostante, non si può negare che tutti gli autori del Nuovo Testamento hanno come fondamento l'annuncio della persona, vita, morte e risurrezione di Gesù, e quello della necessità di credere che Egli è il Cristo, il Figlio di Dio, per conseguire il Regno. Le teologie dei diversi autori sorgono, oltre che dalle loro indoli personali, dalle circostanze delle loro chiese e dai problemi che vi si presentavano. Il fatto che col passare del tempo tutti questi scritti siano stati raccolti in un solo canone autorevole dotato di autorità apostolica, è dovuto al fatto che nessuno di questi libri conteneva niente che contraddicesse la *regula fidei*, la quale era non soltanto una sintesi della dottrina contenuta in questi documenti, ma la spina dorsale di una tradizione orale viva, proveniente dall'era apostolica e continuazione dell'unico *kerygma* di un'unica Chiesa.

Teologizzare, dunque, significa penetrare più a fondo nel significato della Parola ricevuta ed annunciata, per poter attuarla nella vita dei cristiani. I *loci teologici*, come nell'era apostolica, sono la Sacra Scrittura e la tradizione; questa tradizione si esplicita nella vita e nella vitalità della Chiesa stessa quando essa annuncia, insegna, prega, riflette sul suo passato, si santifica nei suoi fedeli e gode della presenza dello Spirito. La *Dei Verbum* ha chiarito abbastanza bene questo aspetto della tradizione. Il problema della teologia è come interpretare le fonti, perché nel corso dei secoli i metodi ermeneutici hanno avuto delle variazioni. I Padri della Chiesa usavano l'allegoria per le loro prediche, ma nelle loro discussioni teologiche interpretavano la Bibbia nel suo senso letterale. Oggi, però, parlare di senso letterale della Scrittura, con il metodo storico critico e altri metodi elencati nel documento della Commissione Biblica del 1993, è un processo assai differente. La stessa cosa vale per l'interpretazione dei dogmi, dei concili e del diritto: il problema sta nel fatto che l'ermeneutica si trova in continua evoluzione.

Spieghiamo meglio questo concetto. Già nell'Antico Testamento osserviamo un continuo processo di reinterpretazione. Un oracolo profetico viene riletto diverse volte, di tempo in tempo, per aggiornarlo alle circostanze del momento, affinché possa parlare ad ogni generazione. Chiave ermeneutica, dunque, sono le circostanze sociali, religiose e politiche di Israele in un certo momento storico; tale rilettura, però, richiede un altro profeta che dia un'interpretazione autentica dell'oracolo pre-

cedente. Quando il Nuovo Testamento rilegge l'Antico si attua lo stesso processo. Il primo testamento viene letto nella luce degli ultimi avvenimenti della storia della salvezza, cioè la venuta e l'opera di Cristo, e viene interpretato da uomini assistiti dallo Spirito Santo. Adesso, la storia salvifica si perpetua nella Chiesa, la quale, come ente storico, risente dei continui cambiamenti sociali, politici e ideologici dei tempi. Ciò non significa che la teologia o la dottrina della Chiesa debbano "adattarsi ai tempi" nel senso di un compromesso continuo con i *mores* e le idee contemporanei; significa, invece, che la società, in continua evoluzione, pone nuovi problemi alla Chiesa, i quali richiedono una risposta dal *depositum* ecclesiale, in modo che essa insegni senza tradire il senso autentico del dato tradizionale. L'ermeneutica ufficiale della Chiesa, dunque, viene portata avanti dai concili, dai sinodi e dai documenti del magistero, perché sono questi che hanno il "sigillo profetico" per la reinterpretazione delle fonti. Il lavoro preparatorio per questi documenti, però, spetta ai teologi; anche essi hanno un posto carismatico nella Chiesa, elencati come *didaskaloi* da Paolo. Inoltre, poiché un carisma deve essere gestito secondo lo Spirito che lo concede, fare teologia è inseparabile dalla vita di preghiera e dalla santità di chi conduce la ricerca: un concetto spesso sottolineato dalle Chiesa orientali. Ecco il senso del titolo di "dottore della Chiesa" concesso a tanti santi. Da ciò che abbiamo detto consta che la teologia è una continua esegesi della Scrittura, del dogma, della liturgia e della stessa storia della Chiesa: esegesi fondamentalmente letterale, ma principalmente ermeneutica nel senso che fa parlare i documenti del passato in un linguaggio comprensibile alla generazione presente.

Lo scopo di questo processo è il mantenimento dell'identità cristiana e cattolica della Chiesa. Essa è in uno stato di continua autodefinizione, così come lo era nei primi secoli. È ovvio che l'autocoscienza della Chiesa medievale in un'Europa prevalentemente cattolica differisce da quella odierna, in mezzo ad una società occidentale laica ed agnostica, ovvero da quella nei paesi musulmani, buddisti o indù. Ma l'autodefinizione non tocca l'essenza della Chiesa, bensì il suo compito in tempi e luoghi specifici. L'interrelazione tra ermeneutica teologica, magistero e *sensus fidelium* dà nuova vitalità ai testi della Scrittura e della tradizione, per far loro parlare il nuovo linguaggio inculturato in quelle comunità particolari.

Abbiamo detto che nella Chiesa apostolica compito della teologia è stato anche quello di correggere errori, dottrinali e morali, citandone alcuni esempi. Qualche volta Paolo e l'autore delle lettere giovanee intervennero con la loro autorità apostolica, ma per errori semplici correggevano i fedeli con argomenti teologici tratti, come abbiamo visto, dalla Scrittura, dalla ragione, dalla tradizione, dal *sensus fidelium*. Sarebbe auspicabile che anche oggi il magistero ecclesiale intervenisse il meno possibile nelle questioni teologiche e lasciasse spazio alla discussione tra teologi, che serve da mutua correzione. Nel passato c'erano anche i corpi docenti delle università che agivano da censori, ma ciò richiede un senso maturo di responsabilità da una parte e di umiltà dall'altra. È capitato anche che è stato proprio il *sensus fidelium* e la pietà popolare a rimproverare e correggere i teologi: ricordiamo la controversia sulle icone, e l'agape sulla tomba dei martiri praticato da Monica e deriso da Agostino che più tardi invece se ne convinse! Ed è capitato anche che il costume liturgico abbia prevalso sulle opinioni teologiche, come nel caso della definizione dell'Immacolata Concezione. Lo Spirito ha molti modi per additare la via che la Chiesa deve seguire. Da ciò risulta che il progresso teologico odierno è dovuto, oltre che ai teologi, qualche volta al magistero medesimo, come nel caso delle encicliche sociali, ma non di rado anche ai semplici fedeli in cui si manifesta lo Spirito.

Parola d'ordine nei nostri giorni è il dialogo, dialogo tra le differenti confessioni cristiane, tra la Chiesa e le religioni non cristiane e tra la Chiesa e il mondo. Non c'è bisogno di dire che nell'era apostolica non esistevano diverse confessioni nel senso odierno, e che tra Chiesa e paganesimo c'era opposizione, non dialogo. Possiamo parlare di controversia contro un giudaismo che non accettava il Cristo, anche se qualcuno la considera come una lunga discussione dentro il giudaismo medesimo. Il dialogo con la società contemporanea era di natura apologetica. È solo di recente che si è passato dalla controversia apologetica al dialogo, benché nella Chiesa Cattolica non lo si consideri come dialogo tra eguali. La nostra teologia del dialogo non è ancora chiara e bisogna che si approfondisca il concetto del "*give and take*" di un dialogo sincero.

L'ultimo fattore di sviluppo teologico che abbiamo menzionato, parlando della Chiesa apostolica, è stato la tensione escatologica. Con il ritar- do della parusia comincia la de-escatologizzazione e, nonostante il fatto

che i Padri della Chiesa abbiano tutti sottolineato la fede nella risurrezione, poco a poco l'immortalità dell'anima le si è sovrapposta nella mente dei fedeli. Oggi l'escatologia non include soltanto i novissimi. Essa abbraccia tutto il senso della storia che la Chiesa è chiamata ad interpretare in modo profetico per condurlo ad un fine determinato, quello della vittoria del Regno Dio sopra il male e la restaurazione di tutto il cosmo in Cristo. Mi sembra che la lettera apostolica *Ecclesia in Europa* sia un gran passo avanti in questo senso. È compito della teologia non soltanto elaborare più profondamente la natura della nostra speranza futura e della finalità della storia, ma anche, per mezzo di espressioni liturgiche e di una catechesi continua, fissare questo concetto nella mente dei fedeli. La comunità cristiana non può rimanere come una nave al largo, contemplando solamente la bellezza o la minaccia del mare circostante, deve avere una chiara visione del porto d'arrivo e della rotta che deve seguire. Una tale osservazione può sembrare fatua, ma la perdita della tensione escatologica, del "già ma non ancora", nella coscienza dei credenti è una delle principali ragioni per la mancanza di slancio di una Chiesa che forse si è troppo accomodata a lasciarsi trascinare dalla storia invece di travolgerla con l'impeto della sua teleologia.

Abbiamo iniziato con la menzione del *kerygma*, come il dato rivelato sul quale la riflessione elaborò la teologia protocristiana. Abbiamo anche detto che questo *kerygma* è stato la base della *regula fidei*, e più tardi, del Credo. Nell'era patristica la regola della fede era in continua crescita: conteneva non soltanto le nozioni bibliche ma anche la *lex orandi*, il *sensus fidelium* e le decisioni dei concili. Possiamo dire che il Catechismo della Chiesa Cattolica rappresenti lo stato odierno della regola della fede? Questo catechismo, che ha captato benissimo lo spirito del Concilio Vaticano II, è, come lo è ogni fotografia istantanea di un corpo in movimento, un'ottima base per la riflessione teologica, ma non dobbiamo dimenticare che il dinamismo della Chiesa, particolarmente oggi che la storia si muove con una velocità sconosciuta nel passato, richiederà dai suoi scribi di trarre fuori continuamente *nova et vetera*.

Siamo arrivati al termine della nostra riflessione. Il nostro scopo è stato quello di individuare i fattori che hanno spinto lo sviluppo della teologia o delle teologie del Nuovo Testamento e di domandarci quale rilevanza abbiano per lo sviluppo teologico odierno. Il presente tema, "ese-

gesi e teologia”, avrebbe potuto essere svolto in parecchi altri modi, come quello di studiare il problema della possibilità di una teologia del Nuovo Testamento, cosa che oggi viene negata da diversi esegeti. Ma non ho voluto parlare della teologia biblica, bensì della teologia delle prime comunità cristiane com’è riflessa negli scritti neotestamentari, con il suo continuo dinamismo, perché anche il Nuovo Testamento è una foto istantanea di un corpo in moto, che segna sia la direzione sia la metodologia della ricerca teologica odierna. Chi dice che i manuali teologici sono la tomba della teologia non ha completamente torto. Spero di aver mostrato che la teologia è qualcosa di vivo, praticata costantemente da tutta la Chiesa, frutto di un continuo dialogo interno tra fede, ragione, santità, preghiera, pietà, insegnamento apostolico e confronto con la storia. Lo era dall’inizio e lo è ancora.

**INTELLECTUS FIDEI:  
TEOLOGIA SISTEMATICA ED ESEGESI BIBLICA**

FERNANDO OCÁRIZ

*PATH 3 (2004) 33-55*

La primaria e più radicale esigenza che la fede pone al metodo teologico è ovviamente riconoscere la natura stessa della teologia come *scientia fidei*. L'incontro tra la Parola di Dio e il logos umano, ossia la ragione considerata nella sua forza e capacità originarie, costituisce il presupposto di ogni discorso circa la scienza della fede.

Durante il suo percorso la teologia incontra oggi di nuovo pericoli già affrontati in epoche passate: un razionalismo senza dimensione sapienziale, e senza base autenticamente metafisica, e un biblicismo separato dalla Tradizione e senza profondità speculativa<sup>1</sup>. Tanto nell'uno come nell'altro caso, la ragione credente perderebbe il suo orientamento e la teologia non esisterebbe. Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Fides et ratio*, ricorda che "la teologia si organizza come scienza della fede alla luce di un duplice principio metodologico: l'*auditus fidei* e l'*intellectus fidei*. Con il primo, essa entra in possesso dei contenuti della Rivelazione così come sono stati esplicitati progressivamente nella Sacra Tradizione, nella Sacra Scrittura e nel Magistero vivo della Chiesa. Con il secondo, la teologia vuole rispondere alle esigenze proprie del pensiero mediante la riflessione speculativa"<sup>2</sup>.

**1. *Auditus fidei* e *intellectus fidei*: distinzione e relazioni**

Senza soffermarci qui in un'esposizione di carattere storico, sarà utile ricordare brevemente al riguardo alcuni aspetti del pensiero di due dei

<sup>1</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 55.

<sup>2</sup> *Ibidem*, n. 65.

più grandi Dottori della Chiesa: Sant'Agostino e San Tommaso d'Aquino. Ciò non tanto per analizzare le loro impostazioni, ma, assumendoli come orizzonte, per precisare il senso della distinzione tra *auditus fidei* e *intellectus fidei*.

Come è noto fu Sant'Agostino a introdurre l'espressione *intellectus fidei* nel linguaggio teologico, al fine di indicare non solo ciò che noi oggi definiamo come teologia, quanto, in senso più ampio, il moto dell'intelligenza quando si avverte situata dinanzi all'annuncio o proclamazione della Parola di Dio. Nella sua formula *intellige ut credas, crede ut intelligas*<sup>3</sup>, il Vescovo di Ippona prende posizione di fronte all'atteggiamento razionalista di chi si chiude a ogni verità che non riesce a comprendere interamente.

La ferma accettazione della verità di quanto proclamato dalla Rivelazione – in ciò consiste il *credere* – non può che comportare un impegno per radicarsi ogni volta di più nella realtà creduta e conseguentemente per conoscerla meglio. Questo impegno, l'*intellectus* che prolunga il *credere*, è la teologia. Il *crede ut intelligas* implica insomma una connaturalità dell'intelligenza umana con la fede accolta come dono, dalla quale sgorga spontaneamente un movimento di progressiva penetrazione nella comprensione del creduto. L'*intellectus* agostiniano non comporta la riduzione di Dio a puro oggetto di conoscenza, ma è il frutto di una *fede piena di pietà* che afferma la verità di Dio nello stesso momento in cui l'ama.

Questo atteggiamento non implica in alcun modo che l'intelligenza credente si chiuda in se stessa. Al contrario, Sant'Agostino ricorre a tutti i saperi e le capacità dello spirito umano come mezzi o ausili per ottenere un'intelligenza più profonda del mistero di Dio. Così affermerà la legittimità e l'utilità del ricorso alle scienze profane per raggiungere una comprensione più profonda del contenuto della fede<sup>4</sup>. L'*intellectus* che Sant'Agostino propugna e sviluppa non solo presuppone il *credere*, del quale è frutto, ma si appoggia costantemente su di esso.

<sup>3</sup> Cf. S. AGOSTINO, *Sermo XLIII*, cc. VI-VII, nn. 7-9 (PL 38, 258).

<sup>4</sup> Cf. come riferimento classico, il libro II del *De doctrina christiana*, dove Sant'Agostino pone al servizio dell'*intellectus fidei* l'insieme delle scienze del suo tempo, dalla conoscenza delle lingue sacre e della dialettica fino alle scienze della natura, la matematica, la storia, il diritto, etc.



San Tommaso d'Aquino raccoglie l'eredità agostiniana, ponendosi al contempo in contatto col pensiero aristotelico. Il suo linguaggio diverge in più di un punto da quello impiegato dal Vescovo di Ippona, però i loro pensieri coincidono nella sostanza. La teologia è scienza – afferma l'Aquinate – perché si fonda sulla verità di Dio, più concretamente, sulla scienza stessa di Dio, sul sapere che Dio ha di sé e che ci ha trasmesso nella Rivelazione. La teologia presuppone pertanto la fede, intesa allo stesso tempo e inseparabilmente come virtù, come atto e come verità creduta (vale a dire come *fides qua* e come *fides quae*), sulla quale si appoggia interamente in modo che quando argomenta non lo fa per “dimostrare” i suoi principi, “che sono gli articoli di fede, ma partendo da essi procede nel dimostrare altre cose, come fa l'Apostolo, il quale dalla risurrezione di Cristo dimostra la risurrezione di tutti noi”<sup>5</sup>.

La teologia per il Dottore di Aquino è allo stesso tempo dottrina e abito intellettuale, qualità, potenza dell'intelligenza che, illuminata dalla fede, si lancia con tutte le sue energie nella comprensione della verità creduta, manifestandone la ricchezza, la coerenza interna e le virtualità e, di conseguenza, la capacità di illuminare tutta la realtà. È per questo sapienza e sapienza per eccellenza<sup>6</sup>.

A seguito dell'eco ottenuta dal saggio di Ambroise Gardeil su *Le donné révélé et la théologie*, a partire dalla sua seconda edizione, del 1932, la distinzione tra *auditus fidei* ed *intellectus fidei* venne ampiamente adoperata, data la chiarezza della sua formulazione e la sua utilità sia concettuale che pedagogica. L'*auditus fidei* cerca di rispondere alla domanda: che ha detto Dio? E all'altra in relazione con essa, ma diversa: come lo ha detto? In che modo i testi biblici e i documenti della tradizione ci trasmettono la Parola divina e ciò che questa Parola esprime? L'*intellectus fidei* riflette sul significato di ciò che Dio ha detto e aspira a mettere in rilievo tutto il suo contenuto intellettuale, manifestando anche la connessione tra i diversi contenuti del messaggio.

Le espressioni *auditus fidei* ed *intellectus fidei* riassumono in maniera semplice i diversi passi del percorso teologico, ma non vanno separate perché si integrano mutuamente. Il teologo non è uno storico o un filolo-

<sup>5</sup> S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.1, a. 8.

<sup>6</sup> Cf. *Ibidem*, a. 6.

go che viene successivamente sostituito dal filosofo, ma sin dal primo momento è un credente che, fondandosi sulla fede, aspira a capirne con sempre maggiore profondità il contenuto. Perciò, in determinati momenti volge il suo sguardo alla storia, cercando di cogliere i particolari degli avvenimenti. In altri, fissa l'attenzione sui testi col desiderio di situarli nella congiuntura culturale nella quale furono scritti o di determinarne, mediante l'analisi, la struttura e il significato. In altri ancora, riflette, mettendo in relazione tra loro i contenuti della Rivelazione o ricorrendo alla comparazione o all'analogia con altre realtà. In questi passaggi, e in altri che potrebbero menzionarsi, il teologo sistematico dovrà essere attento alla concreta natura dell'itinerario che sta percorrendo, rispettando con rigore le norme e le regole proprie delle scienze con le quali entra in dialogo e di cui si serve. Però in tutti e in ciascuno di questi passaggi l'ispirazione, la luce e l'impulso intimi verranno non da queste scienze ma dalla fede. E la meta alla quale tutte si dirigono è di nuovo la fede, la comprensione del suo contenuto e raggiungere una connaturalità ogni volta maggiore con questo contenuto. Sant'Anselmo lo comprese bene quando affermò che la teologia viene a inserirsi, in un certo senso, *inter fidem et speciem*<sup>7</sup>; formula che, avendo certamente bisogno di essere sfumata dal momento che tende a identificare due processi – quello mistico e quello teologico – indica però una realtà profonda<sup>8</sup>.

La distinzione tra *auditus fidei* e *intellectus fidei* è senz'altro valida e utile, anche a livello scientifico, ma conviene sottolineare che mediante l'*intellectus fidei* non si conferisce intelligibilità ad un *auditus fidei* che non avrebbe un contenuto intelligibile. L'*intellectus fidei* conduce a compimento il processo teologico, conferendogli unità, ma rivelandone anche la circolarità, ponendo la ragione credente in grado di approfondire di più quanto Dio ha rivelato, la cui verità è conosciuta già nell'ascolto della Parola accolta nella fede. Perciò l'intero processo teologico può anche essere definito con la formula anselmiana *fides quaerens intellectum*.

<sup>7</sup> S. ANSELMO, *De Fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi*, Prologo (PL 158, 259).

<sup>8</sup> Su questo punto, in relazione con il passaggio dalla considerazione agostiniana a quella tomista sulla natura della teologia può vedersi J.L. ILLANES, *Sobre el saber teológico*, Madrid 1978, pp. 46 ss.

## 2. Dimensione credente e contemplativa dell'*intellectus fidei*

Rileggiamo un altro passaggio della *Fides et ratio*: “Per quanto riguarda l'*intellectus fidei*, si deve considerare, anzitutto, che la Verità divina, ‘a noi proposta nelle Sacre Scritture, interpretate rettamente dalla dottrina della Chiesa’ (*Summa theologiae* II-II, 5, 3 ad 2), gode di una propria intelligibilità così logicamente coerente da proporsi come un autentico sapere. L'*intellectus fidei* esplicita questa verità, non solo cogliendo le strutture logiche e concettuali delle proposizioni nelle quali si articola l’insegnamento della Chiesa, ma anche, e primariamente, nel far emergere il significato di salvezza che tali proposizioni contengono per il singolo e per l’umanità. È dall’insieme di queste proposizioni che il credente arriva a conoscere la storia della salvezza, la quale culmina nella persona di Gesù Cristo e nel suo mistero pasquale. A questo mistero egli partecipa con il suo assenso di fede”<sup>9</sup>.

Come è ovvio, l’intelligenza della fede deve svilupparsi seguendo il ritmo che segna la struttura della fede nel suo essenziale rapporto con la Parola di Dio. Questa Parola è lo stesso Gesù Cristo “Via, Verità e Vita” (*Gv* 14,6). La Parola di Dio è *Via*: ciò deriva dal suo carattere incarnato, vale a dire, dalla sua realizzazione nella storia attraverso fatti e parole, consegnati nella Scrittura e nella Tradizione ed affidati, per la sua trasmissione, alla Chiesa. La parola è anche *Verità*: non è costituita da semplici affermazioni slegate dalla realtà, o da avvenimenti circostanziali o carenti di fondamento, ma risiede nella verità ultima e radicale delle cose. Infine, la parola è *Vita*, messaggio che dà risposta a tutte le domande ultime che l’uomo si pone.

Da questi presupposti derivano alcune dimensioni dell’attività teologica; innanzitutto la dimensione credente e contemplativa. Il ruolo della fede, nell'*intellectus fidei*, non riguarda solo il livello epistemologico (ovvio, nel senso che senza fede la teologia perderebbe il suo statuto proprio), ma anche il livello antropologico o esistenziale, come *fides in actu*. È accettando e vivendo la Parola di Dio che il teologo è in grado di comprenderla sempre meglio. Infatti, la teologia non è una riflessione sul mes-

<sup>9</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 66.

saggio cristiano come svolta all'esterno di esso e astraendosi dalla sua verità. Non è una riflessione su "ciò che pensano i cristiani", prescindendo dal fatto che tale pensare corrisponda o meno alla verità delle cose. La teologia così come l'ha intesa e la intende la Chiesa, e con essa tutti i grandi rappresentanti della tradizione teologica, è attività propria di un'intelligenza credente e proprio in quanto credente.

Senza fede potrà esserci – e questo con limitazioni, poiché l'atteggiamento soggettivo condiziona l'adeguata percezione dell'oggetto – storia o analisi del pensare cristiano, ma non teologia. "Il teologo non è un filosofo che lavora su una credenza, ma un credente, un uomo in comunione di spirito, attraverso la fede, con Dio e i beati, che adopera la pienezza delle conoscenze umane utilizzabili per rendersi conto, umanamente e scientificamente, di ciò che crede"<sup>10</sup>. Non siamo in presenza di una mera pia considerazione, ma davanti a un dato fondamentale pieno di conseguenze, giacché comporta non solo che la teologia riceve dalla fede la verità sulla quale riflette, ma che deve essere intrinsecamente informata, anche in quanto atteggiamento soggettivo, dalla fede. E la fede – già lo diceva San Tommaso d'Aquino – è profondamente inquadrata dal senso della realtà di ciò che crede: *actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*<sup>11</sup>. Nel credere non solo affermiamo la verità del creduto, ma ci orientiamo con tutte le forze del nostro essere verso questo Dio che la fede ci ha fatto conoscere<sup>12</sup>. La teologia nasce da questo nucleo vitale e lo presuppone. Per questo una teologia incredula è una *contradictio in terminis* o, se si preferisce, un impossibile esistenziale.

Il teologo, in quanto credente che medita su ciò che crede, non può che sentirsi abbagliato dallo splendore delle realtà su cui riflette, ed interrogato e spronato personalmente da esse; in altre parole, interpellato dalla grandezza del mistero di Dio e dal suo amore.

<sup>10</sup> Y.M. CONGAR, *La foi et la théologie*, Paris 1962, p. 175.

<sup>11</sup> S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 2.

<sup>12</sup> Tra gli autori del Novecento che più hanno sottolineato questo punto, si può ricordare J. MOURoux, *Je crois en Toi. Structure personnelle de la foi*, Paris 1949. Un interessante studio al riguardo è quello di J. ALONSO, *Fe y experiencia cristiana: la teología de Jean Mouroux*, Pamplona 2002.

### 3. Dimensione ecclesiale e missionaria dell'intelligenza della fede

La teologia è essenzialmente ecclesiale, come lo è la fede. La fede cristiana è la fede della Chiesa: nella Chiesa nasce e cresce la fede del credente. La conversione e la fede, che implicano sempre un atto di obbedienza ad una realtà che ci precede, non si inquadrano in riferimento ad un *egli* impersonale ma ad un *Tu*, quello di Dio rivelato in Cristo, che ci è accessibile nel *noi* della Chiesa<sup>13</sup>. Quando il credente dice “credo” lo dice nel “crediamo” di tutta la comunità ecclesiale. E di questo credo vive la teologia. Non può darsi, pertanto, un fare teologia autonomo, estraneo alla fede della Chiesa, come neppure può darsi un atto di fede esclusivamente individuale.

Il teologo deve restare in ascolto della Chiesa, riconoscendosi membro della comunità cristiana della cui fede partecipa. Nel riflettere sulla fede ricevuta procederà secondo ragione, entrando in dialogo con i più diversi saperi, e, pertanto, con rigore intellettuale, con libertà, con creatività. Però allo stesso tempo con la consapevolezza che la verità che approfondisce non gli appartiene; più ancora, che egli è in comunione con questa verità solo grazie alla Chiesa e nella Chiesa.

Tutto ciò, senza dimenticare che la Chiesa è comunità organicamente strutturata. E che, pertanto, il riconoscersi in relazione alla Chiesa implica riconoscersi in relazione a quanti in essa svolgono funzione di magistero. Certamente, il teologo approfondisce non limitandosi a glossare i testi magisteriali, ma inseparabilmente approfondendo la Sacra Scrittura e le testimonianze della Tradizione e della concreta vita ecclesiale, tenendo presente che la comunità cristiana gode della garanzia della fedeltà alla Parola di Cristo proprio “sotto la guida del Magistero vivo della Chiesa, che per l'autorità esercitata nel nome di Cristo, è il solo interprete autentico della Parola di Dio scritta o trasmessa”<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Cf. J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Milano 1993, pp. 55-56; R. FISICHELLA, *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Roma 1993.

<sup>14</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Donum veritatis*, 24 V 1990, n. 13. Per un commento all'istruzione, cf. J.L. ILLANES, *Teología y Facultades de Teología*, Pamplona 1991, pp.160-178 e, soprattutto, J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, cit., pp. 89-106.

La dimensione ecclesiale sarà tema di altre relazioni di questo Forum. Tuttavia, vorrei sottolineare sia pur brevissimamente che questa dimensione ecclesiale della teologia comporta anche il suo essere una partecipazione alla missione della Chiesa. La Chiesa solca la storia al fine di far conoscere a tutti gli uomini l'amore del Padre e la redenzione operata da Cristo, e comunicargli la vita divina che si trasmette grazie all'azione incessante dello Spirito Santo. La teologia partecipa a questo dinamismo, in quanto coopera alla *traditio Evangelii*, alla diffusione e alla comprensione della Parola di Dio.

Tutto ciò suppone, innanzitutto, che la teologia si radichi in ciò che costituisce il suo centro: Dio e il disegno di salvezza in Gesù Cristo. Ma richiede pure che, partendo da questo nucleo, sviluppi la sua capacità sapienziale, vale a dire, la sua capacità di svelare il senso delle realtà e, di conseguenza, di giudicare a partire dalle cause ultime e, pertanto, di illuminare la totalità dell'esistenza umana, tanto individuale quanto collettiva. Opera che la teologia deve affrontare con coscienza della verità della quale vive e, allo stesso tempo, con atteggiamento di apertura e di servizio, rispettando pienamente le caratteristiche dei diversi ambiti della realtà e della varietà dei saperi.

#### 4. Relazione tra teologia sistematica ed esegesi

L'approfondimento speculativo e sistematico della fede presuppone la ricezione del contenuto di questa fede stabilito anche con l'aiuto di un'esegesi biblica che renda possibile alla Sacra Scrittura essere veramente *anima della teologia*<sup>15</sup>. Specialmente dopo che il Vaticano II adoperò questa espressione – “anima della teologia” – riferita alla Scrittura, esiste una bibliografia molto ampia sui rapporti tra teologia sistematica ed esegesi biblica, dalla quale emerge una sempre più comune concezione dell'esegesi come momento intrinseco della teologia<sup>16</sup>. È ovvio che “la testimo-

<sup>15</sup> CONC. VATICANO II, Cost. *Dei Verbum*, n. 24. Gli esegeti “debbono praticare l'esegesi in modo tale che possa effettivamente essere ‘come l'anima della teologia’” (A. VANHOYE, *Esegesi biblica e Teologia: la questione dei metodi*, in “*Seminarium*” 2 [1991] p. 268).

<sup>16</sup> Per una visione d'insieme, cf. AA.VV., *La Sacra Scrittura, anima della Teologia*, Lib. Ed. Vaticana 1999, specialmente il contributo di M.A. TABET, *Lo studio della Sacra Scrittura, anima della Teologia* (pp. 69-100).

nianza della Sacra Scrittura deve essere anche il punto di partenza e il fondamento della comprensione dei dogmi<sup>17</sup>, vale a dire dell'*intellectus fidei* nel senso più stretto.

A sua volta, la teologia sistematica esercita un influsso sulla precomprensione con la quale gli esegeti affrontano lo studio dei testi biblici. Una precomprensione che ha le sue radici nella Tradizione viva della Chiesa nella sua inseparabilità dalla Scrittura, e che, tra l'altro, comprende l'unità dei due Testamenti. Negli ultimi anni, dopo un significativo ridimensionamento della portata dei metodi storico-critici, hanno riacquisito attualità due prospettive di chiara valenza teologica: la rivalutazione dell'esegesi patristica<sup>18</sup>, ed il criterio della canonicità (vale a dire, l'approccio al canone biblico come ad un oggetto unitario)<sup>19</sup>. Inoltre, in stretto rapporto con l'unità dei due Testamenti va sottolineata fortemente non soltanto l'interpretazione cristologica dell'Antico Testamento, ma la più generale centralità di Cristo nella Scrittura<sup>20</sup>. In questo senso si può considerare come uno dei contributi della riflessione teologico-sistematica all'esegesi biblica, l'assunzione della *lex incarnationis* a principio esegetico: l'Incarnazione vista non solo come pienezza e compimento, ma anche come *analogatum princeps* della Rivelazione, secondo l'accento offertoci dalla *Dei Verbum*: "Le parole di Dio, infatti, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al linguaggio degli uomini, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze della natura umana, si fece simile agli uomini"<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'interpretazione dei dogmi*, 1989: Enchiridium Biblicum, n. 1211.

<sup>18</sup> Questo aspetto va prendendo oggi sempre più spazio a livello di pubblicazioni e progetti editoriali; trova, ad esempio, una sua concretizzazione molto pregevole nella traduzione della Bibbia, in cinque volumi e con ampie note, preparata dalla Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra (1997-2003). Da rilevare è anche la recente decisione dell'*Ecole Biblique* di procedere ad una nuova traduzione della Bibbia di Gerusalemme che tenga conto dell'esegesi dei Padri. Gli spunti programmatici che dovrebbero guidare questo nuovo lavoro sono presentati in J.M. POFFET (a cura di), *L'autorité de l'Écriture*, Paris 2002.

<sup>19</sup> Cf. ad esempio, B. CHILDS, *Teologia Biblica*, Casale Monferrato 1998, cap. II ("La ricerca di un nuovo approccio").

<sup>20</sup> Cf. M. BORDONI, *Cristo centro della Scrittura e pienezza della Rivelazione*, in Av.Vv., *La Sacra Scrittura, anima della Teologia*, cit., pp. 115-133.

<sup>21</sup> CONC. VATICANO II, Cost. *Dei Verbum*, n. 13; cf. anche n. 4. Ci sono cenni di questo impiego della *lex incarnationis* come principio esegetico nel documento della Pontificia

Si può ricordare pure un altro contributo importante della teologia sistematica all'esegesi biblica: concepire l'*analogia fidei* anche come *analogia mysteriorum*. Non si tratta, infatti, solo di leggere una specifica pagina biblica, di difficile comprensione, alla luce delle altre parti della Scrittura, ma di comprendere il contenuto dogmatico associato a quella pagina biblica alla luce dell'insieme dei misteri del cristianesimo<sup>22</sup>.

Non mi soffermerò di più su questi aspetti della relazione tra esegesi e teologia sistematica. Invece, presupposto l'apporto dell'esegesi all'*auditus fidei*, tratterò di quello che la teologia sistematica le aggiunge, specialmente di quello che oggi mi sembra più necessario approfondire: la dimensione filosofica del teologare, il cui bisogno emerge come ulteriore sviluppo della questione ermeneutica<sup>23</sup>.

### 5. Alcune riflessioni sulla questione ermeneutica

Nella misura in cui la fede e la ragione si esprimono e trasmettono attraverso il linguaggio, il linguaggio stesso e la sua interpretazione acquisiscono un'importanza decisiva nella teologia.

Ogni pensatore il cui lavoro scientifico si strutturi attraverso lo studio di documenti – questo è il caso, in parte, tanto del teologo quanto del filosofo – si è sempre confrontato con la questione ermeneutica; concretamente, e per quanto si riferisce al teologo, con l'ermeneutica dei testi biblici prima e con quella dei testi patristici e dei documenti magisteriali dopo. Benché ciò sia accaduto sin dall'antichità, la problematica in rela-

Commissione Biblica, *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, del 1993, specie a proposito della luce che ne deriverebbe per evitare gli errori del fondamentalismo e del razionalismo. Esistono riflessioni interessanti in questo senso già nella teologia patristica e medievale, ma anche rinascimentale (ad esempio, Nicola Cusano): cf. H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, Milano 1986, pp. 343-355; M.A. TABET, *Ispirazione, condiscendenza e Incarnazione nella teologia di questo secolo*, in *Annales teologici* 8 (1994) pp. 235-285.

<sup>22</sup> Non si può non ricordare, a questo proposito, M.J. SCHEEBEN, specialmente *I Misteri del cristianesimo* del 1865.

<sup>23</sup> Sarebbe anche interessante sviluppare – potrebbe essere tema di un'altra relazione – l'apporto che le scienze naturali possono dare alla teologia. Per un'esposizione sintetica dello *status quaestionis* di questo tema, ancora generalmente poco approfondito, cf. ad esempio, G. TANZELLA-NITTI, *Scienze naturali, utilizzo in teologia*, in AA.VV., *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede*, Roma 2002, pp. 1273-1289.



zione con le questioni ermeneutiche si è acuita nell'epoca contemporanea come conseguenza di diversi fattori; tra questi, la crescita della conoscenza storica, che porta a considerare la diversità dei tempi e delle culture e, pertanto, della necessità di situare i testi nel contesto nel quale furono redatti; e anche lo sviluppo delle scienze relative al linguaggio, che permettono un'analisi ogni volta più precisa degli scritti e delle locuzioni. Si può menzionare inoltre un terzo fattore, che si trova su un piano molto diverso dai precedenti: l'influsso, esplicito o implicito a seconda dei casi, dell'agnosticismo kantiano che rompendo il nesso tra pensiero e realtà induce a presentare il linguaggio come realtà a sé stante e in fin dei conti ultima, dal momento che non esisterebbe più un referente dal quale giudicarlo e valutarlo.

Non è questo il momento di procedere a una considerazione delle diverse proposte, riguardanti l'ermeneutica, che segnano la storia della filosofia del linguaggio in epoca moderna; ma in ogni caso considero utile ricordare, sia pure molto brevemente, Schleiermacher e Heidegger.

Schleiermacher concepisce l'ermeneutica come interpretazione dei testi attraverso l'identificazione o la sintonia con il loro autore che permette di percepire l'intenzione con la quale li scrisse e pertanto il loro senso. Questa concezione, di chiara risonanza romantica, ha innegabili meriti e questo spiega la sua ampia diffusione, anche se non supera il soggettivismo. Il lettore entra in contatto con la mente dell'autore, ma qui termina il suo itinerario giacché questa mente non lo apre alla realtà.

Heidegger invece non pone l'accento né sul testo né sull'autore, ma sul lettore, il quale certamente in occasione del testo, ma con sostanziale indipendenza dal suo contenuto, si autointerpreta, prendendo conseguentemente posizione riguardo all'esistenza. La distinzione soggetto-oggetto è superata dal momento che lo svelamento della realtà e lo svelamento del soggetto si identificano, in modo che la verità, in quanto adeguamento di ciò che si dice nel testo con la realtà, sparisce dall'orizzonte per cedere il passo all'autenticità esistenziale considerata come atteggiamento portante.

Come è noto, l'influsso delle idee heideggeriane sulla teologia è stato importante, dando origine, prima, a un'ermeneutica esistenziale di segno antropologico-individualista con Bultmann e la sua scuola; poi, ad un'ermeneutica socio-politica con la teologia politica così come la intesero alcu-

ni autori tedeschi, specie Moltmann e successivamente con la teologia latinoamericana della liberazione, almeno nei suoi rappresentanti più radicali.

Le due posizioni appena descritte – e altre analoghe – hanno una chiara conseguenza: la sparizione dell'*intellectus fidei*. In Bultmann e la sua scuola c'è un riferimento a Gesù di Nazaret, ma visto come semplice nome dal quale si chiama e si invita alla conversione, senza pronunciarsi sui contenuti categoriali dell'attitudine esistenziale che da essa risulta. In un secondo momento – a partire dalla famosa conferenza di Käsemann, nella riunione di Marburg nel 1953 per i discepoli di Bultmann – la scuola bultmanniana, o almeno gran parte di essa, riconobbe, da una parte, che l'interpretazione appena descritta, è formale e vuota e, d'altra parte, che nei Vangeli non è possibile stabilire un taglio netto tra kerigma e narrazione; si ammette, conseguentemente, la possibilità di riferirsi alla vita concreta di Gesù di Nazareth, ma astraendo completamente dal suo mistero. In questa linea si muove, in gran parte, la teologia della liberazione, che assume il Vangelo in quanto chiamata a vivere secondo il comportamento di Gesù nella sua preoccupazione per i poveri, lasciando alle scienze sociali ogni determinazione di ciò che questa preoccupazione implica e, più radicalmente ancora, la determinazione di ciò che sia la povertà e, di conseguenza, la totalità dell'antropologia<sup>24</sup>. Da qui – come indicherà l'Istruzione *Libertatis nuntius* – nasce immediatamente il rischio di sboccare in “una nuova ermeneutica” che “conduce ad una rilettura essenzialmente politica della Scrittura”, che porta a disconoscere o sfigurare punti centrali del dogma cristiano<sup>25</sup>.

Il dibattito sulle relazioni tra teologia ed ermeneutica – più esattamente sul passaggio dalla teologia intesa come sapere alla teologia intesa come ermeneutica – fu posto in termini generali da Claude Geffré nella

<sup>24</sup> Una sintesi più sviluppata di queste posizioni teologiche, in J.L. ILLANES, *El acceso histórico a Jesús*, in *Ciencia tomista* 115 (1988) 49-75 e *Hermenéutica bíblica y praxis de liberación*, in AA.VV., *Biblia y hermenéutica (Actas del VII Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra)*, Pamplona 1986, pp. 265-277.

<sup>25</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Libertatis nuntius*, 6-VIII-84, specialmente i paragrafi VI e X, intitolati “Una nuova interpretazione del cristianesimo” e “Una nuova ermeneutica”.

decade degli anni '80<sup>26</sup>, dando origine ad un ampio dibattito, le cui conclusioni possiamo riassumere affermando che una concezione della funzione ermeneutica della teologia basata, come accade con diverse posizioni contemporanee, su una filosofia tendenzialmente antimetafisica, implica la caduta nel relativismo. Bisogna quindi nella ragione ermeneutica recuperare l'orizzonte metafisico, con il conseguente superamento dell'agnosticismo<sup>27</sup>.

Infatti, qualunque ermeneutica che si basi su una gnoseologia che, tagliando la relazione della mente con la realtà extramentale, prescindendo dal concetto di verità, conduce necessariamente a ciò che, con espressione di Gadamer, può essere qualificato come ermeneutica assoluta o ermeneutica totale. Vale a dire con un succedersi illimitato di interpretazioni senza arrivare mai a un fondamento. Prescindendo dalla verità e limitando il pensiero e l'interpretazione al senso, si finisce col distruggere il senso in quanto tale. In altre parole, "l'abbandono della convinzione che si può passare con mezzi linguistici a contenuti extralinguistici equivale all'abbandono di un discorso in qualche modo pieno di senso"<sup>28</sup>. In ultimo termine si arriva, come già percepiva Heidegger, al nichilismo. Come scrisse P. Grech, a conclusione di una sua esposizione sintetica della storia dell'ermeneutica, la teologia "ha bisogno di una epistemologia che presuppone non soltanto un'ontologia ma anche una metafisica per uscire dalla intersoggettività e raggiungere qualche forma di oggettivismo nel senso che questo ha nella filosofia perenne"<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Cf. C. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1987; anche, di data più recente, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris 2001.

<sup>27</sup> Cf. P. CODA, *Il ruolo della ragione nei diversi modelli teologici: verso un modello ermeneutico di teologia?*, in I SANNA (dir.), *Il sapere teologico e il suo metodo*, Bologna 1993, p. 131. Cf. anche in questo stesso volume i contributi, riguardanti l'ermeneutica, di A. AMATO, B. FORTE e G. MURA.

<sup>28</sup> A. KREINER, *Ende der Wahrheit?*, Freiburg 1992, p. 116; citato e commentato da J. RATZINGER, *Glaube, Wahrheit und Kultur. Reflexionen in Anschluss an die Enzyklika "Fides et ratio"*, in J. PRADES e J.M. MAGAZ (dirs.), *La razón creyente. Actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica "Fides et ratio"* (Madrid 16-18 febbraio 2000), Madrid 2002, pp. 10-11 (il testo è pubblicato in tedesco e in spagnolo). Nello stesso senso F. INCIARTE, *Hermenéutica y sistemas filosóficos*, in AA.VV., *Biblia y hermenéutica*, cit., pp. 89 ss.

<sup>29</sup> P. GRECH, *Ermeneutica*, in AA.VV., *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, p. 392. Cf. anche F. RUSSO, *Temi dell'ermeneutica del XX secolo*, in *Acta Philosophica* 8 (1999) pp. 251-268.

L'Enciclica *Fides et ratio* si pone espressamente la questione dell'ermeneutica, in due punti del capitolo finale, dove si occupa di ciò che qualifica come "esigenze e compiti attuali". Nel primo, tratta del linguaggio umano in generale, per mettere in luce che la crisi di fiducia nel linguaggio, che si può notare attualmente, ha la sua radice in una previa crisi di fiducia nella capacità della ragione di cogliere la verità. Di fronte a questo fenomeno – afferma – è necessario ribadire che "il linguaggio umano sia capace di esprimere in modo universale – anche se in termini analogici, ma non per questo meno significativi – la realtà divina e trascendente. L'interpretazione di questa Parola (vale a dire la parola della Rivelazione) non può rimandarci soltanto da interpretazione a interpretazione, senza mai portarci ad attingere un'affermazione semplicemente vera; altrimenti non vi sarebbe Rivelazione di Dio, ma soltanto l'espressione di concezioni umane su di Lui e su ciò che presumibilmente Egli pensa di noi"<sup>30</sup>.

Il secondo punto è posto nel contesto del dialogo interculturale e più concretamente in quello dell'annuncio della fede cristiana alle diverse culture. Certamente – ricorda Giovanni Paolo II – Dio si rivelò ad un solo popolo e in un'epoca determinata e gli enunciati dogmatici sono stati formulati in momenti storici e in linguaggi anche determinati. Ciò nonostante hanno un valore che trascende la loro epoca: "le tesi dello storicismo non sono difendibili". La posizione coerente con la verità delle cose è, in effetti, quella di "un'ermeneutica aperta all'istanza metafisica", che "permette di mostrare come, a partire dalle circostanze storiche e contingenti in cui sono maturati i testi, si arriva alla verità espressa in essi che va più in là di detti condizionamenti". Insomma, "con il suo linguaggio storico e circoscritto l'uomo può esprimere verità che trascendono l'evento linguistico"<sup>31</sup>.

Nei testi appena citati, Giovanni Paolo II riafferma una gnoseologia di carattere realista. Più concretamente e precisamente, il fatto che l'uomo, nell'atto di conoscere, non solo percepisce apparenze ma attinge, in qualche modo, l'essere delle cose. Di qui due conseguenze, entrambe in relazione con l'ermeneutica e con la teologia:

<sup>30</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 84.

<sup>31</sup> *Ibidem*, n. 95.

1. Il linguaggio che trasmette il conoscere e il pensare umani è permeato di quella verità della quale sono capaci il conoscere e il pensare. L'analisi dei testi non solo permette di carpire il loro significato e il loro senso, ciò che l'autore ha voluto dire, ma la verità che l'autore percepiva e che intendeva trasmettere. Non solo c'è senso, ma anche verità che può essere espressa e capita. La teologia presuppone, pertanto, non solo dei testi e le loro successive interpretazioni, ma la verità che in questi testi si enuncia e contiene. Con questa verità lavora la teologia e questa verità aspira ad approfondire, realizzando così la sua funzione di *intellectus fidei*.

2. La teologia, che presuppone la conoscenza e l'interpretazione dei testi biblici e dei documenti della tradizione e, pertanto, l'ermeneutica, è essa stessa ermeneutica, o, meglio, ha una funzione ermeneutica, giacché interpreta l'uomo e il mondo. Ma ha questa funzione non a prescindere e meno ancora mettendo in dubbio l'*intellectus fidei*, ma proprio in quanto è approfondimento nel sapere che la fede implica. Più concretamente non a prescindere dalla dimensione metafisica di questa intelligenza della fede, ma proprio in dipendenza da questa dimensione, giacché proprio perché può andare più in là dell'immediato e del descrittivo, la teologia è in condizione di mettere in luce la profondità del messaggio cristiano.

## 6. L'orizzonte metafisico della fede e dell'intelligenza della fede

Parlare di orizzonte metafisico significa affrontare una questione cruciale, riguardante non solo la fede e la teologia ma la totalità del pensiero umano, come la *Fides et ratio* ha evidenziato con particolare forza: "Di che cosa tratta fondamentalmente l'enciclica *Fides et ratio*?", si domandava il Cardinale Ratzinger in una conferenza di presentazione di questo documento. Della verità, rispondeva, proseguendo subito dopo: "La questione della verità è la questione essenziale della fede cristiana, e, in questo senso, la fede ha a che vedere inevitabilmente con la filosofia. Se dovessi descrivere brevemente l'intenzione ultima dell'enciclica, direi questo: riabilitare la questione della verità in un mondo segnato dal relativismo. Nella situazione della scienza attuale, che certamente cerca la verità ma che qualifica come non scientifica la questione della verità, l'enciclica vuole porre tale questione come attività razionale e scientifica, perché in

caso contrario la fede perde l'aria nella quale respira. L'enciclica vorrebbe semplicemente animare di nuovo all'avventura della verità. In questo modo parla di ciò che sta più in là dell'ambito della fede, ma anche di ciò che sta al centro del mondo della fede<sup>32</sup>.

Il relativismo può avere radici e manifestazioni molto diverse. Tra di esse va sottolineata la concezione che riduce la realtà a apparenza o, detto in termini più esatti, la considerazione secondo la quale l'essere umano non trascende l'apparenza, sì che il linguaggio è puramente descrittivo e il discorso del pensare e del vivere umano è soggetto all'incessante mutabilità di quanto appare. Giovanni Paolo II, formato nel seno della fenomenologia, conosce bene la ricchezza che può raggiungere un metodo basato sulla descrizione, ma anche il limite che questo metodo implica se lo si interpreta in modo esclusivo e riduttivo, e perciò afferma con nitidezza la portata metafisica della conoscenza umana. L'uomo all'aprirsi alla realtà non percepisce solo il suo apparire, il fenomeno, ma anche che esso abbraccia, per quanto imperfettamente, l'essere. L'uomo non solo percepisce, ma legge dentro (*intus-legit*) gli esseri. E questa valenza metafisica del conoscere deve conservarsi, ancora di più purificarsi, nel passare dal livello della conoscenza spontanea a quello del pensiero riflesso e del procedere scientifico. Di qui la frase che Giovanni Paolo II ha impiegato con frequenza e che ripete nella *Fides et ratio*: "è necessario andare dal fenomeno al fondamento"<sup>33</sup>.

Concretamente, gli scritti biblici narrano degli avvenimenti, una storia, ma si tratta di una storia nella quale e attraverso la quale si fa conoscere la nostra salvezza; più radicalmente, Dio stesso, che è inseparabilmente nostro salvatore e nostra salvezza<sup>34</sup>. Verso questo nucleo deve, quindi, dirigersi la teologia in quanto scienza, in modo che "il vero centro della sua riflessione sarà la contemplazione stessa del mistero del Dio Trino"<sup>35</sup>.

La teologia, per contribuire effettivamente all'approfondimento del contenuto della fede, deve ricorrere al livello della fondamentazione e per-

<sup>32</sup> J. RATZINGER, *Glaube, Wahrheit und Kultur*, cit., pp. 2-4 e 3-5.

<sup>33</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 83.

<sup>34</sup> Cf. *ibidem*, n. 94.

<sup>35</sup> *Ibidem*, n. 93.

tanto della metafisica: “La Parola di Dio fa continui riferimenti a ciò che oltrepassa l’esperienza e persino il pensiero dell’uomo; ma questo ‘mistero’ non potrebbe essere rivelato, né la teologia potrebbe renderlo in qualche modo intelligibile, se la conoscenza umana fosse rigorosamente limitata al mondo dell’esperienza sensibile. La metafisica, pertanto, si pone come mediazione privilegiata nella ricerca teologica. Una teologia priva dell’orizzonte metafisico non riuscirebbe ad approdare oltre l’analisi dell’esperienza religiosa e non permetterebbe all’*intellectus fidei* di esprimere con coerenza il valore universale e trascendente della verità rivelata”<sup>36</sup>. Affermare che la teologia possiede una dimensione metafisica non significa alludere ad una caratteristica periferica o accidentale, né optare per un’impostazione più o meno valida ma in fin dei conti opzionale, ma fare riferimento ad una delle sue dimensioni essenziali. La teologia si costituisce, in effetti, nella misura in cui, passando dai momenti descrittivi e analitici, si confronta decisamente e frontalmente con la verità basilare della quale l’atteggiamento credente vive – la verità di Dio manifestata in Cristo e comunicata alla Chiesa – e contribuisce, in questo modo, a manifestare la profondità dell’universo che svela la fede.

Certamente il linguaggio metafisico non esaurisce la ricchezza infinita della vita divina, e in questo senso una teologia narrativa che si pone dinanzi ai fatti, alle situazioni e alle esperienze, con la grande capacità evocativa che le realtà concrete possiedono, ha ragion d’essere, ma a condizione che questa narrazione si apra alla profondità del reale che attraverso quei fatti, quelle esperienze e quelle situazioni si manifesta. L’istanza metafisica, il riconoscimento della valenza metafisica del nostro conoscere e del nostro narrare, superando la tentazione dell’agnosticismo, situa la teologia dinanzi alla realtà considerata in tutta la sua ricchezza e, di conseguenza, dinanzi alla verità che implica l’annuncio della comunione tra Dio e l’uomo che informa tutto il cristianesimo.

<sup>36</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 83. “Se tanto insisto sulla componente metafisica – aggiunge Giovanni Paolo II – è perché sono convinto che questa è la strada obbligata per superare la situazione di crisi che pervade oggi grandi settori della filosofia” (*ibidem*).

## 7. La mediazione metafisica nella teologia sistematica

La riflessione speculativa e sistematica sulla Parola di Dio accolta nella fede richiede necessariamente una mediazione filosofica: “ha bisogno della filosofia come interlocutrice per verificare l’intelligibilità e la verità universale dei suoi asserti”<sup>37</sup>.

Il rapportarsi all’esperienza, proprio della teologia contemporanea, non deve significare l’abbandono della mediazione metafisica. E, allo stesso tempo, muoversi in una prospettiva metafisica non deve comportare nella teologia una rinuncia a quanto di esperienziale c’è nella fede e nella vita cristiana e neanche non tener conto del rapporto tra la fede e le culture<sup>38</sup>, anche perché la stessa esperienza e ogni cultura hanno una dimensione metafisica.

L’apporto della filosofia, e, più concretamente, della metafisica, ha avuto nella storia un influsso decisivo non solo nell’*intellectus fidei* ma anche nella stessa *professio fidei*, mediante una progressiva precisazione di concetti e termini d’origine filosofica, fin dal magistero dei primi Concili ecumenici. Si ricordi, ad esempio, l’inclusione del termine *homoousios* nel Simbolo di Nicea e la posteriore storia della crisi ariana. Tuttavia tale incontro della fede cristiana con la filosofia greca non rappresentò quella *ellenizzazione del cristianesimo* ipotizzata da Harnack e ripetuta da alcuni anche ai nostri giorni. In realtà, come è ben noto, i Padri e i Concili operarono una profonda correzione del pensiero greco, per essere fedeli alla Rivelazione ed approfondirne la conoscenza.

L’orizzonte metafisico, proprio perché è connaturale alla ragione umana, è necessario per l’*auditus fidei* e di conseguenza per la *professio fidei*. Ma l’*intellectus fidei*, inteso come approfondimento speculativo e sistematico della fede accolta e professata, ha bisogno non solo dell’orizzonte metafisico ma anche della metafisica come scienza filosofica. Ma, di quale metafisica si tratta? La domanda non è superflua, anzi è del tutto necessaria, perché esiste un pluralismo assai radicale sul modo di intendere la filosofia e più concretamente la metafisica<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> *Ibidem*, n. 77.

<sup>38</sup> Cf. A. BLANCO – A. CIRILLO, *Cultura e teologia. La teologia come mediazione specifica tra fede e cultura*, Milano 2001.

<sup>39</sup> Cf. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Pensiero filosofico e fede cristiana*, in *Acta Philosophica* 9 (2000) pp. 33-57.



La stessa natura della Rivelazione, in particolare le sue dimensioni storica e veritativa, ci mostra che lo sviluppo dell'*intellectus fidei*, inteso come teologia speculativa e sistematica, richiede una filosofia dell'essere che sia in continuità con la comune conoscenza umana; conoscenza che è presupposto necessario per accogliere la Parola di Dio (per l'*auditus fidei*) e che ha dimensione metafisica perché è costitutivamente aperta all'essere<sup>40</sup>.

Como leggiamo nella *Fides et ratio*, "È necessario che la ragione del credente abbia una conoscenza naturale, vera e coerente delle cose create, del mondo e dell'uomo, che sono anche oggetto della Rivelazione divina; ancora di più, essa deve essere in grado di articolare tale conoscenza in modo concettuale e argomentativo. La teologia dogmatica speculativa, pertanto, presuppone ed implica una filosofia dell'uomo, del mondo e, più radicalmente, dell'essere, fondata sulla verità oggettiva"<sup>41</sup>.

A queste esigenze risponde meglio di qualsiasi altra la metafisica di San Tommaso d'Aquino; da qui la raccomandazione che di essa ha fatto il Magistero della Chiesa, incluso il Vaticano II, e che è stata riproposta parecchie volte da Giovanni Paolo II, con ampiezza e profondità di trattazione<sup>42</sup>. San Tommaso, afferma Giovanni Paolo II, "proprio perché alla verità mirava senza riserve, nel suo realismo seppe riconoscerne l'oggetti-

<sup>40</sup> Cf. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid 1973, pp. 261-283.

<sup>41</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 66. E più avanti: "Una filosofia radicalmente fenomenista o relativista risulterebbe inadeguata a recare questo aiuto nell'approfondimento della ricchezza contenuta nella Parola di Dio. La Sacra Scrittura, infatti, presuppone sempre che l'uomo, anche se colpevole di doppiezza e di menzogna, sia capace di conoscere e di afferrare la verità limpida e semplice. Nei Libri Sacri, e in particolare nel Nuovo Testamento, si trovano testi e affermazioni di portata propriamente ontologica. Gli autori ispirati, infatti, hanno inteso formulare affermazioni vere, tali cioè da esprimere la realtà oggettiva. Non si può dire che la tradizione cattolica abbia commesso un errore quando ha compreso alcuni testi di san Giovanni e di san Paolo come affermazioni sull'essere stesso di Cristo. La teologia, quando si applica a comprendere e spiegare queste affermazioni, ha bisogno pertanto dell'apporto di una filosofia che non rinneghi la possibilità di una conoscenza oggettivamente vera, per quanto sempre perfezionabile. Quanto detto vale anche per i giudizi della coscienza morale, che la Sacra Scrittura suppone poter essere oggettivamente veri" (*ibidem*, n. 82; cf. anche il n. 83).

<sup>42</sup> Cf., specialmente, *Fides et ratio*, nn. 43-45 e 57-58. Molte altre volte prima dell'Enciclica *Fides et ratio*, Giovanni Paolo II aveva trattato della validità permanente della metafisica di San Tommaso: cf. L. CLAVELL, *L'attualità della filosofia dell'essere: l'invito di Giovanni Paolo II a studiare Tommaso d'Aquino*, in *Acta Philosophica* 5 (1996) pp. 5-20.

vità. La sua è veramente la filosofia dell'essere e non del semplice apparire"<sup>43</sup>. Anche per questo, commenta lo stesso Pontefice, "nella sua riflessione (di San Tommaso), l'esigenza della ragione e la forza della fede hanno trovato la sintesi più alta che il pensiero abbia mai raggiunto, in quanto egli ha saputo difendere la radicale novità portata dalla Rivelazione senza mai umiliare il cammino proprio della ragione"<sup>44</sup>.

Naturalmente, raccomandare i punti centrali di questa metafisica – e assecondare tale raccomandazione – non significa assumere *tutto* San Tommaso né *soltanto* San Tommaso<sup>45</sup>. Si tratta piuttosto di sviluppare un *tomismo essenziale*<sup>46</sup>, di approfondimento della radicale apertura filosofica verso l'essere e, in conseguenza, alla verità, che San Tommaso realizzò nel capire il significato profondo dell'opposizione platonico-aristotelica e superarla, non mediante un semplice concordismo, ma attraverso una sintesi originale, che ha nella nozione metafisica di "atto di essere" (*esse, actus essendi*) la sua pietra angolare, il suo centro, e che, proprio per questo, è costitutivamente aperta a ogni altro apporto che conduca a conoscere meglio la realtà<sup>47</sup>.

Per accennare brevemente ad alcuni aspetti di questa metafisica, possiamo ricordare che l'*atto di essere*, così come ci è presentato da San Tommaso, è l'atto di ogni altro atto, l'unico atto che s'impone nella sua realtà senza un proprio contenuto formale, e perciò senza limiti, perché l'*atto di essere* non ha un'essenza, ma è l'essenza ad avere l'*atto di essere*. "L'*esse* è l'atto, senz'aggiunta; nelle cose finite, nella natura e nell'anima, l'*esse* è l'atto attuante e quindi il sempre presente e presentificante. La 'presenza del presente' heideggeriana è una denominazione fenomenologica astratta, l'*esse* tomistico è il concreto atto metafisico di ogni concretez-

<sup>43</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 44.

<sup>44</sup> *Ibidem*, n. 78.

<sup>45</sup> Così si esprimeva San Josemaría: cf. F. OCÁRIZ, *Josemaría Escrivá de Balaguer y la teología*, in *Scripta Theologica* 26 (1994) p. 984.

<sup>46</sup> Secondo la nota espressione di Cornelio Fabro: cf. C. FABRO, *San Tommaso di fronte al pensiero moderno*, in AA.VV., *Le ragioni del tomismo*, Milano 1980, pp. 90-95.

<sup>47</sup> Si possono ricordare, in questo senso, gli studi rivolti ad assumere all'interno di una prospettiva metafisica tomista gli apporti validi della fenomenologia: cf. specialmente K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, Città del Vaticano 1982 (originale polacco del 1969).

za”<sup>48</sup>. Infatti, “l’essere di Heidegger, come quello di San Tommaso, non è né fenomeno, né noumeno, né sostanza, né accidente, è atto semplicemente: ma mentre l’essere heideggeriano è dato nel fluire del tempo per la coscienza dell’uomo, l’essere tomistico esprime la pienezza dell’atto che si possiede per essenza (Dio) o che riposa (*quiescit*) nel fondo di ogni ente come l’energia primordiale partecipata che lo sostiene sul nulla”<sup>49</sup>.

Dalla nozione di “atto di essere” nella sua reale distinzione dall’essenza, è inseparabile la nozione di partecipazione che comprende un’ampia gamma di realtà. Infatti, partecipare non è soltanto il *partem capere* suggerito dall’etimologia latina diretta, ma anche il *partialiter habere* e, inoltre, l’*habere cum alio*, il *communicare cum aliquo in aliqua re* che ci rimanda al greco *koinonía*, vale a dire comunione.

La fecondità filosofica di questa concezione metafisica è notevole, soprattutto nella teologia naturale e nell’antropologia. Si pensi, ad esempio, alla profondità con la quale viene percepita la libertà come proprietà radicale dello spirito, proprio perché avendo l’atto di essere da se stesso – e non dalla sua unione con la materia – è in grado di agire anche da se stesso, ed essere quindi libero, essere *causa sui*, secondo la forte espressione di San Tommaso ispirata ad Aristotele<sup>50</sup>.

La fecondità teologica di questa metafisica non è minore della sua fecondità filosofica, sebbene sia ancora molto meno sviluppata. Ad esempio, possiamo ricordare due questioni di speciale importanza. L’una è l’approfondimento sul mistero dell’unità della Persona (e dell’essere) di Cristo, evitando tanto il monofisismo in una qualsiasi delle sue forme, quanto il nestorianesimo ancora oggi presente in talune “cristologie non-calcedoniane”. Il secondo è l’approfondimento del mistero del soprannaturale, vale a dire la partecipazione della divinità nelle creature spirituali – *koinonoi* della natura divina (cf. 2 Pt 1, 4) –, con l’approfondimento che ciò comporta anche circa il mistero della Trinità nel suo donarsi a noi in Cristo per lo Spirito Santo<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Torino 1960, p. 66.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>50</sup> S. TOMMASO D’AQUINO, *De Malo*, q. 6, art. unico. Cf. L. CLAVELL, *Metafisica e libertà*, Roma 1996, pp. 173-180.

<sup>51</sup> Sulla fecondità, nell’antropologia soprannaturale, delle nozioni tomiste di “atto di essere” e di “partecipazione”, cf. F. OCÁRIZ, *Natura, grazia e gloria*, Roma 2002, pp. 65-116.

La nozione di partecipazione, infatti, “è in grado di aiutare ad approfondire specularmente lo studio della natura e della persona, della grazia e della gloria, perché permette di cogliere l’atto di essere della persona umana come partecipazione dell’Essere divino, come *mediante trascendentale* tra il finito e l’Infinito, e punto di comunicazione tra il naturale e il soprannaturale”<sup>52</sup>. Questa “comunicazione” nell’essere, tra il naturale e il soprannaturale – che non esclude la novità e gratuità della salvezza – è radicata nel fatto che “la Parola che ha creato tutte le cose è la medesima Parola che interpreta il significato della storia e ne guida il corso degli eventi verso il suo compimento salvifico”<sup>53</sup>.

Naturalmente, “un ‘tomismo essenziale’ trascende qualsiasi sistema chiuso o ‘figura storica’ particolare, compresa quella stessa di san Tommaso nei punti in cui essa resta legata ai limiti della cultura del suo tempo”<sup>54</sup>, e non va concepito come una dottrina ormai compiuta da applicare nella riflessione teologica. Si tratta piuttosto di un compito aperto, per il quale San Tommaso ci offre punti di partenza di inestimabile valore. Inoltre, questo compito mi sembra che non sia da intendere come esclusivo dei filosofi, come se la teologia dovesse attendere che i filosofi sviluppino questa metafisica, affinché sia poi adoperata come strumento dai teologi. Senza negare l’autonomia della filosofia come scienza, penso che sia giusto e importante considerare che non si tratta tanto di adoperare uno strumento elaborato fuori della teologia quanto della necessità di un “filosofare nella teologia”<sup>55</sup>; infatti, è stata e continua ad essere la *fides quaerens intellectum* a dare l’impulso e porre le domande filosofiche che potranno contribuire a sviluppare questa metafisica aperta ad ogni espressione dell’essere e quindi della verità.

In ogni caso, nell’impegno di approfondimento del contenuto della fede, è necessario mantenere la viva coscienza del mistero, che costituisca uno sprone permanente verso una contemplazione adorante: “La fede e la

<sup>52</sup> J. RATZINGER, *Prologo* a F. Ocariz, *Natura, grazia e gloria*, cit., p. 15.

<sup>53</sup> G. TANZELLA-NITTI, *La teologia, discorso su Dio e annuncio del mistero*, in *Annales Theologici* 10 (1996) p. 510.

<sup>54</sup> C. FABRO, *San Tommaso davanti al pensiero moderno*, cit., p. 90.

<sup>55</sup> Cf. R. FISICHELLA, *Oportet philosophari in theologia* (I-III), in *Gregorianum* 76 (1995) pp. 221-262, 503-534, 701-728.

ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità. È Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso (cf. *Es* 33,18; *Sal* 27 [26],8-9; 63 [62],2-3; *Gv* 14,8; 1 *Gv* 3,2)<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 1.

## METODO TEOLOGICO E MAGISTERO DELLA CHIESA

J. AUGUSTINE DI NOIA

*PATH 3 (2004) 57-68*

È oggi possibile aggiungere qualcosa di veramente nuovo al tema del “Magistero e teologia”? Fin dalla pubblicazione della Lettera Enciclica *Humanae vitae* (1968), l’argomento ha ricevuto tale attenzione e studio da ritenere che ormai l’unica cosa possibile sia quella di riassumere e ripetere ciò che è stato già detto da altri<sup>1</sup>.

In realtà si verifica questo: che gran parte della discussione contemporanea si focalizza sul problema del dissenso teologico nei confronti della dottrina della Chiesa, in particolare circa la sessualità. Nel mio intervento intendo dire poco riguardo al dissenso come tale: vorrei solo notare in apertura che la generalizzata tensione fra Magistero e teologi che caratterizza la situazione negli ultimi trentacinque anni non ha precedenti ed è anomala. La situazione normale è che i teologi cattolici debbano riconoscere l’autorità del Magistero per il loro lavoro. Una delle conclusioni che mi auguro sarà accolta dalla mia relazione è che il permettere a una condizione di dissenso di assumere una posizione di dominio nella discussione del rapporto teologia/Magistero è causa di gravi conseguenze<sup>2</sup>.

Prescindendo dal problema del dissenso come tale, ritengo che ci sia qualcosa di nuovo da dire per quanto riguarda il rapporto Magistero/teo-

<sup>1</sup> Cf. A.J. FIGUEREIDO, *The Magisterium-Theology Relationship: Contemporary Theological Conceptions in the Light of Universal Church Teaching since 1835 and the Pronouncements of the Bishops of the United States*, Tesi Gregoriana, Serie Teologia 75, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001.

<sup>2</sup> J.A. DI NOIA, O.P., “Authority, Dissent and the Nature of Theological Thinking”, in *The Thomist* 52 (1988), 185-207.

logia. Se è vero che la formulazione della dottrina cattolica circa il Magistero è stata sviluppata nella contestazione della cultura moderna – tesi che ho già proposto in altra occasione<sup>3</sup> – allora ci può essere l’aspettativa che i nuovi sviluppi nella comprensione del rapporto fra Magistero e teologia emergeranno in quei luoghi dove la preoccupazione moderna con la ragione autonoma si ritira davanti alla riscoperta postmoderna dei contesti comunitari e tradizionali di ogni attività razionale. Credo fermamente che sia così e nel tempo che mi è concesso cercherò di delineare quelli che mi sembrano gli elementi più significativi per un approfondimento del rapporto fra Magistero e teologia.

Un modo semplice di visualizzare la nuova situazione può essere fatto con un’analogia realistica e concreta. Immaginate di andare al campo di calcio per una partita (forse per alcuni di noi sarebbe consigliabile solo stare in panchina!). Immaginate che dopo aver scelto i capitani e dopo esserci divisi in due squadre, qualcuno facesse una domanda circa le regole che saranno seguite nella nostra partita, dicendo “a Napoli, da dove vengo io, si gioca così”. Un altro potrebbe obiettare “ma a Padova si fa così”, mentre io direi “a New York si è fatto sempre così”, e così via. Detto questo, ciò che voglio mostrare è che un dibattito circa le regole della partita potrebbe vanificare tutto il tempo assegnato alla partita stessa. Può risultare, in altre parole, che il nostro disaccordo circa le regole ci potrebbe impedire di giocare la partita stessa, mentre il nostro accordo e la nostra accoglienza delle regole renderebbero subito possibile questa ipotetica partita di calcio.

Forse alcuni di voi hanno potuto percepire un’eco di Wittgenstein in questa analogia molto semplice. Ma non è necessario invocare e neppure difendere tutto il sistema della filosofia di Wittgenstein circa le forme di vita ed i giochi linguistici per scoprire nella nostra umile analogia una profonda ed importante verità riguardo a tutte le attività umane. Le regole, lungi dall’essere una forma di coercizione e di costrizione, creano invece lo spazio nel quale una particolare attività umana può procedere. Certo le regole implicano i limiti. Però tali limiti definiscono le differenziate possibilità nel calcio come nel rugby, negli scacchi come nel bridge – per men-

<sup>3</sup> J.A. DI NOIA, O.P., “Communion and Magisterium: Teaching Authority and the Culture of Grace”, in *Modern Theology* 9 (1993), 403-18.

zionare alcune attività umane più ordinarie –, rese possibili solo attraverso l'accordo sulle regole. Da questa prospettiva, le regole sono fondamentali in quanto rendono possibile il gioco. Una totale mancanza di accordi circa le regole, come l'esperienza umana dimostra molto chiaramente, blocca il gioco, mentre il presupposto che tutti i giocatori accettino le regole è una condizione necessaria per poterlo praticare.

Questa suggestiva analogia ci aiuta in modo parziale a capire perché – a mio avviso – sia sbagliato acconsentire a che la discussione teologica circa il Magistero sia soggiogata e formulata mediante categorie proposte dai teologi del dissenso. Tale dissenso sulla questione del grado di autorità con la quale una dottrina viene insegnata (analogamente al disaccordo circa le regole della partita di calcio) ci distoglie dalla questione della *verità* stessa di ciò che viene insegnato, che è sempre molto più importante (cioè, giocare la partita). Ad esempio, per quanto riguarda la dottrina della Chiesa circa l'immoralità dell'uso dei contraccettivi, i teologi dissenzienti ci costringono a difendere l'infallibilità del Magistero ordinario come esso viene impegnato nella dottrina dell'Enciclica *Humanae vitae*, invece di focalizzarci sulla vera questione della dottrina cattolica sulla sessualità. Un altro esempio sarebbe il fatto che solo gli uomini possono essere ordinati al sacerdozio; qui ci troviamo intrappolati nelle controversie circa l'autorità della Lettera Apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, trascurando così il compito più importante di sviluppare la teologia del significato naturale della mascolinità del sacerdote, che rappresenta sia la vittima sia chi offre il sacrificio. Quando lavoravo come Segretario della Commissione Dottrinale della Conferenza Episcopale degli Stati Uniti mi sono accorto di come inevitabilmente la prima domanda formulata dai giornalisti davanti ai nuovi documenti del Magistero come *Veritatis Splendor* e *Evangelium vitae* fosse sempre la stessa: il documento è infallibile? Io rispondevo facendo rilevare che la domanda più pertinente avrebbe dovuto essere: “il documento è vero?” Non è il fatto che il Magistero insegni qualcosa che la rende vera; invece il Magistero insegna qualcosa proprio perché è vera.

La propensione a dare la precedenza alla questione del grado di autorità con il quale è stata proposta una dottrina in relazione alla questione della propria verità non è limitata solo ai teologi del dissenso. È caratteristica della cultura moderna stessa, espressa anche nella preoccupazione moderna per le questioni di epistemologia e di metodologia nella discipli-



na filosofica. Un nuovo e positivo elemento però è stato il rifiuto di permettere che il dibattito circa i fondamenti della verità distogliesse l'attenzione dalle questioni più sostanziali della verità stessa. Negli ultimi anni la rinnovata sottolineatura del ruolo del Magistero ordinario rappresenta un tipo di risposta postmoderna alla riduttiva limitazione dell'autorità dottrinale da doversi applicare solo alle affermazioni esplicitamente infallibili del Magistero straordinario. Tale mutazione di priorità, caratteristica del postmodernismo, ci aiuta a capire e ad interpretare la storia della formulazione della dottrina circa il Magistero come si è evoluta dopo il diciannovesimo secolo<sup>4</sup>.

Essenzialmente, la dottrina della Chiesa ha lo scopo di condurci alla santità, all'esperienza presente e futura di piena comunione con la Santa Trinità e con gli altri attraverso una vita di sempre crescente carità. Attraverso tutte le attività didattiche della Chiesa – l'insegnamento del Magistero, la predicazione, la catechesi, la teologia, la famiglia – la Chiesa cerca di coltivare le disposizioni intellettuali e morali necessarie per entrare in questa comunione piena con Dio Uno e Trino, per far crescere l'intelligenza del profondo significato di questo fine e di comunicarla ad altri. L'insieme della dottrina cattolica – il *depositum fidei* – raccoglie tutte le dottrine che hanno lo scopo di formare la nostra vita e di condurci verso la santità. Come dimostrato nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, tali dottrine rispondono a ciò che si deve credere, a quali azioni si devono compiere e quali evitare, quali disposizioni interiori si devono coltivare e quali stroncare e così via, per godere la vita di comunione nella sua pienezza. Una grande parte della dottrina della Chiesa, compreso l'insegnamento autorevole del Magistero, riguarda questioni di tale genere.

Ma si possono sollevare molte altre questioni. Esse riguardano non quello che si deve credere e fare per crescere nella vita della grazia e della carità, ma riguardano invece il modo in cui una persona può sapere che queste cose devono essere credute e messe in atto. Negli ultimi anni l'a-

<sup>4</sup> Cf. *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, a cura di K.J. VANHOZER, Cambridge University Press, 2003; J.A. DI NOIA, O.P., "La teologia americana della fine del secolo: post-conciliare, post-moderna, post-tomista", in *La virtù e il bene dell'uomo: il pensiero tomista nella teologia post-moderna*, a cura di E. KACZYNSKI e F. COMPAGNONI, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993, 13-30.

nalisi filosofica della natura delle dottrine religiose ci ha aiutato a distinguere fra questi due tipi di questioni e a capire anche il modo in cui la preoccupazione moderna, con le questioni dell'autorità e delle fonti di verità, ha costretto la Chiesa, nel corso degli ultimi due secoli, a formulare in modo esplicito la dottrina del Magistero, fino allora in gran parte implicita. Il filosofo della religione, William A. Christian, propone che, per rispondere alle due questioni sopra menzionate, le attività didattiche delle religioni debbano produrre due tipi di dottrine: *dottrine primarie*, con le quali una religione asserisce le credenze e le prassi che costituiscono il suo distintivo programma di vita; e *dottrine governanti*, con le quali la comunità afferma le fonti di tali dottrine primarie<sup>5</sup>. Secondo l'analisi di Christian, le dottrine governanti rispondono a domande come: questa è veramente una dottrina della nostra comunità? Quali criteri ci sono per decidere? È più importante una particolare dottrina invece di un'altra? Questa è coerente con le altre dottrine? È opportuno sviluppare i significati che sembrano impliciti nelle nostre dottrine? Anch'essi dovrebbero essere considerati come dottrine? Chi nella comunità è autorizzato a decidere tali questioni? Nell'esaminare diverse religioni come il Cristianesimo, il Buddismo, l'Islamismo ed altre, egli studia le diverse questioni che danno avvio a ciò che egli chiama "le dottrine circa le dottrine", oppure più semplicemente: le dottrine governanti.

Nella storia della Chiesa Cattolica ci sono state molte occasioni per sviluppare e invocare dottrine governanti. Molto rilevante è il fatto che le questioni circa l'autenticità delle dottrine primarie sono state affrontate senza interruzione negli ultimi due secoli della storia della Chiesa. Per esempio, in questo periodo è stata dedicata alla dottrina della rivelazione un'attenzione più esplicita rispetto a tutti i precedenti secoli nel loro insieme. Durante questo periodo, la Chiesa ha gradualmente formulato una gamma di dottrine governanti che precedentemente erano state implicite, allo scopo di comunicare che le sue dottrine primarie esprimono autenticamente quanto contenuto nella Sacra Scrittura e nella Tradizione, che la Scrittura e la Tradizione insieme costituiscono l'unica fonte della rivela-

<sup>5</sup> W.A. CHRISTIAN, Sr., *Doctrines of Religious Communities: A Philosophical Study*, Yale University Press, New Haven 1987.

zione, che la rivelazione significa una vera comunicazione divina mediata da Cristo, dai profeti e dagli apostoli, che ciò che è contenuto nelle Sacre Scritture circa la rivelazione è stato ispirato da Dio, che la tradizione liturgica e dottrinale concretizza le interpretazioni comunemente autorizzate delle Scritture e che la Chiesa sotto il Successore di Pietro viene guidata da Dio nella formulazione delle dottrine primarie circa la fede e la morale.

La formulazione sempre più esplicita della dottrina del Magistero nel corso degli ultimi due secoli fa parte dell'evoluzione che risponde alla sempre crescente necessità di una chiara formulazione delle dottrine governanti della fede cattolica<sup>6</sup>. Nelle circostanze in cui l'autenticità delle dottrine cattoliche è stata oggetto di perdurante e ininterrotta controversia, gli sviluppi dottrinali in merito a tale questione si sono mossi simultaneamente su diversi fronti: la natura della rivelazione, l'interpretazione delle Sacre Scritture, l'autorità della Tradizione e lo scopo del compito dottrinale della Chiesa. Tutti questi temi sono stati il nucleo centrale del programma del Concilio Ecumenico Vaticano I e – con qualche cambiamento di enfasi – sono rimasti finora centrali. Nelle Costituzioni *Dei Verbum* e *Lumen Gentium*, il Concilio Ecumenico Vaticano II è giunto ad un nuovo livello in tale formulazione. Nell'esporre le dottrine centrali del Concilio Vaticano I, queste due Costituzioni hanno collocato il *munus docendi* della Chiesa nel contesto più ampio delle sue dottrine governanti, che esplicitano la propria convinzione che la verità posseduta e trasmessa è un dono da ricevere nella fede, nella speranza e nella carità.

Dal punto di vista dell'inizio del terzo millennio, sembra chiaro che la definizione dell'infallibilità del Romano Pontefice è stata un primo passo nel tentativo, sempre presente da parte della Chiesa, di formulare la sua dottrina governante nei riguardi delle sfide contemporanee. Vista in questo contesto, la focalizzazione del Magistero ufficiale, tipica del diciannovesimo secolo, e la rilevanza, nel ventesimo secolo, del Magistero pontificio appaiono non come un'ingiusta crescita del potere del Vescovo di Roma a scapito delle altre autorità dottrinali nella Chiesa, ma come l'a-

<sup>6</sup> Cf. A. DULLES, "The Magisterium in History: Theological Considerations", in *A Church to Believe In*, Crossroad, New York 1982, 103-117.

<sup>7</sup> A. MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Theology*, University of Notre Dame Press, 1990; cf. A. MACINTYRE, a cura di M.C. MURPHY, Cambridge University Press, 2003.

spetto necessario nello sviluppo della formulazione delle sue dottrine governanti in risposta alle sfide causate dal rifiuto della tradizione da parte della cultura moderna e dall'esaltazione della ragione autonoma. Davanti ad una tale sfida, la Chiesa deve affermare la sua fede secondo la quale gli uomini non possono creare la verità, ma la devono ricevere come dono. Malgrado l'influsso permanente dei presupposti della cultura moderna, l'atmosfera creata dalle correnti culturali e intellettuali postmoderne può essere più accogliente di fronte alle convinzioni culturali riguardo alle fonti della fede elaborate e comprese nella tradizione.

La strategia postmoderna fondamentale, sviluppata da pensatori come Alasdair MacIntyre ed altri, è quella di riscoprire una verità che è stata soppressa dalla cultura moderna e cioè che la tradizione non è nemica della ragione, ma è invece figlia<sup>7</sup>. In tutte le aree – dalla scienza naturale alla filosofia, all'arte e alla letteratura – le attività del sapere non sono limitate o impedito, ma al contrario rese possibili e guidate da una grande gamma di tradizioni e dalle comunità che le sviluppano e le trasmettono. Secondo questa visione, la ricerca fatta dalla ragione dipende sempre dalla tradizione e dalla comunità. Tali comunità di specialisti di scienze, di filosofia, di teologia, ecc., custodiscono e trasformano le tradizioni della ricerca che allargano e approfondiscono le diverse branche del sapere, e allo stesso tempo esse iniziano ed attirano le nuove generazioni di studenti a seguire le loro orme. Nella teologia, il luterano George Linbeck ha utilizzato questa prospettiva nel suo controverso libro in cui propone una teoria culturale-linguistica di dottrina<sup>8</sup>.

Questa prospettiva del postmodernismo aiuta a capire il rapporto fra Magistero e teologia. Da questo punto di vista, il Magistero esiste non per costringere, ma per aiutare il progresso della ricerca teologica. Assieme alle Sacre Scritture e alla Tradizione, il Magistero appare come una delle stesse condizioni che rendono possibile la teologia. Ciò viene riconosciuto ed affermato nel più rilevante documento ufficiale circa il rapporto fra la

<sup>8</sup> G.A. LINDBECK, *The Nature of Doctrine*, Westminster Press, Philadelphia 1984; *The Church in a Postliberal Age*, Erdmans Press, Grand Rapids 2002; cf. A. ECKERSTORFER, *Kirche in der postmodern Welt: der Beitrag George Lindbecks zu einer neuen Verhältnisbestimmung*, Salzburger Theologische Studien 16, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 2001.

teologia e il Magistero: l'*Istruzione* della Congregazione per la Dottrina della Fede sulla vocazione ecclesiale del teologo, pubblicata nel 1990.

Anche se tutti i documenti del Concilio Ecumenico Vaticano II fanno riferimento alla teologia ed ai teologi – in particolare la Costituzione sulla divina Rivelazione (*Dei verbum* 23-24), la Costituzione sulla Chiesa (*Lumen gentium* 23) ed il Decreto sulla formazione sacerdotale (*Optatam totius* 12, 14-16), – il Concilio non ha sviluppato molto questo tema. Considerati gli effetti del Concilio sulla ricerca dei teologi, questo fatto può sembrare alquanto sorprendente, soprattutto quando si ricorda ciò che ha affermato il Card. Ratzinger: “è stata la grande fioritura della teologia nel periodo fra le due guerre mondiali che ha reso possibile il Concilio Vaticano II”<sup>9</sup>. Riprendendo elementi importanti della tradizione cattolica, come formulati nei documenti conciliari e postconciliari, l'*Istruzione* della Congregazione per la Dottrina della Fede sulla vocazione ecclesiale del teologo afferma con forza che la vocazione del teologo è proprio ecclesiale e che i legami di comunione ecclesiale impliciti in questo rapporto possono essere espressi in modo anche giuridico. Come è noto, l'*Istruzione* tratta successivamente il dono divino della verità, la vocazione del teologo e il ruolo del Magistero. Nell'affrontare la questione del ruolo del Magistero, il testo presta abbastanza attenzione al problema del dissenso teologico.

Ma ciò che è particolarmente rilevante, secondo il Card. Ratzinger, è che l'*Istruzione* non comincia con il Magistero, ma con il dono della verità. Infatti il titolo latino dell'*Istruzione* è *Donum veritatis*. Dal momento che la teologia non è solo una funzione ancillare del Magistero, occorre collocare il teologo e il compito della teologia nel contesto più ampio della vita della Chiesa, proprio in quanto depositaria di una verità che ella non ha generato, ma che ha ricevuto come dono. Al centro di questa verità si trova la persona di Gesù Cristo che rivela il desiderio di Dio di attirarci nella comunione dell'amore trinitario e che ci rende capaci per tale comunione. La funzione del Magistero è di custodire e propagare nella sua integrità questa verità, che è stata accolta dalla Chiesa come dono che deve essere trasmesso. Per questo motivo, secondo il Card. Ratzinger,

<sup>9</sup> J. RATZINGER, *Nature and Mission of Theology*, Ignatius Press, San Francisco 1995, 66.

l'*Istruzione* "presenta la missione ecclesiale del teologo non nel dualismo Magistero/teologia, ma nella inquadratura tripartita impostata dal Popolo di Dio, portatore del *sensus fidei*, il Magistero e la teologia"<sup>10</sup>. In modi differenziati perciò tutti e due, il Magistero e la teologia, sono servi di una verità antecedente, ricevuta nella Chiesa come dono<sup>11</sup>.

Forse il contributo più importante dell'*Istruzione* è di aver stabilito in questo modo ciò che il Card. Ratzinger denomina "l'identità ecclesiale della teologia" e, in modo corrispondente, la vocazione ecclesiale del teologo<sup>12</sup>. Lo rileviamo dalle parole stesse dell'*Istruzione*: "Fra le vocazioni suscitate dallo Spirito nella Chiesa si distingue quella del teologo, che in modo particolare ha la funzione di acquistare, in comunione con il Magistero, un'intelligenza sempre più profonda della Parola di Dio contenuta nella Scrittura ispirata e trasmessa dalla Tradizione viva della Chiesa" (*Donum veritatis*, 6). La vocazione del teologo risponde alla dinamica intrinseca della fede, che "fa appello all'intelligenza"; la verità invita la ragione ad "entrare nella sua luce, diventando così capace di comprendere in una certa misura quanto ha creduto" (*Donum veritatis*, 6). Ma la vocazione del teologo risponde anche alla dinamica dell'amore, perché "nell'atto della fede l'uomo conosce la bontà di Dio e comincia ad amarlo, ma l'amore desidera conoscere sempre meglio colui che ama" (*Donum veritatis*, 7).

Il dono della verità ricevuta nella Chiesa stabilisce così sia il contesto per la vocazione e la missione del teologo, sia l'inquadratura per l'effettiva prassi della disciplina della teologia. Questa verità affidata alla Chiesa – formulata nel *depositum fidei* e trasmessa dal Magistero – non costituisce un'autorità *estrinseca* che impone limiti odiosi su una ricerca che altrimenti sarebbe libera, ma costituisce una fonte *intrinseca*, un criterio interno, che dà alla teologia la sua identità e la sua finalità come attività intellettuale. Quindi, come aggiunge il Card. Ratzinger, "una teologia per la quale la Chiesa non è più significativa, è veramente una teologia nel senso proprio della parola?"<sup>13</sup>. Esaminati senza l'assenso di fede e senza la

<sup>10</sup> RATZINGER, *Nature and Method of Theology*, 104-105.

<sup>11</sup> Cf. DI NOIA, "Communion and Magisterium".

<sup>12</sup> RATZINGER, *Nature and Method of Theology*, 105.

<sup>13</sup> J. RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, Ignatius Press, San Francisco 1987, 323.

mediazione della comunità credente, i testi, le istituzioni, i riti e le credenze della Chiesa cattolica possono essere l'oggetto della ricerca umanistica, filosofica e sociologica che costituisce la disciplina dello studio delle religioni. Ma la teologia cristiana si colloca in una diversa prospettiva. Staccata dall'accoglienza della verità, che costituisce il suo oggetto di ricerca e che indica i metodi idonei per tale studio, la teologia, come sempre intesa nella Chiesa, perderebbe il suo carattere speciale che la distingue come ricerca scientifica di un certo tipo. Il suo scopo primario è di cercare l'intelligenza di una verità accolta nella fede da parte di un teologo che è anche membro della comunità ecclesiale, la quale, nelle parole del Card. Kasper, è "il luogo di verità"<sup>14</sup>.

Il teologo è libero quindi di cercare la verità entro i limiti imposti non da un'intrusiva autorità esterna, ma a causa della natura della sua disciplina come tale. Come dice l'*Istruzione*: "la libertà di ricerca, che giustamente sta a cuore alla comunità degli uomini di scienza come uno dei suoi beni più preziosi, significa disponibilità ad accogliere la verità così come essa si presenta al termine di una ricerca, nella quale non sia intervenuto alcun elemento estraneo alle esigenze di un metodo che corrisponda all'oggetto studiato" (*Donum veritatis*, 12). Nelle parole del Card. Dulles, la teologia non può "negare i propri fondamenti"; l'accettazione dell'autorità della Scrittura e delle dottrine nella teologia "non è una limitazione, ma invece l'atto costitutivo della sua esistenza e della sua libertà ad essere se stessa"<sup>15</sup>. Secondo l'*Istruzione* della Congregazione per la Dottrina della Fede, la libertà di ricerca che appartiene alla teologia "si iscrive all'interno di un sapere razionale il cui oggetto è dato dalla Rivelazione, trasmessa ed interpretata nella Chiesa sotto l'autorità del Magistero, ed accolta dalla fede. Trascurare questi dati, che hanno un valore di principio, equivarrebbe a smettere a fare teologia" (*Donum veritatis*, 12). I principi della teologia derivano dalla rivelazione e costituiscono la disciplina come tale. Nell'accettarli il teologo non fa niente altro che rimanere fedele alla natura della sua ricerca e alla sua vocazione come studioso nella sua disciplina.

<sup>14</sup> W. KASPER, *Theology and Church*, Crossroad, New York 1989, 129-47.

<sup>15</sup> A. DULLES, *The Craft of Theology*, Crossroad, New York 1992, 168.

Tali elementi dell'*Istruzione* circa la teologia e il suo rapporto con il Magistero si scontrano dovunque incomba ciò che George Linbeck chiamava "l'individualistico razionalismo di fondo" della cultura moderna<sup>16</sup>. Ma, come viene spiegato nell'*Istruzione*, la Chiesa possiede una salda, ben compaginata e storicamente fondata ragione per la sua presentazione della natura della teologia come disciplina intellettuale particolare e del legame interno fra tale disciplina e l'insegnamento magisteriale. Favorire una razionalità teonoma sopra una razionalità autonoma è il cuore delle convinzioni della Chiesa Cattolica ed anzi della tradizione cristiana come tale. Mentre è vero che il fondamento per tale intuizione è proprio teologico, radicato nella convinzione cristiana riguardo al dono della verità e alla sua accoglienza nella comunità ecclesiale come abbiamo visto, alla luce di certe correnti intellettuali postmoderne, le affermazioni della Chiesa circa la collocazione della teologia non sono ben comprensibili. L'*Istruzione* in realtà costituisce un esteso ragionamento a favore del carattere della teologia come assoggettata alla comunità e alla tradizione. Qualunque siano le altre sfide presentate dalla cultura moderna, il clima intellettuale postmoderno è in qualche misura più favorevole alla difesa del principio della razionalità teonoma che è cruciale per la comprensione cattolica della teologia.

Si potrebbe notare che questa conclusione è appoggiata anche da recenti studi filosofici sulla natura dell'autorità<sup>17</sup>. Mentre è vero che la teologia cattolica è molto dipendente dall'autorità del Magistero, sarebbe un errore esagerare la singolarità della teologia in questo aspetto. Criteri autorevoli ed enti professionali esistono in quasi tutte le discipline intellettuali. Tali autorità si impegnano per garantire la qualità ed i metri di giudizio in tante discipline. Secondo una recente analisi filosofica dell'autorità, "l'accettazione di un certo grado di autorità, considerata, da parte di quelli che le sono subordinati, come più o meno legittima, e che viene accettata più o meno senza difficoltà e rifiutata solo in casi eccezionali: questo è lo stato normale della situazione"<sup>18</sup>. In questo senso, il modo in

<sup>16</sup> LINDBECK, *The Church in a Postliberal Age*, 7.

<sup>17</sup> Cf. J. BOCHENSKI, *Autorität, Freiheit, Glaube*, Philosophia Verlag, München 1988; Y. SIMON, *A General Theory of Authority*, University of Notre Dame Press, 1980; R.T. DE GEORGE, *The Nature and Limits of Authority*, University Press of Kansas, 1985.

<sup>18</sup> DE GEORGE, *The Nature and Limits of Authority*, 1.



cui la Chiesa concepisce il rapporto fra la teologia e il Magistero evidenzia i paralleli formali con altre discipline accademiche, nelle quali l'autorità aiuta a favorire e non a minare l'integrità ricercatrice ed intellettuale.

L'arrivo del postmodernismo, come dimostrato nella *Fides et ratio*, non è semplice benedizione. Forse il rischio più significativo nelle correnti intellettuali postmoderne è che, proprio nel sottolineare il contesto culturale e sociale della verità, esse possano condurre ad un relativismo sopra ogni verità<sup>19</sup>. Questo è un vero pericolo, ma per esaminarlo in modo adeguato ci vorrebbe un'ulteriore relazione. Nel nostro incontro odierno il mio intento era quello di mostrare come certi elementi, nella nuova situazione costituita dalla condizione postmoderna, possano essere utili per capire e per difendere la visione cattolica del rapporto fra la teologia e il Magistero.

<sup>19</sup> Cf. *Restoring Faith in Reason*, a cura di L.P. HEMMING e S.F. PARSONS, SCM Press, London 2004.

## ECCLESIALITÀ DELLA TEOLOGIA: FRA TRADIZIONE E INNOVAZIONE

BRUNO FORTE

*PATH 3 (2004) 69-81*

L'idea che ispira le riflessioni qui proposte – e che ovviamente merita una giustificazione ben più ampia di quella che si potrà fornire in questa sede<sup>1</sup> – è che la teologia sia il pensiero critico dell'incontro fra l'umano andare e il divino venire, fra l'“esodo” della condizione umana e l'“avvento” della rivelazione divina. In tal senso, la teologia nasce nella storia, ma non si risolve in essa: assumendo la vicenda storica, la interpreta e la orienta nell'incontro trasformante con la Parola di Dio, venuta ad abitare nelle parole degli uomini. Pensiero esodale, inevitabilmente segnato dalle stagioni degli uomini, la teologia è non di meno pensiero dell'avvento, della vita che viene dall'alto, dalle sorgenti eterne: carica della prassi, della storia e delle azioni degli abitatori del tempo, essa ne è inseparabilmente momento riflesso e critico alla luce della rivelazione divina, “teoria critica della prassi cristiana ed ecclesiale”<sup>2</sup>. Coscienza del presente e memoria dell'Eterno, entrato nel tempo, la teologia viene ad essere una sorta di profezia nella speranza, coscienza evangelicamente critica che la Chiesa ha di sé nel suo peregrinare da questo mondo al Padre.

<sup>1</sup> Rimando in proposito al mio volume *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1996<sup>2</sup> (secondo degli otto che costituiscono la mia *Simbolica Ecclesiale*, 1981-1996).

<sup>2</sup> W. KASPER, *La funzione della teologia della Chiesa*, in *Avvenire della Chiesa. Il libro del Congresso di Bruxelles*, Queriniana, Brescia 1970, 72. Cf. pure ID., *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Queriniana, Brescia 1969.

Il dinamismo intrinseco dell'elaborazione teologica sta pertanto propriamente nel confronto fra la complessità della prassi attuale, ecclesiale e mondana, e la forza inquietante della rivelazione compiutasi nel tempo, per discernere la Parola divina per i giorni degli uomini e proclamare il domani della speranza. Perciò la teologia vive nel solco vivo della tradizione della Chiesa, recependone la vita del tempo presente con le sue aperture e le sue resistenze, per verificarla alla luce dell'avvento del Dio vivo e stimolarla in vista del futuro della promessa. Ascolto del tempo, ricordo rischioso e orientamento anticipante dell'avvenire sono i momenti, profondamente connessi ed implicanti, della teologia vissuta come storia, nella storia e per essa: parola dell'uomo a Dio nella compagnia dell'esistenza in esodo; parola di Dio all'uomo nella memoria potente dell'avvento accolta nella comunione memorante narrativa della fede, che è la tradizione vivente della Chiesa; parola su Dio e sull'uomo, di Dio con l'uomo e dell'uomo con Dio nella profezia della vita veniente e nuova.

### **a) Il soggetto trascendente e il soggetto storico della teologia**

In questa luce si comprende come il soggetto della teologia, in senso proprio e fontale, non possa essere che Colui, che ha l'iniziativa assoluta nell'incontro fra l'esodo e l'avvento: il Dio vivente e santo. È Lui che, venendo all'uomo, suscita anche l'aprirsi della creatura al Mistero: è Lui che amando ci rende capaci di amare e apre gli occhi della mente di chi si sforza di conoscerLo nella intelligenza della fede. Anche nella riflessione teologica "Deus semper prior et semper maior!": Dio viene sempre prima ed è sempre incatturabile nella Sua trascendenza. È Lui l'eterna presupposizione di ogni possibile iniziativa dell'esodo umano, di ogni via che, dalla morte, si apra verso la vita: è Lui il creatore e il redentore dell'uomo. Per pura gratuità, senza essere in alcun modo costretta, la Sua Parola è uscita dall'eterno silenzio del dialogo senza fine dell'Amore: essa "si è fatta carne" (Gv 1,14) per rendersi accessibile e comunicabile all'uomo. E quanto in essa ci è stato donato di invisibile, di inaudito e di impensabile, è lo Spirito che lo rende presente per noi: "Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano. Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio...

Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato” (1 Cor 2,9s. 12).

Si può dire, allora, che *lo Spirito è il soggetto trascendente della conoscenza del Mistero*, comunicata all'uomo e fedelmente trasmessa nella vivente “traditio fidei”: Egli, che “ha parlato per mezzo dei profeti” ed è disceso in pienezza sul Cristo, che è stato promesso e donato agli apostoli e in essi alla Chiesa, per renderli testimoni del Signore risorto fino ai confini della terra e della storia (cf. At 1,8), è vivo e presente nel cuore dei credenti, per ricordare loro le parole della vita (cf. Gv 14,26), attualizzandole in loro e conducendoli verso la verità tutta intera e le cose future (cf. Gv 16,12s.). È Lui il testimone di Cristo (cf. Gv 15,26), che corrobora e sostiene la testimonianza apostolica (cf. Gv 15,27 e At 5,32). È Lui che suscita, nutre e vivifica la comunione di coloro, che hanno creduto all'avvento, arricchendoli di doni vari e meravigliosi (cf. 1 Cor 12; Ef 4,3-6; etc.): “Poiché là dov'è la Chiesa, vi è anche lo Spirito di Dio, e dove è lo Spirito di Dio, là è la Chiesa e tutta la sua grazia. E lo Spirito è verità”<sup>3</sup>. È dunque il Paraclito che rende presente nel tempo la verità dell'avvento, nella continuità, da Lui assicurata, della tradizione ecclesiale: “Lo Spirito di verità, il Paraclito, è il Soggetto trascendente della Tradizione. Nella Tradizione lo Spirito è l'esegeta del Verbo, come il Verbo, in Gesù Cristo, è stato l'esegeta del Padre”<sup>4</sup>.

Se lo Spirito è il soggetto trascendente della conoscenza del Mistero, perché è Lui ad attualizzare l'iniziativa dell'avvento in ogni ora del tempo e in ogni luogo della storia, *la Chiesa*, che lo Spirito suscita e raccoglie, ne è in certo senso *il soggetto visibile e storico*: essa è il popolo di Dio, da Lui convocato e voluto, comunione in Lui radicata e verso di Lui pellegrina nel cammino del tempo. Tutti i cristiani, in quanto raggiunti e contagiati dalla Parola nella forza del Paraclito, formano un “edificio spirituale, un sacerdozio santo” (1 Pt 2,5), chiamati a “rispondere a chiunque domandi ragione della speranza che è in loro” (1 Pt 3,15). Tutti ricevono il dono della verità e della vita e tutti devono trasmetterlo: c'è una tradizione apostolica della Chiesa, che coinvolge nella recezione, come nell'attiva tra-

<sup>3</sup> S. IRENEO, *Adversus Haereses* 111, 24, 1: PG 7, 966.

<sup>4</sup> Y.M.-J. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Paoline, Roma 1983<sup>2</sup>, 172: cf. pure 60-66.

smissione della testimonianza dell'avvento divino, l'intero popolo dei pellegrini di Dio. È quanto esprime la dottrina antichissima del "sensus catholicus" o "sensus fidelium" o "consensus Ecclesiae"<sup>5</sup>, che sottolinea la profonda convergenza dell'istinto della fede nel cuore dei credenti e del contenuto oggettivo di essa sotto l'azione dell'unico e medesimo Spirito.

Grazie a questa visione, che corrisponde al recupero operato dal Vaticano II dell'"ecclesiologia totale", della dignità cioè di ciascun battezzato in quanto segnato dall'esperienza della Grazia donata dall'alto, si può affermare che tutti nella comunione ecclesiale sono chiamati ad approfondire la conoscenza del Mistero, sia pure in forma ed in misura diverse: "La comprensione tanto delle cose, quanto delle parole trasmesse, cresce sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cf. Lc 2,19 e 51), sia con la profonda intelligenza che essi provano delle cose spirituali, sia con la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di verità" (*Dei Verbum* 8). Questo testo richiama le diverse vie attraverso le quali il pensiero dell'incontro fra esodo ed avvento si sviluppa nella comunità ecclesiale: esso indurrebbe a dire che ogni battezzato che crede e riflette sulla propria fede è in certo qual modo teologo, anche se è necessario distinguere un livello "popolare", un livello "professionale" e un livello "pastorale" della riflessione critica dell'esistenza credente.

### **b) I livelli e i soggetti storici della riflessione critica della fede**

La via della contemplazione soprannaturale, sulla base di un'unione affettiva a Dio per modo di esperienza, è quella in cui non è tanto il soggetto umano che contempla il Mistero, quanto l'iniziativa dello Spirito che lavora interiormente in lui: essa non richiede tanto strumenti concettuali o conoscenze particolari, quanto un'attitudine di ascolto credente, speranzoso e innamorato di Dio. Essa non disprezza certamente la conoscenza scientifica: per quanto possibile, anzi, la valorizza e ne fa uso. Il primato è

<sup>5</sup> Cf. *ib.*, 83ss. e ID., *La Tradizione e le tradizioni. Saggio teologico*, Paoline, Roma 1965, cap. III. Sul "sensus fidelium" cf. anche la documentata ricerca di D. VITALI, "Sensus fidelium". *Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Morcelliana, Brescia 1993.

dato tuttavia alla Parola accolta nella frammentarietà del momento, senza preoccupazioni di compiutezza e organicità. Questa via contemplativa, ricca e nutriente soprattutto se vissuta nel dialogo della fede e nella comunicazione dei doni, è aperta a tutti, nella diversità delle condizioni e delle situazioni di vita, e si offre talora come il luogo di intuizioni splendide e di attualizzazioni efficaci: è da essa che nasce la forma della teologia che – in riferimento al popolo santo di Dio – può essere detta *popolare*, espressione del sacerdozio comune o universale partecipato dal battesimo.

Ad essa si collega – nel senso che da essa parte ed al suo servizio si pone – quella forma teologica, che può essere detta *professionale*: è la via della riflessione di fede, elaborata attraverso un'attività critica, analitica ed esaminatrice, per modo di una ricerca attiva, intenzionale, mossa dall'amore, ma articolata secondo le forme proprie del comprendere. Il teologo è colui che – grazie a un carisma ricevuto dallo Spirito e per un riconoscimento ed una recezione della comunità – si sforza di portare alla parola in maniera organicamente e compiutamente riflessa il vissuto personale e collettivo dell'esperienza dell'avvento divino. Come tanti altri, chi fa teologia è un credente che ha sperimentato il dono dell'incontro, che gli ha cambiato la vita; con questi altri – popolo della Parola ascoltata, proclamata e creduta – egli si sa legato da vincoli di profondissima e concreta comunione, articolata nel tempo e nello spazio; al loro servizio egli pone la sua intelligenza e il suo cuore, ben consapevole dei limiti che gli sono propri<sup>6</sup>. Come Tommaso egli confessa: “Sono convinto che fare teologia è la missione, la vocazione principale della mia vita”<sup>7</sup>. Ed insieme, come essere umano egli avverte la solidarietà ampia e profonda non solo con l'universale condizione esodale della vita, ma anche concretamente con la storia in cui è posto: nell'ascolto e nel rispetto di tutti, per tutti egli osa sperare di essere richiamato dell'Eterno, sentinella e artefice della giustizia del Regno, con la parola e con la vita, per la vita di tutti, in dialogo con tutti. E questo non nella sicurezza di un possesso raggiunto, ma nel permanente e aperto pellegrinare del pensiero e dell'intera sua esistenza incontro all'avvento del Dio vivo.

<sup>6</sup> Cf. anche per quanto segue l'Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede, *La vocazione ecclesiale del teologo*, del 24 Maggio 1990.

<sup>7</sup> *Summa contra Gentiles* 1,2.

Questa esistenza teologica non è priva di rischi: in rapporto alle relazioni vitali in cui è posto, il teologo sperimenta la solitudine rispetto alla comunità, il dubbio rispetto a se stesso e la prova da parte di Dio<sup>8</sup>; in rapporto al divenire della storia, in cui si situa, egli conosce la tentazione della paura, dell'evasione e dell'impazienza. Come l'Apostolo ci sono momenti in cui anche il teologo può dire: "Da ogni parte siamo tribolati: battaglie all'esterno, timori al di dentro" (2 Cor 7,5). Dall'esterno lo colpisce anzitutto la prova di sentirsi a volte isolato e perfino incompreso e giudicato non solo dal cosiddetto "mondo", ma anche dalla Chiesa, che egli ama e vuole servire con spirito e cuore: è l'ora della *solitudine*, ora tanto più dolorosa per chi, come il teologo, è chiamato a pensare l'alleanza e a testimoniare Colui, che ha per noi "progetti di pace e non di sventura, per concederci un futuro pieno di speranza" (Ger 29,11). Eppure, c'è una solitudine inevitabile per chi deve fedelmente evocare l'alterità di Dio: "La teologia non può vergognarsi della solitudine in cui versa la comunità della fine dei tempi proprio nello svolgere il suo compito missionario – può solo dividerla con lei: sospirando oppure sorridendo tra le lacrime. Non può dunque sbarazzarsi della propria solitudine. Dovrà sostenerla e sopportarla con fattiva dignità e serenità, come un aspetto dei rischi non casuali cui si trova esposta"<sup>9</sup>. Tanto più che la fede esige il vaglio della solitudine di chi rischia tutto in prima persona, lasciandosi catturare dall'invisibile Dio: solo davanti a Lui solo.

Questa solitudine non deve mai diventare, tuttavia, presunzione di possesso o orgoglio: è qui che il teologo riconosce il valore del *dubbio* riguardo a se stesso, del timore di essersi sbagliato o di poter sbagliare, nella convinzione di non dover mai assolutizzare quanto è meno di Dio, a cominciare da se stesso. L'assolutezza del Mistero è tale che in teologia niente è scontato, niente a buon mercato: tutto esige un prezzo. Il teologo deve sempre più imparare a relativizzarsi, a misurarsi sull'avvento divino, ed anche a relativizzare e turbare le false sicurezze, da cui possono essere tentati così facilmente tutti i figli di Abramo. Facendo questo, imparerà a relativizzare anche il dubbio, ad abbandonarlo alla fine, non senza timore

<sup>8</sup> Su questi "rischi della teologia" cf. K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, Nuova versione a cura di G. BOF, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, 149ss.

<sup>9</sup> *Ib.*, 157.

e tremore, nelle mani di Dio: “Il teologo alle prese col dubbio, fosse anche il più radicale, non deve disperare... perché il dubbio ha sì un suo spazio – l’èone presente – entro il quale nessuno può sfuggire al dubbio stesso, ma questo spazio è limitato, e al di là di esso il teologo può sempre spingersi con la preghiera”<sup>10</sup>. È conforto al teologo in questa prova la comunione della Chiesa che lo ha generato alla fede e di essa lo nutre e la verifica dei Pastori, custodi del “depositum” della rivelazione.

Ed infine è lo stesso Signore dell’avvento che viene a costituire un rischio per la teologia: “La *prova* alla quale la teologia si trova esposta è semplicemente l’evento con cui Dio si ritira da quest’opera intrapresa e avviata da uomini, nasconde il proprio volto dinanzi a questa loro attività e si volge lontano da essa... poiché accade che proprio Dio stesso, di cui si pretende qui esser questione, mantiene il silenzio a proposito di tutto ciò che qui si pensa e si dice – purtroppo non a partire da Lui, ma soltanto su di Lui”<sup>11</sup>. Quest’ora del silenzio di Dio è certamente per il teologo, uomo di fede che si sforza di pensare l’esperienza dell’avvento, il tempo più doloroso: eppure, proprio il teologo deve sapere che, se il silenzio è di Dio, Dio stesso saprà colmarlo della Parola al tempo opportuno per la consolazione. La solitudine, il dubbio e la contestazione divina spingono allora l’esistenza teologica a un radicale atto di fede e d’amore, a un “resistere e sopportare” tutto nutrito e vivificato dalla speranza: “‘Che cos’è un professore di teologia?’, si è chiesto con amara ironia Kierkegaard, e in tono altrettanto amaro si è dato questa risposta: ‘È uno che è professore di teologia per il fatto che un altro è stato crocifisso per lui’. Ora, appunto per questo suo modo di essere professore di teologia egli deve pagare un prezzo. Se si rifiutasse di pagarlo, se cercasse di sottrarsi al tormento causato dalla solitudine, dal dubbio e dalla prova, che cosa avrebbe mai a che fare con Gesù Cristo?... Come potrebbe allora la teologia non accettare di sopportare il proprio rischio – così modesto rispetto a quello sopportato da Gesù Cristo – di prendere su di sé la propria piccola croce e di sostenere e sopportare la sofferenza, che ciò comporta, in comunione con lui e dunque senza brontolare e senza ribellarsi? Se la teologia si attiene a ciò, allora può e deve essere, appunto ‘in quan-

<sup>10</sup> *Ib.*, 171.

<sup>11</sup> *Ib.*, 174s.



to' *theologia crucis*, anche *theologia gloriae*: teologia della speranza nella gloria dei figli di Dio"<sup>12</sup>.

Fra questi rischi e tentazioni il teologo esercita il ministero, che gli è stato affidato nella Chiesa: la sua esistenza, carica di intensità e di passione, deve sapersi conquistare ogni giorno il cammino della verità e della libertà, cui il Signore la chiama. Ma è in questa conquista, che è insieme grazia da invocare e dono da accogliere, che la sua vita gli appare degna di essere vissuta, nonostante tutto e, talora, contro tutto. Fino a che non si penserà così la vita del teologo, egli apparirà un freddo specialista, un asettico ragionatore del Mistero: senza questo spessore esistenziale, nutrito di fede, di speranza e di amore nella comunione vivente della Chiesa, la "rabies" della presunzione intellettuale, gelosa e priva di compassione, sembrerà veramente la caratteristica propria dell'"ordo theologorum"! Al contrario, alla luce di questa densità vitale, ognuno potrà guardare al teologo con fiducia e simpatia cordiale, come al credente, che si sforza di pensare e trasmettere criticamente l'indicibile esperienza dell'avvento per la gioia e la libertà, la significatività e la pienezza della vita di tutti.

La terza via di accesso alla conoscenza del Mistero è quella del ministero *pastorale* della Chiesa: nel suo aspetto di ministero di unità, al servizio della testimonianza fedele della verità divina, esso si offre come "magistero", i cui atti possono essere definiti come quelli "di custodire fedelmente, giudicare autenticamente e dichiarare infallibilmente il contenuto del deposito apostolico"<sup>13</sup>. I pastori devono essere anzitutto dei testimoni della Parola di Dio, alla quale sono sottoposti come all'autorità ultima: se essi pervengono all'atto supremo di "definire", lo fanno, forti del conforto dello Spirito Santo, per preservare l'unità della fede e proclamare la verità della rivelazione in situazioni di conflitto o di dolorosa ambiguità. Il dogma – sentenza normativa offerta autorevolmente dal magistero della Chiesa all'assenso dei credenti – nasce dall'urgenza della carità, che deve essere sempre "caritas discreta", attenta e vigile nel discernimento, e vive per il servizio della carità, pagato a caro prezzo: "A causa dei blasfemi errori degli eretici – scrive significativamente Ilario di Poitiers – noi siamo

<sup>12</sup> *Ib.*, 190-192.

<sup>13</sup> Y. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, o.c., 71ss. Cf. ad esempio del Vaticano I: DS 3020; 3069; 3070; e del Vaticano II: LG 20 e 25.

costretti a fare ciò che non è permesso fare: scalare le cime, esprimere l'ineffabile, osar toccare l'intoccabile... Siamo costretti a racchiudere cose inenarrabili nella pochezza del nostro linguaggio... e ad abbandonare ai pericoli d'una parola umana, esprimendolo, quel che avremmo dovuto custodire nell'adorazione dei nostri cuori..."<sup>14</sup>.

Il dogma sta dunque "sotto la Parola di Dio", cui rimanda come alla sorgente e all'orizzonte più grande, di cui è servo, per favorirne l'interpretazione fedele e l'attualizzazione autentica ed efficace<sup>15</sup>: esso è definitivo, in quanto segno e strumento della fedeltà all'avvento divino, e provvisorio, in quanto "risultato di un rapporto storico della Chiesa con il Vangelo che è attestato nella Scrittura e diviene presente nella celebrazione liturgica nella parola e nel segno", quel Vangelo che "non è mai pienamente esprimibile né nella Scrittura né nel dogma"<sup>16</sup>. Il magistero – nel suo servizio ordinario di custode e testimone della Parola della fede e nella straordinarietà dei suoi atti solenni di definizione ed intervento dogmatico – è dunque "soltanto il servo, il trasmettitore della regola (della fede), ma è tale per un'autorità venuta da Dio ed, eventualmente, nel fare uso di questa autorità"<sup>17</sup>. Nell'esercizio concreto del suo carisma al servizio della verità, il magistero dovrà anzitutto ascoltare la Chiesa, alla ricerca del segno dell'unanimità, in cui si è sempre vista l'impronta dello Spirito Santo: bisogna ritenere ciò che è stato creduto dovunque, sempre e da tutti ("quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est")<sup>18</sup>.

Insieme, però, i pastori dovranno essere attenti alle inesauribili ricchezze del rivelato e alle istanze sempre nuove del movimento esodale dell'umano: a tal fine dovranno avvalersi della competenza degli esperti delle varie scienze umane e della riflessione credente, che li aiuteranno nella conoscenza del passato, nella lettura del presente e nel discernimento dell'avvenire. È così che il magistero ha bisogno dei teologi, pur senza essere

<sup>14</sup> S. ILARIO, *De Trinitate*, lib. II, c. 2: PL 10,51.

<sup>15</sup> Cf. W. KASPER, *Il dogma sotto la Parola di Dio*, Queriniana, Brescia 1968, specie 127ss.

<sup>16</sup> *Ib.*, 153.

<sup>17</sup> Y. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, o.c., 77.

<sup>18</sup> S. VINCENZO DI LERINS, *Commonitorium*, c. 2: PL 50, 639s.

vincolato o soggetto ad essi: consultandoli ed ascoltandoli, esso si apre alla maniera più adeguata per dire agli uomini del proprio tempo l'esperienza dell'incontro trasformante e realizzante col Risorto. Ed insieme i teologi hanno bisogno del magistero come termine di confronto nella comunione ecclesiale, che li aiuta ad oggettivizzare le loro ricerche ed a metterle al servizio della comunità per evitare di essere avventurieri dell'intelligenza o navigatori solitari e stare insieme a tutti gli altri "nella barca di Pietro", evitando così di "correre o di aver corso invano" (Gal 2,2). Entrambi, poi, teologi e pastori, devono continuamente misurarsi sulle esigenze reali e le attese necessarie alla crescita della comunità degli uomini e del popolo di Dio in essa, che essi – in forma diversa, ma convergente – sono chiamati a servire.

**c) I rapporti fra i vari soggetti della teologia nella crescita comune: per una pluralità sinfonica**

Perché queste relazioni di comunione siano effettivamente vissute, occorre che tutti abbiano ben chiaro il duplice rapporto di testimonianza e di servizio, che la teologia e la comunità hanno l'una nei confronti dell'altra. *Dalla comunità* il teologo riceve il dono della fede: *alla comunità* egli dona il suo servizio di pensiero e il suo stimolo critico. "Il luogo della teologia in rapporto alla Parola di Dio e ai suoi testimoni non si trova in un qualche spazio vuoto, bensì, molto concretamente, nella comunità"<sup>19</sup>. Se è ai piccoli che è dato conoscere i misteri del Regno (cf. Mt 11,25), da essi, dal popolo umile e povero dei credenti, la teologia impara le cose di Dio: la teologia si nutre del "senso della fede", che lo Spirito Santo effonde nel cuore di tutti i battezzati, e dal loro linguaggio, dal loro dirsi le meraviglie del Signore, essa apprende a sua volta a parlare di Dio. Prima di essere parola, la teologia deve essere ascolto e silenzio soprattutto davanti alla vita dei santi, dove meno infedelmente l'amore, narrato nell'evento pasquale, si rende presente e continua a dirsi nel tempo degli uomini. Alla scuola della carità vissuta il pensiero della fede conosce il suo oggetto e se ne lascia contagiare e pervadere.

<sup>19</sup> K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, o.c., 87.

Prima di parlare al popolo di Dio, allora, la teologia se ne deve far voce, accogliendone la vita e le sfide con profondo rispetto: “La teologia di null’altro ha maggior bisogno che dell’esperienza religiosa della gente, concretatesi in simboli e racconti; se ha questa, non le necessita più niente altro, purché non voglia perire d’inedia ruminando i suoi propri concetti”<sup>20</sup>. In quanto il linguaggio nasce dalla comunione e tende a stabilirla, la teologia ha bisogno della comunione: il mondo soprannaturale del linguaggio di fede si apre, e in modo ancor più evidente che il mondo linguistico naturale, soltanto in ed attraverso la comunione con gli altri uomini. Senza la vivente e nutriente compagnia della fede, senza il comune proclamare, celebrare e sperimentare il Mistero, la teologia sarebbe parola vuota, “flatus vocis” senza forma e senza storia. Veramente, “la comunicazione del senso della fede non può essere che l’auto-testimonianza, storicamente responsabile e quindi razionale, della fede stessa concretamente esistente. La comunicazione del senso della fede è espansione del vissuto della fede stessa dentro le maglie del senso che la storia umana tesse incessantemente. La teologia qui non è che esplicitazione razionale della santità”<sup>21</sup>. La “communio sanctorum” nutre il suo pensiero riflesso: la teologia non è che comunione portata alla parola per essere comunicata e vissuta, pensiero che nasce dall’esperienza del dono dall’alto ed è diffusivo della carità.

Come riceve dalla compagnia della fede le sue radici e la sua linfa, così la teologia è chiamata a servire la comunione: gratuitamente deve donare quanto gratuitamente le è stato donato. Essa è un ministero al servizio del popolo santo di Dio: alla comunità essa rende il duplice servizio di rigorizzare il vissuto, esprimendolo, chiarendolo e purificandolo alla luce della Parola di Dio nella trasmissione vivente ed autorevole della fede, e di renderlo comunicativo con altri vissuti di fede, determinati da situazioni storiche differenti e da differenti segni dell’avvento. Al primo compito la teologia risponde con la sua scientificità: lungi dall’opporsi, scientificità ed ecclesialità vanno insieme. Si può affermare che la teologia è ecclesiale non malgrado sia scientifica, ma appunto perché è scientifica, e che essa è scientifica non malgrado sia ecclesiale, ma appunto perché è ecclesiale. Una teologia legata alla comunità non viene elaborata a buon

<sup>20</sup> J.B. METZ, *La fede, nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978, 145.

<sup>21</sup> G. RUGGIERI, *La compagnia della fede*, Marietti, Torino 1980, 35.

mercato, con parole scontate o con facili mezzi: essa è vissuta a caro prezzo, con una critica rigorosamente esegetica, storica e sistematica. Alla teologia non si chiede di assecondare le mode del momento o gli "slogans" dei comodi entusiasmi: essa deve avere il coraggio della critica motivata, il rigore della verità, che le deriva da una conoscenza onesta e da un'obbedienza fedele alla Parola di Dio. Anche per il teologo vale che la forza di uno spirito si misura dal grado di verità che esso è capace di sopportare! La scientificità della teologia sta nella sua capacità di discernimento, umile e coraggioso nell'assumere la complessità del vissuto ecclesiale e mondano, nel verificarla sulla rivelazione, trasmessa nella vivente tradizione della fede, e nell'orientare nuovi vissuti, nutriti dall'avvento e contagiosi per il cammino esodale del vivere e del morire umano.

Insieme al rigore con cui porta alla parola la vita, perché la vita stia fedelmente sotto il giudizio della Parola di Dio, la teologia serve poi la comunione in quanto educa a un linguaggio che consenta la comunicazione fra le più diverse situazioni storiche della fede, nel rispetto della loro originalità e dignità: in quanto "la vera radice e il vero fondamento dell'unità è l'essere innamorati di Dio", la teologia mostra come la vera minaccia alla comunione ecclesiale stia "nell'assenza di conversione intellettuale o morale o religiosa"<sup>22</sup>, sforzandosi di elaborare un linguaggio e un pensiero della fede che riflettano questa conversione e che siano aperti a tutte le possibili, differenti espressioni di essa. La teologia non dovrà mortificare la diversità, ma tendere a radicarla nell'alveo vitale in cui solo essa si offre come feconda: la comunione della speranza, della carità e della fede ecclesiali, la realtà del popolo dei pellegrini, che nella varietà dei luoghi e dei tempi non cessa di stare sotto il giudizio e la consolazione dell'unica Parola del Dio vivente e santo.

Dal punto di vista esistenziale il rapporto fra teologi, comunità credente e magistero esige allora due atteggiamenti fondamentali, che sole lo rendono veramente possibile e fecondo al servizio della continuità nella tradizione e dell'innovazione autentica e necessaria: l'umiltà di cuore e il fermo coraggio. La prima consente al teologo di porsi docilmente in ascolto dell'esodo e dell'avvento, per poter discernere nella complessità della storia ecclesiale e mondiale i segni del Mistero: questa umiltà libera da

<sup>22</sup> B. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia 1975, 344-348.

ogni presunzione di possesso e dispone a percepire la verità nell'amore. Ad essa deve unirsi il fermo coraggio, che sa opporsi alla seduzione alienante tanto di fuggire dal mondo, quanto di fuggire dalle esigenze di Dio: questo coraggio è radicale serietà della vita, confronto onesto dell'esodo e dell'avvento, che libera da ogni cedimento possibile di servilismo o di complice silenzio. Le due attitudini hanno bisogno l'una dell'altra: l'umiltà senza coraggio potrebbe cedere al compromesso servile; il coraggio senza umiltà potrebbe trasformarsi nella temeraria impazienza. Insieme esse danno al teologo la vigile pazienza, che lo rende strumento della profezia del Regno nel cuore della comunità e della storia.

In maniera analoga deve configurarsi l'atteggiamento della Chiesa – e in particolare del magistero – nei confronti del teologo: l'umiltà di cuore le consentirà di essere aperta e docile agli impulsi, che lo Spirito può suscitare attraverso di lui; il fermo coraggio le darà quella vigilanza critica, che impedirà di assolutizzare quanto è meno di Dio, fossero pure le parole di una teologia influente ed ammaliante. Anche verso i teologi vale il comportamento suggerito dall'Apostolo: "Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie; esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono" (1 Ts 5,19-21). Quando una parola teologica sarà stata recepita dalla comunità credente al punto da diventare suo linguaggio, suo nutrimento e stile di vita, quando il teologo sarà scomparso dietro la Verità, sempre più grande di lui, che egli annuncia, allora quella teologia avrà dimostrato, in Spirito e con potenza, di essere luogo d'avvento<sup>23</sup>. Ma tutto questo esige tempo e pazienza ed esclude la possibilità di assolutizzare una qualunque proposta presente. Occorre, allora, la vigilanza di tutti, vissuta nel costante riferimento alla totalità del mistero proclamato, celebrato e creduto: in tal modo, la Chiesa vive in autentico ascolto del Signore e, mentre rifiuta il "franco tiratore" o il profeta a buon mercato, recepisce l'umile e coraggioso pioniere dello Spirito, che in essa, con essa e per essa ha lavorato, amato, pensato e sofferto, perché la verità di Dio posseda sempre di più la Sposa e l'esodo dell'uomo sempre di più si coniughi all'avvento, già compiuto ed insieme promesso.

<sup>23</sup> È questa la via in cui si attua la "recezione" come processo di crescita nell'unità della fede: cf. Y. CONGAR, *La recezione come realtà ecclesiologicala*, in *Concilium* 8 (1972) 1305-1336 e, con più ampia documentazione, *La "réception" comme réalité ecclésiologique*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 56 (1972) 369-403.

**LEX ORANDI E METODO TEOLOGICO.  
LA TEOLOGIA LITURGICA FRA TRADIZIONE E INNOVAZIONE**

MANLIO SODI

*PATH 3 (2004) 83-109*

«... la Chiesa, nella sua dottrina,  
nella sua vita e nel suo culto,  
perpetua e trasmette a tutte le generazioni  
tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede»  
(*Dei Verbum* 8).

Il presente contributo ha una collocazione specifica nell'ambito della riflessione prospettata nel *II Forum internazionale* della Pontificia Accademia di Teologia. Qui la proposta interagisce nell'ottica delle esigenze della fede a confronto con il metodo teologico. All'interno però di una riflessione più vasta, il discorso sul metodo in ambito di teologia liturgica si impone sia in sé sia in ordine alle numerose e dense conseguenze che interpellano i diversi ambiti della teologia come pure della prassi della Comunità di fede. Si può affermare che il discorso sul metodo in ambito di teologia liturgica viene a coinvolgere vari contesti, tanto della scienza teologica quanto della prassi ecclesiale.

Il sottotitolo posto al presente intervento spinge a presentare un percorso che aiuti a leggere la problematica nell'oggi, in una dialettica *fra tradizione e innovazione*, soprattutto alla luce di due documenti del Concilio Vaticano II: la *Sacrosanctum concilium* (= SC) e l'*Optatam totius* (= OT).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> L'attenzione si concentra in particolare sul n. 16 di ambedue i documenti; per la SC è da tenere in considerazione il contenuto dell'intero cap. I. Dal 1964 in poi abbondante è la bibliografia sul primo documento conciliare; si vedano in particolare le due rassegne di M. SODI, *Vent'anni di studi e commenti sulla "Sacrosanctum Concilium"*, in CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO (ed.), *Costituzione liturgica "Sacrosanctum*

Una dialettica che dice il riferimento ad un cammino che è stato realizzato nel tempo, pur con alterne vicende, e che in tempi recenti ha dimostrato di aver saputo realizzare traguardi – frutto di ricerca prolungata e coraggiosa – purtroppo non ancora tanto conosciuti nell'ambito della letteratura teologica. E questo è dovuto ad un diffuso concetto di liturgia che ancora oggi, in ambito di riflessione teologica, continua talvolta ad accostare l'*actio* liturgica come un rito e non come un evento considerabile anche attraverso una lettura teologica dei suoi più diversificati elementi e linguaggi. In questa linea, la prospettiva con cui si è mossa la SC nei suoi primi paragrafi – in successivo dialogo con OT 16 – rimane notevolmente disattesa circa le conseguenze che si delineano in ordine alla riflessione teologica.

Ed è proprio a partire da questo *status* che il termine *innovazione* viene a bussare alla porta del teologo, ponendo di fronte alla sua attenzione la realtà della *teologia liturgica* quale spazio di riflessione teologica e quale elemento che, di fatto, può contribuire ad una prospettiva di sintesi nell'ampio panorama della ricerca teologica e della prassi ecclesiale. Tradizione e innovazione, pertanto, vengono a trovarsi oggi dinanzi ad una sfida che interpella ed è interpellata.

Come impostare allora la riflessione? Si tratta di compiere alcune opzioni immediate ma in un'ottica molto ampia, in quanto varie sono le prospettive di approccio alla liturgia, e tutte hanno una metodologia propria (si pensi alla storia, alla spiritualità, all'antropologia, all'inculturazione, alla teologia, ecc.). Nel contesto, pertanto, la riflessione si muove dalla precisazione della *lex orandi* vista come momento "simbolico" tra *lex credendi* e *lex vivendi*, per ricordare – in sintesi – lo *status quaestionis* della teologia liturgica. Il passaggio successivo consiste nell'evidenziare alcune

*Concilium*". *Studi* = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae", Subsidia [= BELS] 38, Clv – Ed. Liturgiche 1986, pp. 525-570; e di F.M. AROCENA, *Sacrosanctum Concilium: bibliografia (1963 - 2003)*, in *La liturgia en los inicios del tercer milenio – A los 40 años de la Sacrosanctum Concilium*, Grafite Ediciones, Bilbao 2004, 757-776. Per una comprensione più adeguata del documento conciliare cf. l'edizione a cura di F. GIL HELLÍN, *Constitutio de sacra liturgia Sacrosanctum Concilium* = Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus nec non Patrum orationes atque animadversiones 5, Lev, Città del Vaticano 2003, pp. XXX+1109.



principali conseguenze del metodo in vista di un metodo teologico integrale. La conclusione è un ritorno alla prospettiva conciliare di OT 16 per verificare se la sua visione merita attenta considerazione o meno, e per rilanciare un dialogo più aperto e coerente tra la teologia del culto e le altre discipline teologiche.

Non nascondo le difficoltà inerenti ad una simile impostazione. Problemi di terminologia si accostano a quelli della individuazione dei diversi piani di riflessione; e nello specifico, il rapporto tra una riflessione noetica sull'esperienza culturale e lo specifico della stessa esperienza culturale come momento in cui la Comunità "fa teologia", nel senso che compie un discorso su Dio Trinità, ma a partire dal linguaggio dei santi segni attraverso cui si attua la celebrazione del memoriale.

### **1. *Lex orandi*: momento "simbolico" tra *lex credendi* e *lex vivendi***

Nella letteratura teologica e soprattutto sacramentaria il rapporto tra *lex credendi*, *lex orandi* e *lex vivendi* è tornato di forte attualità, soprattutto in seguito al primo documento conciliare e in seguito ad alcuni documenti di attuazione di quei dettati. I principi teologici che sono all'origine della *Sacrosanctum Concilium* hanno fatto sì che questo peculiare aspetto della tradizione fosse recuperato in tutta la sua valenza sia teologica che formativa.

Ritengo opportuno in questo ambito proporre in estrema sintesi un percorso storico per cogliere una linea teologica non sempre omogenea, ma tale comunque che lascia intravedere come l'oggi del dopo Concilio Vaticano II abbia potuto recuperare, pur in termini rinnovati, una linea teologica quanto mai unitaria. È in questa prospettiva, pertanto, che si offrono alcuni cenni per giungere alle acquisizioni della teologia liturgica.

#### *1.1. Fede – culto – vita: trilogia perenne nella prassi e nella riflessione ecclesiale?*

Il rapporto tra fede, culto e vita costituisce una trilogia che lungo la storia ha avuto alterne situazioni nella declinazione della loro dialettica. Gli elementi che hanno interagito sono i più vari, e complesso sarebbe delinearne le cause in questo ambito. Una qualunque storia della teologia, comunque, è – in genere – in grado di offrire aspetti giustificativi di quan-

to è avvenuto. Qui se ne fa un cenno, ma solo come momento di passaggio verso la riflessione circa la teologia liturgica e il suo metodo.<sup>2</sup>

– *Tempo dei Padri*. Quando accostiamo il contesto dei Padri della Chiesa osserviamo che la liturgia non è un aspetto separato, quasi una parentesi, della riflessione oltre che della prassi ecclesiale. *Lex credendi*, *lex orandi* e *lex vivendi* costituiscono una sintesi che viene rilanciata dall'operare dei Padri come maestri, come pastori, come liturgisti, come predicatori, come catecheti. Le varie prospettive trovano la loro sintesi nella celebrazione dei santi misteri; in essi parola e rito annunciano e fanno fare esperienza del Mistero. Un riflesso eloquente di tale sintesi è quello che si constata – in particolare, ma non esclusivamente – nei *sermones*: qui il contenuto lascia trasparire un messaggio che, partendo dall'esperienza della celebrazione dei santi misteri, viene rilanciato come linea di azione in base ad una prospettiva teologica unitaria. In sintesi è possibile affermare che nell'antichità cristiana la liturgia è teologia.

<sup>2</sup> Su questo tema sono già stati elaborati numerosi studi; si vedano i volumi della collana *Anàmnesis*, in particolare il primo, a cura di B. NEUNHEUSER et ALII, *La Liturgia, momento nella storia della salvezza*, Marietti, Torino 1974. Inoltre S. MARSILI – D. SARTORE, *Teologia liturgica*, in D. SARTORE – A.M. TRIACCA – C. CIBIEN (edd.), *Liturgia = Dizionario San Paolo 2*, San Paolo, Cinisello B. 2001 [= DdL], 2001-2019; un'ampia e significativa rivisitazione del pensiero di Marsili è stata compiuta a dieci anni dalla sua morte in *Rivista Liturgica* 80 (1993) con il fascicolo n. 3 dedicato alla *Teologia liturgica* (con studi di A.M. TRIACCA, M. SODI, S. MAGGIANI, G. PICCINNO; il fascicolo riporta anche la *bibliografia* completa di Marsili). Sono ancora da tener presenti i numerosi studi di A.M. TRIACCA la cui bibliografia completa appare in *Rivista Liturgica* 91/4 (2004) nel fascicolo dedicato alla *Letteratura liturgica* \* 7; l'opera di J.J. FLORES, *Introducción a la teología litúrgica* = Biblioteca Litúrgica 20, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2003 [in edizione italiana l'opera sta per essere pubblicata in questo anno 2004 nella collana "Monumenta Studia Instrumenta Liturgica" (= MSIL) presso la Lev, Città del Vaticano]; gli "Atti" del Congresso organizzato dal Pontificio Istituto Liturgico "S. Anselmo" nel 2001: E. CARR (ed.), *Liturgia opus Trinitatis. Epistemologia liturgica* = Analecta liturgica 24, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2002 (i lavori si sono concentrati attorno a questi tre momenti: *cosa è liturgia, come studiarla e come insegnarla*). Nel contesto si devono infine segnalare gli "Atti" di due Settimane di studio a Saint-Serge a Parigi: A.M. TRIACCA – A. PISTOIA (edd.), *La liturgie expression de la foi* = BELS 16, Clv – Ed. Liturgiche, Roma 1979; e soprattutto ID. (edd.), *La liturgie: son sens, son esprit, sa méthode. Liturgie et théologie* = BELS 27, Clv – Ed. Liturgiche, Roma 1982.

*Lex orandi* e metodo teologico. La teologia liturgica fra tradizione e innovazione 87

– *Nel Medio Evo fino al Concilio di Trento.* L'allontanamento dalla centralità della Parola nel culto, il sorgere di forme di pietà popolare, la progressiva clericalizzazione della liturgia, la incompienza dei linguaggi liturgici, la privatizzazione della messa, ecc. sono alla base di una visione non più corretta della liturgia, come al tempo dei Padri. La liturgia è il rito, e per capire il rito bisogna ricorrere all'allegoria per decifrarne il senso.<sup>3</sup> Di conseguenza la teologia guarderà al rito solo per cogliere e spiegare la modalità di presenza del *Cristus passus*. In sintesi si può constatare come la teologia si allontani dalla liturgia ormai considerata non come *actio* ma come rito.

– *Dal Concilio di Trento al "movimento liturgico".* Con il trattato *De locis theologicis* di Melchior Canus la liturgia riassume un ruolo e riprende progressivamente significato.<sup>4</sup> Sulla linea di altri elementi come la Scrittura, alla liturgia si dà il beneficio di essere fonte riconosciuta per convalidare una tesi teologica. Il percorso del dopo concilio di Trento fino alla *Mediator Dei*, pur caratterizzato da rubricismo e cerimonialismo, comincia ad essere testimone dei primi seri studi sulle fonti liturgiche<sup>5</sup> (e patristiche) e, con l'inizio del XX secolo, testimone della prima parte del *movimento liturgico*:<sup>6</sup> è qui che si pongono le basi per una rinnovata visione teologica della liturgia e per iniziare un discorso anche circa la «liturgia considerata come scienza».<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Cf. ad esempio la significativa opera di INNOCENZO III, *Il sacrosanto mistero dell'altare (De sacro Altaris Mysterio)*. Prima edizione italiana a cura di S. FIORAMONTI = MSIL 15, Lev, Città del Vaticano 2002 (l'opera costituisce il vero manuale di formazione anche dei cerimonieri fin dopo il Concilio di Trento; l'editio princeps del *Caeremoniale Episcoporum* [1600] la considera tra i volumi da conoscere); di Innocenzo III è in corso di pubblicazione nella stessa collana l'insieme dei *Sermones*.

<sup>4</sup> Cf. MELCHIORIS CANI [...] *Opera* [...], Patavii, Typis Seminarii, MDCCXXXIV. I dodici libri che trattano dei *loci theologici* hanno caratterizzato un metodo di fare teologia; in esso la liturgia è apparsa progressivamente come un *locus theologicus*.

<sup>5</sup> Si consideri l'opera del card. Tommasi († 1713), del Mabillon († 1707), del Martène († 1739), del Bianchini († 1764), del Muratori († 1750).

<sup>6</sup> Per gli studi sul movimento liturgico cf. B. NEUNHEUSER (- A.M. TRIACCA), *Movimento liturgico*, in DdL 1279-1293; A. CATELLA, *Movimento liturgico in Italia*, in DdL 1293-1300.

<sup>7</sup> Cf. C. MOHLBERG, *La liturgia considerata come scienza*, in *La Scuola Cattolica* 54 (1926) 401-421. L'A. si pone in una prospettiva storica, ma lo studio – apparso in pieno

### 1.2. *Dalla centralità del culto alla riflessione sui suoi contenuti ed elementi*

Il rinnovato concetto di “liturgia” emerge nella SC. La visione teologica della liturgia appare in tutta evidenza, in particolare nei primi paragrafi del primo capitolo. Come il Concilio di Trento riprende le categorie bibliche per fondare la teologia del sacrificio, così si nota come il Vaticano II faccia un discorso di teologia biblica per presentare la liturgia come storia di salvezza in atto, e dunque come teologia in senso pieno.

È da questo punto di partenza che scaturiscono quei principi fondamentali che poi saranno l'anima sia della riforma liturgica che del rinnovamento teologico: *la liturgia come storia di salvezza in atto* (cf. SC 5-6); opera della Ss.ma Trinità;<sup>8</sup> attuazione della presenza di Cristo (cf. SC 7); epifania della Chiesa (cf. SC 9); luogo e mezzo della partecipazione attiva al mistero di Cristo (cf. SC 10, 14, ecc.); luogo privilegiato attraverso cui Dio parla al suo popolo;<sup>9</sup> luogo in cui il popolo risponde a Dio con una pluralità di linguaggi (cf. SC 30); pedagogia della Chiesa (cf. SC 33); cuore della Chiesa e di tutta la vita cristiana (cf. SC 9, 10, ecc.).

I principi racchiusi in SC si aprono, poi, in rapida conseguenza, sui vari aspetti che contribuiscono a rendere la celebrazione vera esperienza del mistero mentre simboleggia una vita cristiana vissuta *in mysterio* nelle sfide del quotidiano.<sup>10</sup>

evolversi del “movimento liturgico”, anche alla luce di una ricca documentazione bibliografica – apre un cammino nel considerare la liturgia «come scienza»; in una delle affermazioni iniziali si legge: «Non può revocarsi in dubbio che la liturgia sia una di quelle grandi forze chiamate a collaborare alla costruzione del nuovo mondo dello spirito e della fede [...]. Se volessimo formulare in una sintesi le sorgenti della vita spirituale e le leggi fondamentali dell'essere, non potremmo far di meglio che racchiuderle nelle parole: *Fontes et ordo*; le fonti della vita spirituale e le norme fondamentali dell'essere. La liturgia dovrebbe essere ambedue di queste cose: la fonte e la norma di vita» (ibid., 401-402).

<sup>8</sup> Cf. SC *passim* e soprattutto nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, all'inizio della II parte (cap. I, art. 1), quando si introduce tutto il discorso della *lex orandi*.

<sup>9</sup> Cf. SC 24, 33; ma si osservi che la *Dei Verbum* accenna al ruolo della liturgia almeno in 17 paragrafi (tra riferimenti diretti e indiretti) su un totale di 25.

<sup>10</sup> Il termine *participatio* è emblematico di una *mens*, come si può osservare anche dai termini che lo caratterizzano nei vari documenti ufficiali, dove si trovano questi termini: *plene, pie, actuose, conscie, frequenter, vive, vere, active, efficaciter, debite, genuine, fructuose, plenarie, devote*. Un'ampia riflessione a partire da questo termine è stata realizzata nell'opera a cura di A. MONTAN – M. SODI, *Actuosa participatio. Conoscere, comprendere e vivere la Liturgia. Studi in onore del Prof. Domenico Sartore* = MSIL 18, Lev, Città del Vaticano 2002.

*Lex orandi* e metodo teologico. La teologia liturgica fra tradizione e innovazione 89

## 2. Lo *status quaestionis* della Teologia liturgica: fra tradizione e innovazione

In tempi recenti si è già prodotto abbastanza a questo proposito. L'attenzione che la Chiesa, attraverso l'evento conciliare, ha espresso con prospettive nuove nei confronti della liturgia ha fatto sì che la riflessione teologica riprendesse uno sviluppo prima impensato.

Bisogna ricordare, al riguardo, quanto è stato operato non solo dal Vaticano II in poi, ma tutto ciò che – attraverso il movimento liturgico e lo studio-riscoperta delle fonti – è stato realizzato soprattutto durante il secolo XX.

Gli studi sul movimento liturgico, ormai numerosi e ben documentati, permettono di cogliere che – al di là dell'obiettivo della partecipazione attiva dei fedeli alla liturgia – sta alla base un nuovo modo di accostare l'azione liturgica. Una *actio* non più vista come un insieme di riti da osservare *ad validitatem*, ma come un momento di incontro tra la Trinità Ss.ma e il fedele nell'assemblea celebrante, attraverso il linguaggio dei santi segni.

La conoscenza più approfondita e più documentata delle fonti liturgiche ha fatto sì che il patrimonio della tradizione, soprattutto quello del primo millennio, fosse meglio conosciuto non solo quanto ai testi ma anche e soprattutto quanto ai contenuti teologici degli stessi. È in questa linea che vanno viste le edizioni critiche o comunque documentarie di opere liturgiche che testimoniano una visione teologica del culto.<sup>11</sup>

A tutta questa realtà – certamente dai risvolti ben più complessi di quanto non sia possibile qui anche solo accennare – si deve aggiungere un capitolo nuovo che è costituito da due versanti tra loro strettamente correlati. Da una parte lo sviluppo della riflessione teologica cui accennerò

<sup>11</sup> In questa linea appare urgente continuare nello studio delle fonti del secondo millennio, sia per quanto concerne il tempo prima del Concilio di Trento sia per il periodo che dal Concilio di Trento si dipana fino quasi alla vigilia del Concilio Vaticano II. L'edizione di testi e documenti del tempo prima di Trento ha offerto già possibilità di peculiari approfondimenti. Si veda ad esempio, al di là delle fonti liturgiche, l'opera di Innocenzo III, sopra citata, che è stato il testo che è servito da base per la formazione del clero e dei cerimonieri! Per il periodo da Trento in poi si osservi la pubblicazione dei sei libri liturgici post-tridentini nella collana «Monumenta Liturgica Concilii Tridentini» (Lev, Città del Vaticano), con lo scopo di far conoscere quelle fonti che hanno improntato di sé la vita della Chiesa per ben quattro secoli, ma anche per conoscerne i contenuti a livello teologico, come ricordato nelle ampie *Introduzioni* che li caratterizzano.

tra breve, dall'altra i nuovi contenuti della liturgia offerti dai libri liturgici rinnovati dopo il Concilio Vaticano II. La letteratura che è fiorita, e che continua ancora a svilupparsi, a partire proprio da questi documenti, offre una pagina molto eloquente di uno sviluppo della teologia liturgica prima impensato.

Ma per giungere a presentare le linee essenziali di questa riflessione è necessario tracciare un percorso che pur nella sua essenzialità rilanci il senso e il contenuto di un fare teologia a partire dalla *lex orandi*. Il percorso qui delineato traccia una riflessione *in progress*; ciò non significa che essa si muova all'insegna della provvisorietà; al contrario, essa non fa altro che rilanciare – pur con categorie rinnovate – quanto già evidenziato al tempo dei Padri e quanto codificato nelle fonti liturgiche.

### 2.1. *La liturgia come "theologia prima"*

Con questa terminologia si intende una riflessione a livello speculativo-vitale del dato di fede celebrato.<sup>12</sup> È la linea secondo cui una vera scienza teologica è costituita da due componenti chiamate a integrarsi a vicenda: la "Parola in rivelazione" e la "Parola in attuazione".<sup>13</sup> La "parola in rivelazione" è quella che costituisce l'oggetto della teologia biblica, la quale ci presenta le linee di articolazione di una "storia di salvezza". La "Parola in attuazione" è ciò che propriamente costituisce l'oggetto della teologia liturgica in quanto si tratta di una riflessione non tanto e solo a livello speculativo, quanto a livello speculativo-vitale su ciò che questa Parola di Dio attua nell'oggi della Chiesa in chi la ascolta e vi si lascia coinvolgere. La "Parola in attuazione" è il momento liturgico-celebrativo nel quale la comunità celebrante entra in contatto con i Misteri della salvezza, attuati una volta in Cristo e riattualizzati ogni volta che la comunità ne celebra il memoriale.

<sup>12</sup> Il principale esponente che ha riflettuto in questa linea e che poi l'ha rilanciata è stato in particolare S. Marsili. La sua linea, in stretta dipendenza da O. Casel, e in dialettica con «il senso teologico della liturgia» elaborato da C. Vagaggini, ha dato un'impronta notevole nel panorama teologico post-conciliare.

<sup>13</sup> La terminologia e la sintesi del pensiero sono ripresi da S. MARSILI, *Liturgia e teologia. Proposta teoretica*, in *Rivista Liturgica* 59 (1972) 455-473 (tale contenuto è poi ampiamente ripreso e sviluppato sia nel primo volume di *Anàmnesis*, sia nella voce *Teologia liturgica* del NdL).

*Lex orandi* e metodo teologico. La teologia liturgica fra tradizione e innovazione 91

È per questo che possiamo affermare che una riflessione su questi dati è anzitutto una *teologia* in quanto considera l'azione di Dio, il *mysterion*, *ad intra* e *ad extra*. Inoltre è una teologia *liturgica* in quanto l'azione di Dio è considerata in quanto azione contemplata, celebrata, vissuta *nella* azione liturgica. Per questo si può parlare di una teologia speculativa sì, ma insieme vitale, in quanto coinvolge tutta la persona nel suo modo di essere e di agire.

«Una vera teologia [...] che voglia dare [...] il primato al mistero di Cristo e alla storia della salvezza non può essere che una teologia liturgica». <sup>14</sup> Partendo allora da questi due elementi – “Parola in rivelazione” e “Parola in attuazione” – si pongono le basi di quella riflessione sistematica che affronta il problema della sintesi: problema che in passato è stato svolto dalla teologia dogmatica e oggi rivendicato, secondo alcuni, dalla teologia liturgica.

Un'altra prospettiva teologica, sempre in questo ambito, è quella che propone una distinzione tra *theologia prima* e *theologia secunda*. <sup>15</sup> Con la prima si intende una riflessione su Dio, sul suo *mysterion* così come appare nella prassi della fede della Chiesa, nella vita cristiana e soprattutto nella celebrazione. Con la seconda si intende una riflessione su Dio, sul suo *mysterion*, che si esprime e si manifesta nel pensiero del Magistero e nella riflessione dei Teologi. Ambedue i momenti di riflessione sono importanti e inscindibili, in quanto se la *theologia secunda* trascura o dimentica la *theologia prima*, tralascia la via più sicura per penetrare il mistero della fede. Utile al riguardo il confronto con le affermazioni di D. Power:

«Quando parliamo della liturgia come *theologia prima* e la distinguiamo da un'altra teologia, *theologia secunda* che sarebbe più teoretica e sistematica, trattiamo precisamente della stessa distinzione fra devozione e teoria, tra le teoria degli scolastici e la loro esperienza vissuta, tra il loro gusto della parola e della presenza di Dio e le loro esposizioni sistematiche della teologia, tra il dono di se stessi a Dio

<sup>14</sup> Ibid., 472.

<sup>15</sup> Si veda al riguardo G. LUKKEN, *Nella liturgia la fede si realizza in modo insostituibile*, in *Concilium* 9/2 (1973) 23-39; più diffusamente in ID., *La liturgie comme lieu théologique irremplaçable*, in *Questions Liturgiques* 56 (1975) 97-112. In precedenza aveva scritto J. LESCRAUWAET, *Aspetti confessionali nella liturgia*, in *Concilium* 6/4 (1970) 158-166.

nella contemplazione e nell'azione, e l'intelligenza della verità che essi, in risposta alle esigenze dell'umana ragione e delle sue capacità conoscitive, potevano oggettivamente affermare ricorrendo alla grammatica, alla dialettica, all'analisi filosofica e all'esposizione logica. È la differenza che intercorre fra la comunicazione dell'esperienza intersoggettiva e la spiegazione di ciò che quell'esperienza contiene». <sup>16</sup>

*Concludendo.* Se la teologia è una riflessione a livello speculativo-vitale del dato di fede celebrato, essa si presenta anzitutto come scienza che ingloba in sé un movimento che va dalla riflessione pura alle specificazioni e applicazioni conseguenti che riguardano la vita del singolo e della comunità di fede. In questa riflessione a livello scientifico rientra anche la liturgia? E se vi rientra, quale posto vi occupa? Costituisce un settore chiuso, a sé stante, che eventualmente può dare un contributo alla riflessione speculativo-vitale rivendicata dalla teologia sistematica, o è essa stessa una teologia? In definitiva: a quale livello si può parlare di teologia liturgica?

## 2.2. Cosa è la teologia liturgica?

La risposta a questa domanda è ormai codificata in vari studi che sono stati puntualizzati, come sopra ricordato, principalmente a partire dalla SC in poi. Una sintesi di tale percorso è possibile verificarla soprattutto – ma non esclusivamente – nell'ampio contributo che sotto il titolo: *Teologia liturgica*, caratterizza il *Dizionario di Liturgia*, e in forma più ridotta il *Dizionario di omiletica*.

I due contributi, rispettivamente di S. Marsili, che ha spinto molto la riflessione in questa linea, e di A.M. Triacca, che ha dedicato a queste prospettive numerosi studi, offrono un insieme di elementi per arrivare a concludere che la teologia liturgica è quella che

«fa il proprio discorso su Dio partendo dalla rivelazione vista nella sua natura di fenomeno sacramentale, nel quale convengono l'avvenimento di salvezza e il rito liturgico che lo ripresenta. In tal modo la teologia liturgica è necessariamente e prima di tutto teologia dell'economia divina, cioè della presenza e dell'azione di Dio nel mondo, che nel mondo vuole realizzarsi come salvezza eterna in dimensione antropologica. Ciò è avvenuto in segno profetico nell'AT e in segno reale avvie-

<sup>16</sup> D. POWER, *Due espressioni di fede: culto e teologia*, in *Concilium* 9/2 (1973) 144-145.



*Lex orandi* e metodo teologico. La teologia liturgica fra tradizione e innovazione 93

ne nel NT, prima in Cristo, sacramento umano di Dio nell'incarnazione, poi negli uomini, ai quali Cristo comunica con sacramenti singoli e distinti se stesso, sacramento totale di salvezza.

La teologia liturgica è di conseguenza la "teologia prima", necessaria e indispensabile perché il discorso su Dio sia un discorso "cristiano", ricevuto cioè per esperienza sacramentale da Cristo [...].

La teologia liturgica è l'unica che è naturalmente consona e totalmente adeguata a una spiritualità cristiana nel pieno ed esclusivo significato del termine. È quindi la teologia a cui deve attingere e alla quale deve condurre qualunque catechesi e ogni attività pastorale». <sup>17</sup>

Quanto sopra esposto permette di cogliere la linea che la SC ha voluto individuare nell'introdurre la riflessione e le disposizioni pratiche in ordine al culto cristiano. Si tratta della linea chiaramente prospettata soprattutto in SC 5-7. Da una teologia della storia della salvezza infatti (cf. SC 5-6) emerge che tale "storia" è in rivelazione e insieme in attuazione per Cristo nella Chiesa (cf. SC 6-7). La Chiesa nel continuare la missione del Maestro si muove tra annuncio e attuazione di quanto annunciato (cf. SC 7). Pertanto, mentre la riflessione teologica sulla dimensione dell'annuncio si modula secondo le prospettive della teologia biblica (con tutte le sue esplicitazioni), allo stesso livello la riflessione sulla dimensione dell'attuazione sacramentale di tale annuncio si delinea e si elabora nella teologia liturgica, cioè una riflessione che dalla prassi celebrativa ricava il contenuto teologico della liturgia, e con la stessa prassi liturgica ne illustra il contenuto.

Concludendo pertanto questa parte, sempre sulla linea di quanto è stato ampiamente puntualizzato dal Marsili, si può affermare che la teologia liturgica è tale in quanto nel fare teologia imposta il proprio discorso su Dio ma secondo le categorie liturgiche, e cioè: *a)* la sacramentalità della rivelazione; *b)* la certezza che nel sacramento-Cristo c'è la totalità della rivelazione; *c)* l'economia salvifica si attua nella liturgia; *d)* il vertice è la celebrazione perché in essa è presente il mistero di Cristo. <sup>18</sup>

I risultati che si muovono da queste prospettive sono ormai sotto gli occhi di chiunque si accosti alla letteratura liturgica che tratta a livello

<sup>17</sup> S. MARSILI, *Teologia liturgica*, in DdL 2014.

<sup>18</sup> Il Marsili, nella voce citata, esplicita questi punti nelle pp. 2015-2016.

teologico i diversi ambiti della celebrazione, vista non come una realtà statica e chiusa in se stessa, ma come *locus* in cui la Parola rivelata si manifesta “in attuazione”. Questa è la categoria che permette alla teologia di fare un discorso su Dio ispirato da Dio stesso (presente e operante nella celebrazione); un discorso che è insieme *professio* e *confessio fidei*, in una novità di espressione e di conseguenze tanto ampie quanto variegata sono le espressioni liturgiche che caratterizzano la vita liturgico-sacramentaria della Chiesa.

### 2.3. *Ambito della sua ricerca*

Quanto sopra indicato rinvia, ovviamente, ad un metodo di ricerca e di investigazione. Gli ambiti che vanno tenuti presenti per giungere ad una riflessione che scaturisca dalla “Parola in attuazione” nel contesto celebrativo possono essere individuati nelle seguenti dimensioni che sono tipiche della *lex orandi*. A quelle sotto elencate dovremmo aggiungere tutto ciò che concerne la teologia dell’assemblea, in un contesto di ecclesologia liturgica; ma in questo ambito lo sviluppo esulerebbe da quanto prospettato nell’insieme della riflessione.

– “Parola” in *annuncio-attuazione*. La storia della salvezza si compie nel tempo attraverso l’annuncio di una Parola rivelata. Le forme di annuncio sono le più diverse; ma c’è un “annuncio” così particolare da costituire un vero e proprio momento sacramentale di attuazione: è quello che si compie quando la Parola risuona nella celebrazione. La liturgia della Parola viene a costituire insieme alla liturgia del sacramento «un unico atto di culto» (SC 56). Ciò evidenzia il contenuto sacramentale di tale annuncio, sempre finalizzato ad una presenza sacramentale del mistero di Cristo quale si compie in maniera vertice nel segno sacramentale. La esplicitazione più chiara e persuasiva di ciò è presente nella *Introduzione* al Lezionario, quando la Chiesa invita i suoi figli a considerare «la celebrazione liturgica della Parola di Dio». <sup>19</sup> Riflettere teologicamente su que-

<sup>19</sup> Cf. al riguardo i contenuti del cap. I dell’*Introduzione* al Lezionario, dove si accenna, tra l’altro, all’intimo «nesso della Parola di Dio con il mistero eucaristico» (n. 10).

*Lex orandi* e metodo teologico. La teologia liturgica fra tradizione e innovazione 95

sta dimensione è puntualizzare un aspetto essenziale per una visione teologica della celebrazione.<sup>20</sup>

– “*Eucologia*” come formulazione orante della fede e invocazione per scelte di vita. La riforma liturgica voluta dal Concilio Vaticano II ha portato, tra le tante realtà, anche un’abbondanza di testi eucologici tale da rendere i libri liturgici quanto mai ricchi nelle loro espressioni e nelle loro capacità di rispondere alle più diverse istanze delle singole assemblee. La riflessione sui contenuti eucologici costituisce un altro aspetto essenziale di quel quadro teologico che scaturisce dall’insieme dell’*actio* celebrativa. L’eucologia infatti è il linguaggio della Chiesa che dopo aver accolto la “Parola in rivelazione” trasforma questa Parola in un linguaggio che testimonia una “Parola in attuazione”. La ricchezza teologica dell’eucologia, ampiamente studiata soprattutto in seguito alla riforma liturgica postconciliare, denota contenuti che testimoniano con un peculiare linguaggio un discorso su Dio, una autentica *theologia*.<sup>21</sup>

– “*Ritualità*” come linguaggio del corpo in contesto celebrativo. In tempi recenti la riflessione sul rito ha comportato sviluppi notevoli.<sup>22</sup> Accanto a tutta una riflessione teologica sulla Parola in rivelazione-attuazione, accanto ad un’abbondante riflessione sulla ricchezza eucologica dei

<sup>20</sup> Cf. al riguardo e in particolare A.M. TRIACCA, *Bibbia e liturgia*, in DdL; cf. inoltre i numerosi contributi editi in *Rivista Liturgica* 70/5 (1983) nel fascicolo dedicato alla *Parola di Dio nel culto*; in *Rivista Liturgica* 71/1 (1984) nel fascicolo dedicato a *Celebrare la Parola*; e nei tre volumi editi dal Messaggero – Abbazia S. Giustina: R. CECOLIN (ed.), *Dall’esegesi all’ermeneutica attraverso la celebrazione*, Padova 1991; A.N. TERRIN (ed.), *Scriptura crescit cum orante*, Padova 1993; R. DE ZAN (ed.), *Dove rinasce la Parola*, Padova 1993. Infine cf. C. BRAGA – A. PISTOIA (edd.), *La liturgie, interprète de l’Écriture: dans les compositions liturgiques, prières et chants* = BELS 126, Clv – Ed. Liturgiche, Roma 2003.

<sup>21</sup> Abbondantissima è la bibliografia al riguardo; cf. M. AUGÉ, *Eucologia*, in DdL 761-771; A. CATELLA, *Eucologia*, in DdO 515-518. A questi contributi si devono aggiungere tutti quei numerosi fascicoli monografici che *Rivista Liturgica* ha dedicato ai contenuti dei vari libri liturgici (ultimi in ordine di tempo: l’*editio typica tertia* del *Missale Romanum* in *Rivista Liturgica* 90/4 [2003], e l’*editio* del *Martyrologium Romanum* in *Rivista Liturgica* 91/2 [2004]).

<sup>22</sup> Cf. S. MAGGIANI, *Rito/Riti*, in DdL 1666-1675; G. BONACCORSO, *Il rito e l’Altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione* = MSIL 13, Lev, Città del Vaticano 2001.

libri liturgici rinnovati, si è progressivamente accentuata una riflessione sul rito in quanto elemento costitutivo – anch'esso essenziale – dell'azione liturgica. La riflessione sulla ritualità ha permesso di cogliere la realtà del rito come momento essenziale di un'azione liturgica chiamata a coinvolgere tutto il corpo. Riflettere sul rito e più ancora su tutto il linguaggio rituale è delineare una pagina teologica nuova, in quanto permette di cogliere il coinvolgimento del corpo in un'azione teantropica che ha lo scopo di portare la persona verso la sua divinizzazione.<sup>23</sup>

– *Ritmi del tempo e della vita come "spazio" di attuazione del Mistero.* Riflettere sulla teologia dell'anno liturgico o dei singoli sacramenti è svolgere un ulteriore servizio alla teologia in generale. La *teologia dell'anno liturgico* è la teologia del mistero di Cristo annunciato, rivelato, realizzato nel tempo non in modo puntuale, ma in modo misterico. Dall'*ephapax* all'*hodie* liturgico si dipana la vicenda storico-salvifica del mistero di Cristo che è presente e opera nel tessuto ecclesiale. La riflessione sull'anno liturgico pertanto è una teologia del mistero di Cristo contemplato in attuazione; una teologia che secondo i ritmi del tempo, approfondisce il mistero del Cristo secondo le categorie tipiche dei vari periodi liturgici. Nella stessa prospettiva si muove la *teologia dei singoli sacramenti*, che denotano i momenti che scandiscono i ritmi di crescita in Cristo secondo il ritmo biologico della persona o secondo le scelte che essa è chiamata a realizzare.

– *Forme culturali di "comunicazione" della fede.* Arte, musica, predicazione, forme diversificate di pietà popolare... sono tutti elementi che non possono essere disattesi in vista di una panoramica che riesca a dire effettivamente la teologia della celebrazione. Non si tratta di una teologia dell'arte o della musica in astratto, ma della valenza teologica di un determinato documento considerato nell'insieme dell'azione liturgica (si pensi, ad esempio, al ruolo dell'icona o dell'immagine nella celebrazione). La teologia liturgica di una determinata celebrazione si deve avvalere di tutto ciò che scaturisce anche da queste realtà, proprio perché essa si presenta

<sup>23</sup> A questo riguardo prezioso è il confronto con il contributo di B. PETRÀ, *Divinizzazione*, in DdO 381-384.

*Lex orandi* e metodo teologico. La teologia liturgica fra tradizione e innovazione 97

all'insegna di una sintesi che è frutto di tutte le componenti che interagiscono nella stessa *actio*.

#### 2.4. *Quale quadro epistemologico?*

Precisato l'ambito, resta da vedere più in dettaglio il cosiddetto quadro epistemologico che, per la teologia liturgica, sembra (a ragione si usa *sembra*, in quanto alcuni aspetti sono ancora oggetto di discussione, soprattutto per quanto concerne la *ritualità*) articolarsi su alcuni punti.<sup>24</sup>

*Anzitutto*, la singola *celebrazione* va considerata come *una realtà in sé completa*, in cui Parola, assemblea, eucologia e ritualità interagiscono per un unico scopo: l'incontro sacramentale del fedele con la Trinità. La teologia liturgica è riflessione che emerge dal *dato biblico* annunciato, dalla risposta della comunità localmente riunita per celebrare (= *eucologia*) e dall'insieme della *ritualità*; anche questo terzo polo è essenziale per una comprensione più piena del mistero celebrato, percepito e vissuto dal singolo fedele nella totalità del suo essere persona.

I dati che scaturiscono da questa riflessione pongono in evidenza la *sacramentalità* della rivelazione: se la salvezza si sperimenta nel sacramento, è nel sacramento che essa va studiata e compresa; la liturgia infatti non è solo il *deposito* della fede, ma esplicitazione e approfondimento (= teologia) della fede stessa.

*In secondo luogo*, dal momento che ogni *celebrazione* è il *segmento di una realtà progettuale sempre in atto*, ecco che la singola azione liturgica va considerata nel contesto in cui di fatto si colloca: il *dinamismo sacramentale*, se si tratta della celebrazione di uno dei vari sacramenti; il *dinamismo dell'anno liturgico*, se si considera il sacramento per eccellenza qual è l'Eucaristia.

La teologia liturgica di un *sacramento* pone in evidenza come la totalità della rivelazione è considerata in Cristo sacramento del Padre, e quindi nei sacramenti della Chiesa, dove si rinnova e si perpetua la presenza

<sup>24</sup> Oltre alle opere già citate, cf. anche H. RENNINGS, *Obiettivi e compiti della scienza liturgica*, in *Concilium* 5/2 (1969) 139-157.

del mistero di Cristo, in modo che le varie fasi della vita cronologica del fedele siano anche un succedersi di fasi di crescita fino alla piena conformazione a Lui.

La teologia dell'*anno liturgico* s'incentra sulla rinnovazione memoriale della nuova ed eterna alleanza, celebrata e vissuta però nella prospettiva dello scorrere del tempo, di un cammino cioè di fede e di vita che, seguendo i ritmi della natura, ripresenta al fedele – attraverso la Parola e il Sacramento – la vicenda storica del Salvatore perché vi si immedesimi imitandola.

In questa linea, pertanto, appare più evidente come la teologia liturgica di una determinata celebrazione acquisti le connotazioni di una maggiore completezza se collocata nell'ambito teologico di tutto un periodo (o dell'intero anno) liturgico o dell'insieme del dinamismo sacramentale (si pensi ad esempio alla teologia liturgica del battesimo o della confermazione sia in sé, sia in rapporto con gli altri sacramenti).

*E in terzo luogo:* una teologia liturgica anche dalla (o sulla) *ritualità*? Se la liturgia è celebrazione della salvezza con linguaggio simbolico-rituale, anche il rito diventa «teologia in azione», cioè un parlare *a, di, con* Dio mediante quel tipico linguaggio che coinvolge la persona, la quale celebra con tutto il suo essere corporeo.

È la dimensione ecclesiale della sacramentalità della salvezza divina che si rivela ed è comunicata nel tempo attraverso il simbolo.

*Infine,* la *strumentazione metodologica* per un tale modo di fare teologia richiede competenze talvolta decisamente nuove. Si pensi a tutto ciò che comporta la lettura *teologica* della *parola di Dio in attuazione*: il rapporto cioè tra Bibbia e liturgia, il significato della presenza della Bibbia nella liturgia, il modo con cui la liturgia legge la Bibbia tanto da diventarne un vero e proprio criterio ermeneutico (e questo sia in riferimento all'omelia che all'intera azione liturgica).

Si pensi poi alla particolare metodologia richiesta per entrare nel contenuto teologico di una determinata formula eucologica, e quindi del formulario e del tempo liturgico di cui esso fa parte. Come pure la funzione specifica che una determinata formula (colletta, preghiera eucaristica o altro) ha in rapporto all'insieme della celebrazione.

*Lex orandi* e metodo teologico. La teologia liturgica fra tradizione e innovazione 99

Si pensi infine a tutto ciò che fa parte del mondo e del linguaggio della ritualità: per l'aspetto metodologico qui ci troviamo ancora a muovere i primi incerti passi nel cammino di approfondimento, in quanto la «strumentazione» deve venir approntata in base a studi provenienti da altri settori delle «scienze umane».

Dall'insieme si può concludere che *per teologia liturgica s'intende* una riflessione sull'evento di fede celebrato dalla comunità ecclesiale; una teologia della presenza e dell'azione di Dio nel mondo, che nel mondo vuole realizzarsi come salvezza eterna in dimensione antropologica.

Un tale modo di fare teologia manifesta immediatamente la sua dimensione vitale sia *ad intra*, nel cuore cioè del fedele, e quindi in tutto ciò che concerne la spiritualità; sia *ad extra*, in ordine a quanto riguarda l'azione pastorale. È in questa ottica che va visto pertanto il dettato sia di OT 16 che della *Pastores dabo vobis* quando tracciano un metodo per fare teologia:

«Lo studio della *Sacra Scrittura* [...] deve essere come l'anima di tutta la teologia. [...] Prima vengano proposti gli stessi temi biblici. [...] Inoltre, per illustrare quanto più possibile *i misteri della salvezza* gli alunni imparino [...] a riconoscerli *presenti e operanti nelle azioni liturgiche e in tutta la vita della chiesa*. [...] Tutte le altre discipline teologiche vengano rinnovate per mezzo di un *contatto più vivo* con il *Mistero di Cristo* e con la *storia della salvezza* [...]» (OT 16).

Tutto questo perché l'insieme della formazione teologica conduca

«a possedere *una visione* delle verità rivelate da Dio in Gesù Cristo e dell'esperienza di fede della chiesa che sia *completa e unitaria*: di qui la duplice esigenza di conoscere "tutte" le verità cristiane [...] e di conoscerle in modo organico. Ciò esige [di] operare una sintesi che sia il frutto degli apporti delle diverse discipline teologiche, la cui specificità acquista autentico valore solo nella loro profonda coordinazione» (*Pastores dabo vobis* 54).

## 2.5. *La teologia come locus liturgicus*

Quanto sopra accennato permette di comprendere meglio altre prospettive che sono state sviluppate soprattutto da A.M. Triacca. I suoi studi in contesto di teologia liturgica lo hanno portato a ipotizzare un traguardo: quello di arrivare a considerare la teologia come *locus liturgicus*. La terminologia intende di proposito cogliere il senso dell'antica espressione *liturgia*,

*locus theologicus* per rovesciarne la prospettiva e dare pieno significato ad una riflessione che si muove, appunto, da una visione di teologia liturgica.

Numerosi sono gli scritti in cui l'Autore prospetta il suo pensiero, declinandolo poi nei vari studi secondo il tema determinato dallo specifico contesto liturgico di riferimento. In particolare si legge:

«La théologie plonge ses racines dans une expérience de foi – individuelle et/ou collective, contemplative et/ou opérative – qui trouve son cadre naturel dans l'Eglise. C'est pourquoi les définitions théologiques à propos des "vérités de foi" ne peuvent être ni séparées, ni a fortiori contrastantes avec les "professions de foi" que l'Eglise accomplit. En d'autres termes, la théologie qui est authentique devient *professio fidei*.

Plus précisément, la théologie ne peut s'en tenir à une finalité défensive ou conservatrice de la vérité de foi. D'une telle vision résulterait un retour de la *dimension apologétique* propre à une certaine théologie, et finirait dans une *dimension polémique* qui ne ferait que privilégier dans la théologie la *pars destruens* de l'erreur, négligeant l'aspect plus important de la *pars aedificans* de la vérité. Ainsi considérée, la théologie ne ferait que s'éloigner toujours plus du message du salut, courant le risque de perdre toute incidence sur la vie du croyant.

Si par contre, on comprend la théologie dans son être de *communication-traduction pour l'homme vivant dans un monde de vivants, de vérités vives, pour la vie* des fidèles, alors on reconnaîtra à la théologie un être principalement et finalistiquement orienté à faire du fidèle une personne qui comprend et vit la vérité, l'approfondit et s'en nourrit, rendant plus directement gloire à Dieu. La théologie se redécouvre comme non séparée de la vie des fidèles à cause même de sa *dimension doxologique*. En effet, *la théologie débouche sur la doxologie ou alors elle n'est rien et perd toute consistance*».<sup>25</sup>

### 3. Conseguenze di "un" metodo, per un metodo teologico "integrale"

Dai principi esposti nella SC scaturiscono alcune conseguenze che chiamano in causa vari ambiti sia della riflessione, sia della formazione, e sia della prassi. Ancora una volta, da una visione di teologia liturgica scaturisce una linea che, se assunta in verità, può ricondurre la riflessione e la prassi ecclesiale a quella prospettiva di sintesi che era tipica della *mens*

<sup>25</sup> A.M. TRIACCA, *Le sens théologique de la liturgie et/ou le sens liturgique de la théologie. Esquisse initiale pour une synthèse*, in A.M. TRIACCA – A. PISTOIA (edd.), *La liturgie*, o.c., pp. 331-332.



*Lex orandi* e metodo teologico. La teologia liturgica fra tradizione e innovazione 101

e della *praxis* dei Padri, grandi pastori, fini teologi, santi presidenti delle loro assemblee celebranti.<sup>26</sup>

Ed ecco ora quasi un decalogo la cui linea (non preconstituita) intende offrire solo un quadro dei risvolti che tale discorso racchiude o comporta. Altri settori rimangono aperti e un loro studio alla luce della teologia liturgica può trovare approfondimenti dai risvolti quanto mai interessanti in ordine sia al contributo alla scienza teologica sia al tessuto ecclesiale in cui sono vissuti. Si pensi, ad esempio, al rapporto tra la teologia liturgica e la partecipazione attiva, la catechesi e i suoi contenuti (e metodi), l'arte e la musica (la bellezza, il decoro), la pietà popolare,<sup>27</sup> ecc.

### 3.1. *Teologia liturgica e visione di sintesi nello studio vitale della teologia*

Il dettato di OT 16 pone ancora oggi seri interrogativi. Su questo punto quel dettato conciliare deve ancora essere valorizzato. La gravità della situazione degli studi teologici è eloquente. Il concilio ha tracciato una prospettiva di sintesi, nella logica di una teologia liturgica: a quando la sua attuazione in vista di una sintesi per un'armonica visione ed esperienza ecclesiale? Se la teologia liturgica non è già competenza acquisita per la teologia fondamentale, tutto il resto si fonda con maggior difficoltà.

### 3.2. *Teologia liturgica e formazione*

Prescindendo dalla problematica relativa all'iniziazione cristiana, due sono gli ambiti della formazione: quella cristiana (in generale), e quella presbiterale (ministeriale). L'assenza, o la poca incidenza di elementi forti che costituiscano un indispensabile punto di appoggio per una formazione integrale e unitaria della persona (senza schizofrenie!) fanno emergere

<sup>26</sup> Riprendo in questa sede quanto delineato in occasione del 40° della *Sacrosanctum Concilium* durante un "Colloque de l'Institut des Sciences liturgiques de l'Université de Fribourg-Suisse" il 28-29 novembre 2003; il testo è stato pubblicato in *La Maison-Dieu* n. 238 (2004) n. 2, sotto il titolo: *Sacrosanctum Concilium, 1963-2003. Une nouvelle théologie de la liturgie ou une théologie liturgique?*

<sup>27</sup> Su questo punto della pietà popolare, ad esempio, si osservi la linea teologico-liturgica che è sottesa al *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, edito dalla CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI nel 2002: qui traspare con chiarezza quanto sopra accennato.

l'urgenza non tanto di una sintesi solamente noetica (intellettuale), ma vitale in quanto integrale. Il ritorno ad una *lex orandi* che sia punto di incontro tra *lex credendi* e *lex vivendi* sarà non tanto la riscoperta di una prassi fortunata, quanto soprattutto la riappropriazione di un metodo di vita che aiuta a superare ogni incertezza.

### 3.3. *Teologia liturgica e comunicazione culturale*

Siamo nel mondo della comunicazione più esasperata; ma siamo anche in una società in cui la solitudine è vissuta talvolta con terribili risvolti. Una visione della comunicazione in prospettiva di teologia liturgica pone subito l'accento sul fatto che la prima comunicazione tra Dio e l'uomo si attua proprio nel contesto liturgico (cf. SC 33). È a partire da questa esperienza sacramentale che viene risignificata ogni forma di comunicazione tra fedeli, al di là del momento propriamente rituale.<sup>28</sup>

### 3.4. *Teologia liturgica e azione pastorale*

Dire teologia liturgica è rimandare alla costruzione di una sintesi qual è quella che ogni persona ricerca nel conseguimento dell'equilibrio della propria personalità. L'azione pastorale è ramificata negli ambiti più diversificati; ma tale diversificazione può trovare un *locus* che garantisca una sintesi, anzi che la faccia sperimentare non tanto a livello psicologico quanto soprattutto reale anche se *in mysterio*? In ambito pastorale, la ricomposizione dei più diversi elementi e spazi di azione può trovare il proprio alveo quando l'operatore sa ricondurre ogni attività a quella che è la sorgente di tutta l'opera salvifica. Così si può ritrovare il senso della definizione più eloquente di pastorale: l'arte di guidare e mantenere il popolo cristiano a Cristo!<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Cf. le prospettive delineate da B. SEVESO, *Teologia della predicazione*, in M. SODI – A.M. TRIACCA (edd.), *Dizionario di omiletica*, Ldc – Velar, Leuman (To) – Gorle (Bg) 1998 (rist. 2002) [= DdO], 1567-1592.

<sup>29</sup> Si veda la riflessione interdisciplinare che è stata compiuta nell'Istituto di Teologia pastorale della Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana, in Roma, i cui risultati sono raccolti nel volume a cura di M. MIDALI – R. TONELLI, *Qualità pastorale delle discipline teologiche e del loro insegnamento* = Biblioteca di Scienze religiose 107, Las, Roma 1993: qui in particolare interessa l'intervento: *Liturgia: teologia o pastorale?* (pp. 149-157).

*Lex orandi* e metodo teologico. La teologia liturgica fra tradizione e innovazione 103

### 3.5. *Teologia liturgica e omelia come «parte della celebrazione»*

Dalle varie accezioni di teologia liturgica in rapporto all'omelia scaturiscono altrettante modalità per realizzare e vivere questo momento sacramentale dell'ascolto e dell'attualizzazione della Parola di Dio. Dall'insieme emerge un'osmosi insostituibile tra omelia e teologia liturgica, in quanto l'omelia, mentre è figlia del *sensus fidei* e del *sensus Ecclesiae*, è il *locus* in cui e da cui viene incrementato il senso teologico dei fedeli. In questa linea, considerata nell'ottica della teologia liturgica, l'omelia viene riscoperta come una interpretazione teologica privilegiata del testo biblico, del linguaggio liturgico e dell'insieme del *depositum fidei*. È in questo ambito che il così detto codice verbale si dimostra finalizzato al codice vitale.<sup>30</sup>

### 3.6. *Teologia liturgica in rapporto alla spiritualità*

La prospettiva di sintesi racchiusa nella teologia liturgica offre elementi insostituibili per la spiritualità e la mistica. Siamo eredi di «teologie della spiritualità» ricchissime, ma elaborate indipendentemente da quella che è la sorgente della spiritualità.<sup>31</sup> È nell'azione liturgica che lo Spirito Santo è invocato e in essa opera. È dall'epiclesi sacramentale che può scaturire quella esperienza di «vita nello Spirito» (= spiritualità) che costituisce poi l'amalgama di ogni altro impegno. Ed è pure da questa sorgente unitaria che poi defluiscono tutte le altre forme di spiritualità nella Chiesa. Al centro però è la spiritualità liturgica, perché è la spiritualità della Chiesa.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Per adeguati sviluppi e approfondimenti di quanto accennato cf. A.M. TRIACCA, *Teologia liturgica*, in DdO 1594-1597.

<sup>31</sup> Esempio tipico è stato il *Dizionario di spiritualità*, edito a cura di S. DE FIORES – T. GOFFI, Paoline, Roma 1979, in cui sono appena presenti le voci *Celebrazione liturgica*, ed *Eucaristia*. Un po' più attento alle sorgenti della spiritualità cristiana è stato il *Dizionario di spiritualità dei laici*, a cura di E. ANCILLI, edito da OR, Milano 1981. Ben diversa è la visione offerta dal *Nuovo Dizionario di spiritualità*, edito da M. DOWNEY – L. BORRIELLO, e pubblicato dalla Lev, Città del Vaticano 2003.

<sup>32</sup> Per un ampio sviluppo di quanto accennato cf. A.M. TRIACCA, *La "riscoperta" della Liturgia*, in C.B. BERNARD (ed.), *La Spiritualità come teologia*. Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana. Roma, 25-28 aprile 1991 = *Spiritualità* 18, Paoline, Cinisello B. (Mi) 1993, pp. 105-130.

### 3.7. *Teologia liturgica e mistica*

Al seguito della spiritualità si pone di conseguenza la mistica. Mistica è esperienza del «mistero» celebrato, contemplato, annunciato, assimilato, vissuto. Dalla primordiale e fontale esperienza del Mistero «celebrato» scaturiscono le conseguenze di un innesto progressivo della persona del fedele nell'adorabile Persona di Gesù Cristo. Il percorso delineato da Paolo attraverso 14 verbi (dal *con-sofferente...* al *con-regnante*, attraverso il *syn-phytos*) denota la graduale attuazione di una mistica cristiana che si distingue da ogni altra mistica (o pseudo-mistica) in quanto si radica profondamente ed esclusivamente nel Mistero celebrato. Ecco allora il rapporto tra la teologia liturgica e la mistica!<sup>33</sup>

### 3.8. *Teologia e «scienze umane»*

È questo il capitolo relativamente nuovo che sta interpellando la teologia liturgica. A livello di riflessione e di ricerca molto è stato fatto circa i contenuti biblici ed eucologici della celebrazione. Il capitolo molto aperto e dibattuto da qualche anno a questa parte è quello concernente il significato e il ruolo del «rito», a livello antropologico, culturale, sociale, religioso in genere... Qui il problema più impegnativo sembra essere quello del metodo di approccio alla questione. Mentre per la Parola di Dio e per l'eucologia è stata messa a punto una metodologia ormai divenuta classica, per la «ritualità» questo non è stato ancora raggiunto. È un capitolo aperto che – pur nella sua ampia problematicità – si pone come una sfida nei nostri studi e ricerche.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Cf. L. BORRIELLO et ALII (edd.), *Dizionario di mistica*, Lev, Città del Vaticano 1998; una esemplificazione eloquente si può constatare nelle numerose voci in tema liturgico.

<sup>34</sup> Cf. il prezioso contributo offerto da L. GIRARDI, *Liturgia e scienze umane: riflessioni introduttive a partire da Sacrosanctum Concilium*, in AA. VV., *Liturgia e scienze umane. Itinerari di ricerca*. Atti della XXIX Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Santuario di Vicoforte, 26-31 agosto 2001, Clv - Edizioni Liturgiche, Roma 2002, 9-56.

*Lex orandi* e metodo teologico. La teologia liturgica fra tradizione e innovazione 105

### 3.9. *Teologia liturgica e inculturazione*

Il tema ha acquisito uno sviluppo notevole dalla SC in poi; l'accentuazione è stata sottolineata su due versanti. Da una parte la elaborazione dei libri liturgici ha comportato la riapertura del discorso circa l'inculturazione della liturgia in stretta dipendenza dall'inculturazione dell'annuncio del Vangelo; dall'altra la celebrazione dei grandi Sinodi continentali ha ripreso e cercato di sviluppare questa realtà.<sup>35</sup> Il cammino che sta dinanzi per l'ambito liturgico è tratteggiato dall'Istruzione *Varietates legitimae*, pubblicata nel 1994.<sup>36</sup>

### 3.10. *Teologia liturgica e sacramenti*

Pongo al termine questo aspetto, perché si presenta come elemento di sintesi. In quanto realizzazione della storia della salvezza nella vita del credente, i sacramenti sono il *locus* fontale in cui si attua la teologia liturgica. Da qui allora la comprensione piena del significato e del valore della teologia liturgica proprio quando è delineata a partire da tutti gli ambiti che strutturano e scandiscono il sacramento. In questa prospettiva, allora, è da ricondurre anche la visione di OT 16; di conseguenza, sempre in questa linea, è da vedere come fatale la divisione che tuttora talvolta esiste nell'insegnamento della sacramentaria: da una parte il dogma, dall'altra la celebrazione; da una parte il diritto, dall'altra la pastorale, dall'altra ancora la spiritualità... A quando l'apprendimento della lezione di sintesi che la teologia orientale ha sempre mantenuto (pur con dei necessari *distinquo*)<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Si veda al riguardo quanto scrive A. LAMERI, *Lo spirito della liturgia nei sinodi continentali. Per una prima disamina delle esortazioni apostoliche post-sinodali*, in *Rivista Liturgica* 90/2-3 (2003) 357-368.

<sup>36</sup> È in fase di stampa il primo commento a questo documento; si tratta dell'opera di M. PATERNOSTER, *Varietates legitimae. Liturgia romana e inculturazione* = MSIL 33, Lev, Città del Vaticano 2004. L'A. oltre a elaborare un commento distribuito in quattro capitoli, offre un'ampia bibliografia al riguardo; nell'Appendice II è presentata una concordanza verbale del documento latino, realizzata a cura di A. TONIOLO.

<sup>37</sup> Un notevole contributo in questa ottica è offerto dal volume di A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede* = MSIL 30, Lev, Città del Vaticano 2003.

#### 4. Conclusione: e se *Optatam totius* 16 avesse ragione?

Il percorso realizzato nell'ambito del presente intervento, nell'ottica di quanto prospettato nell'insieme del *II Forum*, permette di giungere a tre conclusioni che possono apparire interlocutorie, ma solo fino ad un certo punto. Quanto prospettato sopra, sia pure per cenni, si presenta come una attualizzazione concreta, arricchita da specificazioni, di quanto codificato dal Vaticano II sia nella SC sia nel documento OT 16. I tre momenti conclusivi, pertanto, si muovo a partire da OT per coglierne il metodo e così rilanciare il dibattito su un metodo teologico che forse attende ancora di essere iniziato a circa 40 anni dall'assise conciliare!

– *Il ruolo di un testo conciliare.* È a tutti noto il testo del dettato di OT 16. Il suo contenuto propone una linea nel fare teologia (docenza e ricerca) all'insegna della sintesi non solo noetica ma vitale: «... la rendano alimento della propria vita spirituale». Il dettato conciliare si muove nella prospettiva di una linea di approfondimento e di studio da adottare e da proporre; ma il dettato è da vedere anche e prima ancora nell'ottica di una ricerca teologica, di cui si indica il metodo che qui rileggo nello specifico di un'ottica di teologia liturgica:

- La *Scrittura* come «l'anima di tutta la teologia». La teologia liturgica si muove dalla “Parola in rivelazione” per coglierne il senso e le conseguenze quando la Chiesa fa esperienza della “Parola in attuazione” nell'*actio* liturgica.
- La *teologia dogmatica* elaborata secondo lo schema classico a partire dai «temi biblici» illustrati dal «contributo dei Padri della Chiesa» e dalla «storia del dogma». Poi si inserisce l'elemento determinante a tutt'oggi disatteso notevolmente nei trattati di teologia: «Inoltre, per illustrare *integralmente* quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso della speculazione, avendo san Tommaso per maestro; si insegni loro a *riconoscerli presenti e operanti sempre* nelle azioni liturgiche e in tutta la vita della Chiesa...». La teologia liturgica si muove in questa linea con l'obiettivo di aiutare a riconoscere il contenuto del mistero della salvezza sempre presente e operante nella liturgia e nella vita della Chiesa. Si ricom-

pone qui, ancora una volta, il rapporto che intercorre tra *lex credendi*, *lex orandi* e *lex vivendi*.

- Le *altre discipline teologiche* trovano il segreto del loro rinnovamento solo attraverso «un contatto più vivo con il mistero di Cristo e con la storia della salvezza...» in modo da illustrare «l'altrezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo». La sottolineatura conciliare riconduce ancora una volta l'attenzione del teologo alla *teologia liturgica* in quanto riflessione che scaturisce dal contatto vivo con il mistero di Cristo, e dunque con l'insieme della storia della salvezza; riflessione che porta sempre a cogliere il senso e il valore della vocazione del fedele in Cristo e nel suo mistero. Ancora una volta si ripropone il senso racchiuso nella trilogia di cui sopra.<sup>38</sup>
- Per lo specifico del *discorso liturgico* OT 16 dà una definizione e una prescrizione: *a)* la definizione afferma che la liturgia «è da ritenersi la prima e necessaria sorgente di vero spirito cristiano»; *b)* la prescrizione riguarda come deve essere svolto il suo insegnamento, cioè in base al dettato di SC 16. E qui abbiamo tre esplicitazioni da leggere sempre nell'ottica della *teologia liturgica*: la *prima* afferma che «la sacra liturgia [...] va computata tra le materie necessarie e più importanti»; la *seconda* prescrive che la liturgia deve essere insegnata sotto l'aspetto teologico, storico, spirituale, pastorale e giuridico; la *terza* è un invito ai «professori delle altre materie», perché «abbiano cura di mettere in rilievo, ciascuno secondo le intrinseche esigenze della sua disciplina, il mistero di Cristo e la storia della salvezza» in vista di una sintesi unitaria nella prospettiva della formazione. Ritorniamo dunque di

<sup>38</sup> Si veda al riguardo della teologia morale la riflessione prospettata in *Rivista Liturgica* 91/3 (2004) nel numero monografico dal titolo provocatorio (ma non troppo): *Una morale senza i sacramenti?* (con studi di R. FRATTALLONE, R. DE ZAN, R. TREMBLAY, I. SCHINELLA, S. MAJORANO, B. PETRÀ, G. MANTZARIDIS, G. GATTI, P. CARLOTTI, R. GERARDI, A.M. TRIACCA); cf. anche A.M. TRIACCA – A. PISTOIA (edd.), *Liturgie, étique et peuple de Dieu* = BELS 59, Clv – Ed. Liturgiche, Roma 1991.

nuovo nell'ottica di quanto sopra espresso a proposito del metodo e del ruolo della teologia liturgica.

È in questa ottica che è stato formulato il titolo di questa ultima parte. L'interrogativo con sapore di provocazione denota che la lettera del dettato conciliare è rimasta in genere tale, salvo qualche rara eccezione. Chi ne risente è senza dubbio sia la teologia in sé, sia la formazione cristiana, sia quel metodo di fare cultura che la Chiesa continua a realizzare attraverso il proprio culto, ma che non viene recepito a livello riflesso per poter essere poi ulteriormente rilanciato come prospettiva di sintesi per i teologi e per i formatori del popolo di Dio.

– Tra *novitas* e *traditio*. A questo punto della riflessione non sembra fuori luogo richiamare, proprio a mo' di conclusione, che quanto prospettato sopra, con particolare riferimento ad OT 16, è di fatto la lezione della tradizione del tempo dei Padri e delle grandi fonti liturgiche. Rilanciare le prospettive e l'ambito di ricerca della teologia liturgica è riproporre un metodo che in un primo periodo della vita della Chiesa caratterizzava la riflessione teologica. Quando poi, a motivo di peculiari condizionamenti storici della scienza teologica la riflessione non ha più avuto modo di racchiudere, in una prospettiva di sintesi, il dato teologico che scaturiva dalla celebrazione, il divario tra *lex credendi* e *lex orandi* si è accentuato, lasciando alla liturgia l'occasione di offrire elementi di sostegno a tesi teologiche. La frammentazione tra *lex credendi*, *lex orandi* e *lex vivendi* è stata la logica conseguenza che poi ha condotto ad una frammentazione dei saperi anche teologici.

In questa linea, pertanto, la prospettiva del Vaticano II, non ancora recepita a motivo della peculiarità e della metodologia della teologia liturgica, trova difficoltà per essere accolta nelle così dette grandi sintesi sistematiche. Il dettato di OT 16 e di SC 16 ha tracciato una prospettiva che per l'ambito della teologia liturgica risulta quanto mai obiettiva e chiara. Ma è una prospettiva che attende di poter entrare in dialogo con altre linee teologiche!

– *Il segreto di un "metodo" che riconduce ad una visione di sintesi*. I numerosi studi che negli anni soprattutto del dopo Concilio sono stati



*Lex orandi* e metodo teologico. La teologia liturgica fra tradizione e innovazione 109

realizzati in chiave di teologia liturgica, se da una parte si avvalgono della linea che vediamo elaborata al tempo di numerosi Padri della Chiesa, dall'altra si arricchiscono dell'esperienza storica. Al seguito di OT 16 riemerge una prospettiva di sintesi non chiusa in se stessa, ma continuamente aperta sia in ordine all'ambito di approfondimento delle singole discipline che interagiscono nella elaborazione della sintesi stessa, sia in ordine ai riflessi vitali che una simile impostazione rilancia. La trilogia riemerge ancora non come un gioco di parole, ma come la puntualizzazione di un dato di fatto: ciò che ci celebra (*lex orandi*) è la fede della Chiesa (*lex credendi*) per la vita dei credenti in Cristo (*lex vivendi*).

In questa prospettiva, allora, si può rilanciare quella visione di sintesi che lo stesso *Catechismo della Chiesa Cattolica* racchiude nelle sue tre parti, mentre la quarta – la *lex precandi* – diventa l'*humus* entro cui si muovono e si sviluppano le altre tre.

Se dunque OT 16 ha ragione nel suo dettato – e questo non può essere messo in dubbio dal teologo –, si tratta di accostarsi alla liturgia non tanto come ad un rito, quanto soprattutto ad un'esperienza *teologica* unica: una esperienza che racchiude in sé teoria e prassi, sempre a partire dalla celebrazione. In una situazione di complessità qual è quella in cui si dibatte anche la scienza teologica, rimettere il culto al centro è offrire la possibilità di una sintesi integrale in cui *lex credendi*, *lex orandi* e *lex vivendi* ritrovano il loro più radicale punto di incontro costituito dall'esperienza reale, pur *in mysterio*, della Ss.ma Trinità.

Quando *Fides et ratio* al n. 13 accenna all'intelligenza del mistero da parte della ragione, cui vengono in soccorso «anche i segni presenti nella Rivelazione», giunge ad un'affermazione che costituisce la miglior parola conclusiva anche del presente intervento. Nel lavoro di approfondimento del mistero si è necessariamente rimandati «all'orizzonte sacramentale della Rivelazione e in particolare, al segno eucaristico dove l'unità inscindibile tra la realtà e il suo significato permette di cogliere la profondità del mistero».

## METODO TEOLOGICO E STUDIO DEI PADRI DELLA CHIESA OGGI

ENRICO DAL COVOLO

*PATH 3 (2004) 111-124*

### 1. Introduzione

Lo scopo di questo contributo è quello di confrontare fra loro il metodo in teologia, da una parte, e gli attuali orientamenti nello studio dei Padri della Chiesa, dall'altra, per individuare alcuni problemi più importanti e avviare una riflessione su di essi.

Un'occasione importante per lo studio del nostro tema è stata offerta in questi ultimi anni dalla promulgazione dell'*Instructio* della Congregazione per l'Educazione cattolica *sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale* (= IPC)<sup>1</sup>.

Il documento – che porta la data del 10 novembre 1989, festa di san Leone Magno – intendeva rispondere ad alcune sollecitudini, quali soprattutto la ricerca delle cause e dei rimedi di quel «minore interesse» ai Padri che sembra aver caratterizzato il periodo postconciliare.

Vi si allude alle aporie di certa teologia, a tal punto ripiegata sulle urgenze del momento presente, da smarrire la rilevanza del ricorso alla tradizione cristiana. È censurato anche un approccio ai Padri che – troppo fiducioso nel metodo storico-critico e poco attento ai valori spirituali e dottrinali del magistero patristico – finisce per rivelarsi dannoso, o addirittura ostile, alla piena comprensione degli antichi scrittori cristiani. Ma la più grave responsabilità viene attribuita al clima culturale contempora-

<sup>1</sup> CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Instructio de Patrum Ecclesiae studio in Sacerdotali Institutione*, in *Acta Apostolicae Sedis* 82 (1990), pp. 607-636.

neo dominato dalle scienze naturali, dalla tecnologia e dal pragmatismo, in cui la cultura umanistica radicata nel passato viene sempre più emarginata: in molti casi oggi sembra mancare una vera sensibilità ai valori dell'antichità cristiana, come anche un'adeguata conoscenza delle lingue classiche. In definitiva, il «minore interesse» ai Padri potrebbe essere addirittura il sintomo di un colpevole compromesso fra la teologia corrente e una cultura inficiata di secolarismo e di tecnologismo, in una società che è sempre di meno «società della memoria» e della tradizione che plasma la vita.

Così – di fronte a un documento che va diritto al cuore di un dibattito ormai ineludibile – la reazione degli studiosi non poteva mancare.

Di fatto, con riferimento più o meno esplicito al testo dell'*Instructio*, numerosi contributi scientifici hanno preso in esame non soltanto la questione del metodo negli studi patristici, ma anche – più in generale – la questione del rapporto tra il metodo teologico e il ricorso ai Padri, e più precisamente del reciproco servizio tra lo sviluppo della teologia dogmatica e lo studio dei Padri della Chiesa: tali contributi rappresentano per noi un sicuro punto di partenza<sup>2</sup>.

## 2. Sul metodo in teologia

In genere, gli studi che si occupano dei rapporti fra la teologia e le discipline patristiche<sup>3</sup> si riferiscono anzitutto allo statuto della teologia

<sup>2</sup> Si vedano soprattutto gli studi raccolti nei seguenti volumi: E. DAL COVOLO – A.M. TRIACCA (curr.), *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi* (Biblioteca di Scienze Religiose, 96), Roma 1991; ISTITUTO PATRISTICO AUGUSTINIANUM (cur.), *Lo studio dei Padri della Chiesa nella ricerca attuale*, Roma 1991 (estratto da *Seminarium* n.s. 30 [1990], pp. 327-578); E. DAL COVOLO ET ALII (curr.), *Per una cultura dell'Europa unita. Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*, Torino 1992. Più di recente, vedi anche molti contributi raccolti nel volume miscelaneo *Les Pères de l'Église au XX<sup>e</sup> siècle. Histoire – Littérature – Théologie. «L'aventure des Sources Chrétiennes»*, Paris 1997.

<sup>3</sup> Vedi in particolare A. AMATO, *Studio dei Padri e teologia dogmatica*, in E. DAL COVOLO – A.M. TRIACCA (curr.), *Lo studio dei Padri della Chiesa...*, pp. 89-100; C. CORSATO, *L'insegnamento dei Padri della Chiesa nell'ambito delle discipline teologiche: una memoria feconda di futuro*, in ISTITUTO PATRISTICO AUGUSTINIANUM (cur.), *Lo studio dei Padri della Chiesa nella ricerca attuale*, Roma 1991 (estratto da *Seminarium* n.s. 30 [1990], pp. 460-485).

dogmatica o sistematica a partire dal Vaticano II, e citano in particolare il n. 16 del decreto *Optatam totius*.

Ne esce delineato un approccio scientifico al dato di fede, articolato in tre momenti fra loro distinti, ma ermeneuticamente complementari. C'è anzitutto il momento fondante della Scrittura, *universae theologiae veluti anima*; c'è poi il momento normante della tradizione ecclesiale, che comprende il contributo privilegiato della patristica orientale e occidentale – per cui spesso questo passaggio viene chiamato semplicemente «momento patristico» – oltre ai pronunciamenti conciliari e magisteriali e alle elaborazioni teologiche particolarmente esemplari; c'è infine il momento sintetico dell'organizzazione e della sistemazione del dato di fede, da comunicare in modo sempre più appropriato nel momento presente.

I primi due momenti rappresentano l'*auditus fidei*, che include così il vaglio del dato biblico e quello della tradizione ecclesiale, rappresentata in modo privilegiato dalla teologia patristica. Il terzo momento è dato dall'*intellectus fidei*, e cioè dalla riflessione sapienziale e dall'organizzazione sistematica degli elementi essenziali del dato rivelato, come riannuncio sempre attualizzato della fede.

È stato osservato che, a differenza del primo e del terzo momento, il secondo – segnatamente il ricorso ai Padri della Chiesa – non ha ancora assunto uno statuto soddisfacente<sup>4</sup>.

È urgente perciò una rimotivazione teologica del momento patristico, non solo come «presenza rassicurante e orientatrice» del discorso teologico (*IPC* n. 2); non solo perché i Padri sono testimoni privilegiati della tradizione (*IPC* nn. 17, 18-24), o perché ci hanno trasmesso un metodo teologico luminoso e sicuro (*IPC* nn. 25-40), o perché i loro scritti offrono una prodigiosa «ricchezza culturale, spirituale e apostolica» (*IPC* nn. 41-47); ma soprattutto e in primo luogo come tappa obbligata tra la Scrittura e l'oggi ecclesiale. Il momento patristico è un passaggio intrinseco del fare teologia in quanto tale, dal momento che fa da ponte tra la Bibbia e la coscienza di fede della Chiesa oggi. Di fatto lo studio della Bibbia comporta pure lo studio della sua recezione lungo la storia, e non si fa teolo-

<sup>4</sup> Cf. A. AMATO, *Studio dei Padri e teologia dogmatica*, in E. DAL COVOLO – A.M. TRIACCA (curr.), *Lo studio dei Padri della Chiesa...*, pp. 89-90.

gia quando si ignorano gli sviluppi religiosi e culturali legati ai testi biblici e alla loro interpretazione.

In realtà la teologia dei Padri ha operato una vera e propria reinterpretazione del dato biblico, in dialogo con l'ambiente culturale circostante (che non era più quello originario degli scritti neotestamentari), portando gradualmente alla precisazione solenne e inculturata di alcuni aspetti fondamentali del kerygma cristiano. A questo riguardo conviene citare almeno il Documento della Pontificia Commissione Biblica sull'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, là dove si afferma che «i Padri insegnano a leggere teologicamente la Bibbia in seno a una tradizione vivente con un autentico spirito cristiano»<sup>5</sup>.

In qualche modo, la metodologia dell'incontro tra il cristianesimo e la filosofia nei primi secoli cristiani, ovvero «il metodo teologico» dei nostri Padri, va considerato come «paradigmatico» per le forme successive di inculturazione del messaggio evangelico, lungo i secoli. «La Chiesa», osserva al riguardo Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Fides et ratio* (= *FR*), «non può lasciarsi alle spalle ciò che ha acquisito dall'inculturazione nel pensiero greco-latino. Rifiutare una simile eredità sarebbe andare contro il disegno provvidenziale di Dio, che conduce la sua Chiesa lungo le strade del tempo e della storia» (*FR* n. 72)<sup>6</sup>.

### 3. Gli studi patristici in rapporto alla teologia

Tenendo conto dell'istanza fin qui emersa – cioè quella di «rimotivare» il momento patristico nel metodo teologico – trascorriamo a considerare il secondo termine di riferimento del nostro tema, e cioè la situazione attuale degli studi patristici.

Ne tratteremo a due livelli distinti.

Parleremo anzitutto degli studi patristici in rapporto alla teologia; in un secondo momento parleremo delle scienze patristiche in rapporto allo studio delle antiche letterature greca e latina. Anche da questa prospettiva

<sup>5</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993, p. 89.

<sup>6</sup> Cf. E. DAL COVOLO, «*Fides et ratio*»: *l'itinerario dei primi secoli cristiani*, in M. MANTOVANI– S. THURUTHIYIL – M. TOSO (curr.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?* (Biblioteca di Scienze Religiose, 148), Roma 1999, pp. 37-44.

va, infatti, emergono indicazioni utili per definire lo statuto metodologico e disciplinare delle scienze patristiche, e le relative implicanze nei confronti del metodo in teologia.

Dovremo accontentarci di alcuni rapidi cenni, sufficienti però a delineare con chiarezza il repentino cambiamento di indirizzi avvenuto in questi ultimi anni.

Ancora all'inizio degli anni Cinquanta il cardinale Michele Pellegrino lamentava che le ricerche di teologia patristica erano mancanti di un'adeguata base filologica e di una solida impostazione storica, cui spesso si sostituiva un comodo schematismo dottrinale, suggerito da sviluppi del pensiero teologico spesso estranei alla mentalità dei Padri.

Tale rilievo sull'«ancillarità» della patristica nei confronti della dogmatica trovava riscontro in quegli anni nei curricoli delle Facoltà e degli Studentati teologici, dove lo studio dei Padri non costituiva ordinariamente una disciplina autonoma<sup>7</sup>. Era bensì assicurata un'esposizione più o meno ampia delle dottrine patristiche, ma sempre in rigorosa dipendenza dai trattati dogmatici in esame. Così molto di rado gli scrittori ecclesiastici potevano apparire allo studente come persone reali, inserite in un proprio contesto storico-culturale caratterizzato da peculiari vicende spirituali e da intuizioni irripetibili. Il rischio evidente era quello di un «appiattimento storico» della riflessione teologica e di un'indebita assolutizzazione del modello di teologia sotteso ai trattati dogmatici: a tale modello – come a un «letto di Procuste» – veniva adattata la lettura dei Padri.

A fronte di siffatto contesto, la citata *Istruzione* della Congregazione per l'Educazione Cattolica manifesta come ormai avvenuta una sorta di «rivoluzione copernicana»: la patristica – vi si legge tra l'altro al n. 61 – dev'essere considerata una «disciplina principale», e va insegnata a parte, con il suo metodo e con la materia che le è propria, «per almeno tre semestri con due ore settimanali»<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Si veda anche il caso della Germania, dove lo studio della patristica è associato ordinariamente a quello della storia della Chiesa antica.

<sup>8</sup> Naturalmente gli studi patristici non possono limitarsi ai Padri strettamente detti. Già H. CROUZEL, *La patrologia e il rinnovamento degli studi patristici*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, 3, Roma 1972, p. 544, faceva notare come non si possano separare dai Padri gli scrittori ecclesiastici dell'età patristica che, per ragioni diverse, non ottennero il

Così l'*Istruzione* invita chi fa teologia alla scuola dei Padri, una scuola che mira sempre all'essenziale. Come si esprime a tale proposito Yves-Marie Congar, la tradizione patristica non è dissociante, è invece sintesi, armonizzazione. Non procede dalla periferia, isolando qua e là alcuni testi, ma al contrario lavora dall'interno, collegandoli tutti al centro e disponendo i dettagli a seconda del loro riferimento all'essenziale. La tradizione patristica è dunque generatrice di totalità, di armonia e di sintesi. Essa vive e fa vivere del senso d'insieme del disegno di Dio, a partire dal quale si distribuisce e si comprende l'architettura di ciò che Ireneo chiama «sistema» o *oikonomia*<sup>9</sup>.

Ma è ovvio che gli studiosi di teologia non possono accontentarsi delle semplici indicazioni dei patrologi per assimilare un tale atteggiamento, ma dovranno curare una lettura più attenta e metodologicamente corretta delle opere patristiche. Mettendosi su questo sentiero, essi potranno raggiungere più facilmente il nucleo essenziale della teologia cristiana. L'unità del sapere teologico – come di ogni sapere – è una mèta molto alta, che costa fatica e che può essere conseguita solo nella consapevolezza della vera natura e missione della teologia stessa. Ebbene, lo studio dei Padri offre un valido aiuto per realizzare tale sintesi del sapere teologico.

Molto opportunamente, il numero 16 della medesima *Istruzione* riporta un celebre passo della Lettera che Paolo VI scrisse nel 1975 allo stesso cardinale Pellegrino nel centenario della morte del Migne. Vi si legge fra l'altro: «Lo studio dei Padri, di grande utilità per tutti, è di necessità imperioso per coloro che hanno a cuore il rinnovamento teologico, pastorale, spirituale promosso dal Concilio e vi vogliono cooperare. In loro infatti ci sono delle costanti che sono alla base di ogni autentico rinnovamento».

formale riconoscimento della Chiesa: com'è noto, è precisamente questo – fra altri – il caso di Tertulliano e di Origene. Sui problemi della definizione di *Padre della Chiesa* cf. Y.M.-J. CONGAR, «*Les Pères*», *qu'est-ce à dire?*, in *Seminarium* 21 (1969), pp. 151-165. Più in generale sulle questioni qui affrontate cf., anche per la relativa documentazione, E. DAL COVOLO, *Sulla natura degli studi patristici e i loro obiettivi*, in E. DAL COVOLO – A.M. TRIACCA (curr.), *Lo studio dei Padri della Chiesa...*, pp. 9-10.

<sup>9</sup> Cf. anche per la relativa documentazione, P. LAGHI, *Riflessioni sulla formazione culturale del sacerdote in margine all'Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa*, in E. DAL COVOLO ET ALII (curr.), *Per una cultura dell'Europa unita...*, pp. 83-84.

Va sottolineato infatti come i Padri, che erano in gran parte vescovi esperti e dediti al ministero, offrono ottimi esempi e impulsi riguardo al punto d'approdo del metodo teologico-sistematico, che consiste – come si è già detto – nell'organizzazione del dato di fede, in modo da comunicarlo in maniera sempre più appropriata nel momento presente. In questa prospettiva si possono rileggere le vive preoccupazioni dei Padri per l'unità della Chiesa (è quello che chiamiamo oggi il problema ecumenico); gli sforzi per l'innesto del cristianesimo in ambiti culturali diversi (è il problema missionario dell'inculturazione); le instancabili sollecitudini per alleviare la sorte degli oppressi e dei poveri (è questo il problema sociale) e i rapporti con le istituzioni politiche (è il problema della «paradossale cittadinanza» dei cristiani nel mondo)<sup>10</sup>.

#### 4. Servizio del dogma e servizio al dogma

La medesima *Istruzione* affronta la questione centrale dei rapporti fra la teologia dogmatica e le scienze patristiche, là dove afferma che «entrambe le discipline», appunto la patristica e la dogmatica, «sono chiamate dal Decreto *Optatam totius* (n. 16) ad aiutarsi e ad arricchirsi vicendevolmente, a condizione però che rimangano autonome e fedeli ai loro specifici metodi». Il mutuo ausilio delle due discipline viene poi precisato nel suo duplice risvolto: da una parte, «il dogma svolge soprattutto un servizio di unità», confermando «la prospettiva unificante della fede»; dall'altra, «il servizio della patristica alla dogmatica consiste nel delineare e precisare l'opera di mediazione alla rivelazione di Dio svolta dai Padri della Chiesa nel mondo del loro tempo» (*IPC* n. 52).

Esplicitando così il reciproco servizio degli studi patristici e della teologia dogmatica, l'*IPC* dipende da un importante contributo di Raffaele Farina, pubblicato nel 1977<sup>11</sup>. «Si tratta di un servizio e di un arricchimento vicendevole», scriveva Farina. «Il dogma presta soprattutto un ser-

<sup>10</sup> Cf. da ultimo E. DAL COVOLO, *La «paradossale cittadinanza» dei cristiani nel mondo. Per una lettura di A Diogneto 5,1-6,1*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 41 (2003), pp. 36-43.

<sup>11</sup> R. FARINA, *L'insegnamento della Patrologia: preparazione, obiettivi, mezzi didattici*, in *Seminarium* 29 (1977), pp. 100-126.



vizio di unità, come a tutte le discipline teologiche così pure alla patrologia<sup>12</sup>, e nell'unità segna come una direzione di marcia al patrologo come ricercatore, ma soprattutto come docente»<sup>13</sup>.

Alla ben nota e ricorrente obiezione che il «servizio al dogma» e le «opportune sintesi» finiscono per mortificare l'autonomia disciplinare degli studi patristici, Farina rispondeva anzitutto che, oltre all'assimilazione del metodo storico-critico, al patrologo è richiesta anche la conoscenza e l'applicazione del metodo teologico<sup>14</sup>, ma nel contempo indicava una via per garantire la «purezza» e la «piena obiettività» degli studi patristici: quella di una chiara coscienza della loro autonomia, della distinzione del metodo proprio rispetto ad altri metodi – ivi compreso quello teologico –, e del servizio «autonomo» che tali studi possono offrire alle altre discipline teologiche: «un servizio interdisciplinare a una sintesi teologica generale, obiettivo ultimo (con altri) dell'insegnamento teologico e dell'istituzione che lo impartisce»<sup>15</sup>. E concludeva: «Nel servizio al dogma l'insegnamento della patrologia fa sì che lo studente incontri i Padri della Chiesa, come è necessario, non su un piano puramente letterario o storico o filologico, ma su un piano “teologico”. Egli cioè deve, con la debita preparazione storica e letteraria, rimeditare e “rimuginare” il pensiero dei Padri in modo da lasciarsi impregnare profondamente dalla loro teologia perennemente viva. Egli soprattutto, distinguendo nel loro messaggio ciò che è sempre vivo e attuale da ciò che è caduco e ormai superato, deve lasciarsi penetrare dal loro spirito creativo, mediante il quale i Padri, nella fedeltà amorosa alla “Parola di Dio” hanno saputo annunciare agli uomini del loro tempo il dato rivelato»<sup>16</sup>.

In conclusione, possiamo affermare che i Padri sono testimoni vivi di quella felice sintesi teologica, che presuppone da una parte la piena adesione al dogma di fede e dall'altra l'impiego corretto del metodo teologico. In questa prospettiva lo studio dei Padri della Chiesa oggi va poten-

<sup>12</sup> Si noti che il termine *patrologia* impiegato da Farina equivale al termine *patristica* utilizzato nell'IPC.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 118.

ziato e valorizzato – nel rispetto della propria autonomia disciplinare e metodologica – come autentica scuola di metodo teologico<sup>17</sup>.

### 5. Gli studi patristici in rapporto alle letterature classiche

Il taglio specifico della citata *Istruzione*, rivolta prevalentemente alla formazione sacerdotale, e la scarsa valorizzazione della prospettiva letteraria precludono all'IPC un ambito di riflessione che avrebbe potuto integrare opportunamente le osservazioni del numero 50 sull'autonomia disciplinare e sullo statuto metodologico degli studi patristici. A nostro parere, infatti, tale discorso non andava condotto soltanto in rapporto alle discipline teologiche, ma anche in rapporto allo studio delle materie classiche.

In realtà l'incremento complessivo delle ricerche patristiche appare legato anche alla progressiva affermazione di autonomia della letteratura cristiana antica nei confronti delle letterature greca e romana.

Un passo decisivo in tal senso poteva dirsi ormai compiuto in Italia alla fine degli anni Sessanta, inizio Settanta, quando le cattedre di letteratura cristiana antica (o simili: per esempio, nell'anno accademico 1969/1970 l'Università Cattolica di Milano istituiva la prima cattedra di storia delle origini cristiane, alla quale venne chiamato il padre Raniero Vinić Cantalamessa), ricoperte da ordinari, erano ormai una decina e il gruppo di giovani che si dedicava a pieno titolo a questi studi era decisamente folto: mentre nel 1949, quando Alberto Pincherle nella sua prolusione accademica si proponeva di riepilogare la storia degli studi religiosi in Italia, alle cattedre di Napoli e Roma si era aggiunta solo quella di letteratura cristiana antica, a Torino, tenuta da Michele Pellegrino<sup>18</sup>.

In verità la prima cattedra in Italia di letteratura cristiana antica venne eretta dal padre Agostino Gemelli nel 1924 presso l'Università Cattolica di Milano, e ad essa era stato chiamato da Catania, dove insegnava letteratura greca, il salesiano Paolo Ubaldi, che la resse fino al 1934, anno della sua morte. A parere unanime di chi ne accostò il magistero, il

<sup>17</sup> Al riguardo, resta sempre valido J. RATZINGER, *I Padri nella teologia contemporanea*, in ID, *Storia e dogma* (Teologia, 8), Milano 1971, pp. 49-70.

<sup>18</sup> Rinvio, anche per la documentazione, a E. DAL COVOLO, *Sulla natura degli studi patristici...*, p. 11.

ruolo di don Ubaldi fu decisivo nel «promuovere in Italia una rivalutazione dell'antica letteratura cristiana, come disciplina autonoma, e bandire definitivamente il falso criterio di considerarla come un'appendice trascurabile delle letterature classiche»<sup>19</sup>.

Alla cattedra di don Paolo Ubaldi, a Milano, venne chiamato, alcuni anni più tardi, Giuseppe Lazzati<sup>20</sup>, alla cattedra di Torino – finalmente istituita nel 1948, soprattutto grazie alla fervida attività avviata a suo tempo dallo stesso Ubaldi – salì Michele Pellegrino<sup>21</sup>. E proprio nei titoli delle miscellanee dedicate nel 1975 a Pellegrino e nel 1979 a Lazzati – rispettivamente *Forma Futuri* e *Paradoxos Politeia*<sup>22</sup> – si può scorgere il programma fondamentale di una scuola di vita che trascorse da una generazione all'altra, mentre fondava «esistenzialmente» il senso del recupero e del rinnovamento degli studi patristici. D'altra parte l'autorevolezza scientifica e la statura morale di uomini come Pellegrino e Lazzati contribuirono in modo decisivo alla formazione di una scuola prestigiosa di «antico-cristianisti» nelle università e negli istituti superiori.

Tuttavia la progressiva affermazione dell'autonomia della letteratura cristiana antica nei confronti delle letterature classiche solo in parte ha comportato un riavvicinamento dell'antica divaricazione tra studi classici e teologici. E questo non soltanto a causa delle diffidenze, più reali ieri che oggi, dei cosiddetti «classicisti» nei confronti degli «antico-cristianisti»; ma anche perché ancora «poche sono le valide ricostruzioni analitiche globali sulle singole figure degli autori cristiani antichi (spesso quelle che ci sono, sono ritratti di datato colore apologetico). Pochi sono gli studi ed i grandi commenti analitici sulle singole opere in se stesse; poche le cosid-

<sup>19</sup> G. BOSIO, *Ubaldi sac. Paolo, docente universitario*, in *Dizionario biografico dei Salesiani*, Torino 1969, p. 279. Ma vedi soprattutto L.F. PIZZOLATO, *La letteratura cristiana antica nell'Università Cattolica di Milano: alle origini*, in M.P. CICCARESE (cur.), *La letteratura cristiana antica nell'Università italiana. Il dibattito e l'insegnamento* (Lecture patristiche, 5), Fiesole 1998, pp. 69-123.

<sup>20</sup> Assistente dell'Ubaldi dal 1931, Lazzati vinse la libera docenza nel 1939, e ottenne la cattedra di letteratura cristiana antica in Cattolica nel 1958.

<sup>21</sup> Cf. C. MAZZUCCO, *Torino: la prima cattedra di Letteratura cristiana antica nell'Università di Stato*, *ibidem*, pp. 125-189.

<sup>22</sup> Cf. *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino 1975; *Paradoxos Politeia. Studi Patristici in onore di Giuseppe Lazzati* (Studi Patristica Mediolanensia, 10), Milano 1979.

dette "letture" delle opere, che le colgano come testi organici, e non solo come mattoni per un discorso di storia della Chiesa o teologico. Dovrà perciò la letteratura cristiana antica saper anche percorrere autonomamente i sentieri già percorsi dalla filologia classica, per arrivare a sviluppare i suoi nuovi orientamenti con le carte in regola, cioè senza troppe soluzioni di continuità, bensì avendo percorso tutte le tappe d'uno sviluppo organico armonioso. C'è quindi ancora molto da lavorare, perché la letteratura cristiana antica, soprattutto nella sua dimensione più squisitamente "letteraria", attende d'essere ancora per gran parte scoperta e veicolata in cultura diffusa»<sup>23</sup>.

Fra l'altro, un'attenta rivisitazione dello statuto letterario dei testi patristici potrebbe avere ai nostri giorni una ricaduta pastorale assai feconda. I Padri si sono imposti infatti come maestri della comunicazione, coniugando l'annuncio cristiano con le migliori condizioni per la sua ricezione, stabilite dai canoni della retorica. *Delectare et prodesse* era il programma dei Padri della Chiesa imperiale, laddove il *delectare* è in vista del giovare a chi ascolta e a chi legge: osservazione non irrilevante, questa, in un tempo di comunicazione mediatica come il nostro, nel quale troppe espressioni del comunicare restano fuori dall'alveo della Chiesa.

## 6. Conclusione: per una sintesi aperta al contributo interdisciplinare

Appare dunque urgente un supplemento di studio e di ricerca, non soltanto per ciò che riguarda le scienze patristiche in rapporto alla teologia, ma anche per ciò che riguarda le medesime scienze in rapporto alla letteratura.

Diversamente, nonostante le dichiarazioni di principio riguardo ad una sintesi aperta al contributo interdisciplinare, la ricaduta degli studi patristici nell'ancillarità finisce per rivelarsi un rischio tutt'altro che remoto.

Concludo accennando ancora a due «grappoli» di problemi metodologici, riagganciandomi direttamente all'osservazione appena svolta.

In primo luogo, per favorire un corretto approccio ai Padri della Chiesa e per garantire in maniera coerente le istanze metodologiche della

<sup>23</sup> L.F. PIZZOLATO, *Metodi di ricerca nella letteratura cristiana antica*, in B. AMATA (cur.), *Cultura e lingue classiche* 2, Roma 1988, p. 115.

teologia, è indispensabile il confronto tra studiosi capaci di superare steccati disciplinari troppo rigidi. La specializzazione eccessivamente settoriale non favorisce un approccio soddisfacente agli antichi scrittori cristiani. Si potrà obiettare che la tendenza irreversibile dell'attuale organizzazione degli studi conduce verso una sempre maggiore specializzazione. Ebbene, *sic rebus stantibus*, sarà necessario almeno preparare studiosi aperti al dialogo interdisciplinare. Fra l'altro, è questa l'esperienza ricorrente nei sempre più numerosi Convegni di studio dedicati a qualche Padre della Chiesa: né il teologo né il filologo né lo storico né il letterato... sono in grado di ricostruire da soli personalità come quelle di Origene o di Agostino (tanto per fare due nomi tra i più illustri). Lo storico e il letterato spesso mancano di senso teologico, e il teologo, a sua volta, corre spesso il pericolo di trascurare le caratteristiche delle forme letterarie e delle realtà storiche<sup>24</sup>. Solo l'approccio multidisciplinare, riconosciuto e accettato nella ricerca comune e nel dialogo, si rivela capace di sintesi feconda.

In secondo luogo, per un corretto approccio ai Padri e per una loro adeguata valorizzazione nell'itinerario teologico, occorre superare due rischi estremi, fra loro contrapposti, nei quali capita spesso di cadere.

C'è da una parte il rischio di chi pretende di rintracciare nelle origini cristiane formule idealizzate o ricette immediatamente utilizzabili nell'*oggi* della società e della Chiesa.

Nelle mie ricerche storiografiche ho studiato con particolare attenzione i primi tre secoli cristiani, fino a Costantino. Mi è parso chiaro che in questo periodo i cristiani si trovarono ad essere autentici soggetti di «nuova cultura», nel confronto ravvicinato tra eredità classica e messaggio evangelico. Ma le soluzioni patristiche del dialogo fede-cultura non furono certo univoche: talvolta nella stessa persona – come si può vedere nel caso emblematico di Tertulliano – si riscontrano atteggiamenti intolleranti e viceversa posizioni aperte e possibiliste. In ogni caso questi atteggiamenti vanno valutati come «realizzazioni storiche», che non possiedono, come tali, altro magistero, se non quello – altissimo tuttavia per se stesso – della storia.

<sup>24</sup> Si veda al riguardo B. STUDER, *I Padri della Chiesa*, in *Mysterium Salutis* 2, Brescia 1977<sup>4</sup>, p. 128.

L'altro rischio è quello di chi non è disposto ad accettare il magistero delle origini.

Da parte mia, sono convinto che lo studio delle antiche testimonianze cristiane è sorgente di discernimento per valutare in modo più adeguato la società e la Chiesa del nostro tempo.

Ritengo anzi che il periodo delle origini conservi un carisma speciale. È il momento in cui il messaggio dirompente del Vangelo si consolida nella tradizione cristiana. Per stare all'esempio appena citato, l'impostazione dell'incontro tra cristianesimo e cultura nei primi tre secoli diede frutti decisivi – tali da non poter essere mai più dimenticati – sui piani del linguaggio, del recupero delle diverse culture e della storia intera, dell'individuazione di una comune «anima cristiana» nel mondo e della formulazione di nuove proposte di convivenza umana.

In questo senso il ricorso attento e vigile agli antichi scrittori cristiani è utile per comprendere, interpretare e relativizzare la presente stagione della società e della Chiesa. Ritengo che tale ricorso sia particolarmente valido dinanzi ad alcune questioni, che forse oggi più di ieri appassiano l'uomo e il credente (per esempio la questione sociale, la questione femminile, il rapporto fede-mondo...), perché in ciascuna di esse il magistero dei Padri può contribuire ad illuminare problemi e soluzioni.

Per essere più concreto, propongo un esempio, legato all'esegesi patristica di *Romani* 13,1-7 («Ognuno sia sottomesso alle autorità superiori...»)<sup>25</sup>. Tale esegesi suggerisce nei confronti delle autorità politiche due grandi linee di comportamento.

Da una parte si esorta il credente a riconoscere la legittimità delle istituzioni e lo si invita alla sottomissione «per un motivo di coscienza», perché «non c'è autorità se non da Dio, e quelle che ci sono, sono state disposte da Dio». Per altro verso, è escluso che le realtà temporali possano arrogarsi i diritti di Dio e autodivinizzarsi: in tal modo sono confutati in radice il culto dell'imperatore e qualunque pretesa sacralizzante dello stato.

<sup>25</sup> Cf. E. DAL COVOLO, *Romani 13,1-7 e i rapporti tra la Chiesa e l'Impero romano nel primo secolo*, in S. GRAZIANI (cur.), *Studi sul Vicino Oriente Antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni* (Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di Studi Asiatici. Series Minor, 61), Napoli 2000, pp. 1481-1492.

Di qui ha origine il duplice atteggiamento dell'accettazione e del rifiuto delle istituzioni politiche («sì, ma...»), caratteristico dei primi secoli cristiani. È un atteggiamento che trova riscontro oggettivo specialmente negli orientamenti della «grande Chiesa» (di solito favorevole al «sì») e dei gruppi settari e rigoristi (spesso orientati al «ma», e talvolta al «no» senza appello); prima di tutto, però, esso trascorre attraverso la coscienza dei credenti di fronte alle concrete situazioni storiche e alle varie contingenze politiche.

In tal modo il messaggio neotestamentario, interpretato e vissuto dalle prime generazioni cristiane, continua a porre due sollecitazioni fondamentali ad ogni uomo impegnato nella gestione della politica e dello stato.

La prima sollecitazione invita a desacralizzare il potere e ad opporre una radicale obiezione di coscienza dinanzi alle pretese totalitarie delle istituzioni politiche. La seconda sollecitazione, conseguente alla prima, afferma la responsabilità della coscienza individuale, e impegna al doveroso discernimento di ciò che è servizio della comunità e obbedienza alle leggi da ciò che è idolatria dello stato e capitolazione di fronte a un potere ingiusto.

In questo modo lo studioso dei Padri, mentre si guarda da illusorie e anacronistiche soluzioni, intravede feconde prospettive di attualizzazione e di impegno.

Illustri esempi di studiosi – come Heinrich Schlier o Erik Peterson, per rimanere nell'ambito tematico appena evocato – confermano con il magistero della scienza e della vita la validità di un simile itinerario teologico.

## INCULTURAZIONE DELLA FEDE E METODO TEOLOGICO

† RINO FISICHELLA

*PATH 3 (2004) 125-139*

### Sguardo preliminare

La questione del metodo è certamente una delle problematiche più controverse del sapere teologico; intorno ad essa, infatti, si condensa non solo la capacità primaria di formulare i principi gnoseologici che permettono al teologo di inserire la sua ricerca nello spazio dell'epistemologia<sup>1</sup>, ma soprattutto, mediante essi, di poter raggiungere la verità che è stata rivelata e immessa nella storia, in modo da rendere attuale e significativo per l'uomo contemporaneo il vero che è appartenuto al passato per l'intelligenza, la saggezza e la tenacia di uomini che hanno saputo imprimere nel linguaggio la propria ricerca della verità. In un modo o nell'altro, la questione del metodo teologico si incontra sempre con quella della verità; ad essa non può sfuggire<sup>2</sup>. Sostenere che il metodo sia una semplice questione di ermeneutica per accedere alla comprensione coerente di un testo ha una sua validità epistemologica, ma non esaurisce la funzione del metodo che, per sua stessa natura tende a incontrarsi con la verità e farla emergere nella sua forma di novità radicale per l'esistenza personale. Senza questa dimensione, il dibattito sul metodo ci sembrerebbe alquanto ripetitivo e poco utile nel nostro contesto contemporaneo. Se un compito spetta alla generazione dei teologi in questo momento di trapasso tra la

<sup>1</sup> Cf. per le questioni specifiche del metodo lo studio di G. POZZO, "Il metodo della teologia sistematica", in R. FISICHELLA, G. POZZO, G. LAFONT, *La teologia tra rivelazione e storia*, Bologna 1999, 167-305.

<sup>2</sup> Cf. W. KASPER, *Teologia e Chiesa* II, Brescia 2001, 27-31.



modernità e quanto verrà di seguito, a noi sembra essere proprio quello di mantenere viva la domanda sulla verità e la possibilità permanente che l'uomo ha di poterla raggiungere, comprendere ed esprimere.

Il metodo teologico non deve sfuggire a questa sfida né può pensare di adeguarsi a una mera soluzione ermeneutica che limiti il suo tracciato nella sfera positivista. Legata indissolubilmente alla verità della rivelazione, è necessario che l'epistemologia teologica possa elaborare la sua identità alla luce di un itinerario che sappia coniugare l'istanza veritativa della rivelazione con il suo ingresso nella storia. Probabilmente qui sta o cade la sua valenza epistemologica e la sua efficacia nella comprensione coerente dei contenuti che analizza. Se una critica è permessa alla ricerca teologica post conciliare, questa potrebbe delinarsi nell'ambito del non aver mantenuto salda e viva la questione del metodo. Sorpassata con noncuranza, come se si fosse dinanzi a una *quaestio obvia*, si è proceduto immediatamente nella formulazione di dati e riflessioni che oggi mostrano chiara la loro debolezza e non di rado la loro incongruenza teologica<sup>3</sup>. La questione del metodo rimane una *quaestio* permanente per la teologia, ma, nello stesso tempo, deve rimanere come una sorgente di certezza per il teologo nel suo tentativo scientifico di dipanare la matassa della verità. Se il metodo è sottoposto esso stesso al dubbio, allora non vi è più certezza di scienza e i nostri dati sarebbero inevitabilmente sottoposti all'arbitrio e al soggettivismo teologico. È importante, al contrario, non dimenticare che una delle novità emerse dal Vaticano II è il legame impresso al metodo teologico con la realtà stessa della rivelazione che è inserita nell'orizzonte storico-salvifico. In questa nuova prospettiva, nulla viene tolto al valore noetico della rivelazione come espresso da *Dei Filius*, ma lo spazio storico, proprio di *Dei Verbum*, impone di saper coniugare il metodo teologico con le conseguenze che derivano dall'aver stabilito un rinnovato contesto entro cui porre la rivelazione<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Inutile dirlo che diverse opere che hanno segnato criticamente la stagione teologica degli ultimi decenni si qualificano per una carente riflessione e applicazione di metodo teologico; si cf., ad esempio, le opere di Balasuria, Dupuis, Geffré, Meßner, Haught, Sobrino, Wilfred... In tutti questi lavori appare quanto mai disarmante la mancanza di ogni cognizione basilare di metodologia teologica che ha imposto un estrinsecismo metodologico fuorviante.

<sup>4</sup> Il testo di *Optatam totius* 16 non sarebbe correttamente inteso e interpretato se posto fuori da questo orizzonte ermeneutico che pone la storia della salvezza come criterio metodologico.

È in questo spazio che acquista maggior rilievo la tematica che ci è stata affidata e che, a prima vista, potrebbe apparire del tutto inadeguata se si riflette sul metodo teologico prescindendo dal rinnovato impegno di rileggere il nuovo spazio in cui è stato posto il concetto di rivelazione. Se questa, infatti, entra nella storia allora la storia è assunta a categoria da cui non si può prescindere per una coerente lettura del parlare di Dio con gli uomini in Gesù Cristo. Qui, in primo luogo, sorge per la metodologia teologica la possibilità di verificare il processo di incontro tra la Parola di Dio e il suo incarnarsi nella storia e nella cultura di un popolo. Limitare lo spazio della ricerca filosofica e teologica alla sola *possibilità* di questo inserimento<sup>5</sup>, prescindendo però dal valutare la dinamica che si è venuta a formare nel corso dei millenni, fino a giungere alla “pienezza del tempo” (Gal 4,4), impedirebbe di formulare dei principi che sappiano coordinare oggi la ricerca teologica e qualificare scientificamente i suoi risultati.

In altri termini, proprio la questione del metodo impone che si valutino, in primo luogo, gli intrecci che hanno permesso, ad esempio, alla fede di Abramo di conoscere la prima rivelazione di Dio. Da qui, infatti, nasce un nuovo modo di pensare, di esprimere e di comportarsi che sono appunto gli elementi basilari di una cultura. L'assunzione del linguaggio culturale di Abramo, quali la “terra”, la “casa”, la “famiglia”, le “stelle”, la “figliolanza”, il “sacrificio”, l’“alleanza”... diventano non solo termini con i quali Dio si esprime per farsi comprendere da Abramo, che è uomo del suo tempo inserito nella sua cultura, ma inizio di una promessa che attraverso quei termini immette nella storia un contenuto propriamente rivelativo. Il metodo teologico, quindi, deve essere in grado di questo duplice impatto epistemologico: scoprire i processi che permettono di vedere relazionata e coniugata la parola di Dio e quella degli uomini; stabilire i criteri che permettono di distinguere il contenuto rivelativo, di per

<sup>5</sup> È, positivamente, la ricerca svolta dalla filosofia della religione in generale e dal trattato *De revelatione della teologia fondamentale*; cf. K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, München 1963; J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986, 9-29; B. WELTE, *Geschichtlichkeit und Offenbarung*, Frankfurt 1993, 21-30; la poco coerente presentazione di J. WERBICK, *Essere responsabili per la fede. Per una teologia fondamentale*, Brescia 2002, 279-321, per la sua non chiara identità epistemologica, muovendosi continuamente tra filosofia e teologia.

sé unico, irripetibile e immutabile, dal processo meramente culturale segnato dalla provvisorietà, dalla molteplicità e dal cambiamento<sup>6</sup>. In una parola, spetta al metodo teologico evitare al massimo che il teologo cada nella tentazione di livellare la novità rivelata al fenomeno culturale o religioso con cui viene ad incontrarsi, inserendo la rivelazione in una ulteriore “gabbia” – oltre a quella wittgensteiniana del linguaggio in cui è già inserita – a favore delle esigenze del multiculturalismo o pluralismo religioso<sup>7</sup>.

Ci sembra opportuna, in questo contesto, una seconda osservazione preliminare che permette di focalizzare ulteriormente la nostra problematica. Una delle istanze fondamentali che regolano il rapporto tra fede e cultura è certamente la pretesa del cristianesimo di presentare la rivelazione di Gesù Cristo come la risposta ultima e definitiva alla domanda di senso. In questo modo, si stabilisce la capacità culturale a costruire modelli mediante i quali la novità cristiana diventa linguaggio e comportamento atti a favorire uno sviluppo dell'esistenza personale e sociale sia nell'autocomprensione di sé che della storia. Questo dato appartiene ormai alle acquisizioni scientifiche dell'antropologia culturale e della filosofia e fenomenologia delle religioni che vedono la dimensione religiosa come una delle componenti costitutive dello sviluppo culturale. Appartiene alla natura della religione, infatti, entrare nella cultura e modificare dall'interno la sua comprensione della vita e del mondo. Soffermarsi su questo aspetto sarebbe interessante, ma non permetterebbe di raggiungere il cuore del nostro discorso. Resta, comunque, decisivo il fatto che in tutte le culture che conosciamo il fenomeno religioso non solo è presente, ma è determinante per la cultura stessa. Non esiste di fatto una cultura senza religione, come se que-

<sup>6</sup> Per alcuni versi, si dovrebbe fare qui i conti con quanto descrive B. LONERGAN nelle sue pagine circa la relazione tra il soggetto, l'autore e il contenuto interpretato in vista di una sua corretta comunicazione; cf. *Il metodo in teologia*, Brescia 1975, 173-190. Interessanti, in questa stessa prospettiva, le pagine di J. MOLTMANN che rilegge l'ermeneutica teologica alla luce del principio “promessa” come *Tat-Wort*, parola efficiente che compie e realizza ciò che promette, distinta dalla *Deute-Wort* come parola interpretativa; in *Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della teologia cristiana*, Brescia 2001, 90-93.

<sup>7</sup> Cf. C. DOTOLO, “Annuncio del Vangelo e inculturazione della fede”, in G. MAZZOTTA-J. ILUNGA MUYA (edd.), *Veritas in caritate*. Miscellanea di studi in onore del Card. José Saraiva Martins, Città del Vaticano 2003, 293.

sta le fosse un corpo estraneo innestato in un imprecisato momento del suo sviluppo storico. La religione, al contrario, favorisce il nascere, il crescere e lo sviluppo della cultura e in essa immette i germi fondamentali che le permettono di comprendere e descrivere l'uomo con la sua storia. Imporre una divisione tra cultura e religione è un processo ideologico sterile che non porta lontano e concretamente conduce la stessa cultura all'asfissia. L'incontro tra le religioni e le culture, dunque, è una realtà che appartiene alla natura stessa delle cose, perché partecipa dell'essere stesso dell'uomo nel suo autocomprendersi e progettarsi<sup>8</sup>.

Questa considerazione impone, di conseguenza, di valutare un aspetto non secondario della nostra problematica. È bene non dimenticare che il tema dell'inculturazione è sottoposto da diversi anni ormai a una costante precisazione semantica con l'intento di favorire al massimo la comprensione e l'esplicitazione del fenomeno. Per alcuni versi, anzi, alcuni autori si spingono ancora più in là delineando la strada per andare oltre lo stesso processo di inculturazione<sup>9</sup>. Non è nostro intento entrare nella giungla semantica e nel conflitto di queste interpretazioni<sup>10</sup>. Nel nostro discorso, utilizzeremo il termine "inculturazione" nel suo senso originario come quel processo che porta l'annuncio del Vangelo ad incontrarsi con una cultura. Incontro reso possibile proprio sulla base di alcuni tratti che sono comuni al Vangelo e alla cultura, primo fra tutti, l'istanza veritativa e l'orizzonte di apertura universale su cui entrambi si muovono.

### Epistemologia del rapporto

Per entrare maggiormente nel tessuto della nostra problematica, due aspetti meritano ora di essere considerati: in primo luogo, lo spazio proprio del metodo teologico nel suo rapporto con il processo di inculturazione; in seguito, i criteri che il metodo teologico offre per un coerente ed efficace incontro tra la verità del Vangelo e le culture.

<sup>8</sup> J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, 57-82.

<sup>9</sup> È il caso di M. AMALADOSS, *Oltre l'inculturazione. Unità e pluralità delle Chiese*, Bologna 2000.

<sup>10</sup> Per questo cf. lo studio di V. NECKERBROUK, *La Terza Chiesa e il problema della cultura*, Cinisello Balsamo 1990.

Per quanto riguarda il primo aspetto, è necessario richiamare alla mente alcuni dati ormai acquisiti. È importante, anzitutto, sottolineare che alla base della cultura vi è sempre l'uomo nella sua capacità di conoscere e andare oltre se stesso. Dimensione gnoseologica e istanza di apertura al trascendente permangono come una delle qualificazioni essenziali nell'identificazione dell'uomo. L'uomo è contemporaneamente "padre" e "figlio" della cultura perché la sua ricerca della verità e la sua capacità di esprimerla gli permettono di creare linguaggio e stili di vita che lo qualificano ma che nello stesso tempo permangono oltre se stesso<sup>11</sup>. Egli permane come quell'essere che è "esistente" che cioè va fuori, oltre se stesso, oltre il mondo e il suo limite, perché proiettato direttamente verso la pienezza dell'essere; l'*ex-ist-ens* guarda all'*ipse esse subsist-ens*, e proprio per questo è capace di lasciare nel mondo qualcosa di sé perché rimanga dopo di lui. In una parola, crea storia e cultura; in essa, comunque, è già impressa l'impronta del Creatore che traspare dal rapportarsi dell'uomo come spirito verso colui che ne è pienezza e fonte originaria. Si scopre, in questo modo, che proprio l'apertura dell'uomo verso il trascendente è condizione di un'universalità che non può essere condizionata da una cultura particolare, ma al contrario è immessa in ogni cultura come possibilità di aprirsi al nuovo che viene offerto in una permanente dinamica che è svelamento della verità<sup>12</sup>. A noi sembra, infatti, che il nocciolo della questione sia proprio qui: se l'istanza veritativa che ogni uomo porta dentro sé in quanto perennemente aperto al trascendente debba essere limitata per il suo appartenere a una cultura, oppure se il fatto di essere una cultura che appartiene all'uomo, in quanto esprime se stesso come spirito nel mondo, abbia in sé un'indelebile traccia di apertura costante alla verità come sua qualifica essenziale, alla stessa stregua di come è segnata l'esistenza personale. La reciprocità di questo rapporto non può essere segnata dall'esclusività dell'*aut aut*; piuttosto, dalla circolarità che permette di

<sup>11</sup> In questo senso si esprime FR 71: "Ogni uomo è inserito in una cultura, da essa dipende, su di essa influisce. Egli è insieme figlio e padre della cultura in cui è immerso. In ogni espressione della sua vita, egli porta con sé qualcosa che lo contraddistingue in mezzo al creato: la sua apertura costante al mistero ed il suo inesauribile desiderio di conoscenza".

<sup>12</sup> Cf. H. U VON BALTHASAR, *Teologica I: Il mondo della verità*, Milano 1989, 39-46.

comprendere sia il limite dell'esprimere se stesso sia lo spazio di verità e di infinito verso cui si è permanentemente aperti. Insomma, l'uomo nel suo dover esprimere se stesso in qualsivoglia cultura è certamente limitato, ma ogni cultura è indubbiamente aperta all'istanza veritativa che le viene offerta; contrariamente non potrebbe mai coniugarsi e corrispondere con la forza di trascendenza che l'uomo possiede. Una cultura che non fosse segnata dalla nota dell'apertura alla verità soffocherebbe l'uomo che in essa vive e iscriverebbe al suo interno la data del proprio suicidio.

Esiste, quindi, una chiara appartenenza reciproca che non può prescindere dal rapportarsi all'istanza veritativa. Lo stesso concetto di appartenenza, tra l'altro, permette di esplicitare ulteriormente questa dimensione. H. G. Gadamer, nel suo *Wahrheit und Methode* ci permette di esplicitare ulteriormente questo aspetto. Giocando sulla semantica tedesca del termine *Zugehörigkeit*, il filosofo di Heidelberg provoca a verificare il legame tra "appartenenza" e "ascolto"<sup>13</sup>. Alla teologia questo binomio non è affatto estraneo; anzi, le appartiene come uno dei suoi punti fermi su cui costruire il proprio impianto nell'intelligenza della rivelazione. Appartenere equivale, in primo luogo, ad ascoltare e questo ascolto, potremmo dire, è almeno duplice: ascolto di una *rivelazione* che immette nella storia una radicale novità, che è il senso ultimo e definitivo per l'esistenza personale; ascolto di una *tradizione* che trasmette la conquista di un patrimonio di saggezza nella cultura. La tradizione, infatti, è un linguaggio permanente che viene mantenuto vivo dall'appartenenza ad esso. È il modo mediante cui ci si inserisce nel mondo con un linguaggio proprio che sa ascoltare e per questo intravede le nuove esigenze che si nascondono nel mondo; il fatto consente di riprendere a parlare, creando nuove forme di appartenenza.

Il riferimento alla tradizione è qualificante per il metodo teologico; esso permette di cogliere alcune istanze normative che sono comuni alla fede e alle culture. Sarebbe rischioso trattare un tema come il nostro prescindendo da un'istanza che è essenziale al processo dinamico che vede l'incontro tra le culture e il Vangelo: lo sviluppo dogmatico che è uno dei processi fondamentali della storia della Tradizione. Ci sono, infatti, due

<sup>13</sup> H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano 1983, 528-529.

istanze che si rincorrono in maniera omogenea: da una parte, la storia della tradizione che crea un processo di trasmissione di ciò che *semper, ubique et ab omnibus creditum est*; dall'altra, la conseguenza immediata della tradizione che è l'inserimento nel linguaggio vivo del popolo che trasmette e che immette le istanze proprie della cultura di appartenenza. In questo contesto, la Tradizione merita di essere riletta come una lunga storia di incontri tra l'annuncio del Vangelo e le diverse culture con cui i cristiani sono venuti a contatto. Anche in questo caso – come si è visto in precedenza nell'esempio della prima rivelazione ad Abramo – ne è derivato un insieme di nuovi linguaggi, interpretazioni, istituzioni che permangono nel corso del tempo e che hanno permesso lo sviluppo della stessa cultura con cui il Vangelo si è incontrato. Nonostante gli scempi compiuti da alcuni personaggi nel corso della storia, è sufficiente pensare a cosa sarebbe rimasto della cultura greco-romana a partire dal IV secolo se il cristianesimo non avesse sentito il dovere di custodirla, proteggerla e tramandarla. Il diritto romano come le grandi opere artistiche e letterarie sarebbero rimaste pietra morta e probabilmente completamente distrutte se il cristianesimo non avesse visto in esse quella saggezza della cultura che era una ricchezza nel raggiungimento e accoglienza della verità rivelata. Questo processo è peculiare della storia della Tradizione e ad essa si ricongiunge come elemento predominante nella trasmissione della verità<sup>14</sup>.

Qui entra con tutta la sua forza il termine memoria, *anamnesis*, come punto cruciale intorno cui costruire un valido supporto per il metodo teologico. Una cultura senza memoria andrebbe alla deriva. È facile notare il pericolo se si pensa a diversi interventi ambigui a cui è sottoposta soprattutto la cultura dell'occidente, che tende a far diventare folklore e pezzo da museo ciò che ha costituito la vita di intere generazioni. La memoria non è un archivio polveroso entro cui racchiudere documenti semispenti del passato né, tanto meno, un disco rigido che immagazzina dati senza

<sup>14</sup> È interessante, in proposito l'osservazione di G. LAFONT: "La storia, non ancora conclusa, di questi incontri successivi del messaggio cristiano con le culture, delle interpretazioni che ne sono risultate, delle istituzioni che hanno visto la luce, in maniera tale che il Vangelo assume e riforma le culture, ma tale anche che queste ne mettono in risalto degli aspetti che sarebbero rimasti ignorati se questa lunga storia nel tempo non avesse avuto luogo", in "Orientamenti per la teologia del terzo millennio", in *Hermeneutica* 1999, 51.

anima e del tutto privi di interesse per quanto possano contenere. La memoria è una viva catena di trasmissione che permette di vivere nel presente quanto ha costituito ricchezza e patrimonio del passato. Dante o Dostoevskij, Bach o Rembrandt, non sono pezzi da museo di un'arte occidentale del passato, ma memoria viva di una cultura che ha trovato nella fede cristiana il senso più alto del suo cammino di evoluzione. Perché una cultura dovrebbe rinchiudersi e opporsi con il rifiuto a una simile conquista se questa ha segnato una tappa oggettivamente di crescita per l'umanità intera? Forse che in un momento in cui le culture scoprono le proprie ricchezze di tradizione, proprio in forza di un processo di globalizzazione, non si impone più forte la capacità di coordinare le proprie ricchezze per farle diventare patrimonio comune per interi popoli? Perché mai la distruzione delle grandi foreste del Brasile dovrebbe trovarmi disattento solo perché impegnato a difendere la pianta del mio giardino? Oppure, perché dovrei rifiutare il Vangelo, che ha impresso nella vita delle persone lo spazio più grande di libertà, per restare attaccato ai *Dharmashastra* che mi obbligano a una visione di casta dove l'ultimo subisce sempre l'umiliazione più grande? Il metodo teologico deve essere capace, in questo contesto, di agire come la vanga nel terreno: rivoltare la terra ad ogni stagione, perché rimanga viva e capace di accogliere sempre il seme del nuovo che le viene offerto senza inaridirsi mai.

Senza l'ascolto come forma di appartenenza, pertanto, non avremmo risposta di fede né ricchezza culturale. Non ci sarebbe appartenenza a una comunità ecclesiale né a un gruppo sociale. Come si nota, il metodo permette di cogliere e far emergere l'intreccio tra fede e cultura in riferimento alla loro rispettiva apertura alla rivelazione e alla verità che essa offre.

### **Tentativo di criteriologia**

I riferimenti contenutistici della nostra riflessione vertono su metodo e inculturazione. Nel momento in cui ci si accinge a ipotizzare una criteriologia teologica è importante che si tengano presenti i due poli del discorso. Per quanto riguarda la problematica dell'inculturazione, A. Amato ha già formulato a suo tempo una criteriologia che può essere integralmente assunta nella nostra riflessione. L'autore, partendo da una articolata riflessione sul tema, era giunto a stabilire quattro criteri che permetto-



no di regolare coerentemente il rapporto fede e cultura<sup>15</sup>. Con il principio “cristologico”, egli assicura l’impatto abitativo del Vangelo in una cultura, senza disconoscere tuttavia un suo possibile rifiuto. Con il principio “ecclesiologico” si permette di accogliere le istanze presenti nelle culture e purificarle alla luce della verità cristiana in modo da permettere una “riespressione vitale del Vangelo mediante i valori propri di una cultura nella purificazione e nella rimozione di quelle realtà culturali antievangeliche”<sup>16</sup>. Il terzo criterio, quello “antropologico”, permette di verificare il processo di promozione umana mediante un servizio di liberazione integrale che comporta la redenzione dalle diverse manifestazioni del peccato e la visibilità della salvezza offerta come anticipo di una promessa definitiva. Il quarto criterio, infine, quello “dialogico”, evidenzia il carattere universale dell’annuncio cristiano e dei valori delle culture che insieme meritano di entrare in relazione per lo sviluppo globale dell’umanità e della realtà creata.

Sulla base di questa criteriologia, che mira soprattutto a incidere sulla corretta lettura delle diverse fasi dell’inculturazione, cerchiamo di spingerci oltre delineando un possibile spazio per la composizione di criteri che permettano di coniugare correttamente il sapere teologico, nel momento in cui viene a formulare contenuti e teorie che contengono le problematiche dell’inculturazione. Ritengo sia utile, in questo contesto, riprendere tra le mani alcuni passaggi significativi di *Fides et ratio*. Il testo, infatti, può aiutare a considerare l’ipotesi di una formulazione criteriologica per il nostro tema, permettendoci nello stesso tempo di rimanere all’interno del sapere teologico, ma con l’applicazione di una metodologia che sa fare del magistero ordinario della Chiesa un suo punto di riferimento imprescindibile.

Nel contesto dell’interazione tra teologia e filosofia, Giovanni Paolo II affronta il tema dell’incontro tra la verità e le culture: “esperienza che la Chiesa ha vissuto fin dagli inizi della predicazione del Vangelo” (FR 70). Egli fa emergere, anzitutto, il fatto che in questo incontro fu dato vita a una realtà nuova, appunto la capacità per il Vangelo di trasformare le

<sup>15</sup> A. AMATO, “Criteri di inculturazione”, in R. Fisichella (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Ricezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo, 2000, 585-592.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 588.

culture per la loro insita e naturale disposizione a recepire la verità. Puntando lo sguardo su alcune sfide che toccano la vita della Chiesa di questi anni, *Fides et ratio* facendo da eco prolungato all'insegnamento conciliare di *Nostra aetate*, prospetta alcuni contenuti che a nostro avviso costituiscono una vera criteriologia teologica. Schematicamente, si potrebbero esplicitare in questo modo:

1. *Lo spirito umano tende costantemente verso forme di universalità che non possono essere limitate dalla particolarità di una tradizione culturale locale*<sup>17</sup>.

In questo criterio si riconosce immediatamente uno dei dati essenziali dell'antropologia: la persona è sempre uno spirito aperto per la fame insaziabile di trascendenza che la caratterizza. L'apertura è una necessità gnoseologica imprescindibile<sup>18</sup>; solo in questo modo, infatti, si riesce a conoscere e acquisire la novità perenne che crea progresso. Questo dato della speculazione filosofica viene riempito teologicamente dalla natura della verità cristiana che consente allo spirito personale di venire in contatto e di poter accogliere la verità stessa come fonte di senso per l'esistenza personale. Insomma, l'inarrestabile tendenza dell'uomo verso l'infinito, si incontra con la verità definitiva che lo riempie e gli permette di acquisire una novità di conoscenza che da solo non avrebbe mai potuto raggiungere. Qui è necessario porre la distinzione tra ciò che è prodotto dalla *saggezza* della riflessione personale, che rimane come ricchezza di tradizione culturale, e la *sapienza* divina che si innesta in essa permettendo la gemmazione di una novità radicale che permane come un *unicum* nella storia dell'umanità<sup>19</sup>. Lo slancio di apertura universale, proprio della

<sup>17</sup> A questo principio, fanno da eco le parole di *Fides et ratio*: "Le culture, quando sono profondamente radicate nell'umano, portano in sé la testimonianza dell'apertura tipica dell'uomo all'universale e alla trascendenza. Esse presentano, pertanto, approcci diversi alla verità, che si rivelano di indubbia utilità per l'uomo, a cui prospettano valori capaci di rendere sempre più umana la sua esistenza. In quanto poi le culture si richiamano ai valori delle tradizioni antiche, portano con sé – anche se in maniera implicita, ma non per questo meno reale – il riferimento al manifestarsi di Dio nella natura" (FR 70).

<sup>18</sup> Cf. K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Torino, 1967, 66-73.

<sup>19</sup> In questo senso si potrebbe comprendere l'espressione di FR 70: "In una così semplice annotazione è descritta una grande verità: l'incontro della fede con le diverse culture ha dato vita di fatto a una realtà nuova".

persona, si incontra con il movimento della verità rivelata che va incontro ad ogni uomo, per rispondere alla sua domanda di senso. L'universalità dell'uomo, che abbiamo visto deve essere impressa in prima istanza in ciò che l'uomo produce e di cui vive – la cultura – viene positivamente riempita dall'universalità della verità cristiana che non conosce confini. Essa, al contrario, è destinata ad abbattere i muri di separazione che esistono fra i popoli per formare con tutti una sola famiglia (cf. Ef 2,14-16).

2. *Quanto è stato acquisito nell'opera di inculturazione appartiene al patrimonio comune nel suo tendere verso il possesso della verità*<sup>20</sup>.

In questo contesto si deve necessariamente riprendere uno dei dati fondamentali che permettono la definizione stessa di cultura. Ci viene in aiuto un breve passaggio di *Gaudium et spes* dove i Padri conciliari scrivevano che: “Con il termine generico di cultura si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina ed esplica le molteplici sue doti di spirito e di corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale sia nella famiglia sia in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano” (GS 53).

Come si nota, il testo conciliare fa sua la concezione della trascendenza dell'uomo in quanto spirito nel mondo e mostra come la cultura sia orientata costantemente sia nel *progresso* permanente che favorisce uno stile di vita più consono ai gruppi di appartenenza sia una *maturazione* dell'umanità intera. Per riprendere un'ulteriore esplicitazione dello stesso documento conciliare, in questo modo “l'uomo... può contribuire moltissimo ad elevare la umana famiglia a più alti concetti del vero del bene e

<sup>20</sup> Il principio trova un suo fondamento in *Fides et ratio* quando dice: “Il Vangelo non è contrario a questa od a quella cultura come se, incontrandosi con essa, volesse privarla di ciò che le appartiene e la obbligasse ad assumere forme estrinseche che non le sono conformi. Al contrario, l'annuncio che il credente porta nel mondo e nelle culture è forma reale di liberazione da ogni disordine introdotto dal peccato e, nello stesso tempo, è chiamata alla verità piena. In questo incontro, le culture non solo non vengono private di nulla, ma sono anzi stimolate ad aprirsi al nuovo della verità evangelica per trarne incentivo verso ulteriori sviluppi” (FR 71).

del bello e a un giudizio di universale valore” (GS 57). La formulazione di cultura, pertanto, vede il mantenimento del *verum* come elemento costitutivo del suo esprimersi in quanto cultura. Ciò comporta, comunque, un necessario discernimento che permette di acquisire non tanto ogni elemento presente nella singola esperienza culturale, ma solo ciò che merita di essere mantenuto in quanto riferito alla verità, alla bontà e alla bellezza che conducono a un “giudizio di universale valore”. Il principio gioca sul fatto che, per dirla con la profonda intuizione di S. Tommaso: *omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*. L’universalità della verità non può conoscere ostacoli posti dalla limitatezza dell’uomo; in quanto proviene da Dio essa si incontra con quanti ne vogliono fare la propria compagna di cammino. Queste considerazioni portano alla formulazione di un ultimo criterio.

3. *Una cultura, con il suo patrimonio, non deve rinchiudersi, opponendosi, a quanto di vero è stato acquisito in altri processi di inculturazione, come se questa chiusura fosse la garanzia di conservazione del proprio patrimonio culturale*<sup>21</sup>.

Se si portano alle logiche conseguenze le espressioni precedenti, ne deriva che la verità e non primariamente la cultura diventa l’elemento di discernimento e il criterio normativo per il giudizio di ciò che merita essere conservato. La cosa non è indolore. Ancora una volta, infatti, non è la cultura che possiede un primato, ma la verità che in essa viene posta e della quale ha costitutivamente bisogno per divenire a pieno titolo cultura senza limitarsi ad essere un assemblamento di tradizioni che appesantiscono il suo cammino verso un futuro che le è foriero progresso. Con ragione, dunque, Giovanni Paolo II può scrivere in proposito che: “una cultura non può mai diventare criterio di giudizio ed ancor meno criterio ultimo di verità nei confronti della rivelazione di Dio” (FR 71).

<sup>21</sup> Facile ritrovare in questo principio l’insegnamento di *Fides et ratio*: “Essendo in stretto rapporto con gli uomini e con la loro storia, le culture condividono le stesse dinamiche secondo cui il tempo umano si esprime. Si registrano di conseguenza trasformazioni e progressi dovuti agli incontri che gli uomini sviluppano e alle comunicazioni che reciprocamente si fanno dei loro modelli di vita. Le culture traggono alimento dalla comunicazione di valori, e la loro vitalità e sussistenza è data dalla capacità di rimanere aperte all’accoglienza del nuovo” (FR 71).

Il Vangelo, insomma, non è contrario a questa o a quella cultura come se, incontrandosi con essa, volesse privarla di ciò che le appartiene e la obbligasse ad assumere forme estrinseche che non le sono conformi. Al contrario, l'annuncio che il credente porta nel mondo e nelle culture è forma reale di liberazione da ogni disordine introdotto dal peccato e, nello stesso tempo, è chiamata alla verità piena. In questo incontro, le culture non solo non vengono private di nulla, ma sono anzi stimolate ad aprirsi al nuovo della verità evangelica per trarne incentivo verso ulteriori sviluppi.

È evidente che, in primo luogo, le culture sono portate ad incontrarsi tra di loro per l'affinità elettiva che possiedono e per la partecipazione allo stesso processo. Questo incontro, che proprio perché tale non può essere esclusivista, deve consentire di verificare, già a livello culturale, i progressi che sono stati compiuti nel raggiungimento degli obiettivi primari della cultura stessa e dell'uomo. Ora, se una cultura ispirata cristianamente ha saputo raggiungere obiettivi fondamentali quali, ad esempio, la dignità della persona, la qualità delle istituzioni, lo stile di vita conforme alla libertà... perché un'altra cultura che ancora non ha in sé questi elementi che sono vitali per l'esistenza personale, dovrebbe opporsi e rifiutarla? Non sarebbe questa una reale forma di asfissia che conduce all'estinzione della cultura? L'incontro, dunque, deve diventare verifica e capacità di accoglienza della verità impressa nella cultura perché si possa progettare un futuro carico di storia.

### Per concludere

I criteri sono un aiuto nel lavoro teologico. Essi segnano quasi dei segnali nell'applicazione del metodo che allertano a non uscire di strada e aiutano a mantenere fermo il lavoro scientifico peculiare ad ogni teologo. Altri criteri possono essere assunti; alla base, comunque, vige la premessa teologica che non può essere disconosciuta: la verità della rivelazione non viene determinata dalle culture, ma in essa si inserisce e le modifica orientandole e spingendole verso forme di progresso veritativo e istituzionale che da sole non potrebbero raggiungere. È importante, quindi, che la teologia mantenga la *quaestio* del metodo come una priorità permanente. Essa si impone oggi tanto di più quanto più cresce l'esigenza di mantene-

re il dialogo interreligioso e interculturale all'interno di un rapporto chiaro che avendo dinanzi il primato della verità non pone nessuno in condizione di superiorità, ma tutti orienta a quella "diaconia alla verità" di cui Giovanni Paolo II ha dato significato in *Fides et ratio*. Questo consente di percorrere insieme sempre e soltanto delle tappe che tendono a condurre ognuno verso l'incontro definitivo con la verità che porta impressa in sé i tratti del volto di Gesù di Nazareth.

## DIALOGUE ŒCUMÉNIQUE ET MÉTHODE THÉOLOGIQUE

MARC CARD. OUELLET

*PATH 3 (2004) 141-155*

Depuis la première annonce du Concile Vatican II le 25 janvier 1959 et le discours d'ouverture du Bienheureux Jean XXIII, un grand vent de Pentecôte est venu transformer en profondeur la vie de l'Église catholique, ses relations avec le monde et avec les autres chrétiens qui ne lui sont pas encore pleinement unis. L'aggiornamento recherché par le Concile s'est avéré plus profond et plus complexe que prévu de même que la promotion de l'unité des chrétiens qui en était l'objectif second mais important. Après quarante ans de mise en œuvre et de réception, notamment durant les 25 ans de pontificat de Jean Paul II, on se rend mieux compte de la portée capitale de cette pentecôte au terme du deuxième millénaire et de sa signification aujourd'hui pour la théologie et pour la mission de l'Église.

Le renouveau conciliaire a touché la théologie et sa méthode, ouvrant de nouvelles voies d'approfondissement du mystère du salut, dans la ligne des renouveaux biblique, liturgique et patristique. Le dialogue avec les autres Églises et communautés ecclésiales a aussi modifié la façon scolastique et confessionnelle de pratiquer la théologie catholique, au profit d'une théologie œcuménique, sinon dans son contenu, du moins dans son esprit. Sans prétendre faire ici une analyse et encore moins le bilan des dialogues œcuméniques, je prends acte de la nouvelle situation créée par la pratique du dialogue pour noter dans un premier temps quelques incidences sur la méthode théologique (I), suivi dans un deuxième temps par une proposition d'approfondissement de l'herméneutique «théologique» de l'unité (II), afin de conclure en troisième lieu par une suggestion de refonte pneumatologique de la méthode théologique.

## I. Le dialogue œcuménique et ses répercussions théologiques

L'engagement irréversible de l'Église catholique dans le mouvement œcuménique au Concile Vatican II a marqué l'émergence d'un développement théologique dont témoignent les dialogues bilatéraux et multilatéraux entre les diverses Églises et confessions chrétiennes<sup>1</sup>. Le progrès le plus notable en ce domaine a été la large coopération entre théologiens de différentes traditions pour la traduction et l'interprétation de la bible. En fait foi la traduction œcuménique de la Bible qui est largement utilisée. En témoigne aussi le fait que 12 théologiens catholiques siègent à part entière à la Commission *Foi et Constitution* du Conseil Mondial des Églises à Genève.

Le premier fruit du mouvement œcuménique reste toutefois la «fraternité retrouvée»<sup>2</sup> entre les chrétiens, qui a changé le climat des relations entre les Églises, réveillant du coup la conscience des exigences de la prière du Seigneur pour «que tous soient un afin que le monde croie» (Jn 17,21). D'où une convergence croissante du dialogue de la charité et de la vérité vers la pleine restauration de l'unité visible, manifestée dans la célébration commune éventuelle de l'Eucharistie, malgré les obstacles anciens et nouveaux qui empêchent encore de rendre au même Seigneur un témoignage commun de pensée, de prière et de vie.

Les gestes de réconciliation et les accords réalisés par l'Église catholique et les autres Églises et communautés ecclésiales depuis le Concile Vatican II, notamment la levée des excommunications entre Rome et Constantinople, les accords christologiques avec plusieurs Églises anciennes et celui sur la justification avec la Fédération luthérienne mondiale, ont pavé la voie vers d'autres dialogues moins spectaculaires mais non moins significatifs pour le rapprochement des Églises. Les documents et

<sup>1</sup> Cf. HARDING MEYER and LUKAS VISCHER eds., *Growth in Agreement: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, Ramsey and Paulist Press – WCC, New York – Geneva 1984; JEFFREY GROS, FSC, HARDING MEYER and WILLIAM G. RUSCH, *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, WCC Publications, Geneva – William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge.

<sup>2</sup> S.S. JEAN PAUL II, *Lettre encyclique UT UNUM SINT sur l'engagement œcuménique*, (UUS) Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, 41.



déclarations communes entre de nombreux partenaires, qui sont publiés par le Conseil Mondial des Églises, ont largement contribué à de multiples échanges, à une meilleure compréhension mutuelle et à un rapprochement des manières de penser et de pratiquer la théologie. Même si les résultats de ces dialogues et conversations sont encore partiels et peu connus et reçus dans les communautés ecclésiales, ils restent des témoignages d'une volonté commune de rapprochement et d'unité<sup>3</sup>. Ces travaux restent en attente d'approfondissements ultérieurs et ils posent déjà aux Églises et à la théologie le défi de mettre au point un processus d'évaluation qui permette d'accélérer la réception des résultats pour le bénéfice du peuple de Dieu.

Jean Paul II l'a reconnu et souligné dans l'encyclique *Ut unum sint* de 1995, en faisant largement le point sur le dialogue œcuménique. Rappelant que ce «dialogue ne se limite pas à un échange d'idées, mais qu'il est toujours, en quelque manière, 'un échange de dons'» (UUS 28), l'Encyclique dresse un bilan très positif des progrès réalisés et des relations établies depuis le Concile II avec l'Église Orthodoxe d'une part, de même qu'avec la Communion anglicane et les communautés issues de la Réforme, d'autre part. Il conclut que la voie d'avenir réside dans l'intensification du dialogue avec un effort accru pour en évaluer et assimiler les résultats par et pour le peuple de Dieu (UUS 71s.)

Non seulement la vie de l'Église a été transformée par le changement de climat et par la croissance de la communion entre tous, mais la théologie elle-même est entrée dans la nouvelle ère du dialogue instauré et pratiqué au Concile Vatican II, sous l'impulsion notamment de l'encyclique *Ecclesiam Suam* du pape Paul VI. Qu'il suffise de mentionner le mouvement de réflexion christologique qui s'est développé en Occident grâce à ce nouveau climat, la séparation confessionnelle n'étant plus un mur étanche à l'abri duquel chacun poursuit des recherches indépendantes. Les théologiens systématiques ont emboîté le pas sur la pratique des exégètes qui utilisaient depuis plus longtemps leurs résultats respectifs. Que l'on

<sup>3</sup> Pour une vue d'ensemble de la réception du Concile Vatican II sur le plan œcuménique, voir: ELEUTERIO FORTINO, *Il dialogo ecumenico*, in *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, (a cura di RINO FISICHELLA), Edizioni San Paolo, 2000, 335-353; aussi Jared Wicks, *Ecumenismo: dottrina e teologia*, *Ibid.*, 354-365.

pense à l'influence exercée par Karl Barth sur Hans Urs von Balthasar, à celle du même Balthasar sur Jürgen Moltmann dans la théologie de la croix, à celle de Karl Rahner sur W. Pannenberg dans la compréhension spéculative de l'identité de Jésus, pour ne prendre que quelques exemples dans la sphère particulièrement vivante la théologie de langue allemande<sup>4</sup>. On pourrait en dire autant de théologiens d'autres sphères linguistiques, notamment en France dans le cadre du Groupe des Dombes.

Le dialogue œcuménique invite à mettre en commun les richesses de chaque tradition pour un meilleur service de la mission. «*La théologie orthodoxe* est la théologie de la Tradition au sens le plus grand du terme – écrit Bernard Sesboüé – ...elle entend rester éminemment fidèle à son passé. Elle parle d'abondance du cœur à partir de la grande voix des Pères de l'Église et n'a aucun complexe à annoncer dans leur simplicité les grands paradoxes du mystère chrétien. On connaît son insistance sur la pneumatologie. Elle vit également d'une tradition contemplative et liturgique exemplaire: elle célèbre toujours la gloire de Dieu par le Fils dans l'Esprit»<sup>5</sup>. Mais les Occidentaux se demandent parfois si «elle ne consent pas trop à la répétition, si elle écoute suffisamment les questions de notre temps et si, en particulier, elle est suffisamment attentive à la requête historico-critique»<sup>6</sup>.

La *théologie protestante* est éminemment biblique, c'est là un de ses charismes majeurs. Elle se développe dans une grande liberté vis-à-vis la référence traditionnelle et dogmatique de la foi, ce qui lui donne une grande hardiesse herméneutique et un vigoureux pouvoir d'affirmation. Elle est très sensible à l'exigence historico-critique et scientifique de même qu'aux requêtes culturelles de notre temps. Elle se préoccupe d'actualiser le message de la foi. Ces qualités ont leur contre-partie, note B. Sesboüé: «la théologie protestante fait une trop grande place aux positions des savants (exégètes, historiens, théologiens) au détriment du sens de la foi qui habite les communautés. Elle a une propension à critiquer les données de la foi et à les mesurer aux résultats de la science du jour ou

<sup>4</sup> BERNARD SESBOÛÉ, *Pour une théologie œcuménique*, Cerf, Cogitatio Fidei, 1990, 75. Qu'on pense aussi à M.J. Le Guillou, O.P., Olivier Clément, Jean Bosc.

<sup>5</sup> BERNARD SESBOÛÉ, *Op. Cit.*, 76.

<sup>6</sup> *Ibid.*

des requêtes de la culture. Aussi fournit-elle un grand cimetière d'hypothèses abandonnées, après avoir été présentées comme des vérités définitives»<sup>7</sup>.

L'apport de ces traditions avec leurs richesses et leurs accents ne va pas sans toucher la *théologie catholique* qui «a reçu de sa tradition propre le souci de la systématisation englobante et dans ses meilleures expressions elle garde un souci 'catholique' qui ne la rend pas toujours aisée à comprendre»<sup>8</sup>. Conditionnée par une référence forte au Magistère qui a parfois freiné sa créativité, elle a quand même connu les grands renouveaux biblique, patristique et liturgique qui ont permis la réalisation de Vatican II. Par ailleurs, l'émergence des sciences humaines et du pluralisme philosophique, caractéristique du virage anthropocentrique des années post-conciliaires, a suscité une multiplicité de «théologies» qui rend aigu, sous un autre angle, le problème de l'intelligence de la foi en son unité et son universalité. D'où le besoin d'une réflexion en profondeur sur la «méthode théologique», afin de pallier à l'excessive fragmentation des approches qui risque de nuire au progrès théologique authentique et aussi au mouvement œcuménique.

À l'intérieur du mouvement œcuménique, un défi particulier vient du développement d'une mentalité théologique de plus en plus régionale et «contextualisée», qui conteste même le caractère universel de la théologie<sup>9</sup>. Issues du mouvement de la théologie de la libération en Amérique latine, ces théologies continentales ou locales obligent à se poser sérieusement le problème de l'unité et de l'universalité de la foi dans les différents contextes socio-culturels où elle est appelée à s'incarner. En déniait tout caractère universel à la théologie, ne risque-t-on pas de miner l'un des buts du mouvement œcuménique qui est l'unité de l'Église par la voie d'un accord sur les vérités chrétiennes essentielles? D'où l'importance de la fonction magistérielles de l'Église pour maintenir l'unité de la foi et orienter le développement d'une véritable théologie œcuménique.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 77

<sup>8</sup> *Ibid.*, 78

<sup>9</sup> Cf. KONRAD RAISER, *Theology in the ecumenical movement*, in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Geneva 2002, 1115-1120.

En somme, l'expérience du dialogue œcuménique et l'évolution interne de la théologie catholique convergent vers la nécessité d'une théologie plus dialogale<sup>10</sup>, ou plus œcuménique, «qui ne peut être aveugle ni à la variété des contextes du monde actuel, ni au témoignage permanent de la foi apostolique. Elle doit être une théologie de l'Église-une dont l'unité est aussi absolue que sa diversité, à l'image de la Sainte Trinité; elle doit être développée à l'intérieur de la communion des saints et ne pas être par conséquent un pur exercice intellectuel»<sup>11</sup>. Mais cette théologie œcuménique reste encore à faire à l'aide d'une herméneutique de l'unité qui soit plus profondément théologique. Des pistes sont ouvertes, des expériences positives de communion et de dialogue ont préparé la voie mais une impression de grande fragmentation et même de confusion domine le panorama théologique. Une inversion de tendance est-elle possible? Comment trouver une herméneutique de l'unité qui puisse renouveler non seulement le dialogue œcuménique mais la théologie tout court?

## II. Pour une méthode théologique qui part de l'unité

Si le dialogue œcuménique a pu augmenter l'impression de confusion et de fragmentation des méthodes théologiques, il a par contre fait apparaître la fécondité d'un «dialogue de la vérité» où l'esprit de communion l'emporte sur l'esprit de système et la fermeture confessionnelle. L'expérience de ces dialogues a fait ressortir en effet le concept central de *koinonia*-communion, comme un *leitmotiv* dominant qui ouvre une voie prometteuse pour approfondir la notion même du dialogue, de même que la nature profonde de l'Église<sup>12</sup>. Cette constatation rejoint par ailleurs celle du Synode extraordinaire de 1985, qui considère la notion de «communion» comme le centre de l'ecclésiologie de Vatican II<sup>13</sup>. Cette convergence invite à l'espérance, tout en suscitant la vigilance afin d'éviter que la

<sup>10</sup> MARCELLO BORDONI, *Fare teologia all'inizio del terzo millennio*, in *PATH* 1 (2002) 9-46.

<sup>11</sup> NICHOLAS LOSSKY, *Theology, Ecumenical*, in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Geneva, 2002, 1111.

<sup>12</sup> Cf. J.M. TILLARD, o.p., *Koinonia*, in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Geneva 2002, 646-652.

<sup>13</sup> Cf. WALTER KASPER, *L'Église comme communio*, in *La théologie et l'Église*, (Cogitatio Fidei) Cerf, Paris 1990, 389-410.

notion «catholique» de communion soit ramenée à des modèles théologiques inadéquats. D'où les interventions délicates mais opportunes du Magistère balisant la recherche avec des précisions théologiques qui clarifient à long terme les enjeux du dialogue œcuménique, même si à court terme, elles ont eu des effets négatifs<sup>14</sup>.

Pour aller plus loin dans l'analyse de la communion, on dispose d'une recommandation du décret sur l'œcuménisme dont l'application pourrait donner des fruits: «En comparant les doctrines, ils se souviendront qu'il y a un ordre ou plutôt une "hiérarchie" des vérités de la doctrine catholique, en raison de leur rapport différent avec le fondement de la foi chrétienne»<sup>15</sup>. Cette recommandation a déjà fait l'objet d'une analyse œcuménique qui confirme sa fécondité méthodologique pour approfondir le dialogue<sup>16</sup>. Elle permet en effet de mieux comprendre comment les différents partenaires expriment les vérités en rapport avec le Christ vivant, qui est le fondement de la foi chrétienne et le pôle d'attraction de tous les efforts de conversion. Cette recherche pourrait aider à dialoguer à partir de l'unité, en distinguant plus adéquatement les manières de croire, la substance de la foi et les façons de l'exprimer. Sans dévaloriser a priori certaines vérités jugées moins centrales, cette méthode pourrait aider à repérer les facteurs non-théologiques qui interviennent dans la manière de formuler les vérités de la foi.

C'est pourquoi Jean Paul II a raison d'encourager l'intensification du dialogue car il est théologiquement fécond de ré-exprimer ensemble, entre partenaires œcuméniques, l'unité de la foi d'une manière dialogale, à partir des sources bibliques et du développement de la tradition ecclésiale en ses multiples expressions symboliques, conciliaires et liturgiques<sup>17</sup>. Une

<sup>14</sup> C'est le cas de la déclaration *Dominus Iesus*, de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, en septembre 2000, qui a soulevé une forte controverse mais qui force le dialogue œcuménique à réfléchir sur la nature de l'Église et à clarifier les critères d'ecclésialité. C'est aussi le cas d'une autre déclaration sur la notion de communion, *Communio notio*, La Documentation Catholique, 1992.

<sup>15</sup> CONCILE VATICAN II, *Décret sur l'œcuménisme, Unitatis Redintegratio* (UR), 11.

<sup>16</sup> WORLD COUNCIL OF CHURCHES AND ROMAN CATHOLIC CHURCH, *The notion of "Hierarchy of Truth". An Ecumenical interpretation*, in *Growth and Agreement II*, *Op.cit.*, 1990, 876-883.

<sup>17</sup> J. RATZINGER, *Problèmes et espoirs du dialogue anglicans-catholiques*, in *Église, œcuménisme et politique*, Fayard, 1987, 91-136.

attention particulière doit être donnée ici à l'histoire des conciles, des réformes et des ruptures pour relire et retrouver ensemble la vérité historique, à la recherche d'une véritable purification des mémoires, en tenant compte des nombreux facteurs non-théologiques, qui ont souvent joué un rôle important au moment des schismes et des séparations.

Cette recherche de convergences au plan proprement œcuménique ne suffit toutefois pas pour renouveler plus en profondeur la méthode théologique. Elle permet à chaque tradition de profiter des richesses des autres et de corriger les propres points de vue provenant des habitudes de controverse. Elle apporte un sens critique plus avisé par rapport aux limites des formulations confessionnelles élaborées en vase clos. Les contacts avec la théologie orthodoxe font prendre la mesure de l'héritage des Pères de l'Église demeuré très vivant dans leur manière de penser. Le dialogue avec la tradition réformée rend plus conscient de la confrontation directe entre les problèmes du monde et la sagesse prophétique des évangiles. La tradition catholique garde depuis le Moyen Age un fort accent sur la médiation de la philosophie pour la structuration organique de la doctrine et pour le dialogue avec le monde. Mais cette complémentarité n'engendre pas de soi l'unité. Elle permet d'en approcher mais celle-ci requiert une refonte plus en profondeur de la méthode théologique, dans la ligne du renouveau conciliaire.

En effet, l'aggiornamento du Concile Vatican II et l'ébranlement de la raison métaphysique dans les temps modernes ont modifié la problématique de la méthode théologique. Tout d'abord, le grand critère de la vérité théologique est devenu clairement le Christ, plénitude de la révélation, selon l'enseignement de la Constitution *Dei Verbum*<sup>18</sup>. Deuxièmement, ce recentrement christologique a permis d'explicitier l'unité de la révélation et de la théologie tout en plaçant le rapport de la théologie à la philosophie sous le signe de la circularité<sup>19</sup>. Les deux disciplines s'imbriquent et

<sup>18</sup> «La Vérité...resplendit à nos yeux dans le Christ, qui est à la fois le médiateur et la plénitude de la révélation tout entière» (*Dei Verbum* 2); «La Vérité, qui est le Christ, s'impose comme une autorité universelle qui gouverne, stimule et fait grandir (cf. *Ep.* 4, 15) aussi bien la théologie que la philosophie» (*Fides et Ratio* 93).

<sup>19</sup> S.S. JEAN PAUL II, *Lettre encyclique Fides et ratio*, (FR), Libreria Editrice Vaticana, 1998, no. 73.

se conditionnent mutuellement, mais dans un certain ordre où la foi l'emporte sur la raison. La métaphysique de l'être n'en sort pas déclassée pour autant, mais son rôle *d'ancilla theologiae* est resitué et réévalué sous l'égide d'une théologie plus consciente de sa spécificité. Troisièmement, la métaphysique classique est ainsi appelée à une refonte plus audacieuse et plus explicite de ses catégories en fonction du contenu de la révélation qui transcende toujours les concepts rationnels. D'où l'exigence accrue d'une ontologie trinitaire, en plein développement, permettant d'élaborer une herméneutique de l'unité qui soit vraiment «théologique»<sup>20</sup>. Cette herméneutique doit non seulement rendre compte de l'unité et de la diversité légitime des théologies qui émanent du Nouveau Testament, mais elle doit aussi les justifier à partir de l'Amour absolu comme principe trinitaire d'unité et de diversité.

Cette orientation globale correspond à la méthode du reploiement vers l'unité proposée par Hans Urs von Balthasar dans son petit livre *Einfaltungen*. Il synthétise en ce *Retour au centre*, l'orientation méthodologique de son immense *corpus* théologique. En voici l'esquisse essentielle avec les mots de l'auteur: «il faut s'efforcer de voir de nouveau de l'intérieur ces dogmes que l'on ne connaît que de l'extérieur, comme des 'vérités à croire' ...il faut apprendre à les voir comme l'annonce de la vérité une, unique, indivisible, de Dieu. Supposons que cette vérité se soit présentée à nous comme l'Amour éternel, mais un amour qui nous surprenne et nous requière, nous les hommes vivant dans le temps: alors les articulations fondamentales de ladite "doctrine" chrétienne – Trinité, Incarnation, Croix et Résurrection, Église et Eucharistie – ne deviendraient-elles pas les émanations de son centre brûlant?»<sup>21</sup>. «Les dogmes, ajoute-t-il plus loin, ne peuvent rien être d'autre que des aspects de l'amour qui se manifeste et, dans sa révélation même, demeure toujours mystère; s'il ne sont plus cela, alors la gnose a vaincu l'amour, la raison humaine s'est emparée de Dieu, et, dans cet instant, d'abord en théologie, ensuite dans l'Église, enfin dans le monde, "Dieu est mort"»<sup>22</sup>. Après plus

<sup>20</sup> Cf. KLAUS HEMMERLE, *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Città Nuova, 1998.

<sup>21</sup> HANS URS VON BALTHASAR, *Retour au centre*, Desclée de Brouwer, 1998<sup>5</sup>, 27.

<sup>22</sup> *Ibid.*

de 30 ans, le diagnostic du grand maître de Bâle garde toute sa portée prophétique, et le renouveau qu'il propose d'un retour au centre de la révélation biblique demeure tout à fait d'actualité<sup>23</sup>.

Dans cette ligne de recherche d'une méthode plus dialogale et «théologique» au sens balthasarien, on visera ainsi le nouvel équilibre entre la foi et la raison qu'assume l'encyclique *Fides et Ratio* en resituant ce rapport dans la perspective christocentrique du Concile Vatican II (FR 43-48). Par delà la séparation de la foi et de la raison qui a marqué la dérive rationaliste de la théologie moderne, la tradition catholique maintient un fort accent sur la raison dans l'élaboration du discours théologique, mais à l'intérieur de la foi englobante. Le tournant christocentrique du Concile Vatican II, suite au grand débat pré-conciliaire sur le surnaturel mené par le Père de Lubac, a confirmé le retour à la grande tradition des Pères et de Saint Thomas, par delà les apories de la théologie moderne de la grâce. Dans cette même veine, la FR voit l'exigence du temps présent dans l'approfondissement d'une théologie centrée sur le mystère de Dieu un et trine, accessible seulement à partir d'une réflexion «sur le mystère de l'incarnation du Fils de Dieu», notamment le mystère de sa mort et de sa résurrection. La tâche première de la théologie apparaît alors comme «l'intelligence de la *kénose* de Dieu, vrai et grand mystère pour l'esprit humain» (FR 93).

À cette enseigne, comment ne pas récupérer l'apport trop négligé des saints et des mystiques, dont l'expérience charismatique offre des vues pénétrantes qui pourraient renouveler l'intelligence de la *kénose*, justement dans la ligne de recherche proposée par la FR. Des auteurs comme Sainte Catherine de Sienne, Sainte Thérèse d'Avila et Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, toutes docteur de l'Église de récente nomination, témoignent d'une expérience nuptiale de l'amour divin, qui doit peu aux problématiques culturelles de leur époque, mais qui rayonne le mystère de l'Alliance dans la ligne du plus haut prophétisme biblique.

<sup>23</sup> *Ibid.*, cf. VINCENT HOLZER, *Présentation de la 5ième édition*, 7-23. «Dans le concert des débats contemporains que nourrissent les théologiens, Urs von Balthasar plaidera pour la subordination de l'herméneutique au théologique, définissant du même coup la théologie comme *participation* à la connaissance que Dieu a de lui-même» (15).



Je crois pour ma part que l'œuvre théologique d'Adrienne von Speyr comporte un message particulier à cet égard. Par delà les réserves que peuvent susciter tel ou tel point de son expérience mystique, sa théologie spirituelle met en lumière le rapport primitif et primordial de l'homme à la Parole de Dieu, avec les ressources étonnantes d'un charisme prophétique d'inspiration essentiellement trinitaire. Ce rapport constitutif de l'être humain à la Parole de Dieu qu'elle ne cesse de commenter, reflue sur le rapport de l'homme à son semblable, sur ses méthodes de connaissance et particulièrement sur la théologie, science de la Révélation et sagesse de l'Amour. «Le message théologique d'Adrienne, copieusement étalé sur des milliers de pages de commentaires de la Sainte Écriture, est que la Parole donne Vie "dans l'Esprit"; qu'elle se donne à comprendre dans la foi; qu'elle doit être accueillie et portée par un cœur priant; que la seule rigueur méthodologique est la pleine ouverture de la foi à une Vérité toujours plus grande; que l'objectivité "scientifique" correspondante à l'Objet de la théologie est le oui sans condition à la kénose de la Parole; que le silence du Samedi Saint est la toile de fond sur laquelle éclate l'urgence et le sérieux eschatologique de la Parole»<sup>24</sup>. C'est ma conviction que l'œuvre immense de Balthasar n'aurait pas atteint sa pleine stature sans l'apport méthodologique de cette femme gratifiée par Dieu d'un charisme «théologique» exceptionnel.

Une plus grande ouverture méthodologique aux charismes des saints, des mystiques et, ajoutons-le, des grands mouvements ecclésiaux, ne signifie pas qu'on donne congé à la métaphysique ou qu'on devient indifférent aux problématiques historiques et culturelles. Au contraire, celles-ci demeurent indispensables pour assurer, d'une part, la profondeur du questionnement et, d'autre part, la pertinence ecclésiale et missionnaire des nouvelles intuitions et formulations. Mais par rapport au tournant anthropocentrique moderne et contemporain, la nouvelle orientation, inspirée de Balthasar, réaffirme la priorité du théologique sur l'herméneutique, en resituant l'apport relatif et subordonné de toute philosophie. Elle maintient en même temps l'exigence d'une méthode bien articulée en raison

<sup>24</sup> Cf. mon article *Adrienne von Speyr et le samedi saint de la théologie*, dans: HANS URS VON BALTHASAR – STIFTUNG, *Adrienne von Speyr und ihre spirituelle Theologie*, Symposium zu ihrem 100. Geburtstag, Johannes Verlag, 2002, 31-56, ici 54.

mais «fondée» sur la prédominance plus explicite de la foi au plan méthodologique.

L'avantage œcuménique d'une telle orientation réside dans la remise en valeur de la source première de l'Écriture, à partir de l'attitude fondamentale d'écoute contemplative de la Parole vivante de Dieu, qui transcende l'Écriture, mais qui s'y donne à saisir dans la lumière de l'Esprit Saint. Ce retour à la source, qui récupère l'attitude mariale foncière des Pères de l'Église, revalorise du même coup leur théologie du Verbe (Origène) et leurs prises de position polémiques contre toutes les gnoses (Irénée, Augustin, Hilaire, Bernard) afin de protéger le cœur à cœur de l'homme avec Dieu, dans ce lieu par excellence de la théologie qu'est le cercle nuptial de l'Alliance entre l'Époux divin et l'Église-Épouse. C'est toujours là que la théologie trouve et nourrit sa première vocation, doxologique, jamais dépassée, malgré les exigences grandissantes au cours de l'histoire du dialogue culturel, qui feront évoluer la théologie vers des modèles différents, plus polémiques et rationnels.

### III. Pour une refonte pneumatologique de la méthode théologique

L'option méthodologique à peine esquissée plus haut implique d'accorder une attention prépondérante à la médiation de l'Esprit Saint en tout acte de foi, en toute herméneutique de la Sainte Écriture, en toute lecture théologique des auteurs de la tradition ecclésiale et en tout effort d'inculturation de la foi. Lire l'Écriture avec les yeux de la foi est le premier principe d'une étude «scientifique» de la Parole de Dieu; écouter les Pères et les saints comme des oracles du Saint Esprit dévoilant les profondeurs de la Parole par ses dons et ses charismes, est une exigence du renouveau de la science de l'Amour qu'est la théologie; tenir compte des expériences charismatiques de dialogue entre la foi et la culture appartient aussi aux critères théologiques d'une herméneutique de l'unité dans la diversité.

Une telle orientation méthodologique pourrait signifier un saut qualitatif d'une théologie dialogale à prédominance rationnelle vers une théologie «trialogale» d'inspiration plus profondément trinitaire. Car l'Esprit Saint, l'Esprit de Vérité, ne joue-t-il pas dans l'économie, le rôle co-essentiel de troisième partenaire du dialogue éternel d'Amour, qu'il joue dans

la Trinité immanente? N'est-il pas Esprit de Vérité précisément en tant qu'exubérance ineffable de l'Amour au-delà du Verbe? Saint Grégoire de Nysse voit ce rôle de l'Esprit à l'image de la gloire dont parle Jésus dans sa prière sacerdotale: «Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux comme toi en moi, pour qu'ils parviennent à l'unité parfaite et qu'ainsi le monde puisse connaître que c'est toi qui m'as envoyé et que tu les aimés comme tu m'as aimé» (Jn 17, 23). La portée œcuménique et théologique de ce texte est évidente. Le don de la gloire, qui façonne et même constitue l'unité intérieure des disciples, illumine leur manière de vivre, de penser et de témoigner devant le monde. Il fonde leur témoignage qui devient une seule chose avec le témoignage de la Trinité elle-même, afin que le monde connaisse le Fils et puisse croire en Lui.

Alors que le Saint Esprit est l'Agent premier de tout acte de foi et de toute intelligence de la foi, n'est-il pas souvent relégué à un rôle de figurant secondaire sur la scène théologique où le jeu essentiel se joue entre d'autres acteurs? Retrouver son rôle discret mais omniprésent d'inspirateur et de régisseur des actes et des acteurs théologiques appartient, à mon sens, aux nouvelles exigences de la méthode théologique. L'émergence d'une théologie dialogale, plus rigoureuse quant au respect de son objet et plus incisive quant au rapport aux cultures sécularisées de notre époque, passe par une prise de conscience plus vive et par un acte d'obéissance plus concret à l'Esprit Saint qui seul peut sonder les profondeurs divines et nous y entraîner à sa suite. N'est-ce pas le message que Saint Paul affirme sans ambages: «Nul ne peut dire Jésus est Seigneur sinon dans l'Esprit Saint»?

Parlant de la sagesse de Dieu dans la Première Épître aux Corinthiens, Saint Paul réitère avec force cette médiation de l'Esprit, sans laquelle il n'est pas de sagesse ni de vraie connaissance de Dieu: «Qui donc parmi les hommes connaît ce qui est dans l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui? De même, ce qui est en Dieu, personne ne le connaît, sinon l'Esprit de Dieu. Pour nous, nous n'avons pas reçu l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, afin que nous connaissions les dons de la grâce de Dieu» (1 Cor 2, 11-12). Ayant bien identifié le Sujet ultime de la connaissance théologique, l'Apôtre poursuit en descendant jusqu'au niveau du langage qui exprime les réalités divines: «Et nous n'en

parlons pas dans le langage qu'enseigne la sagesse humaine, mais dans celui qu'enseigne l'Esprit, exprimant ce qui est spirituel en termes spirituels» (v. 13).

Une telle théologie «spirituelle» au sens paulinien, c'est-à-dire pneumatologique, repose sur une conscience très vive de l'action de l'Esprit Saint dans la vie du croyant et dans l'acte de connaissance théologique. Mais son développement accru et son droit de cité à l'intérieur de la tradition requièrent beaucoup plus. C'est le statut épistémologique de la théologie qui est à revoir à la lumière de Pâque. Car la culture théologique moderne reste marquée par l'anthropocentrisme et le rationalisme. Alors que les écrits du NT se sont constitués à la lumière de l'expérience de la résurrection et de l'illumination de l'Esprit Saint (charisme d'inspiration), certaines théologies semblent n'approcher le «donné» scripturaire et la Parole transcendante qui le fonde, qu'avec une attitude et une raison pré-pascales, pour ne rien dire de la neutralité de principe d'une certaine mentalité scientifique. Il est urgent de développer comme une seconde naïveté face à l'Écriture, pour la comprendre dans «le même Esprit avec lequel elle a été écrite» (DV 12), en ayant bien en tête, et sans complexe pour l'objectivité scientifique, que l'effusion de l'Esprit post-pascal appartient à l'essence même de l'Écriture, à l'objectivité du témoignage de l'Église et à la nature même de la théologie, science de la foi.

Grâce à ce rehaussement pneumatologique de la méthode théologique, de nouveaux fruits de vie et d'unité pourraient surgir de la pratique du dialogue œcuménique. L'expérience présente révèle un essoufflement du dialogue théologique, doublé d'une impatience face aux résultats obtenus, avec l'impression d'une impasse si l'on ne trouve pas de voies nouvelles pour surmonter les difficultés de convergence au plan doctrinal. La leçon de cette apparente stagnation est de renvoyer à un niveau plus profond de croissance de la communion dans l'Esprit, le niveau de la prière et de la charité, l'œcuménisme spirituel, d'où surgiront de nouvelles conditions existentielles et communautaires qui permettront une compréhension d'autrui plus immédiate avec la disponibilité à modifier son propre point de vue pour intégrer celui des autres. Bref, le dialogue œcuménique est appelé à se ressourcer à l'œcuménisme de la vie. Ce détour par la vie de foi qui précède et informe la pensée, et donc le dialogue, renvoie finalement au paradigme marial de la théologie, dont pourrait profiter l'avenir

de l'œcuménisme spirituel en s'inspirant, notamment, du témoignage des monastères œcuméniques et des mouvements ecclésiaux<sup>25</sup>.

#### IV. Conclusion

Refonder le dialogue œcuménique et la méthode théologique sur une écoute renouvelée de la Parole de Dieu dans l'Esprit, à l'exemple de Marie, depuis les situations les plus diverses mais dans l'unité d'une même attitude, me semble incontournable si l'on veut promouvoir l'unité et l'universalité de la foi chrétienne au service de l'espérance de l'humanité. La solution des problèmes doctrinaux ne sera possible qu'avec une prise de conscience plus vive de ce qui unit tous les chrétiens au plus profond, grâce à un nouvel accroissement de foi, d'espérance et de charité. Le dialogue sur la «la hiérarchie des vérités» pourra alors faire de nouveau progrès grâce à la croissance de la communion qui s'explicitera d'elle-même à même l'expérience de l'Esprit Saint répandant un rayon de sa gloire sur *l'intellectus fidei* des frères en dialogue.

Le dialogue théologique avec le monde actuel largement sécularisé, dans la mouvance du mouvement œcuménique et du dialogue interreligieux, oblige à un renouveau méthodologique qui puise plus profondément à la source de la Parole et de l'Esprit. C'est par l'obéissance accrue à l'Esprit de Vérité, au cœur de l'acte théologique, à l'école des saints, qu'on peut trouver l'approfondissement du mystère et l'expression adéquate pour répondre à la soif de sens et d'unité des hommes et des femmes d'aujourd'hui. Les nouveaux élans et les nouveaux langages qui émergent déjà des théologies pneumatologiques révèlent une intelligence de la foi plus symphonique et doxologique, conformément à la vocation première de la théologie. Elles annoncent un nouveau printemps du dialogue et de la mission, renaissant d'une spiritualité de la communion.

<sup>25</sup> Cf. mon article *Marie et l'avenir de l'œcuménisme*, in *Communio*, Janvier-février 2003, XXVIII, no. 165, 113-125; l'expérience et la réflexion théologique du mouvement des Focolari demeurent exemplaires à cet égard.

## INTERRELIGIOUS DIALOGUE AND THEOLOGICAL METHOD

MARIASUSAI DHAVAMONY

*PATH 3 (2004) 157-193*

### Introduction

Religious pluralism signifies not only the fact that there are a number of different beliefs among people living together on the origin and destiny of human person, but rather the way in which they interpret such a situation and the actual scheme of facing the diversity of faiths for encounter and communion and cooperation among them. We speak of the theological method in this context, for there are theological requirements in the case of the Christians, and specially of Catholics; the conduct is not simply empirical attitudes or rational deductions but normative indications, deriving from Scripture and doctrinal tradition, interpreted by the teaching authority, on human destiny and the demands of faith. We have to bring to light, from the point of view of the Catholic theology, the principles of meeting of different religions.

In the theological context, we can define religious pluralism as a state of a society in which believers of different faiths keep their autonomy of participation and development in relation to other faiths. It contains two aspects: identity and diversity or specificity of one's own faith and openness to other faiths. Openness to other faiths includes an interest to put in evidence the diverse identities, which constitute the diversity. The two poles of religious pluralism correspond to two criteria of the theological method: to communicate one's own faith in a language understandable to other believers, making use of the universal scientific method and to explain the specific content of the Christian faith and its internal logic.

Religious pluralism would not create a problem if the various religions remain in their essentially mutually exclusive realms or if they represent variations of a common essence. But if the religious traditions really encounter each other in their own distinctive particularities, then the approach to other religious traditions is determined by each one's faith. In the case of Christians it is the Christian faith that becomes the norm to evaluate theologically other religions.

If Christian faith is God-given and not man-made, then there is no question of superiority or inferiority of one religion over the others but Man's submission to the will of God and his plan of salvation as man's destiny. Pluralist theology of religions moves away from insistence on the finality of Christ and of Christianity towards a recognition of the independent validity of other ways of truth and of salvation. The uniqueness of Christ and of Christianity has taken a larger mythological meaning, signifying the normative superiority of Christianity over other religions. Three "bridges" from the shores of exclusivism and inclusivism to pluralism are supposed to be crossed: the historico-cultural bridge (relativity), the theologico-mystical bridge (mystery) and the ethico-practical bridge (justice)<sup>1</sup>.

The Catholic understanding of the interreligious dialogue is clearly outlined by the *Nostra Aetate* as follows. The conditions of modern life draw all peoples closer together into one world. The Church in her task of fostering unity and love among individuals and nations discerns specially what people have in common and what draws them to fellowship. They are all the children of God and their final destiny is God whose providence and saving design embrace all humankind. People expect from various religions answers to the great riddles of human existence: what is the meaning and purpose of human life? What is moral good? What is the way to happiness? Whence have we come and whither are we going? People generally acknowledge the existence of a Supreme Being and this recognition penetrates their life with a deep religious sense. The so-called higher religions have tried to answer human persons' deep questionings by means of more refined concepts and experiences, expressed in

<sup>1</sup> J. HICK – P. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, SCN Press, London, 1986 (Orbis Books, Maryknoll).

a more developed language and interpretations. In Hinduism people seek liberation from the anguish of the human condition through ascetical practices, profound meditation and a refuge in God through love and trust. Buddhism proposes a way of perfect liberation from sorrow and spiritual ignorance or attaining final liberation through one's own efforts or through divine help. Other religions teach various "ways" of salvation through sacred rites and rules of life. The Catholic Church "rejects nothing that is true and holy in these religions. She regards with sincere reverence those ways of conduct and of life, those precepts and teachings which though differing in many aspects from the ones she holds and sets forth, nonetheless often reflect a ray of that Truth which enlightens all men" (NA 2). Indeed the Church proclaims Christ as "the way, the truth, and the life" (Jn 14:6), in whom men may find the fullness of spiritual life, in whom God has reconciled all creatures to Himself.

Consequently, the Church encourages dialogue and collaboration with the followers of other religions, conducted with prudence, love and in witness to the Christian faith and life. The reason for this dialogue and collaboration is that the Catholics may recognize, preserve and promote the good things, both moral and spiritual, as well as the socio-cultural values found among other believers. The Council refers in a special way to the Biblical religions such as Islam and Judaism. The Moslems worship the One God, the Creator of heaven and earth, who has spoken to men. They submit wholeheartedly to his inscrutable decrees like Abraham who submitted to God. They do not acknowledge Christ as God but revere him as a prophet. They honour his virgin mother Mary and at times show their devotion to her. They worship God specially through prayer, fasting and almsgiving, and hold in great esteem the moral life as God's command. The Council urges the Christians to forget the past wars with Moslems and to work sincerely for mutual understanding and for the benefit of all humankind to promote social justice, moral welfare, peace and freedom.

With regard to Judaism, the Council recalls the strong bonds, which spiritually bind the people of the New Covenant to the Old Covenant of Abraham. The Church acknowledges that in God's design the beginnings of her faith are found among the Patriarchs, Moses and the prophets. She holds that the salvation of the Church is mysteriously prefigured by the



chosen people's exodus from the bondage of Egypt. She recognizes that she received the revelation of the Old Testament through the people with whom God in his ineffable mercy and wisdom concluded the Old Covenant. The Church professes that by his death on Calvary Jesus reconciled Jews and gentiles, making both one in himself. Israel's part in the development of Salvation history is recognized. "They [the Jews] were adopted as sons, they were given the glory and the covenants; the Law and the ritual were drawn up for them, and the promises were made to them. They were descended from the patriarchs and from their flesh and blood came Christ who is above all, God for ever blessed" (Rom. 9: 4-5). Though many of the Jews did not accept the Gospel, nevertheless, *Nostra Aetate* says: God holds the Jews most dear for the sake of their Fathers; he does not repent of the gifts he makes or of the calls he issues – such is the witness of the Apostle [Paul]. Because the spiritual heritage common to Christians and Jews is so great, the Council wishes to foster mutual understanding and respect, which is the fruit of Biblical and theological studies and of fraternal dialogues.

#### Four Forms of Interreligious Dialogue

- A) The *dialogue of life*, where people strive to live in an open and neighbourly spirit, sharing their joys and sorrows, their human problems and preoccupation.
- B) The *dialogue of action*, in which Christians and others collaborate for the integral development and liberation of people.
- C) The *dialogue of theological exchange*, where specialists seek to deepen their understanding of their respective religious heritages, and to appreciate each other's spiritual values.
- D) The *dialogue of religious experience*, where persons, rooted in their own religious traditions, share their spiritual riches, for instance with regard to prayer and contemplation, faith and ways of searching for God or the Absolute<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> *Dialogue and proclamation*, no. 42.

### A. *The dialogue of life or presence*

It is not the idea of a theoretical common denominator, a minimum of identical ideas which is the foundation of the communion with different believers but rather the fact of Christian charity and human friendship. The love which brings men together has certain implications which express a basic unity of human nature and its innate inclinations. The implications of love are:

1. the existence of God and man's being ordered to him give the law of love as absolute values;
2. the holiness of truth;
3. the dignity of the human person and its basis which is the spiritual nature of the soul and its eternal destiny.

These implications of love are not understood by all in the same way. But there is far more than a common minimum between different religious believers, because they allow the spirit of love to possess them, since the implications of brotherly love create, in the principles of practical reason and action, with regard to earthly civilization, a community of likeness and analogy, which corresponds to the fundamental unity of our rational nature, beyond a minimum of doctrinal points, but rooted in man's practical reasons and principles of action. There is therefore a community of analogy between principles, movements and practical proceeding, implied by the common recognition of the law of love, corresponding to the primary implications of human nature<sup>3</sup>.

The diversity of religious creeds does not prevent people from establishing good fellowship, brotherly intercourse and a spirit of union among human beings. The word fellowship is preferred to tolerance for it connotes something positive and fosters relationship of mutual respect and mutual understanding. This relationship cannot be effectuated at the cost of straining fidelity or of any yielding in dogmatic integrity on the part of the Christian or of any lessening in what is due to truth. The ideas of person, freedom, grace, revelation, incarnation, of nature and supernature do

<sup>3</sup> Cf. J. MARITAIN, *Qui est mon prochain?*, in *La vie Intellectuelle*, 65 (1939), pp. 165-91. Cf. also A. DONDEYNE, in *Foi Théologique et Phénoménologie*, Paris, 1951, especially pp. 35-36.

not have the same meaning for Christians and other believers. Catholic theology teaches that it is upon love that we shall be judged. That is to say, salvation and eternal life depend on charity which presupposes faith and is rooted in faith; i.e. in truth divinely revealed. It teaches that explicit faith in Christ, illuminating the human mind about the inmost secrets of divine truth and life, is the requisite for souls to attain the highest degree of union with God. Catholic theology also teaches that faith together with grace are offered to all souls, even if they are unable to know the truth explicitly in its integrity. If these souls are in good faith and do not refuse the internal grace offered to them, they have implicit faith in Christ, and accept implicitly the entire divinely revealed truth, even if they only believe, having no clearer light, that God exists and saves those who seek him (Heb. 11:6). We believe that there is no salvation outside Christ and that Christ died for all men and that the possibility of believing in him either explicitly or implicitly is offered to all. Other religions also transmit to mankind many great truths, although in the eyes of the Catholics they are incomplete or mixed; they also see that some other believers, if they are of good faith, and if their hearts are pure, live better than some Christians<sup>4</sup>. Similar approaches are also found in other theologians. For example, M.D. Chenu: for us Christians God and Christ are “implied” in the imperative of conscience. But the transcendence of God means precisely that though he is within nature and its movement, he does not intervene on its level and allows it autonomy at that level. This state of things is called profane. Christianity and the mode of action employed in it is called witness. We need a faith strong enough to prompt our action without appearing in a narrowly denominational way, and to inspire that action and a real respect, on this level, for the values of human life which we share with others<sup>5</sup>. A. Dondeyne demonstrates that in every man there exists, at the root of his action, an intention of universal bearing. Every man reveals and realizes this intention only in an objectification which always goes beyond the fundamentally universal intention which started

<sup>4</sup> Cf. J. MARITAIN, *Who is my Neighbour?*, in *Redeeming the time*, Geoffrey Bles, London, 1946, ch.5, pp.101-122.

<sup>5</sup> Cf. M.D. CHENU, *Morale laïque et foi chrétienne*, in *Cahiers Universit. Cathol.* (Dec. 1953), pp. 112-29.

and inspired it and starts and inspires other objectification as well. In phenomenology the motion of intentionality plays a capital role which will be clearer and without equivocation when one is deliberately placed at the interior of the philosophy of being and when one would have seen in the phenomena the effective and real relations between man and the world. Intentionality is a descriptive characterization of the basic situation in consciousness in which there is an attentiveness to a meaning on the part of a subject. The essence of lived experience (*erlebnis*) is found to be consciousness precisely as bearing within it that of which it is consciousness, according to the particular manner or modality (conceptions, memory, insight into essentials etc.) in which it may be consciousness-of-object. The notion of intentionality thus defined will allow to understand better certain peculiarities of the act of faith. It is a state of consciousness, not a natural psychic state; it is the fruit of grace; it appears as an act rendered possible by the divine gift. Still as it is in the subject a state of consciousness as such it constitutes an intentional life-experience (*erlebnis*). This state of supernatural consciousness carries of itself something of the other towards a transcendent term, situated beyond the psychic reality itself. This term is the object of faith, i.e., the whole of truths evolves the divine economy of spiritual salvation of humanity. In the act of faith we can distinguish, in the manner of phenomenologists, between the noesis, i.e., noetic aspect (the life of faith) and the noema i.e., the noematic aspect (the content of faith); the noetic aspect consisting in the adhesion of the supernaturalized intelligence to the revealed truths that form its intentional object, which constitutes the content of faith, the noematic aspect of this particular life of faith<sup>6</sup>.

### *B. The dialogue of action or collaboration*

The Christian conduct depends on the directives from scripture, tradition and magisterium. These directives regard man's final end, the demands of faith, the position of the believers within the Church and oth-

<sup>6</sup> See A. DONDEYNE, *Foi, théologie de la foi et phénoménologie*, in *Foi théologique et phénoménologie*, Sept. 1951, pp. 35ff.

ers outside the Church. There is only one last end which is supernatural for all. By definition the final end subordinates all other things to itself progressively as means; with regard to human final end there is no human act that can be morally indifferent; hence there is no neutral domain except purely technical matters. The Church's mission is to provide men with the highest good – the supernatural communion with God; but it also means educating the whole man and leading him to this communion.

The essence of the Church's mission is to lead mankind to the supernatural final end and try to induce men and society to subordinate themselves to this end. But how? Not necessarily by their direct subordination to the Church's power of jurisdiction. This mission and obligation can also be fulfilled by the prophetic work and the magisterium showing the demands of the truth to men and the world: The sword of the Church is the Word of God (cf. Eph. 6:17); by the influence and action of the faithful, receiving the apostolic work; and by the prophetic work of the Church, striking the consciences even of the non-believers' directive power. The faithful's conscience is acted upon by the Church, who by action not by power influence the temporal action and others; presenting Catholicism as an organic whole of values, not as an authoritative system; more by appeal and witness than by authority; more through influence than through orders. While not submitting to the authority of the Church, others seek what is contained in the Church's message without realizing and making common ground with many elements in the Catholic message.

The Church acts on the faithful through preaching the faith and administering the sacraments. The Christian plays the part of leaven: he ensures that the Gospel will have an influence on the world and thus to have 'Christo-finalization' of human society. The rediscovery of the intrinsic though relative values of things and of the temporal order without having to deny any of the demands of their faith, helps Christians to be accepted as valuable companions in the pursuit of the common human task. Their faith is an interiorised personal conviction and hence cannot be rejected on grounds of faith, except in the name of totalitarianism.

Respect for the primary value of the human person helps for the discovery of the positive field of action common to both sides, Christian and non-Christian and the explicit recognition of the solidarity of spiritual

goods. The Popes have exhorted all men to unite and oppose with all their might the evils that weigh on humanity. Five points as the conditions for true peace:

1. a deep and lively feeling of responsibility which measures human constitutions according to the standards of the law of God;
2. the hunger and thirst for justice proclaimed by the Sermon on the Mount as a beatitude;
3. universal love, the essence and summit of the Christian ideal;
4. a bridge with other believers<sup>7</sup>;
5. and a common outlook on the idea of man and his destiny broader than Christianity and in the possible field of co-operation.

It means joint action on the truly and sometimes even religious level of the bases of human civilization.

Declaration of human rights: UNO; 10. 1948; their foundation is in God. A common denominator provides in the matters of fundamental moral and religious principles a real basis for co-operation<sup>8</sup>.

### *C. The dialogue of theological exchange: Hermeneutics in Human Sciences and Theology of Religions*

Hermeneutics can broadly be defined as the theory of the interpretation of meaning. Human expressions contain a meaningful component. A subject has to recognize it and transpose it into his own system of values and meanings. This gives rise to the problem of hermeneutics. A distinction is made between hermeneutical and hermeneutic in order to signify contrasting conceptions of hermeneutics itself; the former implies a methodological orientation while the latter indicates a more fundamental, philosophical concern<sup>9</sup>. The capacity for interpretation cannot be mechanized by simply explicitly stating all the rules of designation and interpre-

<sup>7</sup> AAS 1940, p. 11.

<sup>8</sup> See Y. CONGAR, *The theological conditions of pluralism*, in *Christians active in the World*, 1965, Herder and Herder, New York, ch. 8.

<sup>9</sup> J. BLECHIER, *Contemporary Hermeneutics*, Routledge & Kegan Paul, London, 1980, pp.1ff.

tation postulates that confer a meaning upon the symbols concerned. For such, rules and postulates do not exhaust meaning. Besides, every symbol contains an aura of vagueness in spite of efforts to specify its meaning in a unique way. To specify the meaning of the descriptive signs one needs more than mechanical rules in order to encounter the difficulties involved in the process of interpretation. The whole content of the system of signs is given by the theory's presuppositions and general relations. Hence the process of interpretation does not involve merely logical steps or deductive means but a certain intuition into the relations. But intuitive interpretation of natural signs without help of tests and theories is misleading in every science<sup>10</sup>.

### 1. *Hermeneutics in natural sciences*

Natural sciences or exact sciences or physical sciences are distinguished from human sciences such as anthropology, sociology, history, history of religions (comparative and phenomenological), psychology, etc. Human sciences are the disciplines dealing with the operations of the human mind and whatever is the product of, or has been affected by, these operations<sup>11</sup>. Philosophy and theology are normative sciences, the former according to the exigencies of reason, the latter according to those of Christian faith. Computer science, cybernetics, electronics etc. belong to the sphere of applied natural science and technologies. The requirements of usefulness, reliability, profit and low cost are superimposed on truth in modern technology. The technological invention is not in any way inferior to scientific creation; it involves an equivalent exertion of fantasy and investment of knowledge. In technology as in science the initial spark of intuition may trigger a chain reaction among pre-existent items of knowledge; but the end result is very different from the initial spark. In short no science, whether pure or applied, is possible without creative imagination<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> M. BUNGE, *Intuition and Science*, op. cit., pp. 98ff.

<sup>11</sup> H.P. RICKMAN, *Understanding and Human Studies*, Heinemann Educational Books Ltd, London, 1976, pp. 1ff.

<sup>12</sup> M. BUNGE, *Intuition and Science*, op. cit., pp. 98ff.

The objects of interpretation in natural sciences and applied sciences are meaningful-forms with their definite character as a product, and they can be regarded as belonging to the history of culture and mind in all its many forms. The whole world of culture has been produced by the physical and mental activity of man. For this reason the various cultural spheres have their own logos, their own law of formation and development, which is the law of meaning-content. In the light of this lawfulness a form of interpretation becomes possible, which aims to understand the meaning of these cultural formations. The physical and mental activities of man are helped by the applied sciences. An interpretation is possible only in view of meaningful forms. The meaningful-forms of modern technology are of immense practical help in human sciences to determine their own meaning, different from those of technology, and hence can be made use of, for instance, in linguistics, anthropology, psychology and history of religions; hence these human sciences have their own specific meaning and purpose, not reducible to that of natural or applied sciences. Man is not pure mind and pure spirit; he is spirit in matter, mind in senses. Facility, accountability and reliability in mental operations are much helped by applied sciences without doubt. If modern science enables us to erect a new World of technological purposes that transforms everything around us, we are not suggesting that everything is reduced to technology in human existence<sup>13</sup>.

## 2. *Hermeneutics in human sciences of religion*

Human beings must be understood as human beings. This is a complex process. Different approaches must be employed in cooperation within and between disciplines such as psychology, sociology, anthropology, linguistics, etc. Each of these sciences has its own scope. Sociology of religion is defined broadly as the study of “the interrelation of religion and society and forms of interaction which take place between them”<sup>14</sup>. Sociologists assume rightly that religious impulses, ideas and institutions influence and in turn are influenced by social forces, social organisations

<sup>13</sup> J. BLEICHER, *Contemporary Hermeneutics*, op. cit., pp. 86ff.

<sup>14</sup> J. WACH, *Sociology of Religion*, Chicago University Press, 1943, pp.11 and 205.



and stratification. The sociologist of religion then studies the ways in which society, culture and personality influence religion as well as the ways in which religion itself affects them<sup>15</sup>. Under the heading of sociology of religion are treated general group influences on religion, functions of ritual for societies, typologies of religious institutions and of religious responses to the secular order, the direct and indirect interactions between religious systems and society, and so on. Anthropology of religion treats of those rites and beliefs, of actions and behaviour patterns in pre-literate societies that refer to what is regarded as being the sacred and the supernatural. The present-day trend indicates that anthropologists apply anthropological methods to the study of religion not only in pre-literate societies but also in complex and literate societies, analyse symbolism in religion and myth, and attempt to develop new and more precise methods for the study of religion and myth. In anthropology religion is viewed as a cultural phenomenon in its many manifestations and the cultural dimensions of the religious phenomena are investigated. This mode of analysis is restricted to examining the role of religion with emphasis on custom, rite and belief in social relations<sup>16</sup>. Psychology of religion is that branch of psychology which investigates the psychological origin and nature of the religious attitude, or religious experience and various phenomena in the individual arising from or accompanying such attitude and experience. The main area of reference here is the religious experience of the individual or of a social unit. Psychology studies the reactions of the human psyche, its responses, collective and individual, to that Reality, the sacred, which is the source of all religious experiences as well as that ultimate satisfaction for which the human soul craves<sup>17</sup>.

What makes a particular situation meaningful is more important than what a sentence means. The human sciences are particularly concerned with meaning in the wider sense. The meaning of actions, the meaning of situations and the meaning of speech, of signs and symbols, both verbal and non-verbal, interplay in any interpretation of meaning. Most evident is the relation between a physical manifestation and the mental content

<sup>15</sup> J.M. YINGER, *Religion, Society and the Individual*, New York, 1957, pp. 20f.

<sup>16</sup> E. EVANS-PRICHARD, *Social Anthropology*, London, 1951.

<sup>17</sup> G. STEPHENS SPINKS, *Psychology and Religion*, Boston, 1965, p. 29.

which makes it an expression. Another category of meaning covers the relation between the whole and its parts. Again, another category meaning is value which provides the typical form of judgement through which we attribute meaning to situations by relating them to values of various kinds, economical, aesthetical, moral, religious etc. Again the way we relate situations for the purpose and the means to it also forms one of the categories of meaning<sup>18</sup>.

Understanding can be defined as the grasping of some mental content to which an expression points; it is the primary cognition process through which the subject matter of human sciences is given to us. We have to distinguish comprehension, which is the grasping of relations between events or things, from understanding, which is the grasping of relations of symbolization. The plain fact is that understanding of mental content is achieved always solely through the understanding of expressions which include words and signs of any kind<sup>19</sup>.

### 3. *Hermeneutics in the Phenomenology of Religion*

The specific scope of the historical phenomenology of religion is to understand the religious phenomena as religious, not as cultural, social, psychological, etc. as in other human sciences. To understand the sacred as sacred, as numinous, as *mysterium tremendum et fascinans* is not a mere logical process but involves a non-rational experience. Hence it has a specific method, different from that of other human sciences. Let us outline this method. In the historical phenomenology of religion *epoché* is used to exclude cultural, religious and racial prejudices in the understanding and interpreting religious facts and to let the facts speak for themselves. It means suspension of preconceived judgement before the religious phenomena and respect for facts as they present themselves. The principle of eidetic vision aims at the grasp of the essential meaning of the religious phenomena and this is achieved always and solely through the understanding of expression. The expressions include words, signs and symbols of any kind as well as the expressive behaviour. It is through expressions

<sup>18</sup> H.P. RICKMAN, *Understanding and Human Studies*, op. cit., pp. 17ff.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 27ff.

that we understand other people's minds through empathy. The unity of purpose in the various acts of understanding is what gives each discipline its specific character and avoids reductionism. Empathy denotes the understanding of the behaviour of another on the basis of one's own experience and behaviour. If one has never experienced a religious act or ritual in some way, one would never be able to comprehend the meaning of this religious act from within. In the comparative study of religions there are both common and different aspects in the meaning and understanding of other religions, for religions are radically common and radically different among themselves. We may call this an analogical understanding of different religious facts on the basis of one's own, for there are similar and dissimilar elements in the structure of religious facts such as sacrifice, prayer etc., as experienced in various religions. Hindu monotheism is not the same as Islamic or Christian monotheism<sup>20</sup>. For Eliade and for hermeneutical phenomenologists in general, existential means a serious consideration of the situation or world in which a given object resides. The phenomenology assumes that there is an integral relationship between the object and its situation in a reciprocal way. In the study of religious facts we are dealing with phenomena that do not lend themselves to the methods of ordinary analysis with its reliance upon the laws of verification through logic and non-contradiction. The hierophanies, the manifestations of the sacred expressed in symbols and myths, divine beings etc. are grasped as structures, and constitute a pre-reflective language that requires a special hermeneutics<sup>21</sup>.

#### 4. *Hermeneutics in the theology of religions*

The principle of understanding, the meaning and interpreting of different world religions and their relationship among them is Christian faith. It is in the light of Christian revelation that we try to understand and interpret the theological meaning of other religions; for instance, the salvific value of other religions. For Ebeling (*Wort Gottes und*

<sup>20</sup> M. DHAVAMONY, *Phenomenology of Religion*, Univ. Greg. Editrice, Roma, 1973.

<sup>21</sup> W. BRENNEMAN ET ALII, *Seeing Eye; Hermeneutical Phenomenology*, in *The Study of Religion*, The Pennsylvania State University Press, University Park and London, 1982, pp. 57ff.

*Hermeneutik*, in *ZThK*, vol. 56, pp. 236-242), the primary phenomenon of understanding is not the understanding of language but the understanding through language. The Word is not the object of understanding but that, which enables and mediates understanding. The word itself has a hermeneutic function, not as the mere expression of an individual but as a message, which requires two human beings (as in the case of love), as a communication that appeals to experience and leads to experience. In this way it is the word-event itself that is the object of hermeneutics because understanding becomes possible whenever communication takes place upon and into something. He defines theological hermeneutics as the theory of the word of God.

#### 4.1. Paradigmatic hermeneutics

A paradigm is defined by Thomas Kuhn as “the entire constellation of beliefs, values, techniques, and so on shared by the members of a given community”<sup>22</sup>. Others use it in the sense of “models of interpretation”, “frames of knowledge”, “frames of reference”, “belief systems”, etc. Paradigm gives direction and a frame of reference for scientific understanding of phenomena at a given time. There is change in paradigm as we face new realities. When new data are observed which do not fit into the existing paradigm, a new paradigm arises which makes sense to the explanation of the new data. The paradigm shift with some important variations is profitably used for the development of theological interpretation. Any paradigm shift in Christian theology can only be carried out on the basis of the Gospel. Such a shift in theology can never be admitted at the expense of God’s revelation in and through the Christ-event. In the theology of religions, ecclesiocentrism, Christocentrism, theocentrism and Regno-centrism have been proposed as alternatives in the interpretation of the relation between Christianity and other religions. These various paradigms can be understood in the exclusivist, inclusivist or pluralist sense, not only with regard to other religions but also within the Christian perspective, as inclusivism can also to some extent imply exclusivism or pluralism in one or other aspects. The most basic paradigm shift takes

<sup>22</sup> TH.S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolution*, Univ. of Chicago Press, 1960, p. 175.

place within the first group of paradigms. So we shall be dealing with this kind of paradigm shift.

Mediation is a central fact of paradigmatic hermeneutics for many reasons. Mediation is one of the characteristic elements of the Biblical revelation, intended as the manifestation of God and of his salvific plan, and as its realization in the history of salvation. Mediation in one form or another is the ordinary form across which is actualised the relation between God and man. Jesus Christ is the mediator in a double sense: he manifests to men the face of God; he founds the relation between God and men. The mediation of Christ represents the pivotal point of the Christian revelation: men can be saved only by means of Christ. It is only by starting from this fundamental hermeneutical key can one understand the specific nature of Christianity. We cannot understand Christology or soteriology without mediation. Mediation is also the essential component of all salvific action. Persons, functions, institutions by their intrinsic finality serve to allow God to intervene in history and in the life of men. They serve as ways and means of establishing communication and communion with God. There are various kinds of ideas of mediation and its application proposed in the present-day theology. In the perspective of illuministic religiosity and of the Eastern immanentistic religions, which are mystical and not prophetic, the relation, some maintain, between God and man ought to be direct and immediate without the intervention of any mediator. Within the Christian perspective some accept the mediation of Christ but not of the Church.

a) Ecclesiocentrism: Under the influence of juridical ecclesiology some hold that the mediation of the Church is absolutely necessary. *Extra ecclesiam nulla salus* (outside the Church no salvation) is interpreted in this sense. Though theoretically no one says that the mediation of the Church is identical with the mediation of Christ, yet in concrete the absolutization of the mediation of the Church constitutes ecclesiocentrism. The Second Vatican Council in the context of an ecclesiology less juridical and more biblico-theological, less polemic and more ecumenical, re-

<sup>23</sup> See G. CARDAROPOLI, *La mediazione di Cristo e la mediazione della Chiesa*, in *L'uomo e il mondo alla luce di Cristo*, a cura di V. BATTAGLIA, Vicenza, 1986, pp. 121ff.

proposes the mediation of the Church, making more precise its diversity and continuity with respect to that of Christ<sup>23</sup>. Existence and diversity of the mediating function of Christ and of the Church give rise to complex theological problems which find an equilibrium in the Vatican II documents. First, let us analyse the transition from ecclesiocentrism to Christocentrism in the two important speeches of Pope Paul VI during the Council. At the opening discourse in the second session of the Council, he said: "Venerable Brethren, recall these facts of the greatest importance. Christ is our Founder and Head. He is invisible but real. We receive everything from him and constitute with him the whole Christ – this whole Christ we find expressed in the writings of St. Augustine and in the entire doctrine of the Church. If we recall this, we shall be better able to understand the main objectives of this Council; namely, the self-awareness of the Church, its renewal, the bringing together of all Christians in unity, and the dialogue of the Church with the contemporary world"<sup>24</sup>. He further states: "Christ is the source of redeemed humanity. This reality sees in Christ the Church. It sees in the Church, Christ's extension and continuation both earthly and heavenly"<sup>25</sup>. However Ecclesiocentrism can be understood in the right sense, if we see the mediation of the Church as not deriving from the intrinsic necessity but from the free decision of Christ, who has freely wished to associate it to him in the work of salvation, as his body, as his spouse, to make of it a sacrament, or sign and instrument of salvation (LG 1)<sup>26</sup>.

b) Christocentrism: "It is right to do this, and it pleases God our Saviour, who wants all men to be saved and to come to know the truth. For there is but one God, and one intermediary between God and men – the man Christ Jesus, who gave himself as a ransom for all men. This is what was testified to at the proper times and I was appointed a herald and apostle of it – I am telling the truth, I am not lying – to teach the heathen

<sup>24</sup> *Council Speeches of Vatican II*, ed. by H. KÜNG, Y. CONGAR, D. O'HANLON, Deus Books, Glen Rock, 1964, p. 22.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>26</sup> See B. RIGAUX, *Il mistero della Chiesa alla luce della Bibbia*, in *Il mistero della Chiesa*, vol. 2, Vallecchi Editore, Firenze, 1968, pp. 5-24.

faith and truth” (1 Tim. 2: 3-7; cf. Jn 3:32; 14: 6-7; 1Cor. 8:6; Heb. 6:8ff). To be a mediator characterises the person of Christ. To be a mediator is at the root of his being Saviour and Redeemer, from the time that salvation is intended not only as liberation from evil but above all as communion between God and man. This communion is first realized in Christ and in others by means of Christ. Christ is the unique mediator between God and men; all other mediators participate in the unique mediation of Christ. He is the mediator not only in the liturgical celebration of the sacraments but also under the prophetic aspect. He is the mediator as the fountain of liberation and centre of unity (SC 5-10). The mediation of Christ as under the historic salvific dimension serves as the hermeneutic criterion of *Gaudium et Spes* (GS 10; 22; cf. RH 1 and 13). Only the mediation of Christ is indispensable for salvation. It is ontological because it attains every human person in his nature. No one can be saved except through contact with the paschal mystery of Christ, also when such a contact remains mysterious (GS 22; LG 16-17; DV 2- 4). Those who do not belong to the visible Church are considered to be “on the way to the Church” and are already in some way participants of salvation, not only founded on their subjective, psychological disposition but rather on the objective criterion of the will of God of the intrinsic value of salvation effected by Christ who has a real universal efficacy (LG 13). This does not render the Church superfluous; the historical and institutional consistency of the Church is affirmed by belonging to the Church in various grades (LG 8.16-17). The mediation of the apostolic Church is constitutive of salvific *depositum: depositum Fidei, depositum sacramentale et institutionale*. The mediation of the post-apostolic Church is only continuative in the work of transition. Thus the mediation of the Church is ministerial, sacramental, which depends on the mediation of Christ. It is in this perspective that we can understand the paradigm shift in the dogmatic theological hermeneutics.

c) Regno-centrism or Kingdom-centred perspective: As we have noted, the mediation of the Church is in function of Christ, not in substitution nor in alternative stature, but in continuity with and in Christ. The Church is the sign and instrument of the presence of Christ among men. The Kingdom is of God and of Christ. The Church is only the sign of the

presence and instrument for the realization of the reign of God. The foundation of the Church by Christ is not limited to its exterior and institutional reality but regards its entire mystery. In this case the mystery embraces the whole theandric reality of the Church and its mission. It is the reality, visible and invisible, human and divine, historical and eschatological. The Kingdom is concretised and condensed in the person, works and words of Christ, and the Church constitutes on earth and in history the germ and beginning of the Kingdom. The Church is the instrument for the realization of the Kingdom. On the one hand, the Church being the mystical body of Christ does not coincide fully with the reign of God, which is Christ himself; on the other hand, the Church being the germ and instrument of the reign of God in the history of humanity does not coincide with the whole humanity and other religions. A partial aspect of the reign of God, namely, the liberation of man from oppression and unjust structures and underdevelopment cannot be a valid paradigm to explain the whole salvation history, for salvation is not only liberation of man but also and essentially intimate union and communion with God through divinisation of man by Christ's grace and power.

d) Theocentrism: Finally, we come across theocentrism, proposed by some<sup>27</sup>, as the most adequate paradigm in the hermeneutics of the relation between Christianity and other religions, because Christ himself preached theocentrism and Regno-centrism. This view again does not serve dogmatically, for in the Christian perspective theocentrism and Christocentrism are the same. The New Testament maintains the one God (1 Cor 8:4) and reveals at the same time that there is a "Son" of God in whom God is "God with us" (Emmanuel) as well as a "Spirit of God" who acts upon us, works in us, and through whom we ascend to the depths of God. The one God is tri-une. Scripture treats of our existence as trinitarian; i.e., living in the Spirit through Christ as we proceed to the Father. In other words the Bible's vision of the Trinity is identical with the Biblical Christocentrism, which is identical with God's action upon the world and upon mankind. The proclamation of the Trinity or theocentrism in the

<sup>27</sup> See on the Pluralist Paradigms, G. D'COSTA, *Theology and Religious Pluralism*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.



Bible is identical with the proclamation of salvation history, which is Christocentrism. The separation between theocentrism and Christocentrism is dogmatically unacceptable<sup>28</sup>. Any hermeneutical model should be adequate and comprehensive of all the necessary elements of reality; any partial aspect alone does not serve as a hermeneutical model or principle. Sometimes one takes the position of finding a common element in the conception of God, explicit or implicit, namely, the Absolute or the Supreme as a valid pattern or morphology in the meeting of world religions, because some religions do not accept a belief in God either at higher level of religious experience or at the ordinary level. Such a conception may be valid from the point of view of phenomenology of religion or even philosophy of religion but not from the point of view of Christian theology of religions. In fact, the object of phenomenology of religion is the sacred or the divine and the object of philosophy of religion is the Absolute. If we limit it to God, then we should exclude some religions in the study of these disciplines. The object of Christian theology is God in Christ, and it is in this light that we understand other religions both theist and non-theist.

#### 4.2. Hermeneutics of universal theology or world theology

Some do hold that Christian theology of religion is insular; we have to adopt a universal or world theology that will be common to all faiths. Namely, we have to find a universal faith that underlies all faiths, though not removing particular characteristics of each faith. This theory is different from the oriental Hindu or Buddhist universal perspective of religions. For instance S. Radhakrishnan would find a universal religion from the Vedantic point of view, while a Christian will try to find a universal faith from the Christian point of view, the main motive for this approach being the approach of equality with other religions in the interreligious dialogue. Different faiths represent “specializations”, though there are basic differences among them. We can build up a world theology or global theology by combining different elements of various religions into a

<sup>28</sup> See J. RATZINGER, *Christocentric in der Verkündigung*, in *Theologisches Jahrbuch*, 1962, Leipzig, 1962.

common structure. This will be a global theology in which contributions of each faith could be brought to bear with the strength of each faith to build a universal faith. The linear, historical, prophetic strengths of the middle-eastern religions would be enriched by the circular, eternal, and mystical strengths of the Far Eastern religions<sup>29</sup>. The problem with this type of universalism is that there does not exist a universal faith in the concrete. There are only particular faiths, Christian, Hindu, Muslim, etc. True, each particular faith can be enriched by the strengths of other faiths; but in this there is involved a whole process of inculturation with all its corrections, perfecting, improving, with the result that one and the same particular faith remains identically the same even after the enrichment, being faithful to its basic faith of the founder or of the community.

#### 4.3. Hermeneutics of dialogical theology

Some<sup>30</sup> hold that the exigencies of true interreligious dialogue require that the Christian partner gives up the absoluteness, uniqueness, finally and normativeness of Jesus Christ or of Christianity in order to avoid any kind of superiority of the Christian faith, and adopt an attitude of equality, relativity, and non-normativity. Even theocentrism implies the “anonymous imperialism” or “theocentric fundamentalism”, based on the belief that the one God of Jesus Christ works differently within all other religions. The paradigm should be not the Church nor Christ nor even God but salvation, liberation or the Kingdom of God, which Christ preached. As Christians we remain ecclesio-Christo-theocentric; but as dialogue partner the paradigm should be Kingdom-centred. This position cannot be admitted as a hermeneutic model because Christian theology of religion, if it has to be Christian, cannot separate liberation or Kingdom of God from God or Jesus Christ. For salvation in its negative aspect means liberation from evil; but in its positive aspect it is communion and intimate union with God through Jesus Christ in the Spirit. Moreover human

<sup>29</sup> W. CANTWELL SMITH, *Towards a World Theology*, Orbis Books, Maryknoll, 1981.

<sup>30</sup> See J. HICK and P. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, Orbis Books, Maryknoll, 1987.

liberation, if it has to be fully human, includes an essential union with God in and through Christ.

The ecclesial hermeneutics of which we are speaking here involves a dialogical hermeneutics. "The Church therefore exhorts her children to recognize, preserve and foster the good things, spiritual and moral, as well as the socio-cultural values found among the followers of other religions. This is done through dialogue and collaboration with them, carried out with prudence and love and in witness to the Christian faith and life" (NA 2). We see clearly how this spirit of dialogue is far from the attitude of monopoly and superiority. In dialogue both partners have become aware not only of what is common among religions but also of what is different from each other. Each faith has its criteria of interpreting the religious experiences and attitudes in the dialogue. Each religion has its own absolutes. Eastern religions like Hinduism stress the universal and absolute validity of the Vedantic truth as the hermeneutical principle to interpret other religions. Buddhism proposes its experience of the Void as the way of interpreting other religions. Islam has its own absolute attitude of submission to the will of Allah. In dialogue we meet with absolutes of different religions and try to understand each other's absolute values. No religion is devoid of absolutes; even granting that a particular religion does not believe in absolutes, this belief itself becomes the absolute. The question is: what is the basis of the claim to the absolute of a particular religion? Here we are not dealing with absolutes in the sense of abstract truths or philosophies or even ideologies. If religion is a way of realizing the intimate union between God and man and not merely an approach of encounter between man and God, then the union established in Christ between the divine and the human constitutes the perfect religion; the Church is the place where God and man are united in Jesus Christ.

#### 4.4. Hermeneutics of Intercultural Theology

Religion and culture are closely related, though they are distinct. In fact, religion finds its experience and expression by means of cultural signs, symbols, and language. We cannot separate religion from culture. Hence some are of the opinion that an authentic Asian, African, and Indian has to adopt the hermeneutic tools of his own culture. Christianity

is often thought to be of Western culture, which is basically Greco-roman and Semitic. As such they do not serve to make Asian or African mentality to understand and interpret the Christian faith. For instance, the uniqueness of the incarnation, the idea of a suffering God, the Cross, are some of the ideas that are supposed to be unacceptable to an Asian. The point at issue in this type of hermeneutics is the problem of inculturation. The Christian message has to be presented in the thought-forms of Asian, African, and Indian cultures with the necessary correction and perfecting of the elements of these various cultures. The hermeneutic norms are always to safeguard the unity of faith, worship and communion. The Church in Asia should be fully Asian but at the same time authentically Christian.

#### 4.5. Ecclesial hermeneutics

The entire people of God have a share in the prophetic office of Christ (LG 12). With the assistance of the Holy Spirit there is in the Church growth in the understanding of the apostolic tradition (DV 8) and the doctrine of the infallibility of the Church (LG 25). The Bishops are primarily related to the service of preaching (LG 25; CD 12-15). The pastoral character of the teaching office calls attention to the distinction between the immutable deposit of faith (or truths of faith) and the way in which they are expressed. Dogmas are historical in the sense that their meaning is “partially dependent on the expressive power of the language used at a given time and under given circumstances” (*Mysterium Ecclesiae*). Later statements preserve and confirm the earlier ones, but also illumine them and render them living and fruitful in the Church, usually when new questions or errors come up. Since the Second Vatican Council the theological understanding of other religions has become vital and hence has given rise to many new and important problems within the traditional dogmatic theology. How are we to understand the absolute character of Christianity? How are the vast majority of other believers saved? What is the relation between the universal and special history of salvation? Is there authentic supernatural revelation in other faiths? Are the sacraments of other religions efficacious with respect to salvation? Are they ways of salvation in the strict sense? How is the uniqueness of Christ

to be interpreted theologically? We are not going to deal with these problems individually. We only indicate certain hermeneutical principles in tackling the problem of absoluteness of Christian faith and that, too, schematically, for it would require a whole treatment in an extensive treatise<sup>31</sup>. The chief dogmatic hermeneutics should be to safeguard the identity of Christian faith, in other words, fidelity to one's faith and openness to other faiths. The term "absolute" can be understood in various senses. Etymologically, it means "detached", something which is independent of another in its existence and action. In the real sense, only God is absolute person; "distinct from other beings" does not mean "limited or imperfect". Created beings are absolute in a participated way; they exist in themselves but not by themselves; they are dependent on God for being and action. Christianity is a created reality and hence it is not absolute by itself. Secondly, the absolute can signify something common in a generic sense as between genus and species. Christianity is not absolute in this sense; for there are radical commonalities and radical differences, both phenomenologically and theologically. Again the absolute may signify an abstract universal, as found in various particulars like the common human nature as found in various individuals. For Christianity is not a religion in the abstract but concrete. Again, the absolute may signify One supra-personal or impersonal being, the personal absolute being supposed to be imperfect. Such an impersonal or supra-personal religion would be considered as immanent in all religions. Christianity is a personal religion with personal relationship between God and man. Again the absolute can be considered as being unconditioned by space, time, change and culture. Christianity is conditioned by space, time and culture in its origin and development. Again, the absolute may signify something transcendent of all particular religions. In this sense Christianity is not absolute or transcendental which is common to all religions. Christianity is a particular religion in as far as it is historical and contains God's intervention in history. Hence, it is absolute not by its nature but by God's positive will because it represents God's unique intervention in Jesus Christ at a particular stage of human history. Christianity is concrete universal.

<sup>31</sup> See the excellent article of J. RATZINGER, *Das Problem der Absolutheit des Christlichen Heilsweges*, in *Kirche in der ausserchristlichen Welt*, Verlag Fredrich Pustet, Regensburg, 1967.

Absoluteness of Christianity does not mean that it alone possesses all truths; that it involves totalitarian levelling and inexorable imposition; that it denies values that are inherent in other religions by reason of creation and of the universal economy of salvation. The absoluteness of Christianity signifies an awareness that God intervened in a decisive and irreversible manner in the Church at the service of mankind and that gift made to the Church is true and meaningful for all men. The absolute character of Christianity is derived from that of Jesus Christ, its founder, who continues his salvific activity by his Spirit in the Church. Jacques-Albert Cuttat sees in Christian faith the link that reconciles the East and the West, when he says: "at the point where East and West both meet and diverge, rises the cross of the New Adam; His Resurrection manifests and restores the body to its providential function as Temple of the Spirit, 'seat' both of the incommunicable personality and of the communication with the 'other', abode of interiority and, by the same token, gateway to transcendency, and thus itself also marked out for resurrection. Before the incarnation, interiority and transcendency, intellectual isolation and unitive love, appeared to be separated by an irreducible antinomy; outside the incarnation, East and West remain incompatible; 'when the fullness of time had come', this abyss was shown to be bridged as such within the Trinity and bridgeable within ourselves, because 'God has sent into our hearts the Spirit of his Son, who cries out: Abba, Father!'"<sup>32</sup>.

Now, with respect to the claim to the absolute truth in Christianity we have to note that this is entirely dependent on the claim which Jesus Christ made for himself: "I am the light of the world" (Jn 8:12). The claim that Jesus made is that he and he alone can savingly irradiate the dark mystery of men's existence and give their life meaning, purpose and destiny. Christ is the fullness of Truth; but this does not mean that the Church has exhausted the mystery of Christ; the Church is at the service of Christ who is the absolute truth, for he is God incarnate. The Church has to grow in the perception and actualisation of the mystery of Christ in its life and teaching. It has to learn from the Teacher, the Holy Spirit whom Christ promised as the revealer of truth. Besides, the Church has to

<sup>32</sup> J.-A. CUTTAT, *The Encounter of Religions*, Deslee, New York, 1962, pp. 75ff.

learn in and through dialogue from other religions where Christ and his Spirit are present and active. "The Catholic Church rejects nothing that is true and holy in these religions. She guards with sincere reverence those ways of conduct and of life, those precepts and teachings, which though differing in many respects from the ones she holds and sets forth, nonetheless often reflect a ray of that truth which enlightens all men" (NA 2).

#### 4.6. The catholic approach to biblical hermeneutics<sup>33</sup>

Biblical Hermeneutics is usually called "New Hermeneutics" which means a search for "understanding", for relevant meaning (*verstehen*) distinct from mere "explanation" (*auslegen*). That is to say, what the text means for me today beyond what it meant for author and his audience in those days. In 1943, Pius XII issued an important encyclical on the Bible (*Divino Afflante Spiritu*). The Pope called for an intensification of Biblical studies, taking into account the increased knowledge of the biblical background and the new techniques of analysis of literary forms. As regards hermeneutics, the document revives the doctrine of the Fathers on the "spiritual sense" of Scripture, i.e., a greater plenitude of meaning of the text from the Christ event and from the spiritual experience of centuries of Christian reading, praying and living. An awareness of the new hermeneutic quest appears in the last part of the Encyclical which says:

<sup>33</sup> For a Roman Catholic viewpoint on Hermeneutics, see R. MARLÉ, *Introduction to Hermeneutics*, Burns and Oates, London, 1967; R.E. BROWN, "Hermeneutics," in *The Jerome Biblical Commentary*, Vol. II, pp. 605-623; F. MUSSNER, *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Herder, Freiburg, 1970; R. SCHNACKENBURG, *Zur Auslegung der Heiligen Schrift in unserer Zeit*, in *Schriften zum Neuen Testament*, Kösel, München, 1971, pp. 57-76 (with bibliography on pp. 58-59 and 76-77); H. CAZELLES, *Ecriture, Parole et Esprit*, Desclée, Paris, 1970; R. LAPOINTE, *Les Trois Dimensions de l'Herméneutique*, 1976; a complete issue of *Journal of Dharma*, 5(1980/1) has been devoted to the question of Hermeneutics. See also the Discourse of Paul VI to the Members of the Pontifical Biblical Commission on March 14, 1974 (text in *Voice of the Church*, May 1974, pp. 679-685). Of particular interest are the Colloquies organised yearly by the Institute of Philosophical Studies, Rome, and edited by E. Castelli (Aubier, Paris): a few titles: *Mythe et Foi*, *L'Herméneutique de la Liberté Religieuse*, *L'Analyse du Langage Théologique*, *Herméneutique et Eschatologie*, *Démythisation et Idéologie*, *Le Sacré*, *Temporalité et Aliénation*.

“God did not grant the Sacred Books to men to satisfy their curiosity or to provide them with an object of study and research; these divine oracles were bestowed, as the Apostle tells us, in order that they might ‘instruct to salvation by the faith which is in Christ Jesus,’ and ‘that the man of God may be perfect, equipped for every good work!’” (§51). The document then proceeds to invite scholars to look for a “theological sense” that will stir in their students the reaction of the disciples of Emmaus: Did not our hearts burn within us whilst he opened to us the Scriptures? (Lk 24:32) (§56). §30 had spoken in the same way of a “theological sense” contained in the “literal sense”.

#### *Vatican II (1965)*

Two documents of Vatican II are of particular interest:

The *Decree on Liturgy* deals at length with the place of the Bible in the Liturgy (§§ 24, 33, 35, 51f., 56). Liturgy is considered as the action through which “the work of our redemption is exercised” (§2). It is therefore deeply related to salvation history (§5-8). Liturgy is a privileged hermeneutic milieu.

The most elaborate exposition on hermeneutics is given in ch. 2 of the *Constitution on Divine Revelation*. It describes Tradition as the answer to the need “to keep the gospel forever alive and whole” (§7). Tradition is not a matter of doctrine alone, but also of “life and cult” (§8). Tradition and Scripture are “deeply connected. Both come from the same source, merge and converge together”: both represent joint aspects of the same work of the same Spirit (§9).

#### *Discourse of Pope Paul VI to the Biblical Commission (1974)*

The topic proposed for the first meeting of the newly reorganized Biblical Commission was hermeneutics. This is itself significant. The address of the Pope at the audience he gave to the Members dealt specifically and quite technically with that issue.

“There is presently a stress on integrating to a diachronical study, attentive to the historical development of the text, a synchronical reading that gives its due place to the literary and existential connections of any



text with the linguistic and cultural context to which it belongs. Does not this lead us precisely into the life of the Church?... For the last 10 years or so the hermeneutic function has come to the fore and has been added to the historico-literary exegesis. Does not this induce the exegete to go beyond the enquiry in the pure original text to remember that it is the Church, as a living community, which 'actualizes' the message for the man of today?" The Pope's address connects this technical summary of New Hermeneutics with a theology of the Word and of biblical inspiration. The Word of God in the Bible came to us through a community to a community. This community continues to carry the responsibility and the grace to actualise the message and make it continuously relevant. Hermeneutics is therefore connected with the life and mission of the Church:

"To express the message means above all to gather all the meanings of a text and make them converge towards the unity of the Mystery, which is unique, inexhaustible, transcendent and which we can consequently approach from multiple standpoints... The biblicist is called to render a similar service to the ecumenical and missionary task of the Church... And we wish to recall that the Council in the Decree on the Church's missionary activity, asked for a 'fresh scrutiny to be brought to bear on the works and deeds ... consigned to Sacred Scripture' in the context of world cultures and religions, in order to understand the latter, as far as possible, and in a Christian way, and 'reconcile them with the manner of living taught by divine Revelation'" (*Ad Gentes*, 22).

This rapid survey can be summarized in the following points:

1. The concern to actualise the Scriptures is as old as the Church itself. It is even anterior to it as witnessed to by the Midrashim and Targumim of Judaism. The ancient theologians tried to formulate a theology and to work out techniques of actualisation.
2. What Catholic theology calls "tradition" corresponds very much to what the hermeneutic quest is concerned with. In Tradition, Scriptures are received and communicated by a community endowed by the Spirit with a faith alive and a living language.
3. The Roman Catholic documents, the "authority of the Church" is certainly an aspect of the Tradition whether it is to be found in the consensus of the "Fathers", the decrees of the Councils or the Roman documents.

4. But it is not the only aspect; tradition is also a matter of liturgy, of Christian life and witness, of reflection on and study of, at the various levels of prayer, the Word of God.

5. It is only late documents which refer to New Hermeneutics in the sense of an awareness of the linguistic implications of the actualisation of the Scriptures. But already Origen had developed an interesting theology of the Logos and of its incarnations which is very “modern” in tone<sup>34</sup>.

### *Inculturation*

Inculturation looks to the diversity of cultures to ensure that the biblical message takes root in a great variety of cultures. Every authentic culture is, in fact, in its own way the bearer of universal values established by God. There are the universals as part of cultures in the sense that they are incorporated and socially transmitted. The so-called “cultural constants” are not mere empty frames. Every society’s patterns for living must provide approved and sanctioned ways for dealing with such universal circumstances as the existence of two sexes, the helplessness of children; the need for satisfaction of the elementary biological requirements such as food, warmth and sex; the presence of individuals of different ages and of differing physical and other capacities. The broad outline of the ground plan of all cultures are and have to be about the same because men always and everywhere are faced with certain unavoidable problems which arise out of the situation “given” by nature. Since most of the patterns of all cultures crystallize around the same ‘*foci*’, there are significant respects in which each culture is not wholly isolated, self-contained, disparate but rather are related to and comparable with all other cultures. Valid cross-cultural comparison could best proceed from the invariant points of reference supplied by the biological, psychological and social “given” of human life. These and their interrelations determine likeness in the broad categories and general assumptions that pervade all cultures<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> See L. LEGRAND, *Issues in the Roman Catholic Approach to Biblical Hermeneutics Today*, in *The Indian Journal of Theology*, 31 (1982), n. 3 & 4.

<sup>35</sup> Cf. C. KLUCKHOHN, *Universal Categories of Culture*, in *Anthropology Today*, edited by S. TAX, The Univ. of Chicago Press, 1962, pp. 304-320.

The theological foundation of inculturation is the conviction of faith that the Word of God transcends the cultures in which it has found expression and is capable of being spread in other cultures as to be able to reach all human beings in the cultural context in which they live. This conviction springs from the Bible itself, which, right from the book of Genesis, adopts a universalist stance (Gen. 1:27-28), maintains it subsequently in the blessing promised to all peoples through Abraham and his offspring (Gen. 12:3; 18:18) and confirms it definitively in extending to “all nations” the proclamation of the Christian gospel (Matt. 28:18-20; Rom. 4:16-17; Eph. 3:6). The first stage of inculturation consists in *translating* the inspired Scripture into another language. Translation has to be followed by *interpretation*, which should set the biblical message in more explicit relationship with the ways of feeling, thinking, living and self-expression which are proper to the local culture. This leads to the formation of a local Christian community extending to all aspects of life (prayer, work, social life, customs, legislation, arts and sciences, philosophical and theological reflection). The Word of God is, in effect, a seed, which extracts from the earth in which it is planted the elements which are useful for its growth and fruitfulness (cf *Ad Gentes*, 22). As a consequence, Christians must try to discern “what riches God, in his generosity, has bestowed on the nations; at the same time they should try to shed the light of the gospel on these treasures, to set them free and bring them under the dominion of God the Saviour” (*Ad Gentes*, 11).

This involves “mutual enrichment”. On the one hand, the treasures contained in diverse cultures allow the Word of God to produce new fruits and, on the other hand, the light of the Word allows for a certain selectivity with respect to what cultures have to offer: harmful elements can be left aside and the development of valuable ones encouraged. Total fidelity to the person of Christ, to the dynamic of his paschal mystery and to his love for the church, make it possible to avoid two false solutions: a superficial “adaptation” of the message, on the one hand, and a syncretistic confusion, on the other (*Ad Gentes*, 22)<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> Cf. THE PONTIFICAL BIBLICAL COMMISSION, *The Interpretation of the Bible in the Church*, Libreria Editrice Vaticana, Rome, 1993, pp. 117-119.

*D. The dialogue of religious experience*

Dialogue at various levels of ritual participation:

Interreligious ritual participation is of different kinds and of various levels. We shall begin with the common prayer meetings. Here believers of different religions meet together to recite and experience prayers where there is no mention of any particular God or Divine being of any particular religion but which contain common elements of different religions. Supreme Being or God is addressed and the participants think of this as the common element of religions, at least the theist ones. Prayer is man's personal directing of himself toward, and intercourse with, the transcendent Reality either in word or in thought. Prayer is the central act of religion, for even sacrifice, also a central phenomenon in religion, as giving of oneself to God, takes place spiritually by means of prayer. Such prayer may take many forms such as confession of faith, confession of sins, requests for benefits, material and spiritual, thanks, praise, reference to sacrifice, to save one or the entire community from evil, etc. This kind of interreligious participation is realized on various occasions such as the beginning and end of classes at school where there are students of different religious traditions; various special occasions of national importance, common festivities, etc. Interreligious participation can take place at the level of common meditation practices where again the common truths of various religions are proposed and meditated upon according to the techniques of different religious traditions, for techniques and methods as such do not imply any particular belief, as they are applicable to all, although certain modifications may be necessary to suit individual religious traditions. There is also a certain common living together of different groups belonging to different religious traditions, for instance, in a monastery or religious house. The participants practise silence, meditation each by himself or in common at times, and imbibe the spirit and atmosphere of each other's religious experience. There can be also readings of sacred texts in common which contain again common elements of different religions. Such readings are generally followed by meditation. One important thing to be noted in all these common participations of people of different religious traditions is that these acts are done not in order to do away with what is specific to each religion but to experience what is common to all participants' different religious traditions.

The Document on Dialogue and Mission, entitled “The Attitude of the Church towards the followers of other religions” (Reflections and Orientations on Dialogue and Mission), speaks of the various forms of dialogue, among which the dialogue of religious experience is one. The Document says: “At a deeper level, persons rooted in their own religious traditions can share their experiences of prayer, contemplation, faith, and duty, as well as their expressions and ways of searching for the Absolute. This type of dialogue can be a mutual enrichment and fruitful co-operation for promoting and preserving the highest values and spiritual ideals of man. It leads naturally to each partner communicating to the other the reasons for his own faith. The sometimes profound differences between the faiths do not prevent this dialogue. Those differences, rather, must be referred back in humility and confidence to God who is ‘greater than our heart’ (1 Jn 3:20). In this way also, the Christian has the opportunity of offering to the other the possibility of experimenting in an existential way with the values of the gospel”(N 35)<sup>37</sup>. In this context, it is significant to note what Pope John Paul II said to the Participants at the Plenary Assembly of the Secretariat for Non-Christians on 28 April 1987: “Where circumstances permit, it means a sharing of spiritual experiences and insight. This sharing can take the form of coming together as brothers and sisters to pray to God in ways which safeguard the uniqueness of each religious tradition”<sup>38</sup>.

The World Day of Prayer for Peace, celebrated at Assisi on 27 October 1986, has a special significance for interreligious ritual participation. Certainly it was an outstanding event of an exclusively religious character. It was a day of prayer, fasting and pilgrimage. The participants sought peace through penance since they have not always been ‘peacemakers’ in their religious history. They sought peace through prophetic witness since old divisions and social evils had to be challenged and rooted out. The Holy Father said in his General Audience in St. Peter’s Square: “conscious of the common vocation of humanity and of the unique plan of salvation, the Church feels herself linked to one and all, as Christ “is united in a certain way with everyone” (*Gaudium et Spes* 22,

<sup>37</sup> See *Bulletin*, Secretariat pro non Christianis, Rome, XIX (1984), p. 138.

<sup>38</sup> See *Bulletin*, Secretariat pro non Christianis, Rome, XXII (1987), p. 224.

*Redemptor Hominis, passim*). Precisely because Christ is the centre of the whole created world and of history, and because no one can come to the Father except through him, we approach the other religions in an attitude of sincere respect and of fervent witness to Christ in whom we believe.

“In them there are, in fact, the ‘seeds of the Word’, ‘the rays of the one Truth’... Among these there is undoubtedly prayer, often accompanied by fasting, by other penances and by pilgrimage to sacred places held in great veneration. We respect this prayer even though we do not intend to make our own formulae that express other views of faith. Nor would the others on their part wish to adopt our prayers. What will take place at Assisi will certainly not be religious syncretism but a sincere attitude of prayer to God in an atmosphere of mutual respect. For this reason the formula chosen for the gathering at Assisi is: being together in order to pray... In this way we manifest our respect for the prayer of others and for the attitude of others before the Divinity; at the same time we offer them the humble and sincere witness of our faith in Christ, Lord of the Universe”<sup>39</sup>.

The leaders of world religions came together to Assisi in complete faithfulness to their own religious traditions, well aware of the identity of each and of their own faith commitment. Each of the religions has inner peace and peace among individuals and nations as one of their aims. Each one pursues this aim in its own distinctive irreplaceable way. But all are committed to peace and all invite their adherents to seek peace through inner transformation of self, the spirit of reconciliation, the service of justice, and above all prayer and meditation.

### **The specific character of the Christian ritual**

If faith and ritual are co-relative, it follows that the specific character of a particular faith is expressed in the ritual also; hence we cannot speak of the Christian ritual as common to other religions, as we cannot speak of a Muslim or Hindu faith and their corresponding ritual expression to be proper to other religions as well. Thus in each religion there are certain rites that are proper and specific to it, although it may contain certain

<sup>39</sup> See *Bulletin*, Secretariatus pro non Christianis, Rome, XXII (1987), p. 22.

common elements. In religions there are radical differences as well as radical similarities.

In this context we can bring in three Catholic theologians who have scientifically treated this problem. First, Dom Odo Casel's theology of sacraments is relevant here<sup>40</sup>. Taking up the problem of the relationship between the Christian mystery and the mystery religions, Casel unequivocally rejects the theory of genetic derivation of the Christian Mystery from these religions and strongly upholds the unique and transcendent character and the authenticity of the Christian Mysteries. Yet Casel does admit a common ground in the cult 'eidos' of the mystery which served as a kind of imperfect and shadowy prefiguration of the reality which through God's salvific intervention reaches its final fulfilment in the Mystery of Christ. This *eidos* is the 'cultic presence of the redemptive act' constantly renewed in mystery. H. Keller<sup>41</sup> thinks that Casel's attempt to explain the Eucharist by means of the Hellenistic notion of sacrifice is methodologically wrong. According to him the method followed by the post-tridentine theologians whose starting point was not from revelation but from the phenomenon of sacrifice common to all religions is a kind of naturalism and the natural becomes thus the measure of the supernatural. A veritable theological method should be as follows: sacrifice cannot be understood in its essence by comparison with the conceptions of sacrifice derived from other religions but it is understood only by divine revelation which alone is capable of making us know the nature of the most religious acts. Casel replied thus<sup>42</sup>: Keller rightly warns us against a false theological method but his own demands go too far. It is an exaggeration, for example, to pretend that the essence of sacrifice is knowable only through revelation. On the contrary, it is necessary to know first what one means in general by sacrifice; or again to know first what bread represents for natural life, for then only can one understand what Christ meant when he said he is the bread of life.

<sup>40</sup> See his *Das Christliche Kultmysterium*, Regensburg, 1935.

<sup>41</sup> See his *Kirche als Kultgemeinschaft*, in *Benediktinische Monatschrift*, 17 (1935), pp. 189-195.

<sup>42</sup> See his *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, XIV (1938), pp. 247-49.

Hugo Rahner<sup>43</sup> represents the group of scholars who avoid the danger of merely levelling down Christianity in order to show it as the genetic or phenomenological product of the mystery cults; at the same time he keeps clear of the danger of tacitly christianising the mystery cults themselves. Rahner's guiding principle is that when as historians of religions we seek to determine the nature of the relationship between Christianity and non-Christian religions, we have to make a sharp distinction between the actual, unalterable dogmatic beliefs which Christianity, relying on the revelation of Jesus Christ, carried into the Hellenistic world, and the trappings of speech, imagery and symbolism which she borrowed from the overflowing treasures of Greek genius and used for the expression of these truths. Hence he makes a sharp distinction between the enduring Christian essence of these mysteries and the mystery terminology which gradually developed alongside it. He stresses the fact of a fundamental belief in the sacrament with its basic form fashioned by Christ. Louis Bouyer attempts to integrate the results of the history of religions into the theological understanding of the liturgy<sup>44</sup>. Through an examination of myths he makes a comparison of non-Christian mysteries and Christian sacraments, and analyses the concepts of sacred time and space. He proposes a study of religions for a new and deeper understanding of it. While Christianity is not a man-made religion, still it is right to hold that the divine reveals itself in the transformation it effects in the human. "Christianity is certainly the work of God; it is also the work of a God who became man." Although Bouyer allows a restricted use of the method of the history of religions, he is very careful to stress the difference in the perspective of the Christian and non-Christian religious facts. "Thus we shall see that the Hebrew religion represents a first and decisive creative change in the use it made of mythical images and ritual customs that were more or less common to the people living about the Mediterranean. Later, Christianity while taking shape in the Jewish framework caused another and even more decisive change. And later still it was to prove that it could reinterpret and refashion in an entirely new way

<sup>43</sup> See his *Griechesche Mythen in christlicher Deutung*, Zürich, 1957.

<sup>44</sup> See his *Le rite et l'homme*, Paris, 1962.



everything which it appropriated for itself from the manifold treasures of natural religion”<sup>45</sup>.

### Relativism

We can outline the three kinds of religious relativism as follows:

1. Philosophical relativism holds that truth is not static and eternal but dynamic and historically conditioned. Religious human knowledge cannot claim for disengaged objectivity, for it has always presuppositions and prejudices. Divine mystery is beyond all human grasp. All human knowledge of the Absolute is relative.

2. Exegetical relativism is based on historical criticism and literary genre of the text. For example, there is a difference between the historical Jesus and the Church’s interpretation. For instance, Jesus preached God-centred Gospel, whereas the Church preaches Christocentrism.

3. Theological relativism depends on the particularity of the Jesus-event and the interpretation of its universal significance. No historical event can claim uniqueness and universality. The history of religions does not sustain the Christian claim, for all religions are different paths of salvation of equal value.

Different religions cannot be reconciled; nor does any one of them fully and exhaustively express the variety of the human spirit. In recognizing that there is no absolute truth or value, the philosopher of history recognizes the relativism of his own position. But the last word of the mind is not the relativity of all world-views but the sovereignty of the mind, the one reality of the world exists for us. The case for relativism made by the philosophers of history and culture is a strong one. Cultural and historical relativism impinges on religion in two ways: it suggests the relativity of all religious knowledge which is historically conditioned or expresses itself in particular symbols of human origin. The existence of different philosophical systems, the variety of intellectual and cultural viewpoints from which philosophers look at the world, together with the vast range of data from physical and social sciences, render it impossible to give any adequate representation of reality. Hence the theologian must

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 57.

carry out his own dialogue with the sciences and come out with his own philosophical conclusion to solve problems in his theological reflection. The result is the rise of a pluralism of theologies. But pluralism need not lead to relativism. Theological anthropology can justify a limited core of epistemological and metaphysical positions which would be unreviseable because they are a priori conditions of human knowledge itself. Neither theologians nor the Church's Magisterium can refuse to admit the pluralistic and historical character of theology<sup>46</sup>.

### Various types of syncretism

Scholars usually indicate various types of syncretism when they speak of the influences of one religion on another. Certain types are legitimate and others questionable. Sometimes the process leading repeatedly from polydemonism to polytheism is termed syncretism. Others call the process of mutual action and interaction between cultures which creates a certain coming to terms with the belief of another people through mutual borrowing and reshaping of one's own a syncretism. Some others call the tendency to subordinate the different gods to One Supreme God and the different myths to one group of myths (e.g. Sun-God; the Light myths) a kind of syncretism. Finally, every religion has its previous history and is to a certain extent a 'syncretism'. In this sense every historic religion is not one but several; not of course as being the sum of different forms, but in the sense that diverse forms had approximated to its own form and had amalgamated with this<sup>47</sup>. This is true of some religions. The kind of syncretism that is inadmissible is that which would imply a systematic attempt to combine, blend and reconcile inharmonious, even often conflicting religious elements in a new, so-called synthesis; that which tends to propose a religious relativism with the implication that all religions are *equally valid and that it does not matter what one believes*<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Cf. K. RAHNER, *Philosophy and Philosophising in Theology*, in *Theological Investigations*, vol. 9, pp. 47-49; 51-62.

<sup>47</sup> G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1956, 19.1; 84.2; 93.1; 94.2 (these are chapters and numbers within chapters).

<sup>48</sup> See H. KRAEMER, *Syncretism as a religious and missionary problem*, in *The international Review of Missions*, XLIII (1954), pp. 253-273.

## FARE TEOLOGIA NELLE COMUNITÀ DELLA RIFORMA

ERMANNINO GENRE

PATH 3 (2004) 195-208

Tratterò l'argomento che mi è stato assegnato in un'ottica di teologia pratica. Mi piace ricordare che per la generazione della Riforma protestante del XVI secolo la teologia è essenzialmente "teologia pratica". Lutero per primo ha ripetutamente affermato che "*vera theologia est practica*"<sup>1</sup>, prendendo le distanze dal metodo teologico della scolastica che assegnava il primato del "fare teologia" alla via speculativa, rivendicando di conseguenza la "praticità" di ogni disciplina teologica.

La dimensione speculativa della teologia medievale, strutturata nella scia della filosofia aristotelica, e che aveva trovato nella *Summa* di Tommaso d'Aquino il suo apice, fu abbandonata dai Riformatori a favore di una visione della teologia come *scientia eminens practica*. "*Sola experientia facit theologum*" dirà Lutero, e ancora: "*Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando*". Gli scritti di Lutero come quelli degli altri Riformatori sono essenzialmente degli scritti di teologia pratica: i temi che vengono affrontati alla luce della giustificazione per fede che rifonda l'agire umano sono i temi del giorno, le grandi questioni che fanno problema nella relazione chiesa-mondo: la

<sup>1</sup> Affermazione polemica nei confronti della teologia speculativa, della teologia scolastica globalmente considerata, più che una critica diretta rivolta alla *Summa theologiae* di San Tommaso. La frase completa dei *Tischreden* è la seguente: "*Vera theologia est practica, et fundamentum eius est Christus, cuius mors fide apprehenditur. Omnes autem hodie, qui non sentium nobiscum, et non habent doctrinam nostram, faciunt eam speculativam*", cit. in G. EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Darmstadt, 1962, 344, nota 310; cf. anche R. MARLÉ, *Le projet de théologie pratique*, Parigi, 1979, 50s.

vocazione del cristiano e la sua responsabilità nel mondo, l'esercizio dei ministeri nella chiesa e nella città, l'autonomia del potere civile da quello religioso, l'organizzazione della vita civile, i temi della giustizia, della povertà, della diaconia. Con ciò non intendo dire che i Riformatori abbiano abbandonato del tutto il terreno della riflessione speculativa, è certo però che è stato ridimensionato fortemente e subordinato al criterio pratico di un fare teologia nella e per la comunità cristiana.

Ciò che qui esporrò non sarà dunque una trattazione sistematica<sup>2</sup>, ma un approccio pratico-pastorale. Un tempo una tale affermazione sarebbe stata accolta con distacco o con un sentimento di sufficienza, come se si trattasse di una rinuncia ad affrontare le vere questioni di fondo, quelle che contano, nel senso che la teologia pratica<sup>3</sup> aveva poca udienza e poca considerazione nell'ambito delle altre discipline teologiche; soprattutto le si attribuiva poca scientificità, quasi non fosse altro che metodologia applicativa dei principi elaborati negli altri campi delle discipline teologiche a cui la teologia pratica doveva attenersi. La teologia protestante si è liberata da alcuni decenni ormai da questo marchio poco onorevole e credo che anche in ambito cattolico le cose siano notevolmente cambiate. Oggi la teologia pratica affronta, con la sua ottica particolare, le grandi questioni della teologia fondamentale, rivendicando una pari dignità, un suo proprio statuto epistemologico ed una sua propria ermeneutica. In particolare, la teologia pratica mette in campo un metodo di indagine *induttivo* più che deduttivo, pur non contrapponendoli. È in questa prospettiva che intendo affrontare alcuni temi e problemi che caratterizzano oggi la ricerca teologica nell'ambito delle chiese protestanti (riformate in particolare). Mi limiterò – nel tempo che mi è consentito – a prendere in esame due campi di ricerca: l'ambito catechetico, che situerò in relazione con l'insegnamento religioso nella scuola di stato e l'ambito liturgico-sacramentale.

<sup>2</sup> Per un approccio sistematico (e biografico) alla questione, si veda J. MOLTSMANN, *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, Gütersloh, 1999, tr. it. *Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della vita cristiana*, Queriniana, 2001.

<sup>3</sup> Nel contesto italiano prevale ancora la dizione "teologia pastorale", mentre negli altri paesi europei ed extraeuropei si usa normalmente la dizione "teologia pratica" (Practical theology, Praktische Theologie, Théologie pratique).

## 1. La catechesi cristiana di fronte alle sfide della modernità

### 1.1. *La ricerca di senso come metodo e come finalità*

Le chiese cristiane hanno faticato ad uscire da una concezione della catechesi di tipo dottrinale, strutturata in domande e risposte sin dall'epoca della Riforma protestante e della Controriforma. Questo esodo è stato possibile grazie soprattutto al contributo decisivo delle scienze umane e delle scienze dell'educazione<sup>4</sup> in particolare, anche se qua e là vi è ancora chi guarda indietro con nostalgia alle pignatte di carne egiziane (Es.16,3). Questo esodo della catechesi dall'atrofia di una dottrina fine a se stessa ha permesso un vero e proprio salto di qualità nell'educazione e formazione delle nuove generazioni. Le chiese cristiane si sono così confrontate con l'inculturazione della fede all'interno di un permanente processo di secolarizzazione. Ciò ha creato notevoli problemi, soprattutto nella riformulazione dei testi di catechesi. In ambito protestante è fuori di dubbio che dopo la svolta culturale del '68, che grossomodo ha coinciso con il rinnovamento operato dal concilio Vaticano II per il mondo cattolico, l'orientamento della catechesi e della pedagogia della religione si è spostato dall'unilateralità dottrinale alla soggettività esistenziale del catecumeno, dell'adolescente, ed attorno a questa nuova centralità si sono ricostruiti i percorsi di catechesi. Ricostruzione che, in ambito protestante, ha messo in scacco i tradizionali riferimenti ereditati dalla Riforma; non tanto in relazione ai contenuti, in quanto i catechismi erano tutti centrati sulla conoscenza delle Scritture, quanto nella loro forma e nella loro dinamica interna che non teneva conto, se non in minima misura, della *persona* del catecumeno. Questo spostamento sui destinatari della catechesi ha però avuto come conseguenza, per lunghi anni, una tipologia di catechesi che il teologo cattolico Daniel Hameline ha definito, con felice intuizione, "la gestione dell'impossibile". L'approccio esistenziale alla catechesi che si è imposto con la pedagogia della religione non ha sempre saputo mantenere un equilibrio o non ha saputo intrecciare in modo costruttivo e dinamico i problemi esistenziali dei soggetti, quelli che venivano indicati come i 'bisogni' degli adolescenti, con una mediazione scrit-

<sup>4</sup> Cf. *Dizionario di scienze dell'educazione*, a cura di J.M. PRELLEZO, C. NANNI, G. MALIZIA, Leumann, 1997, voci *catechesi* (E.Alberich), *catechismo* (U.Gianetto).

turale che facesse emergere il profilo della fede biblica. È successo in catechesi ciò che parallelamente accadeva, su larga scala, nell'insegnamento della religione in ambito scolastico, vale a dire un sostanziale disinteresse ed una scarsa o nulla incisività sull'orientamento di vita degli adolescenti<sup>5</sup>. L'indifferenza ha avuto la meglio rispetto alla ricerca di un senso per la vita nonostante tutti gli sforzi, le innovazioni metodologiche e didattiche: sono mancate le figure di riferimento che nessun testo né alcuna dottrina possono sostituire.

Oggi ci troviamo di fronte ad un nuovo cambiamento epocale che rimescola ancora le carte in gioco. La sociologia della religione ci rende attenti alla nuova configurazione del religioso nelle società europee. Da un lato si assiste ad un prepotente ritorno del religioso e del sacro, contro ogni previsione, ed anche nomi rinomati della sociologia della religione come Peter Berger hanno dovuto fare autocritica: il religioso non scompare, non abbandona il terreno ma si reinveste in nuove forme<sup>6</sup>. E soltanto chi non ha occhi da vedere ed orecchi per udire può rallegrarsi di questa religiosità epidermica che si diffonde ovunque<sup>7</sup>. Questo improvviso ed inatteso rigonfiamento del religioso non porta vita nuova al cristianesimo ma lo corrode, lo svuota, lo banalizza. Da un altro lato le società moderne prendono consapevolezza di un reale pluralismo religioso, presa di coscienza più difficile per un paese come l'Italia, abitato da una cultura cattolica che ha difficoltà a confrontarsi con un mondo religioso plurale e con la laicità delle istituzioni pubbliche<sup>8</sup>. Come impostare un percorso di catechesi che tenga conto dei mutamenti avvenuti? La crisi in cui si trova oggi la catechesi è uguale alla crisi della chiesa. In altre parole si è spezzato quel "circolo ermeneutico" costituito dalla relazione fondatrice tra testo biblico-comunità credente-esperienza di vita nella quotidianità. La vita è ormai segmentata in tempi e spazi che vivono di autonomia propria

<sup>5</sup> Lo psichiatra Paolo Crepet ha messo in evidenza queste difficoltà circa la trasmissione di un senso e di un orientamento nella famiglia e nella scuola, tra generazioni diverse; cf. *Non siamo capaci di ascoltarli. Riflessioni sull'infanzia e l'adolescenza*, Torino, 2001; *Voi, noi. Sull'indifferenza di giovani e adulti*, Torino, 2003.

<sup>6</sup> Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti*, Parigi, 1999.

<sup>7</sup> Cf. D. LYON, *Gesù a Disneyland. La religione nell'Era postmoderna*, Roma, 2002.

<sup>8</sup> Cf. E. GENRE, "Il nostro mondo sfida la catechesi cristiana", in S. CURRÒ (a cura di), *Alterità e catechesi*, Elledici, 2003, 35-49.

e che rendono difficile se non impossibile una visione d'insieme, una crescita ordinata in cui ritrovare un senso.

In ambito cattolico si è voluto accentuare, con il Concilio vaticano II, la formula secondo cui la liturgia (e la partecipazione al momento celebrativo), pur non esaurendo tutta l'azione della Chiesa, è "il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, al tempo stesso, la fonte da cui promana tutta la sua energia"<sup>9</sup>. Ciò ha provocato ampia discussione tra liturgisti e studiosi di catechesi<sup>10</sup> e la questione resta aperta perché l'equilibrio fra liturgia e catechesi è questione vitale. Liturgia e catechesi infatti non si possono confondere né identificare, e pertanto non ha molto senso duellare per stabilire a chi spetti il primato. In ambito protestante la tendenza è stata quella di una grande sperimentazione catechetica assai poco relazionata alla realtà liturgica; per questo si cerca oggi di ricostruire questa relazione cercando un nuovo equilibrio. In ambito protestante italiano l'attenzione dedicata alla catechesi è motivata soprattutto dal fatto che la chiesa locale resta l'unico luogo della formazione cristiana, mentre in altri paesi europei (per esempio la Germania) accanto ad essa esiste il supporto dell'insegnamento religioso scolastico.

## 1.2. *Verso un insegnamento del fatto religioso oltre i confessionalismi e i fondamentalismi*

Quest'ultima considerazione ci porta così ad interrogarci sulla relazione catechesi-insegnamento religioso nella scuola di stato, una relazione problematica in molti paesi europei e tuttora soggetta a cambiamenti: valga per tutti la ricerca ed i mutamenti in atto nella laica Francia in seguito al noto "Rapporto Debray" ed il superamento dell'insegnamento religioso confessionale di tutti i paesi luterani del Nord Europa, ormai da parecchi anni.

La posizione della Chiesa valdese relativa al rapporto chiesa-stato è stata definita 20 anni orsono nel testo dell'Intesa con lo Stato (art. 9 e 10). Nell'accordo si affermano due principi fondamentali: a) l'educazione e la

<sup>9</sup> *Sacrosanctum concilium*, § 10.

<sup>10</sup> Cf. E. ALBERICH, *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale*, Leumann, 2001, 257ss.

formazione religiosa dei bambini e dei giovani spetta alle famiglie e alle Chiese e non allo Stato; b) lo studio del fatto religioso nei suoi diversi aspetti e nelle sue implicazioni è talmente importante per la formazione dei giovani da dover trovare spazio nella scuola pubblica; esso non deve però avere carattere confessionale. Già nel 1985 il Sinodo valdese, in occasione della pubblicazione dei nuovi programmi delle scuole elementari, ribadì la propria convinzione che “la scuola nel suo progetto culturale complessivo debba affrontare anche il fatto religioso e lo debba fare con la necessaria autonomia da ogni dogmatismo confessionale o ideologico”<sup>11</sup>.

Ora è chiaro che questo accordo del 1984 non corrisponde più ai tempi in cui viviamo. In questi venti anni infatti non solo è cresciuta una nuova visione ecumenica del problema ma, soprattutto, accanto al dialogo ecumenico si è imposta all’attenzione di tutti una realtà di pluralismo religioso che non può più essere nascosta né passata sotto silenzio. Il nocciolo della questione non è più *intra-cristiano* ma è diventato *inter-religioso*. A venti anni di distanza le Intese non corrispondono più alla realtà che si è andata sviluppando e richiede oggi una nuova risoluzione di questo rapporto con lo stato, che tenga conto del reale pluralismo religioso che si è andato affermando con la crescita di altri gruppi religiosi che pur essendo minoranze, costituiscono però una realtà che uno stato moderno non può più trascurare e tanto meno marginalizzare. Occorre un salto di qualità nell’affrontare il problema e ciò spetta naturalmente in primo luogo alla Chiesa cattolica, che ha in mano la possibilità di operare questa svolta. La Chiesa valdese oggi – e con essa le Chiese storiche che fanno riferimento alla Riforma protestante – è disponibile per una nuova impostazione della questione religiosa che superi il confessionalismo dell’IRC e si apra ad un discorso interreligioso. Nell’Italia che è parte importante della nuova Europa l’insegnamento religioso confessionale per gli “avvalentisi” è diventato un anacronismo, mentre tutti gli studenti che “non si avvalgono” di tale insegnamento si trovano confrontati con un pericoloso vuoto formativo in un tempo in cui la conoscenza delle religioni si dimostra fattore di capitale importanza per la cultura in generale e per la costruzione di relazioni di pace fra le religioni.

<sup>11</sup> Atti del Sinodo 1985, art. 58.



Nelle mutate condizioni culturali del paese e tenendo conto del contesto di un'Europa che si allarga verso est e verso sud, i protestanti italiani – e con essi larga parte del mondo cattolico – ritengono che sia giunto il momento di promuovere un insegnamento curriculare del fatto religioso nella scuola pubblica, così come avviene in molti paesi europei<sup>12</sup>. Nei paesi a maggioranza protestante – Gran Bretagna, Danimarca, Svezia, Norvegia, Finlandia, si è da tempo abbandonato il terreno del confessionalismo e pur con formule diverse si è organizzato in accordo con lo stato un insegnamento del fatto religioso nella pluralità delle sue espressioni. L'ignoranza religiosa è un fatto negativo così come lo sono le forme di fondamentalismo presenti nelle diverse religioni e ciò che è successo nel mondo, soprattutto dopo l'11 settembre 2001, dovrebbe invogliarci a cercare nuovi sbocchi e nuove prospettive per una conoscenza del fatto religioso al di là dei sentieri sin qui seguiti. Questa nuova prospettiva è ben espressa nella *Charta oecumenica* sottoscritta dalle Chiese europee cattoliche, ortodosse e protestanti in cui si afferma: "Ci impegniamo – a superare l'autosufficienza e a mettere da parte i pregiudizi, a ricercare l'incontro reciproco e ad essere gli uni per gli altri; – a promuovere l'apertura ecumenica e la collaborazione nel campo dell'educazione cristiana, nella formazione teologica iniziale e permanente, come pure nell'ambito della ricerca... – a difendere i diritti delle minoranze e ad aiutare a sgombrare il campo da equivoci e pregiudizi tra chiese maggioritarie e minoritarie nei nostri paesi"<sup>13</sup>. L'ambito dell'educazione e della formazione religiosa è certamente il luogo privilegiato per mettere alla prova questi impegni che le chiese si sono assunti.

<sup>12</sup> Cf. E. GENRE, E. ALBERICH, R. LAPORTA, "Religione e religioni in Europa. Il compito educativo della scuola e delle chiese", in *Protestantesimo*, 1998/3. Un quadro aggiornato della situazione europea è offerto da F. PAJER, "Nuova cittadinanza europea", in *Il Regno-attualità*, 22/2002.

<sup>13</sup> *Charta oecumenica. Linee guida per la crescita della collaborazione tra le Chiese in Europa*, Strasburgo, 22 aprile 2001, § 3, 4.

## 2. Liturgia e sacramenti nella postmodernità

### 2.1. *Convergenze e attese*

L'ambito del culto e la prassi sacramentale (battesimo e Cena del Signore o eucaristia) sono tuttora al centro della riflessione teologica delle Chiese protestanti, ovunque. A livello ecumenico ha fatto notizia l'incontro tenutosi a Berlino nel maggio-giugno 2003, in cui per la prima volta nella storia, si sono radunati insieme il Kirchentag protestante ed il Katholichentag. Come è noto l'idea programmata in un primo tempo di avere dei momenti di ospitalità eucaristica (pratica usuale in numerose occasioni in Germania fra cattolici e protestanti) è stata abbandonata per evitare delle inutili polemiche. Non bisogna però dimenticare l'esito positivo di tale incontro. La presidente del Kirchentag protestante, Elisabeth Raiser, ha definito l'incontro "un avvenimento straordinario", mentre il presidente di parte cattolica Hans-Joachim Meyer ha parlato di "un grande passo innanzi sulla via dell'ecumene cristiana" ed il cardinale Lehmann, alla domanda postagli se il Kirchentag fosse stato un successo, ha risposto: "Sì. E' valsa la pena 'osare' il Kirchentag. E' stato un avvenimento riuscito"<sup>14</sup>. Vi sono naturalmente state anche delle critiche, ma queste ultime erano indirizzate sostanzialmente alle iniziative collaterali organizzate dai movimenti "Noi siamo Chiesa" e "Chiesa dal basso".

In una prospettiva di teologia pratica penso che sia importante rilevare questo fatto, e cioè che ovunque, anche in Italia, è cresciuta e maturata una consapevolezza ecumenica (penso in particolare alle iniziative del Segretariato per le attività ecumeniche, SAE) che non ha difficoltà a sostenere che "L'ospitalità eucaristica è possibile", come afferma il documento dei tre Istituti ecumenici di Tubinga, Bensheim e Strasburgo, e conseguentemente che "Occorre motivare non l'ammissione dei cristiani battezzati alla Cena/eucaristia comune, bensì il suo rifiuto"<sup>15</sup>. L'argomento è di grande importanza ed è anche assai delicato, importanza e delicatezza che dovranno trovare momenti di analisi e di studio teologico comune. E proprio in questa prospettiva ritengo che l'accordo cattolico-luterano sul

<sup>14</sup> Cf. *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim*, 5/2003, 100.

<sup>15</sup> Cf. *Il Regno-documenti*, 11/2003, 351ss.

tema della giustificazione per fede (ricordato anche da Mons Ouellet) meriti di essere ripreso e portato avanti anche nella direzione dell'ospitalità eucaristica. In una prospettiva pratica e pastorale, sono convinto che soltanto una comune condivisione eucaristica che accoglie l'invito di Gesù: "Fate questo in mia memoria", potrà condurci a superare quegli ostacoli di ordine dottrinale oggi ancora considerati insormontabili. Certamente l'approccio induttivo proprio dell'ermeneutica della teologia pratica è parziale ed ha bisogno anche di altre letture, ma al tempo stesso ricorda alle altre discipline teologiche, che hanno a cuore la "difesa" della vera dottrina, che la liturgia porta in sé questa forza dell'azione che merita oggi di essere rivalutata in tutti i suoi aspetti.

Bisogna riconoscere che, se vi è un campo di ricerca teologica in cui in questi anni vi sono stati dei grandi avvicinamenti e progressi, questo è precisamente l'ambito liturgico e sacramentale. La ricchezza di testi e di posizioni esistenti nel mondo cattolico è stata anche di stimolo per la ricerca protestante e riformata in particolare che, come è noto, non ha nutrito, nel corso della sua storia, un grande interesse per questo ambito della ricerca teologica, essendo il baricentro spostato unilateralmente sull'omiletica.

In campo riformato la ricerca teologica recente non si è fermata all'accademia, ma ha coinvolto la prassi concreta delle chiese locali ed ha portato a modifiche significative della prassi liturgica nella relazione tradizione-innovazione. Per la brevità di questo mio intervento mi limiterò a segnalare tre novità che hanno caratterizzato questi ultimi decenni: a) il crescente uso di lezionari; b) l'intensificazione della celebrazione della Cena del Signore e la sua apertura ai bambini; c) la riscoperta della ritualità.

## 2.2. *L'uso di lezionari*

È noto che i Riformatori non sono stati teneri con la prassi del lezionario (neppure Lutero che lo ha mantenuto). I riformati, in particolare, hanno preferito riprendere l'antico uso patristico della *lectio continua*, reagendo così ad una tradizione che frammentava e disperdeva la conoscenza biblica. L'uso della *lectio continua*, sia in vista della lettura durante il culto, sia per la predicazione (omelia) assumeva un significato al tempo stesso teologico (difesa della Scrittura nella sua integrità) e pedagogico (educazione alla conoscenza delle Scritture), che nel culto si completava

con la lettura programmata di alcune parti del catechismo (in particolare il catechismo di Heidelberg).

Oggi nella grande maggioranza delle Chiese protestanti (così è anche nella Chiesa valdese) pastori e pastore seguono un lezionario: in Italia si usano sia *Un giorno una parola* che viene pubblicato a cura della Federazione delle Chiese evangeliche in Italia, sia il lezionario ecumenico pubblicato negli USA, il *Revised Common Lectionary*, i cui testi sono pubblicati in appendice al lezionario sopra citato. Naturalmente va ricordato che l'uso del lezionario non è imposto a nessuno ma è proposto e consigliato e, il fatto che in pochi anni questa prassi si sia stabilizzata è un segno positivo che ha, fra le altre cose, anche un indubbio valore ecumenico<sup>16</sup>.

### 2.3. *La celebrazione della Cena eucaristica: parola e sacramento*

Anche su questo terreno la grande maggioranza delle Chiese luterane e riformate ha modificato i tempi della celebrazione eucaristica, in passato limitata a 4-5 volte l'anno. Da alcuni decenni ormai la cadenza è mensile ed in alcuni casi (pochi) settimanale. È noto che i Riformatori avrebbero voluto che la Cena del Signore assumesse un ritmo settimanale (mentre nella Chiesa medievale il popolo vi accedeva una o due volte l'anno); purtroppo questo non fu possibile perché il Magistrato non lo consentì per timore che si ricadesse in pratiche superstiziose, e di conseguenza la Cena venne limitata alle grandi festività del calendario liturgico (Pasqua, Pentecoste, Natale ed una domenica d'autunno). L'intensificazione della frequenza della celebrazione della Cena ha senza dubbio rafforzato il legame tra parola e sacramento che, pur non essendo mai stato confutato in sé, non ha però sempre avuto la sottolineatura che oggi gli viene riconosciuta. Si può dire che in questi ultimi decenni si è corretto quel vizio che Paul Tillich aveva evidenziato nella teologia protestante che, definendo la chiesa come chiesa della parola, poteva illudersi di risolvere in questa prospettiva unidimensionale la problematica sacramentale<sup>17</sup>. Certamente resta

<sup>16</sup> Per maggiori dettagli cf. E. GENRE, "I lezionari delle Chiese della Riforma. Rapporto tra Bibbia e liturgia", in *Rivista Liturgica*, anno 88, n. 6, 2001, 947-959.

<sup>17</sup> Cf. *Der Protestantismus als Kritik und Getsaltung*, Ges. Werke, Band VII, Stoccarda, 1962, 109s. Cf. anche E. GENRE, "Parola e sacramento: una questione tradizionale", in A. GRILLO, M. PERRONI, P.R. TRAGAN, *Corso di teologia sacramentaria 1*, Brescia, 2000, 417ss.

vero oggi ancora, per riprendere un altro pensiero di Tillich, che il protestantesimo incarna soprattutto la visione profetica del cristianesimo mentre il cattolicesimo la visione sacerdotale; si tratta però di visioni che non devono essere contrapposte bensì tenute insieme in una dialettica permanente perché l'una è necessaria all'altra. La rivalutazione protestante della teologia sacramentale (legata ai due sacramenti del battesimo e della Cena eucaristica) corrisponde alla rivalutazione cattolica della dimensione della parola che si è fatta luce progressivamente dopo il Concilio Vaticano II. Nel tempo della postmodernità sia il sacramento sia la predicazione si trovano sotto lo scacco di un comune destino, l'irrilevanza. Entrambi hanno bisogno di essere risituati nel contesto della vita delle comunità cristiane. In questa ricerca di senso e di credibilità del cristianesimo contemporaneo, le Chiese riformate sono impegnate nella riscoperta liturgica del rito, della corporeità, del gesto, e in questo più ampio contesto la specificità dei sacramenti del Battesimo e della Cena del Signore<sup>18</sup>.

#### 2.4. *La rivalutazione del rito in una visione semiotica*

La tradizionale avversione al rito ed alla ritualità che si è insediata nella cultura protestante non è riscontrabile nel pensiero teologico dei Riformatori; la diffidenza protestante verso il rito è piuttosto la conseguenza e la reazione del protestantesimo storico alla Controriforma cattolica, che ha enfatizzato la dimensione rituale in ambito liturgico e sacramentale. Ormai lontani da questo clima polemico le Chiese riformate hanno rivisitato e corretto, in questi ultimi decenni, questa lettura negativa del rito e della ritualità, in ciò aiutati dall'apporto significativo delle scienze umane (antropologia, psicologia, sociologia, linguistica, ecc.), risalendo alle origini dell'atteggiamento dei Riformatori che avevano sì posto dei paletti, come si dice in gergo moderno, allo straripamento della ritualità ereditata dalla Chiesa medievale, riconducendo il rito alla sua dimensione evangelica costitutiva, senza però mai pensare di poter eliminare il rito dalla vita liturgica e sacramentale. Per dirla con Calvino, la finalità del

<sup>18</sup> Cf. H. MOTTU, *Le geste prophétique. Pour une pratique protestante des sacrements*, Ginevra, 1998.

rito non è altra se non di “condurre a Cristo”<sup>19</sup>. Questa rivalutazione del rito e della ritualità ha naturalmente richiesto una critica serrata nei confronti di quell’eredità antiritualistica che la teologia protestante ha nel sangue<sup>20</sup>.

Oggi la ricerca teologica in ambito liturgico-sacramentale, ma anche in ambito omiletico, è fortemente segnata da una rilettura della ritualità in una prospettiva semiotica, che apre a nuove prospettive e situa il problema in un orizzonte ampio di ricerca in cui i fronti confessionali sono sempre meno importanti<sup>21</sup>. In questa nuova cornice semiotica, anche i codici confessionali devono essere letti in modo critico ed autocritico; e ciò porta a considerare la tensione che si manifesta nella relazione unità-pluralismo in una nuova dimensione, capace di situarsi nella modernità in cui le ritualità sfuggono ad ogni controllo ed hanno la tendenza ad uscire dai binari della razionalità.

### 3. Conclusione

Riprendo, in conclusione, la domanda: che cosa significa per una Chiesa riformata fare teologia?

È noto che la Riforma ha definito la Chiesa una *ecclesia sempre reformanda*, affermazione che si trova oggi sulla bocca di protestanti e cattolici. Certamente la Chiesa cattolica, per la sua natura dogmatico-sacramentale ha la tendenza a privilegiare il polo della tradizione, mentre le Chiese protestanti si situano preferibilmente sull’altro polo, quello dell’innovazione<sup>22</sup>. Ma sarebbe superficiale attenersi a queste definizioni che permettono di scorgere soltanto una parte della realtà, e penso che non

<sup>19</sup> Cf. E. GENRE, S. ROSTAGNO, G. TOURN, *Le Chiese della Riforma. Storia, teologia, prassi*, Cinisello Balsamo, 2001, 112.

<sup>20</sup> Così si è espresso W. JETTER, autore di un testo significativo e che ha segnato questa svolta soprattutto nel mondo tedesco; cf. *Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst*, Gottinga, 1978, 111.

<sup>21</sup> La ricerca è particolarmente ricca in ambito tedesco; mi limito qui a segnalare il recente ampio volume di R. KUNZ, *Gottesdienst evangelisch reformiert. Liturgik und Liturgie in der Kirche Zwinglis*, Zurigo, 2001, in cui l’A. passa al vaglio critico la tradizione zwingliana fino alla contemporaneità, con l’uso di un impianto ermeneutico semiotico.

<sup>22</sup> Significativo il titolo dato ad uno dei suoi libri dal noto liturgista metodista J. WHITE, *Protestant Worship. Traditions in Transitions*, Louisville, 1989.

sarebbe oggi difficile proporre degli esempi che vanno nella direzione opposta: molte chiese protestanti sono terribilmente tradizionaliste! In ogni caso anche il protestantesimo ha a cuore la tradizione, la memoria, non ne può fare a meno, così come il cattolicesimo non può prescindere dall'innovazione, ed il Concilio Vaticano II ne è stata una dimostrazione evidente. Le voci che oggi si odono nel mondo cattolico a favore di un nuovo Concilio vanno in questa direzione. Si avverte oggi, a distanza di oltre 40 anni dalla svolta epocale del Concilio vaticano II, l'urgenza di ridefinire il ruolo della chiesa in un mondo che ha subito dei cambiamenti radicali, mentre le chiese, tutte le chiese, sono sempre lente e pesanti nel rinnovare la propria prassi.

Nel mondo protestante il fare teologia resta costantemente situato nell'orizzonte del sacerdozio universale dei credenti ed il fatto di non avere un Magistero che esercita una funzione di orientamento e di controllo come nella Chiesa cattolica non significa naturalmente – anche se talvolta può essere questa l'impressione – che regni una sorta di 'far west teologico ed ecclesiale' in cui più o meno tutto è possibile.

Non sempre la riforma della Chiesa parte dall'alto, essa si realizza anche dal basso, e talvolta senza grandi proclami ma prendendo semplicemente sul serio la vocazione a cui ogni cristiano è chiamato, mettendo al servizio tutti i carismi che lo Spirito crea nella Chiesa. Ogni chiesa locale è chiamata ad esercitare il proprio carisma teologico, nella pluralità dei doni che lo Spirito dona ai suoi figli e figlie, nel dialogo, talvolta anche nel dissenso, in uno spirito di libertà che sempre richiede la carità cristiana e l'umiltà, nella consapevolezza che nessuno, neppure il teologo più brillante o il sinodo più illuminato possiedono la verità. L'unità della fede come del fare teologia risiedono nell'unico Signore del mondo e della chiesa di cui lo Spirito è testimone attraverso i molti doni che dona ai suoi figli e figlie. Questa consapevolezza esige da ogni chiesa cristiana, prima di ogni altra cosa, *la pratica dell'umiltà*. Proprio in questo punto potrebbe risiedere l'autentico metodo teologico per ogni generazione che pratica la teologia cristiana! Karl Barth lo ha ricordato in molte pagine della sua *Dogmatica ecclesiale*, in cui ha affermato il fatto che il "fare teologia" è possibile soltanto se vi è una comunità: "È a partire dal servizio stesso della comunità e non in uno spazio vuoto che si pone alla teologia il problema centrale a motivo del quale essa si trova costituita come una scien-

za accanto ad altre scienze”<sup>23</sup>. Ma ha ricordato anche che la teologia in quanto tale e in ognuna delle sue discipline “è un’impresa pericolosa e in pericolo, perché minacciata da ogni specie di forme dell’*hybris* umana”, soprattutto quando ha la tendenza a porsi come un “assoluto”. Ed è proprio nel mezzo di queste considerazioni critiche ed autocritiche che Barth situa i due concetti di *saggezza* e di *prudenza*, l’invito ad un fare teologia in modo critico, a porre dei correttivi, l’invito ad una riforma sempre necessaria<sup>24</sup>. Ma fare teologia è sempre anche un fare *nel segno della gioia*, e Barth ci ha lasciato questa eredità che è anche una sfida: “La teologia è la più bella di tutte le scienze... si può essere teologo soltanto con piacere e con gioia o non lo si è affatto”<sup>25</sup>. Un’eredità che riceviamo nel segno di una benedizione.

<sup>23</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/III, 2, 1007.

<sup>24</sup> *Ivi*, 1009.

<sup>25</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, II/I, 740.



## IMPOSTAZIONE METODOLOGICA DELLA TEOLOGIA ORTODOSSA

† YANNIS SPITERIS

*PATH 3 (2004) 209-226*

### Premesse

È difficile parlare di una impostazione metodologica della teologia ortodossa. Non esiste “una” teologia ortodossa del ventesimo secolo, perché non esiste un’unica “Chiesa ortodossa”, ma varie Chiese con le loro tradizioni e le loro specificità anche nella riflessione teologica e, specialmente, perché il metodo della teologia ortodossa è quello di non avere metodo. D’altra parte non esiste una teologia ortodossa *ufficiale* del periodo postconciliare, perché dai tempi dei grandi Concili ecumenici non esiste più nelle Chiese ortodosse un magistero vivo che proponga una dottrina ufficiale. Tuttavia possiamo intravedere alcuni principi che ispirano la teologia ortodossa nell’epoca di Bisanzio e nell’epoca contemporanea.

### Ai tempi di Bisanzio

#### *Una teologia basata sull’autorità dei Padri*

La teologia bizantina ha una spiccata predilezione per i Padri, si basa soprattutto sulla loro *autorità*, l’elemento patristico ne domina tutte le controversie. Una dottrina è tanto più provata quanti più testi patristici si potranno addurre in suo favore, la discussione e la confutazione dialettica non assumono in questo contesto che un ruolo secondario. Di qui quell’abbondanza di testi patristici nei trattati teologici e soprattutto in quelli polemici. Per questa ragione intere opere teologiche si pubblicano sotto il nome di un padre illustre per dare ad esse più autorità, come pure testi

autentici patristici sono dichiarati non autentici perché contrari alla propria tesi. Si citano pochissimo i Padri latini e si fa uso quasi esclusivo di quelli greci. Questo è dovuto, oltre al fatto che essi non sono conosciuti, anche all'orgoglio nazionalista dei greci, i quali si sentivano i diretti successori dei Padri, poiché essi appartenevano alla loro cultura, avendo scritto le loro opere nella lingua parlata da quei teologi. Il fatto che essi basino la loro teologia in prevalenza sull'autorità dei Padri, impedirà alla teologia bizantina di svilupparsi lungo i secoli e di presentare qualcosa di nuovo. Di qui proviene anche il famoso "tradizionalismo" della teologia bizantina: essa vuole essere tradizionalista a costo di copiare alla lettera i Padri senza che per questo si fosse considerati dei plagari<sup>1</sup>. Si dovrà aspettare sino al XIV sec., con Gregorio Palamas, per incontrare qualcosa di nuovo in campo teologico, ma anche lui sentirà il bisogno di fare dire ai Padri le sue teorie teologiche. D'altra parte i teologi bizantini non intendevano mai "dire qualcosa di nuovo" anche quando, come è il caso di Palamas, effettivamente esiste in essi una "novità". Il loro sforzo sarà quello di provare che loro ripetono fedelmente l'insegnamento dei Padri della Chiesa.

### *Una teologia fortemente polemica*

Si può affermare che gran parte della teologia bizantina nacque in occasione di eresie e di tentativi teologici considerati fuorvianti dalla ortodossia tradizionale. È questo il motivo per cui la teologia bizantina possiede un marcato taglio polemico. «Questa polemica, afferma H.-G. Beck, si delizia di un sistema riduttivo che subito riconduce ogni concetto originale ad un eresiarca, per esempio ad Ario, Sabellio od Eunomio, spingendolo così a priori vicino a quanto "per tradizione" andava rigettato. Il

<sup>1</sup> «Il tradizionalismo era alla base della concezione bizantina del mondo e il pensiero umano non era orientato alla creatività ma alla sottomissione nei confronti dell'autorità. "Non amo nulla di ciò che è mio" era la parola d'ordine proclamata da Giovanni Damasceno, tipica non solo della sua ideologia, ma di quella di tutto il pensiero medioevale. L'appello all'autorità sembrava in quel periodo molto più importante dell'appello alla ragione; riprendere l'opera altrui e, se quest'opera era devota, raccontarla, non era considerato un plagio ma un notevole merito; le citazioni avevano il valore delle argomentazioni nelle discussioni». A.P. KAZHHDAN, *Bisanzio e la sua civiltà*, Bari 1995, 86.

marginale di manovra del pensiero teologico diviene in tal modo sempre più ristretto ed il gusto di cimentarsi viene mostruosamente strangolato, in quanto dietro ogni frase di polemica si cela non tanto la forza del pensiero, quanto piuttosto la minaccia dell'anatema della Chiesa e del bando da parte della società<sup>2</sup>. È per questo motivo che la teologia bizantina, in genere, non ha quella forza interiore che troviamo nelle opere dei Padri greci dei primi secoli. In genere, i teologi bizantini sono talmente occupati ad ammassare argomenti contro i loro avversari da mettere in secondo piano la forza interna e vitale della verità cristiana, che non ha bisogno di essere affogata dentro un'atmosfera polemica e apologetica.

### *Teologia tra speculazione ed esperienza*

La teologia bizantina ebbe spiccata preferenza per la speculazione trinitaria e cristologica e a questo fine non disdegna di fare uso anche di categorie filosofiche greche, "cristianizzandole". Tuttavia non è quasi mai una teologia di *scuola*, cioè una teologia *insegnata* come materia universitaria. Si dovrà aspettare la formazione degli stati ortodossi moderni perché la teologia diventi materia di insegnamento universitario. Sebbene verso la fine del medioevo bizantino ci siano stati dei tentativi di elaborare una teologia "scolastica", intendendo con questa parola l'accento messo sulla riflessione speculativa e sulla forte concettualizzazione dei dati rivelati, tuttavia a Bisanzio non si arrivò mai ad una "sistematizzazione" o "istituzionalizzazione" della teologia. È sintomatico il fatto che a Bisanzio, salvo qualche tentativo insignificante verso la fine dell'impero, non si produssero delle "Summae" teologiche<sup>3</sup>.

Tuttavia una grande parte della teologia bizantina (specialmente quella vicina agli ambienti monastici) predilige una teologia ispirata all'esperienza religiosa, frutto cioè della preghiera, della liturgia, dell'ascesi, in una parola della "contemplazione di Dio". Va ricordato che per la tradi-

<sup>2</sup> BECK. *Il millennio bizantino*, 236-237.

<sup>3</sup> «La nota più rilevante della teologia bizantina, afferma H.G. Beck, è il forte arretramento della sistematica teologica, o anche soltanto della monografia dogmatica, a favore della polemica. Di sicuro qui continua ad esercitare la sua influenza l'eredità ellenistica, la contesa sulla parola legata al gusto della parola. Così i "sommisti" sono a Bisanzio una merce estremamente rara». *Ivi*, 235.

zione orientale la “teologia” non è altro che la “visione (contemplazione) della Trinità”. In fondo per la teologia bizantina, specialmente quella di origine monastica, resterà sempre vero l’insegnamento di Evagrio Pontico per il quale la preghiera s’identifica con la “*teologia*”, e cioè con il grado più alto della contemplazione, con l’esperienza in sé della SS. Trinità. Per Evagrio pregare significa essere teologo, fare della teologia significa avere l’esperienza della Trinità. È rimasta famosa la sua sentenza in proposito: «Se sei teologo pregherai veramente, e se pregherai veramente, tu sei teologo»<sup>4</sup>. È durante la preghiera che la mente «vede la Santa Trinità»<sup>5</sup>, che «è illuminata dalla luce della Trinità e che contempla il luogo di Dio»<sup>6</sup>.

Possiamo affermare che Bisanzio avrà in teologia sempre due anime: quella che prediligerà la speculazione e quella che preferirà conoscere Dio nell’esperienza<sup>7</sup>. Spesso le due anime s’incontreranno nello stesso personaggio il quale, nel fare teologia, passerà dalla sottigliezza teologica all’inno e alla dossologia con cadenze quasi liturgiche.

## Il metodo teologico di Gregorio Palamas

Gregorio Palamas (1296-1359)<sup>8</sup> rappresenta una sintesi del genio e dei difetti di Bisanzio in campo teologico. Si può dire che egli costituisce il ponte ideale tra l’ortodossia bizantina e quella dei giorni nostri, egli «è la

<sup>4</sup> *Trattato sull’Orazione*, 60. Cf. I. HAUSHERR, *Les leçons d’un contemplatif: le traité de l’oraison d’Evagre le Pontique*, Beauchesne, Paris 1960, 90.

<sup>5</sup> *Cent.*, 7,4, ed. W. FRANKENBERG, Berlin 1912, p. 427; 7, 23, p. 443.

<sup>6</sup> *Practicos*, I, 71, PG 40 1244 B.

<sup>7</sup> Quando si tratta di Dio e delle cose di Dio – afferma lo Pseudo-Macario – parlare senza averne esperienza in maniera concreta, ma solo in maniera astratta ed intellettuale, sarebbe come parlare del sapore di un cibo senza averlo gustato prima: «... Quelli che parlano di spiritualità senza averla prima gustata rassomigliano ad un uomo che cammina in pieno calore del mezzogiorno attraverso il deserto, allora egli, spinto dalla violenza della sua sete, disegna una sorgente d’acqua e immagina che egli stia bevendo, nel mentre le sue labbra e la sua gola continuano ad essere arse per la sete. Rassomiglia ancora a qualcuno che parla della dolcezza del miele senza averlo mai gustato... In verità sono così quelli che parlano di perfezione, di soavità, e di libertà spirituale senza avere sperimentato la potenza di queste realtà e senza crederci con forza». *De Caritate*, XIII: PG 34, 629 B.

<sup>8</sup> Per la bibl. su questo teologo cf. D. STIRNON, «Bulletin sur le palamisme», in *REB* 30 (1972) 231-337 e per una sintesi del suo pensiero Y. SPITERIS, *Palamas: La grazia e l’esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, ed. Lipa, Roma 1996.

proiezione creativa dell'antica tradizione»<sup>9</sup>. Gli ortodossi, specialmente quelli di lingua greca e slava, vedono in questo teologo la loro identità quasi più che nei Padri classici. Si ha l'impressione che i Padri siano usati per confermare la dottrina palamita e combattere quella dei suoi avversari. Palamas, infatti, è considerato oggi dagli ortodossi il più importante teologo di Bisanzio ed uno dei più grandi dell'Ortodossia. Infatti, la sua dottrina segnò profondamente la coscienza religiosa ortodossa. «Il cammino della teologia ortodossa – afferma un noto teologo greco – almeno nel prossimo futuro, sarà scandito esclusivamente dalla tradizione palamita»<sup>10</sup>.

Secondo P. Christou, Palamas è stato colui che, dopo secoli di staticità, ha rinnovato la teologia ortodossa, dando ad essa una notevole spinta, i cui effetti sono vivi oggi più che mai. La teologia acquista con Palamas tutto il suo significato di “visione di Dio”, superando ogni forma di compiaciuto intellettualismo<sup>11</sup>. Un giudizio condiviso da quasi tutti gli ortodossi, ma messo in dubbio da parecchi cattolici. Il dibattito sulla dottrina teologica di Palamas non è terminato<sup>12</sup>. Il problema che si pone più di frequente è se il dottore esicasta continui la dottrina dei Padri oppure sia un innovatore. Già Acindino lo aveva accusato di essere «un nuovo teologo» in senso negativo e descrive il suo insegnamento come «nuova teologia», quindi estranea alla tradizione patristica: si tratterebbe di una vera e propria *kainotomia* (innovazione indebita)<sup>13</sup>. Questo giudizio è condiviso

<sup>9</sup> G. FLOROVSKY, «Gregorio Palamas e la tradizione patristica» (in greco), in *Tomo commemorativo per i 600 anni dalla morte di san Gregorio Palamas* (in greco), Tessalonica 1960, 157.

<sup>10</sup> G.I. MANTZARIDIS, *Studi palamiti* (in greco), Tessalonica 1983, 9.

<sup>11</sup> Christou, che secondo noi conosce meglio di ogni altro il pensiero di Palamas, formula questo suo giudizio in diversi scritti che riguardano il dottore esicasta. Cf., tra l'altro, P. CHRISTOU, «Gregorio Palamas» (in greco), in *ERE* (in greco), IV, Atene 1964, 789; CHRISTOU, *Opere di Palamas*, VIII, 45.

<sup>12</sup> Cf. K. WARE, «The Debate about Palamism», in *ECR* 9 (1977) 45-63.

<sup>13</sup> Cf. *Grande Confutazione I, 1: Gregorii Acindyni Refutationes duae Operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam*. A cura di J. NADAL CAÑELLAS, 3. Anche Giovanni Ciparissiota, conosciuto con il titolo di «Sapiente», a proposito della dottrina palamita fa notare che, prima di allora, non si era sentito niente di simile. Cf. *Palamiticarum transgressionum*, PG 152, 669 A. Egli afferma anche che il Dio di Palamas non è il Dio della Rivelazione, ma un «nuovo e recente Dio chiamato energia e forza inventato da Palamas». *Ivi*, 681 C. Del resto tutto il cap. V è dedicato da Ciparissiota a dimostrare che l'errore di Palamas consiste nell'«aver costruito un Dio nuovo». Cf. *Ivi*, 688-696.

da diversi cattolici<sup>14</sup>. Per gli ortodossi, invece, Palamas rappresenta il teologo che meglio interpreta i Padri; anzi, egli stesso è uno dei più grandi "Padri" della Chiesa accanto ai classici Padri greci<sup>15</sup>. Secondo il teologo greco Mantzaridis, Palamas è un continuatore della tradizione patristica greca, solo che non la ripete in modo meccanico, ma con grande libertà creativa. È per questo, afferma, che lo si accusa di innovatore nei confronti della tradizione antica. Invece, dice, esiste una continuità tra i Padri greci e il teologo del XIV secolo e tra questi e il neo-palamismo di oggi<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Per M. JUGIE, Palamas avrebbe tentato di giustificare l'affermazione di alcuni suoi confratelli, che pretendevano di vedere Dio già fin d'ora nella luce taborica, inventando una teologia che negava ogni principio elementare di filosofia e teologia cristiana. Cf. «Grégoire Palamas», in *DTC*, XI, 1742. Per S. GUICHARDAN, Palamas non rappresenterebbe non solo i Padri antichi, ma neppure la tradizione bizantina. Cf. *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV et XV siècles*, Lyon 1933, 119.

<sup>15</sup> Filoteo Kokkinos, nell'ufficio composto in onore di Palamas, lo colloca accanto ai «Tre Gerarchi»: Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazanzio e Giovanni Crisostomo. Anche l'iconografia del santo lo rappresenta accanto a questi grandi Padri della Chiesa: così in una grande icona che si trova nel monastero della Meghisti Lavra sul Monte Athos e sulla porta centrale del monastero di Vlatadon a Tessalonica, centro della pubblicazione delle sue opere, ed anche sulla cupola della cappella di quest'ultimo. «Il collegamento di Gregorio con il gruppo dei tre Gerarchi – fa notare Mantzaridis – mette l'accento soprattutto sulla sua fedeltà alla tradizione della Chiesa, mentre la sua evidenziazione come quarto teologo sottolinea la dinamicità e la libertà della sua teologia». *Tradizione e rinnovamento*, p. 216.

<sup>16</sup> Cf. G. MANTZARIDIS, «Tradition and Renewal in the Theology of Saint Gregory Palamas», in *ECR* 9 (1977) 1-41. Lo stesso articolo in italiano: «Tradizione e rinnovamento della Teologia di Gregorio Palamas», in *Simposio Cristiano*, Edizione dell'Istituto di Studi Teologici ortodossi "Gregorio Palamas", Milano 1978-79, 215-235. Tra l'altro Mantzaridis scrive: «San Gregorio Palamas è stato accusato di essere un innovatore, ma è stato anche considerato un teologo tradizionale. I concetti della tradizione e della innovazione si collegano con il concetto del tempo e non possono essere studiati senza di esso. La tradizione manifestata dinamicamente, cioè nel suo scorrere temporale, può essere caratterizzata come innovazione. E l'innovazione realizzata staticamente, cioè all'infuori dell'ordine del tempo, può avere il carattere della tradizionalità eterna, vale a dire della conservazione sterile. Tutto questo significa che la tradizionalità e l'innovazione non sono forzatamente incompatibili. Al contrario, questi due concetti, sono per di più complementari. La tradizione si rinnova. E le più autentiche innovazioni furono frutto della tradizione. Gregorio Palamas come teologo tradizionale è stato un innovatore. La sua innovazione è stata autentica tradizione. Per questo egli può essere definito un innovatore tradizionale». *Tradizione e rinnovamento*, p. 215.

*Sfiducia verso la filosofia e vero significato della teologia*

Si afferma che all'origine della polemica tra Palamas e Barlaam il Calabro (c. 1290-1348/1350), suo principale avversario, ci fu un problema di ermeneutica e di semantica teologica<sup>17</sup>. Essi si sarebbero scontrati sul significato da dare alla parola "apodittico", sul problema se gli argomenti teologici possano condurre ad una "dimostrazione" delle realtà divine e quindi se la teologia si riduca ad una dialettica razionale.

Benché lo stesso Palamas faccia largo uso di concetti filosofici, anche se "cristianizzati", quali "essenza", "energie", "ipostasi"<sup>18</sup>, tuttavia egli vede nella forte dialettica di Barlaam il pericolo proveniente dall'Occidente d'introdurre nella teologia una logica filosofica che non ha niente a che vedere con l'esperienza dei monaci esicasti. Aristotele, affermava, non può costituire una "prova" di autorità nella definizione del dogma e i neoplatonici non possono aver avuto l'esperienza dell'illuminazione, poiché solo in Cristo l'uomo acquista la vera conoscenza di Dio<sup>19</sup>. Il pericolo era più che evidente, perché, oltre ai precedenti di Psellos, Giovanni Italo ed altri, all'incirca in quel periodo emergeva una forma di umanesimo bizantino con uomini quali Teodoro Metochita e Niceforo Gregoras, che riscoprivano la filosofia aristotelica e platonica.

<sup>17</sup> Cf. J. MEYENDORFF, «L'hésichasme, problème de sémantique», in *Mélanges H. Ch. Puech*, Paris 1973, 543-547; G. PODSKALSKY, «Zur Bedeutung des Methodenproblems für die byzantinische Theologie», in *ZKTh* 98 (1976) 391-393; N. A. MATSOUKAS, *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, I, ED, Roma 1995, 106-117.

<sup>18</sup> Cf. R.D. WILLIAMS, «The Philosophical Structures of Palamism», in *ECR* 9 (1977) 27-44.

<sup>19</sup> Afferma J. Meyendorff: «Questa discussione non era nuova nel contesto bizantino. La cultura bizantina, infatti, non aveva risolto completamente il problema della relazione tra l'Accademia e il Vangelo. I Bizantini, a differenza del mondo intellettuale latino della stessa epoca, non avevano bisogno di scoprire il mondo della filosofia greca: essi potevano ad ogni momento accedere agli scritti dei filosofi Greci di cui erano piene le loro biblioteche, ma essi erano diffidenti nei loro riguardi, perché già i Padri denunciavano il pensiero filosofico greco come pagano. Non parliamo degli ambienti monastici che erano stati sempre ostili alla filosofia. La stessa Chiesa, nei suoi documenti, condannava il platonismo come sistema. Per esempio, nell'anatema antiorigeniano del V concilio ecumenico (Costantinopoli, 553) l'imperatore Giustiniano a proposito di Origene si domandava: "Che cosa faceva egli se non presentare la dottrina di Platone"? (Cf. *Acta conciliorum oecumenicorum*, III, ed. E. Schwartz, 391)». «Palamas», in *DTbC*, XII, 91.

Palamas non proibisce di accedere alla scienza profana, se non ai monaci; questi devono evitare ogni scienza che non sia quella divina della preghiera, perché la scienza umana è falsa.

«Noi, afferma, non proibiamo a nessuno, se qualcuno lo desidera, di iniziarsi all'educazione profana, a meno che non abbia abbracciato la vita monastica. Però non consigliamo nemmeno di dedicarvisi sino alla fine e con fermezza proibiamo di trarne una qualsiasi certezza riguardo alla conoscenza delle cose divine, perché è impossibile ricavare qualche insegnamento su Dio [...] La saggezza dei Greci è falsa saggezza»<sup>20</sup>.

Nelle *Triadi* egli si riferisce spesso a *Rm* 1,22 e a 1 *Cor* 1,19-23, dove si legge che la saggezza dei pagani è "follia" per i credenti. Per lui la filosofia greca non ha nessun valore fino a quando rifiuta di "rinascere" attraverso il battesimo<sup>21</sup>.

Secondo Palamas compito della filosofia è la conoscenza degli esseri, la teologia invece si occupa della conoscenza di Dio. Egli non è contrario allo studio della filosofia, ma vi si oppone, chiamandola «saggezza demoniaca», quando essa non conduce al Dio della rivelazione:

«Quanto abbiamo contestato finora non riguarda la filosofia in genere, ma la loro filosofia [dei Greci pagani]. Infatti, come dice san Paolo, non si può contemporaneamente bere la coppa del Signore e quella dei demoni (1 Cor 10,21); come si può possedere la saggezza di Dio, essendo ispirati ai demoni? Colui che ha intravisto nella vera sapienza un mezzo di Dio, ha conosciuto Dio<sup>22</sup>. [...] Se si afferma che la filosofia, in quanto naturale, è un dono di Dio, si dice il vero e non ci si contraddice, però questo non toglie l'accusa che pesa su coloro che l'hanno usata male, abbassandola a fini contro natura»<sup>23</sup>.

La vera conoscenza di Dio non proviene dalla filosofia, ma dalla preghiera continua e nel compimento dei comandamenti di Dio. Palamas pone il desiderio bramoso della conoscenza accanto alla tentazione delle ricchezze e dei piaceri<sup>24</sup>. I sapienti di questo mondo, dice, sono dei folli –

<sup>20</sup> *Triadi*, I, 1,12: ed. J. MEYENDORFF, *Triades pour la Défense des saints hésychastes*, I-II, Louvain 1959<sup>2</sup>, 37.

<sup>21</sup> Cf. *Triadi* I, 1,20: ed. MEYENDORFF, 56-57.

<sup>22</sup> *Triadi*, I, 1,16: ed. MEYENDORFF, p. 71.

<sup>23</sup> *Ivi*, I, 1, 19: p. 55-57.

<sup>24</sup> *Ivi*, I, 1, 7: p. 23.



come afferma Paolo – e ciò vale anche per Platone. Per quanto riguarda Socrate, poi, un demone lo accompagnava nelle sue iniziazioni<sup>25</sup>. Il teologo Athonita ripete l'affermazione di Ippolito secondo cui tutte le eresie hanno la loro radice nella filosofia<sup>26</sup>. Ma anche quando essa è usata bene, quando non conduce verso l'inganno, non si può dire che sia dono di Dio, perché i doni di Dio provengono dall'alto, mentre la filosofia proviene dall'ordine della natura<sup>27</sup>.

Come ci si può rendere conto da questi accenni, Palamas non ha nessuna fiducia nel ragionamento umano, come se la ragione fosse solo "naturale" e non fosse anch'essa un dono di Dio. Per lui solo la conoscenza di Dio attraverso Gesù Cristo è "soprannaturale". Questa parola non si riferisce ad una distinzione tra natura e soprannatura, ma significa solamente che «ogni conoscenza è una partecipazione vera e reale della presenza di Dio»<sup>28</sup>. Per il dottore esicasta non esiste un unico sapere umano che ora si indirizza alle cose create (scienza umana) ed ora alle cose divine (teologia). Per lui esistono due modi di conoscere, due "sapienze": quella che cerca di soddisfare i bisogni della vita sociale e la curiosità intellettuale, e quella che conduce alla salvezza<sup>29</sup>. Questa differenziazione è giustificata dal fatto che i doni di Dio sono duplici, alcuni sono naturali e sono concessi a tutti, altri sono soprannaturali e spirituali sono dati ai puri e ai santi<sup>30</sup>. La filosofia introduce alla conoscenza degli esseri solo in modo parziale, perché il peccato ha oscurato anche la ragione naturale: è questo il motivo per cui esistono tante contraddizioni nel ragionamento umano e tante differenti opinioni. La teologia ha come oggetto le cose di Dio ed è infinitamente superiore ad ogni altra forma di conoscenza e questo è vero non solo quando si rivolge allo stesso Dio, ma anche quando aiuta, per mezzo della fede, ad avere esperienza della propria debolezza e a cercare di guarirla con l'ascesi :

«È scienza più alta di quella naturale e dell'astronomia e di ogni altra filosofia che le riguarda, non solo il fatto che l'uomo conosca Dio, se stesso, il proprio ordine

<sup>25</sup> *Ivi*, I, 1, 15: p. 45-47.

<sup>26</sup> *Ivi*, I, 1, 20: p. 57-59.

<sup>27</sup> *Ivi*, I, 1, 21: p. 59-61.

<sup>28</sup> J. MEYENDORFF, «Palamas Grégoire», in *DS*, XII, 92.

<sup>29</sup> Cf. *Triadi* II, 2,5.

<sup>30</sup> *Triadi*, II, 1,25.

(cosa che ora sono familiari anche ai cosiddetti idioti, che siano cristiani), ma anche è incomparabilmente meglio che il nostro intelletto conosca la propria debolezza e cerchi di guarirla, piuttosto che sapere e investigare la grandezza degli astri, le ragioni naturali, le generazioni degli esseri inferiori...»<sup>31</sup>.

La filosofia per Palamas, quindi, è “scienza” nel senso che *vede* le *realtà* nella loro dimensione terrena e coglie *l'essere* di cui si ha esperienza diretta. Al contrario, la teologia è contemplazione delle cose divine, soprannaturali; è *theoptia*: visione di Dio attraverso la grazia delle energie increate<sup>32</sup>. Di qui l'insistente discorso palamita secondo cui Dio, di per sé inconoscibile ed ineffabile, può essere conosciuto attraverso il dono della comunione e quindi dell'esperienza. È per questo che Palamas, anche da parte cattolica, è chiamato «dottore dell'esperienza»<sup>33</sup>.

#### *Dio, ineffabile, è conosciuto nell'esperienza religiosa*

Mentre Barlaam era sostenitore di un apofatismo nei riguardi di Dio, tanto che lo si è accusato di agnosticismo, Palamas riprende l'apofatismo dei Cappadoci e dello Pseudo-Dionigi<sup>34</sup> e lo costituisce quale principio ispiratore della sua teologia. Bisogna, però, subito costatare che per lui l'apofatismo non consiste in una semplice teologia negativa. Infatti, la sem-

<sup>31</sup> *Capitoli*, 29: *Filocalia*, IV, tr. it. a cura di M.B. ARTIOLI – M.F. LOVATO, Torino 1987, IV, 78.

<sup>32</sup> «Gregorio Palamas – afferma il teologo greco N. Matsoukas – è a questo proposito radicale: la teologia si fonda sulle “opere” e sulla “vita”; queste sono cose vere e sicure. Si tratta di un'esperienza di vita che solo la Chiesa possiede. Il fondamento teologico degli esicasti è la visione di Dio, la visione della luce divina e delle energie increate... In questo senso, i dogmi sono, in primo luogo, cose e non “detti” o concetti oppure “parole”. Di conseguenza, la metodologia dei Padri ortodossi ha come fondamento l'esperienza e le cose; il teologo vede, descrive, approfondisce e interpreta queste cose e non incomincerà mai dai concetti e dai sillogismi, come facevano gli scolastici, per trovare la verità». N.A. MATSOUKAS, *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, Roma 1995, I, 110-111.

<sup>33</sup> Cf. P. MIQUEL, «Grégoire Palamas, Docteur de l'Expérience», in *Irénikon* 37 (1964) 227-237.

<sup>34</sup> Per Palamas lo Pseudo-Dionigi è il teologo per eccellenza, egli è il «contemplatore ineffabile delle cose ispirate» (*De Hesychasti*, PG 150, 1109 A), «il più eccellente teologo dopo i divini apostoli» (*Capitula*, PG 150, 1181 A). Per quanto riguarda l'influsso dei Cappadoci e dello Pseudo-Dionigi sull'apofatismo palamita cf. P. SCAZZOSO, *La teologia di S. Gregorio Palamas*, Milano 1970, 81-118.

plice via negativa non sarebbe altro che «un salire dell'intelligenza verso Dio per negazione»<sup>35</sup>, quindi si tratterebbe di semplici parole che si riferiscono a Dio. Non si tratta di «dire ciò che Dio non è», poiché «Dio non è solo al di sopra della conoscenza, ma anche della inconoscenza»<sup>36</sup>.

«La natura di Dio oltre ogni essenza, vita, divinità e bontà, se supera bontà e divinità e altre cose, non può essere né detta né pensata né in alcun modo contemplata, perché trascendente il tutto, oltrepassa la conoscenza, e posta al di sopra degli intelletti celesti per una potenza incomprendibile, è assolutamente incomprendibile per tutti e sempre ineffabile. Non vi è nome per nominarla né in questo secolo né nel secolo futuro, né una parola trovata nell'anima e proferita dalla lingua, né un contatto sensibile o intelligibile, né un'immagine per dare una qualsiasi conoscenza a suo riguardo, se non l'inconoscibilità perfetta che si professa negando tutto ciò che è e può essere nominato. Nessuno può chiamarla essenza o natura in modo proprio, se ricerca veramente la verità che sta al di sopra di ogni verità»<sup>37</sup>.

Egli distingue Dio in sé e Dio nelle sue azioni. L'inconoscibilità di Dio riguarda la sua natura, «Dio-in-sé» (*kat' auton*). Invece Dio-nelle-sue-azioni o operazioni (*peri auton*) può essere conosciuto con «gli occhi spirituali». Ma anche questa conoscenza non può essere concettualizzata:

«Ma ecco ciò che è più divino e più straordinario di questa incomprendibilità: se uno possiede la comprensione, la possiede in modo incomprendibile. Infatti, i veggenti [i santi] non conoscono ciò che permette loro di scrutare, di percepire, né con che cosa vengono iniziati e non comprendono la conoscenza di quelle che non sono ancora le realtà eterne, perché lo Spirito, attraverso cui vedono, rimane incomprendibile»<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> *Triadi*, II, 1, 42: ed. MEYENDORFF, 282.

<sup>36</sup> *Triadi*, I, 3,4: ed. MEYENDORFF, 114-115. Esistono due specie di apofatismo. L'uno è collegato con la *limitazione dell'essere creato*. Dio è incomprendibile, perché l'uomo, essendo un essere creato e legato agli esseri, non può comprendere Dio. Basta, però, che egli «si autosuperi», che «si spogli degli esseri», che compia in sé un'operazione di «unificazione», per conoscere l'Essere divino. L'altra specie di apofatismo è quella che afferma che la trascendenza assoluta di Dio è una *proprietà dell'essere divino* e perciò nessuna forma di spogliamento, nessun autosuperamento può fare scomparire l'inconoscibilità di Dio: il Dio della Bibbia è un Dio «nascosto», che si rivela quando lo desidera e nelle condizioni che Egli stesso stabilisce. Palamas professa quest'ultima forma di apofatismo.

<sup>37</sup> *Cento cinquanta Capitoli*, 106, V, a cura di P. CHRISTOU, 92-93.

<sup>38</sup> *Triadi* I, 3, 17: ed. MEYENDORFF, p. 145-147.

Per Palamas, quindi, esiste un'antinomia nel tentativo dell'uomo di avvicinarsi a Dio, poiché questi è inconoscibile e conoscibile, dicibile e indicibile e pur tuttavia è "visto" nello Spirito. Ciò significa che il teologo Athonita rifiuta ogni forma di agnosticismo nei confronti di Dio, mentre riafferma la sua assoluta trascendenza. Potremmo affermare che, in pratica, proprio in questo consiste l'apofatismo palamita<sup>39</sup>.

Infatti, Palamas supera l'antinomia conoscitiva di Dio, distinguendo tra conoscenza intellettuale ed astratta di Dio ed esperienza nello Spirito Santo, che diventa possibile solo a quelle anime che si sono purificate, come è avvenuto nel caso del protomartire Stefano:

«Stefano, primo martire, mentre moriva, fissando i suoi occhi in alto, vide i cieli che si aprivano e contemplò la gloria di Dio e Cristo in piedi alla destra del Padre. Per mezzo delle nostre facoltà sensitive è possibile giungere alle realtà sovracelesti? Questo uomo le vedeva pur rimanendo sulla terra e quello che è ancora più straordinario è che non vedeva solamente Cristo, ma anche suo Padre. Come avrebbe potuto, infatti, vedere il Figlio alla destra se non avesse visto anche il Padre? Vedi, l'invisibile si lascia contemplare da coloro che hanno il cuore purificato, in una maniera, però, né sensibile, né invisibile, né per via negativa, bensì attraverso un'invisibile potenza, poiché la maestà sublime e la gloria del Padre non possono essere in nessuna maniera accessibili ai sensi [...] Per via di negazione non è possibile né vedere né concepire niente, mentre Stefano vide la gloria di Dio. Se questa visione fosse intellettuale, o se fosse derivata da una visione o da un'analogia, significherebbe che noi vedremmo come lui, perché pure noi potremmo, per analogia, rappresentare Dio divenuto uomo [...]. In che modo il protomartire ha avuto questa visione [...] ? Te lo dirò, spiritualmente [nello Spirito santo]. [...] Anche tu, se sei ripieno di Spirito Santo, puoi contemplare spiritualmente le cose invisibili»<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> L'apofatismo, afferma V. Lossky, è «una disposizione di spirito che si rifiuta di formulare dei concetti su Dio ed esclude decisamente ogni teologia astratta e puramente intellettuale, che vorrebbe adattare al pensiero umano i misteri di Dio. È un atteggiamento esistenziale, che impegna l'uomo tutto intero; non vi è teologia al di fuori dell'esperienza: bisogna cambiare, divenire un uomo nuovo. Per conoscere Dio bisogna avvicinarsi a Lui; non vi è teologia se non segue la via dell'unione con Dio. La via della conoscenza di Dio è necessariamente quella della deificazione e colui che nel seguire questa via s'immagina a un certo momento di aver conosciuto ciò che è Dio, ha lo spirito corrotto, dice San Gregorio Nazianzeno». V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1985, 34.

<sup>40</sup> *Triadi*, I, 3, 30: ed. MEYENDORFF, 177.

Siamo nella piena spiritualità ascetico-mistica orientale: si può conoscere Dio solo “contemplandolo”: si tratta di “vedere Dio” (*theoria*). Questa “contemplazione” della “gloria” divina è il risultato di una *synergia* (collaborazione) tra la grazia di Dio, che si manifesta all’uomo per comunicare con lui, e lo spogliamento da parte dell’uomo, che presuppone l’ascesi e la pratica dei comandamenti. Si tratta di un incontro tra due persone, un incontro basato sull’*amore*.

In questo contesto, quindi, “vedere Dio” significa avere l’*esperienza di Dio*. Per lui *l’esperienza spirituale si oppone alla conoscenza razionale come la realtà all’idea*. Egli oppone due modi di conoscenza di Dio: uno come fruizione e uno libresco. Colui che non possiede l’esperienza dei doni dello Spirito «non può neppure immaginarli»; è come qualcuno che non vede né possiede sensibilmente l’oro, anche se vi pensa diecimila volte. Scrive Palamas:

«Quando odi parlare degli occhi dell’anima che hanno esperienza dei tesori celesti, non devi far riferimento alla ragione. Questa, infatti, si esercita in maniera soddisfacente sia sulle cose sensibili sia sulle idee. Se tu immagini una città che non hai mai veduto, certamente non hai acquisito un’esperienza solo per il fatto di averla pensata; allo stesso modo non puoi acquistare l’esperienza di Dio solo perché tu lo pensi o ne parli. Se tu non possiedi materialmente dell’oro, se non lo vedi con i tuoi occhi sensibili, se non lo stringi tra le tue mani, significa che non ce l’hai, anche se l’idea dell’oro passa mille volte per la tua testa. Allo stesso modo se tu pensi migliaia di volte ai tesori divini, senza provarli con l’esperienza e gli occhi spirituali che trascendono la ragione, non vedi nulla e non possiedi alcuna cosa divina. Ho parlato di occhi spirituali, perché in essi sopravviene la potenza dello Spirito che permette di vedere: tuttavia tutta questa santa visione della divinissima luce che illumina trascende gli stessi occhi spirituali»<sup>41</sup>.

La differenza che passa tra la teologia razionale e la visione di Dio è la stessa di quella che esiste tra la conoscenza e il possesso. «Dire qualcosa di Dio, afferma il nostro teologo, non significa incontrare Dio»<sup>42</sup>.

Questa conoscenza esperienziale di Dio, benché presupponga la collaborazione dell’uomo, resta una pura grazia da parte di Dio e dello Spirito. Infatti: «la grazia di Dio e dello Spirito onnipotente ci dona la

<sup>41</sup> *Triadi*, I, 3, 34: ed. MEYENDORFF, 184.

<sup>42</sup> *Triade*, I, 3, 42: ed. MEYENDORFF, 200.

possibilità di vedere “ciò che l’occhio non ha visto e l’orecchio non ha udito”»<sup>43</sup>. Il processo di tale “conoscenza” del Dio inconoscibile è legato alla dottrina della divinizzazione dell’uomo. Poiché l’uomo partecipa alle energie increate di Dio, è realmente divinizzato: avere esperienza della propria divinizzazione in un cuore purificato significa “conoscere” Dio. Il teologo è colui che racconta agli altri questa sua esperienza divina. La teologia quindi è concepita come storia narrativa della propria esperienza mistica.

### Il metodo teologico nella teologia ortodossa contemporanea

Nel 1936, in occasione del *I Congresso Internazionale delle Scuole Teologiche Ortodosse*<sup>44</sup>, che rappresentò una pietra miliare per la teologia ortodossa del XX secolo<sup>45</sup>, il presidente del Congresso A. Alivizatos, nel *Discorso introduttivo* sottolineava:

«Dopo lo scisma, la Chiesa ortodossa e la sua Teologia furono totalmente assorbite dalla polemica. Dopo secoli, quando alcuni valorosi teologi vollero riprendere dei lavori teologici, essi furono costretti a cercare la loro ispirazione negli ambienti cattolici o protestanti dell’Occidente, dove la vita intellettuale era rimasta viva... Occorre ritornare alla dottrina dei Santi Padri. Lavoro minuzioso e penoso è questo ritorno alle fonti, allo scopo di purificare la teologia ortodossa dagli elementi occidentali stranieri penetrati a poco a poco, se non nella sostanza, almeno nella sua presentazione. Soltanto allora si potrà dire che la teologia ortodossa possiede una forza vivente, rappresentativa dello Spirito di Cristo, continuazione ininterrotta dell’antica Chiesa»<sup>46</sup>.

Compito quindi della teologia ortodossa sarebbe stato quello di purificarsi dall’influsso occidentale. Questo tentativo portò la teologia ortodossa del XX secolo a caratterizzarsi spesso per una forte impronta pole-

<sup>43</sup> *Triade*, II, 3, 49: ed. MEYENDORFF, 486.

<sup>44</sup> Cf. *Procès – Verbaux du Premier Congrès de Theologie Orthodoxe à Athènes, 29 Novembre – 6 Dicembre 1936*, Atene 1939.

<sup>45</sup> In questo Congresso era rappresentata quasi tutta l’ortodossia con 33 delegati provenienti da varie Facoltà teologiche. Si è dovuto aspettare quarant’anni per avere nel 1976 un II Congresso, che non ha superato per qualità e partecipanti il precedente.

<sup>46</sup> *Procès - Verbaux.*, 63-64.

mica nei confronti della teologia occidentale. La riscoperta dei Padri, quasi esclusivamente di quelli greci, si poneva come scopo prioritario.

Un anno più tardi, Florovskij pubblicava la sua opera più nota: *Vie della teologia russa*<sup>47</sup>. La via della teologia russa, e quindi ortodossa, viene indicata nei «Padri orientali» e nei «Padri bizantini» dei secoli V-VIII, dei quali si era già occupato in precedenza con due opere corrispondenti<sup>48</sup>. A questi Padri bizantini, in seguito, si doveva aggiungere, anche ad opera degli altri teologi ortodossi, Gregorio Palamas (sec. XIV), il pensiero del quale avrebbe assorbito la quasi totalità della teologia ortodossa contemporanea.

Posti questi criteri di ermeneutica, si può affermare che pochi dei teologi ortodossi dell'Ottocento e Novecento abbiano fatto una "vera" teologia ortodossa, tanto che Nikolaj Berdjaev è giunto a dire che il titolo del libro di Florovskij avrebbe dovuto essere *La mancanza di vie della teologia russa*. In effetti, secondo questi criteri, soltanto pochi degli innumerevoli scrittori e pensatori, presi in esame da Florovskij, ricevono una valutazione positiva<sup>49</sup>.

### *Teologia come «dossologia»*

Il superamento della scolastica ortodossa si è operato attraverso la riscoperta del palamismo in cui si opera un'identificazione tra la mistica o esperienza di Dio e la teologia. Il ben noto teologo russo della diaspora, Vladimir Lossky, per sottolineare questo rapporto tra teologia ed esperienza di Dio intitolò il suo trattato sulla teologia ortodossa: *La teologia*

<sup>47</sup> Originale G. FLOROVSKIJ *Puti russkago bogoslovija*, Parigi 1937 (tr. it. *Vie della teologia russa*, Genova 1987).

<sup>48</sup> Ne *I Padri orientali del IV secolo*, Parigi 1933, 5, egli scriveva: «La letteratura patristica non rappresenta solo l'integrità della tradizione... Le opere dei Padri sono per noi sorgente di viva ispirazione ed esempio di coraggio e saggezza cristiana, la via verso una nuova sintesi religiosa, nella cui ricerca si tormenta l'epoca contemporanea. È giunta l'ora di ecclesializzare la propria ragione e riportare in vita, per se stessi, i principi santi e beati del pensiero ecclesiastico».

<sup>49</sup> Cf. *Vie della teologia russa*, Introduzione all'edizione russa fatta da J. MEYENDORFF, p. XXXVIII.

*mistica della Chiesa d'Oriente*<sup>50</sup>, in cui si sottolineava il fatto che «la teologia mistica appartiene all'essenza della teologia della Chiesa».

Per Nikos Nissiotis (1925-1986) “conoscenza” significa comunione di persone e non – come insegnavano gli scolastici – «*adequatio rei cum intellectus*»<sup>51</sup>. Egli critica la “teologia naturale” della tradizione occidentale. Questa, secondo Nissiotis, è basata sulla convinzione che la mente umana, in quanto punto di contatto della Creazione con il Logos creatore, abbia la possibilità di conoscere Dio come Essere metafisico, non solo attraverso la fede, ma anche – grazie al pensiero analogico – attraverso le sue creature che portano impressa l'impronta del Logos creatore<sup>52</sup>. Dio non è concepito dalla fede come Essere, ma come Persona con la quale si è in comunione attraverso la divinizzazione. In questa prospettiva il principio dell'analogia dell'essere non può essere applicato alla teologia. Quel che conta in teologia è il *principio di comunione* tra le persone.

Non è, perciò, una conoscenza intesa come possesso di notizie intorno a Dio o una partecipazione al suo sapere, ma, dal momento che Dio è inconoscibile nella sua essenza, si tratta di una coesistenza, di un'unione con il suo dono e il suo carisma che diventa risposta di vita, attuazione del volere di Dio<sup>53</sup>.

Non si tratta, dunque, di una conoscenza teorica, «da lontano», dell'«Essere assoluto», ma di un'unione mistica con il Dio di Gesù Cristo e attuata dallo Spirito. Questa conoscenza è un'unione intima in senso biblico (*Gen* 4,1), è un'intima compenetrazione dell'uomo da parte delle energie divine, per cui la creatura umana è divinizzata per grazia.

Per lui la teologia non può essere un “oggetto” e perciò non può essere “scienza”: la teologia sistematica, coronamento del pensiero teologico, non si deve inquietare per il fatto che non è considerata una scienza,

<sup>50</sup> Il volume era apparso in francese nel 1944. La traduzione italiana (EDB, Bologna 1985) giustamente abbina a quest'opera l'altro lavoro di V. LOSSKY, *La visione di Dio*, dove la visione intellettuale di Dio si sostituisce con l'esperienza di Dio secondo l'insegnamento palamita.

<sup>51</sup> Di questo argomento NISSIOTIS si era occupato in *Prolegomeni alla gnoseologia teologica. L'incomprensibilità di Dio e la possibilità della sua conoscenza* (in greco), Atene 1965, 21986; «La Théologie en tant que science et en tant que doxologie», in *Irénikon* 33 (1966) 296.

<sup>52</sup> N. NISSIOTIS, *Prolegomena alla gnoseologia teologica*, 177.

<sup>53</sup> N. NISSIOTIS, *Prolegomena alla gnoseologia teologica*, 158.



poiché essa non ha come finalità quella di difendere il prestigio del pensiero umano, della scienza e delle categorie gnoseologiche; essa si sviluppa nello Spirito Santo, nella santità della vita e per la gloria di Dio<sup>54</sup>. La teologia non è altro che la riflessione orante sulla manifestazione dell'amore di Dio per gli uomini, che coinvolge personalmente sia il teologo che colui che si accosta alla teologia. La teologia dossologica è la somma del pensiero umano che vuole seguire il Verbo divino, che tenta di identificarsi con la gloria rivelata in Cristo e si manifesta come presenza reale nella vita del teologo. La teologia è un pensiero di vita e una vita pensata. Non si tratta di una saggezza astratta, ma di un Verbo incarnato nella forma vivente della trasformazione esistenziale del teologo. Incarnazione significa rivelazione della gloriosa coesistenza di Dio e dell'uomo; la teologia è l'espressione dell'energia divina come gloria, glorificata nella persona di Gesù, completata e accettata dalla fede, e interpretata dal pensiero, sul piano ontologico<sup>55</sup>.

Il teologo non fa altro che balbettare qualcosa intorno a questa *doxa* divina. Sul piano umano esiste un limite nell'espressione del Logos di questa *doxa*, perché i mezzi di cui l'uomo dispone non riescono ad esprimere pienamente il mistero reale che dipende da una via che sorpassa le possibilità umane e che si ritrova sempre nelle mani di Dio. Allora la teologia dossologica, nella sua fase finale, diventa poesia, iconografia, iconografia<sup>56</sup>.

Bisogna subito affermare che questa teologia apofatica ed esperienziale è molto rara presso gli ortodossi, almeno noi non ne abbiamo diretta conoscenza. Al contrario la teologia che si insegna nelle facoltà teologiche ortodosse è ancora abbastanza polemica, ricca di citazioni patristiche, ma poco nutrita di teologia biblica. Ci sono certo dei teologi che fanno teologia a partire dalla loro esperienza ecclesiale nutrita dalla liturgia, dalle tradizioni popolari, dalla vita monastica, dalla tradizione artistica (vedi icone, architettura del tempio, tradizioni popolari...). Si tratta di una teologia in grado di arricchire quella latina perché si tratta di esperienze autenticamente cristiane. Però, credo che anche la nuova teologia

<sup>54</sup> N. NISSIOTIS, *Théologie en tant que science*, 292.

<sup>55</sup> Cf. N. NISSIOTIS, *Théologie en tant que science*, 297.

<sup>56</sup> Cf. N. NISSIOTIS, *Théologie en tant que science*, 306.

occidentale possa arricchire quella ortodossa per quel che riguarda il metodo, la serietà della ricerca. Proprio nel campo della teologia è vero più che mai l'invito dell'attuale pontefice a «respirare con due polmoni». Questo è anche autentico dialogo ecumenico, dialogo tra le diverse tradizioni, dialogo che arricchisce, esperienza dell'uno che diventa esperienza dell'altro, così da “vedere Dio” (*theoptia*) attraverso gli occhi spirituali dell'altro.

## VERITÀ E LIBERTÀ NELLA RICERCA TEOLOGICA SAGGIO DI APPROFONDIMENTO ALLA LUCE DI GV 16, 12-15

RÉAL TREMBLAY

PATH 3 (2004) 227-237

*“Quando si alza la voce del Verbo, si conficca nel cuore come frecce da combattimento che dilanano, come dei chiodi profondamente piantati, e penetra più che una spada a due tagli, poiché non esiste potenza né forza che possa portare colpi così sensibili, e lo spirito umano non può concepire una punta così sottile e penetrante. Tutta la saggezza umana, tutta la delicatezza del sapere naturale sono ben lontani dal raggiungere la sua acutezza”.*

(BAUDOIN DE FORD)

Si può comprendere tramite la sua negazione il legame essenziale esistente tra la verità e la libertà nella ricerca teologica. Guardiamo alla condizione del pensiero nei regimi totalitari o nelle democrazie caratterizzate da forti strategie politiche. Nulla può essere pensato e pubblicato al di fuori della linea del partito o dell'ideologia in voga. È la morte della verità in quanto non c'è più libertà.

Agli occhi di molti nostri contemporanei, la Chiesa cattolica con il suo apparato dogmatico accuratamente cesellato nel corso dei secoli e con la vigilanza del suo Magistero può apparire come colei che limita la libertà di coloro che, al suo interno, hanno la missione di riflettere e di insegnare. Questa impressione proveniente dall'esterno è alle volte condivisa anche da coloro che sono all'interno. Ecco una testimonianza recente a questo riguardo. Riferendosi alla materia trattata dall'Enciclica *Veritatis Splendor* e alla coerenza interna del documento, Paul Valadier scrive ciò che segue:

«In realtà, la posizione romana si presenta come sistema: se si pensa che gli enunciati di fede costituiscono un tutto coerente e completo che scende fino alle determinazioni ultime dell'azione, se l'orchestra non può suonare che una sola sinfonia interamente strutturata *al punto da non lasciar posto ad alcuna interpretazione all'infuori di quella imposta*, non c'è minimamente da esitare nel ritenere che il deposito della Rivelazione vada fino agli atti più concreti, e dunque che il magistero romano ha il diritto e il dovere di difendere la coerenza della sinfonia»<sup>1</sup>.

Al di là di questa impressione o di questo giudizio che lascia credere che, nella Chiesa, vi sia una “verità imposta” e dunque che la verità eserciti una costrizione sulla libertà, la questione è ora quella di sapere come concepire i giusti rapporti tra queste due realtà nel campo della teologia. Prima di arrischiare un tentativo di risposta a questa domanda (3), vorrei attirare l'attenzione sull'ultimo dei cinque *Parakletsprüche* del IV vangelo (cf. *Gv* 14, 16-17. 26; 15, 26; 16, 7b-11. 12-15) facendone dapprima l'esegesi con l'aiuto di specialisti in materia (1) e raccogliendone poi i dati essenziali in una sintesi coerente (2). Questo spazio giovanneo concepito per inquadrare, stimolare e appoggiare le nostre riflessioni mi sembra giustificato a più di un titolo. Da una parte infatti la “Wirkungsgeschichte” di questi versetti ha a che fare in qualche maniera con il nostro tema in quanto essa abbraccia, come nota esplicitamente un esegeta della tempra di R. Schnackenburg, la questione del Magistero ecclesiale ed alcuni problemi che sono ad esso connessi come l'infalibilità<sup>2</sup>. D'altra parte, l'Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede sulla vocazione ecclesiale del teologo *Donum Veritatis* (24 maggio 1990) ha attinto abbondantemente da questi versetti allorquando ha cercato di precisare i rapporti tra la libertà del teologo e la verità<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> P. VALADIER, *Un christianisme d'avenir. Pour une nouvelle alliance entre raison et foi*, Paris, 1999, 108. (La traduzione e il corsivo sono miei).

<sup>2</sup> Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (HThKNT., IV/3), Freiburg-Basel-Wien, 1979<sup>3</sup>, 171-172.

<sup>3</sup> Per più dettagli su questo punto, vedere: R. TREMBLAY, «*Donum Veritatis*». *Un document qui donne à penser*, in *NRT* 114 (1992), 391-411; J. RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln, 1993, 89-107.

## 1. Il *Parakletspruch* giovanneo: Gv 16, 12-15

Leggiamo il testo in questione:

<sup>12</sup>«Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. <sup>13</sup>Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future. <sup>14</sup>Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annunzierà. <sup>15</sup>Tutto quello che il Padre possiede è mio; per questo ho detto che prenderà del mio e ve l'annunzierà».

Con il versetto 12<sup>4</sup>, Gesù distingue (senza naturalmente separarle) la funzione del "Paraclito" nella comunità dalla sua funzione rivolta verso il "mondo", descritta nei v. 8-11. Più che in 14, 25s., la rivelazione appare qui incompiuta. Mentre nel primo caso Gesù si rifaceva alle parole già pronunciate nei suoi discorsi di addio e prometteva il "Paraclito" come maestro interiore, spirituale, che ricorderà ai discepoli tutto ciò che ha detto, qui precisa esplicitamente che ha ancora molto da dire, rivelazione che i discepoli non possono ancora portare e che dunque non sarà, per il momento, loro comunicata<sup>5</sup>. In questo contesto, il "Paraclito" è visto non solamente come l'interprete di Gesù, ma anche come il suo "successore", il continuatore della sua rivelazione.

Poiché il compito proprio del "Paraclito" nei riguardi del mondo è stato definito nei v. 8-11, deve essere definito anche il suo compito al riguardo della comunità dei discepoli. A questo proposito, i v. 14s precisano che il "Paraclito" non fa che attingere da ciò che appartiene a Gesù e dunque non mette in discussione il posto di primo piano che Gesù occupa in quanto Rivelatore. Del resto, l'osservazione secondo la quale i discepoli sono per il momento incapaci di portare tutta la rivelazione implica anche che sono in causa la situazione futura della comunità impossibile da prevedere al momento, la comprensione delle parole di

<sup>4</sup> Per ciò che segue, adottiamo praticamente la sostanza del commento di R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 151-156 che completeremo all'occorrenza con alcune osservazioni di R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, New York, 1970, 706-709. 714-717.

<sup>5</sup> Brown precisa: «While the basic idea is that they cannot *understand* now, there is also a question of endurance because persecution by the world is involved», *o.c.*, 707. (Il corsivo è dell'autore).

Gesù applicate alle situazioni esistenziali di ogni epoca e infine il futuro sempre aperto nel quale la rivelazione si attualizza per così acquistare un senso nuovo.

Il v. 13 del nostro *Parakletspruch* parla dello “Spirito di verità” (già menzionato in 14, 17; 15, 26) come della guida che condurrà i discepoli alla verità tutta intera. Questa funzione, diversa da quella esercitata nei confronti del mondo, corrisponde maggiormente al senso originale della parola “Paraclito” che evoca il fatto di pronunciarsi in favore di qualcuno, di schierarsi in difesa di qualcuno. Tuttavia non vi si identifica pienamente in quanto manca un vis-à-vis. Piuttosto l’espressione connota l’azione dello Spirito rivolta verso i discepoli, più precisamente verso la comunità, come dice anche la *Prima Lettera* di Giovanni (cf. 5, 6).

La verità nella quale il “Paraclito” introduce i discepoli non può essere compresa diversamente da ciò che essa è nel vangelo giovanneo. È la rivelazione portatrice della vita trasmessa da Gesù. Essa non si riduce ad un agire morale; nemmeno è da interpretare in senso gnostico. Si tratta piuttosto di una entrata più profonda nel contenuto della rivelazione e, nello stesso tempo, della sua utilizzazione per il comportamento della comunità nel mondo<sup>6</sup>. Cosa significa più precisamente? Il “Paraclito” non dirà niente da se stesso, ma dirà quello che sente, e cioè le stesse cose che Gesù dice in quanto Rivelatore in questo mondo del suo rapporto con il Padre che l’ha inviato (cf. *Gv* 5, 19. 30; 8, 40; 7, 17s; 8, 28; 14, 10). In questa maniera, l’idea della missione o dell’invio si prolunga: il “Paraclito” è collegato a Gesù e il suo compito rivelatore è in continuità con quello di Gesù. È per questo che non si può comprendere l’espressione che chiude il versetto: «vi annunzierà le cose future» come lo svelamento di avvenimenti futuri non compresi nella rivelazione di Gesù.

«Il Paraclito, scrive Schnackenburg a questo proposito, non esporrà nuovi contenuti, ma spiegherà il messaggio di Gesù alla comunità in modo nuovo, adatto alla situazione e a ciò che le deve avvenire. Così il condurre alla verità piena appare

<sup>6</sup> Brown è a questo proposito di parere leggermente differente: «... But more to the point, the Paraclete’s guidance along the way of all truth involves more than a deeper intellectual understanding of what Jesus has said – it involves a way of life in conformity with Jesus’ teaching ...», *o.c.*, 715.

come avviamento a capire sempre meglio la rivelazione di Cristo nei singoli contesti storici, e a vivere di essa»<sup>7</sup>.

Gli ultimi versetti del nostro *Parakletspruch* hanno l'unico scopo di conferire alla rivelazione di Gesù, grazie all'attività dello Spirito, un peso ancora maggiore. Nel linguaggio giovanneo, questo significa che il "Paraclito" glorificherà Gesù. La "glorificazione" definitiva di Gesù, cioè il riconoscimento della sua opera e il suo compimento, viene dal Padre; ma il "Paraclito" partecipa alla messa in atto del disegno salvifico e contribuisce così alla "glorificazione" di Gesù (cf. *Gv* 17, 10).

In questo modo, si riconoscono i tratti della scuola giovannea che illumina l'avvenimento della rivelazione sorta da Dio basandosi sulla partecipazione del Figlio a ciò che è del Padre e che presenta l'azione dello Spirito come la trasmissione di quello che appartiene a Gesù. Per rivelarsi, il Padre ha rimesso ogni cosa al Figlio (cf. 3, 34s) e il "Paraclito" attinge a questa pienezza. Gesù si trova così riconosciuto dal "Paraclito" come colui al quale tutto è stato affidato<sup>8</sup>. Il testo tende a delle considerazioni trinitarie, ma la sua preoccupazione è di ordine cristologico, specialmente quella di insistere sulla pienezza e sull'assoluto della rivelazione in Gesù Cristo. A questa rivelazione sono collegati tutti gli annunci ulteriori, tutte le spiegazioni ed interpretazioni che si producono "in Spirito" in favore della comunità e alla luce delle necessità storiche.

Alla questione di sapere se un carisma particolare di penetrazione della verità è attribuito ai discepoli di allora (e ai loro successori) o se tutta la comunità debba essere condotta e mantenuta nella verità dal "Paraclito", si deve rispondere come in 14, 26: «Ma il Paraclito, lo Spirito santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v'insegnerà ogni cosa e vi

<sup>7</sup> R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, Parte terza (Commentario Teologico del Nuovo Testamento, IV/3), Brescia, ed. Paideia 1981, 219-220 (orig. *o.c.*, 154). Brown è dello stesso parere quando scrive: «The word studies of *anangellein*, "declare", [...] suggest that the declaration of the things to come consists in interpreting in relation to each coming generation the contemporary significance of what Jesus has said and done. The best Christian preparation for what is coming to pass is not an exact foreknowledge of the future but a deep understanding of what Jesus means for one's own time» *o.c.*, 716.

<sup>8</sup> Brown ha una precisazione interessante che completa vantaggiosamente l'interpretazione di Schnackenburg: «In declaring or interpreting what belongs to Jesus, the Paraclete is really interpreting the Father and Jesus possess all things in common», *o.c.*, 716.

ricorderà tutto ciò che vi ho detto». Nella misura in cui i discepoli di allora furono successivamente chiamati all'evangelizzazione, sono certamente toccati in maniera particolare da questo *Parakletspruch*. Ma se si comprende l'insieme del discorso come una esortazione rivolta alla comunità di concepire la propria esistenza e di prenderla in mano sotto la guida dello "Spirito di verità"<sup>9</sup>, non si può allora limitare la promessa ad un gruppo in particolare. Tutta la Chiesa è legata alla rivelazione di Gesù Cristo dal "Paraclito" e nello stesso tempo condotta al di là di questa rivelazione nella misura in cui le situazioni storiche richiedono nuove prospettive e nuove decisioni. Grazie all'assistenza dello Spirito, la verità dell'evangelo appare alla Chiesa più profonda e il suo messaggio le sembra portatore di una forza sempre nuova. Nello Spirito e dallo Spirito, la Chiesa riconosce ciò che le è detto, dato e promesso da Gesù. Anche se la ricerca della verità è difficile, vale sempre l'affermazione giovannea: «Da questo conosciamo che dimora in noi: dallo Spirito che ci ha dato» (1 Gv 3, 24; cf. 4, 13).

Per amore di chiarezza, appuntiamo ora gli elementi essenziali di questa esegesi dettagliata senza perdere di vista il dinamismo inerente al passo studiato.

## 2. Alcuni punti salienti del *Parakletspruch* giovanneo

Un primo punto da ritenere è che lo Spirito è percepito nel nostro testo non solamente come la guida interiore, la memoria vivente dei gesti e detti di Gesù, l'esegeta del suo progetto salvifico, ma anche come *il prolungamento personale* della sua opera rivelatrice.

La "verità" oggetto dell'interpretazione dello Spirito è quella che si ritrova esposta nell'evangelo giovanneo. È *la rivelazione mediatrice della vita divina*. Lo Spirito ne spiega il contenuto e ne fa vedere l'impatto sui costumi. Vi fa riferimento costantemente *senza superarla e renderla superflua*. Questa "verità" è quella del Padre che vuole rivelarsi, quella che consegna al Figlio nella sua totalità. Lo Spirito *attinge da questa pienezza*.

Se lo Spirito non dice niente di più di quello che ha detto il Figlio o se la sua missione è in stretto legame con la missione filiale, farà tuttavia

<sup>9</sup> E questo anche nella confutazione dell'errore.



*emergere le virtualità* contenute nell'opera del Figlio secondo le esperienze future della comunità. In questo senso, è il continuatore del Figlio ed è, per la Chiesa, portatore di ogni novità conducendola, lungo la storia, a prendere progressivamente coscienza delle ricchezze nascoste nelle pieghe della "verità" filiale.

In questo modo lo Spirito *glorifica il Figlio, d'accordo con il Padre* che, per parte sua, ratifica l'opera del Figlio inviandolo e compiendola con la sua risurrezione dai morti.

Questo Spirito è dato in maniera speciale ai discepoli presenti nel Cenacolo e ai loro successori, ma anche a tutta la comunità ecclesiale di ogni tempo.

### 3. La verità e la libertà in teologia esaminate nell'ambito giovanneo

Verità e libertà della ricerca. Fino a questo momento abbiamo parlato molto con san Giovanni della verità e del suo rapporto con lo Spirito, ma della libertà non abbiamo ancora praticamente detto niente. È come se l'avessimo percepita inclusa o inglobata nella persona dello Spirito. Un tale riflesso è giustificato? E se lo fosse, potrebbe essere significativo per il nostro argomento? Esaminiamo le cose da più vicino.

In nessuna parte nella letteratura giovannea si trova un accostamento diretto o immediato tra lo Spirito e la libertà come è il caso, per esempio, in s. Paolo (cf. 2 Cor 3, 17). È vero che si potrebbe collegare le due realtà tramite il *tertium quid* della "verità". Il Gesù di Giovanni non dice forse ai Giudei che la «verità (li) farà liberi» (Gv 8, 32)? Ora la verità qui in questione è quella di cui lo Spirito si prenderà carico per renderla pienamente accessibile ai credenti. Così dunque... Ma non bisogna giungere troppo velocemente alle conclusioni. Poiché la libertà di cui si tratta nella nostra tematica non è quella qui in questione. Nel nostro binomio infatti, non è fatta allusione alla libertà di matrice o di provenienza ellenistica, secondo la quale i credenti vincono il peccato tramite la fede nel Figlio e hanno così accesso alla casa del Padre e vi appartengono<sup>10</sup>. Si tratta piut-

<sup>10</sup> Per maggiori precisazioni su questo punto, vedere: D. NESTLE, *Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*. Bd. I: *Die Griechen* (HUTH., 6) Tübingen, 1967; E. CORETH, *Zur Problemgeschichte menschlicher Freiheit*, in

tosto di quella libertà che consiste nel non essere oggetto di costrizione nella ricerca della verità.

Ma questa nozione di libertà è totalmente estranea allo Spirito considerato nel suo rapporto con la verità? Si può rispondere a questa domanda con un no sfumato.

Da un certo punto di vista infatti, questa definizione della libertà si trova come compresa nella funzione dello Spirito di spiegare o di esporre, *con prospettive illimitate*, la “verità” del Cristo a vantaggio della Chiesa vivente nella storia.

Da un altro punto di vista però, questa specie di libertà-senza-costrizione non sembra poter essere collegata allo Spirito poiché, sempre secondo il nostro *Parakletspruch*, quest’ultimo non parla di se stesso, ma del Cristo. Lo Spirito è *come una realtà legata*. E allora? Anche qui non bisogna passare troppo velocemente alle conclusioni! Se è vero che l’opera dello Spirito non esiste che in rapporto con la rivelazione di Cristo, ne segue che il suo punto d’attacco è l’habitat di “ogni Pienezza” (cf. *Col* 1, 19). Prendendo in carico il teologo nella sua ricerca della verità, lo introduce nella conoscenza di un mistero *dalle dimensioni infinite*. Si ritrova così l’osservazione dell’Apostolo che si può applicare in generale ad ogni credente e in particolare a coloro che hanno ricevuto il carisma di riflettere e di insegnare: «(radicati e fondati nella carità), riceverete la forza di comprendere con tutti i santi quale sia l’ampiezza, la lunghezza, l’altezza e la profondità, e conoscerete l’amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, e entrerete tramite la vostra pienezza in tutta la pienezza di Dio» (*Ef* 3, 18-19). Nello Spirito, Maestro dell’Illimitato, la libertà come definita più sopra trova dunque la sua autentica definizione e la sua piena realizzazione. Da lì infatti, apparirà chiaramente che gli ostacoli alla libertà del teologo non vengono dal suo legame con la verità, ma dal suo legame con una verità o con delle verità ridotte a dei parametri esclusivamente umani o staccati dalla sfera di irradiazione del Cristo “Verità”.

Detto questo, facciamo ancora un passo nella nostra riflessione. Se, grazie allo “Spirito di Verità”, il teologo gode di una autentica libertà, egli

*ZKTh* 94(1972), 258-289; R. TREMBLAY, *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale* (TMF), Roma, 1998, 147s.; ID., *L’«Homme» qui divinise. Pour une interprétation christocentrique de l’existence* (BrTh., 16), Montréal-Paris, 1993, 179-192.

diventa in cambio partecipante dell'opera dello Spirito e vede la sua ricerca acquisire la dignità incredibile di essere inserita nel mistero dei Tre impegnati *pro nobis*, cioè di partecipare alla missione del Figlio, l'Inviato del Padre<sup>11</sup>.

Questa consistenza per così dire "missionaria" del lavoro teologico ci conduce immediatamente ad un'altra affermazione: poiché la Chiesa nei suoi capi e nei suoi membri è *il ricettacolo originale* dello Spirito, il compito del teologo è fondamentalmente ecclesiale, attribuito qui compreso nel senso di venire dalla Chiesa e di rinviare ad essa. Di conseguenza, quando i Pastori esigono da un teologo di rivedere o di correggere il suo pensiero, non lo fanno per vessare la sua libertà o impedirgli di riflettere, ma per conservarli, lui e la Chiesa che egli illumina, nella verità tutta intera. Il teologo che sotto il pretesto della libertà o di affrancamento da ogni obbligo sottovalutasse e rigettasse la volontà dei Pastori a vantaggio di verità proprie o "mondane" (qui nel senso giovanneo) si condannerebbe inevitabilmente a sfociare nelle favole più balzane e a finire nel più completo isolamento. La storia delle eresie ne è la prova evidente. Pensiamo alle aberrazioni della "gnosi" dei primi secoli dovute all'abbandono della fede della Chiesa. Combattuta da sant'Ireneo ricorrendo alla fede degli Apostoli<sup>12</sup>, essa ha dovuto alla fine cedere il passo alla verità... anche se ha sempre la tendenza a rialzare la testa. Segnaliamo di passaggio che H. U. von Balthasar fu uno dei teologi contemporanei ad identificare questo fenomeno di riviviscenza con più perspicacia ed a confrontarvisi con una energia analoga a quella del dottore di Lione<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> *Mutatis mutandis*, siamo d'accordo con l'affermazione di Durrwell che si trova nel suo discorso di ringraziamento pronunciato in occasione del conferimento da parte dell'Accademia Alfonsiana del Dottorato *honoris causa* (7 dicembre 1996): «C'est dans la puissance de Dieu qui ressuscite Jésus des morts que les apôtres annoncent le Christ et que les théologiens en parlent à leur manière», F.-X. DURRWELL, *La théologie comme charisme théologique*, in *StMor* 35 (1997), 250.

<sup>12</sup> Su questo punto, vedere R. TREMBLAY, *La vocazione del teologo. Il punto di vista di Ireneo di Lione*, in M. MARITANO (a cura di), *Historiam Perscrutari. Miscellanea di studi offerti al Prof. Ottorino Pasquato* (BScR., 180), 2002, 557-569.

<sup>13</sup> Vedere su questo punto A. K. MONGRAIN, *The systematic Thought of Hans Urs von Balthasar. An Irenaen Retrieval*, New York, 2002.

Prima di concludere, riassumiamo le linee guida della nostra riflessione. Portata dallo Spirito, la libertà della ricerca teologica gode della capacità illimitata dello Spirito di svelare, in favore della Chiesa di ogni epoca e ogni luogo, tutta la verità del Cristo, verità a sua volta dalle dimensioni infinite. In questo modo, il teologo entra nella "missione" dello Spirito di glorificare il Padre attingendo dall'opera filiale. Egli non realizza il suo compito senza la Chiesa e in opposizione ad essa poiché lo riceve in essa e per essa. Là dove questo "in" e questo "per" è sul punto di attenuarsi o di essere abbandonato, la Chiesa nei suoi Pastori può e deve esigere degli aggiustamenti o dei raddrizzamenti.

#### 4. Conclusione

Nel testo citato all'inizio di queste pagine, P. Valadier biasimava il Magistero di avere, nell'Enciclica *Veritatis Splendor*, imposto alla Chiesa una concezione ridotta della morale fondamentale. Che pensare di questo rimprovero alla luce delle riflessioni che precedono? Nel nome dell'ortodossia, può il Magistero limitare il campo di investigazione del teologo e prendersela con la sua libertà di ricerca o deve accontentarsi di ricordare alcuni limiti al di là dei quali non c'è più autentica teologia?

Se è vero che nella sua Enciclica Giovanni Paolo II ha scelto di insistere su alcuni dati appartenenti al campo della morale fondamentale, non l'ha fatto per escludere altri elementi costitutivi della stessa disciplina. L'ha fatto per meglio contrastare alcune esagerazioni perniciose che si erano poco a poco introdotte in questo campo. Come dire che il Papa non ha voluto ridurre alle sue preferenze il patrimonio ecclesiale della morale fondamentale e ancor meno alzare delle barricate *di fronte* al pensiero dei moralisti. Un esempio potrebbe aiutare a meglio comprendere il senso del primo membro di questa affermazione. Precisando i rapporti tra la libertà e la verità<sup>14</sup>, senza fare allusione al principio caro all'equiprobabilismo alfonsiano secondo il quale si ha libertà davanti ad una legge non chiaramente promulgata<sup>15</sup>, il santo Padre non ha avuto l'intenzione di

<sup>14</sup> N. 30s.

<sup>15</sup> Su questo punto consultare L. VEREECKE, *De Guillaume d'Okcham à saint Alphonse de Liguori. Étude d'histoire de la théologie morale moderne 1300-1787* (BHCSSR., 12), Romae, 1986, 553-566. Oltre che inserirsi nella trama logica della nostra riflessione, l'e-

rendere caduco questo principio. Semplicemente non entrava nella trama del suo intervento. Insistendo su di un aspetto dottrinale piuttosto che su di un altro per far fronte alle difficoltà del momento, il Magistero non fa che essere fedele allo Spirito *che veglia sulla verità per aprire su tutta la verità*. Da questo punto di vista, la valutazione di Valadier mi sembra ingiustificata e ingiustificabile.

sempio scelto ci è anche suggerito da Valadier che rimprovera alla *Veritatis Splendor* di aver lasciato da parte l'apporto di sant'Alfonso de Liguori in teologia morale. Trascrivo questo testo in quanto indica bene il tono dell'autore nella sua critica al testo pontificio: "Plus encore qu'en matière dogmatique, la tradition morale de l'Église catholique se conjugue au pluriel, et l'on pourrait même dire que telle est sa force de renouvellement et sa fécondité au long des siècles que cette tradition a su redire en terme neufs et en fonction des attentes nouvelles des fidèles un message évangélique permanent; il faudrait même ajouter qu'elle n'a jamais connu l'uniformité, bien loin de là. Or, le lecteur de l'encyclique est surpris de voir des pans entiers de ces traditions soit méconnues, soit franchement critiquées comme étrangères à la doctrine catholique. *Méconnues*: ainsi les perspectives théologiques si fécondes, si sages et si équilibrées d'un Alphonse de Liguori (sic), qui a trouvé une juste voie entre extrêmes janséniste et laxiste, sont-elles absentes; on le comprend, car Alphonse de Liguori ne manque jamais dans son oeuvre principal, sa *Theologia moralis*, d'évoquer la diversité des positions morales dans l'Église, de les citer largement, de les discuter, pour finalement trancher en fonction de ce qui lui paraît le plus probablement vrai... La théologie de Liguori, exaltée par de précédents papes comme modèle en matière morale, ne semble pas pouvoir être convoquée pour soutenir l'idée selon laquelle il n'est dans l'Église qu'une seule doctrine tenue depuis toujours, puisque cette oeuvre attesterait justement qu'il n'en est rien" *o.c.*, 94-95. (Il corsivo è dell'autore).

## RIFLESSI ETICI E SPIRITUALI DEL METODO TEOLOGICO

PAOLO CARLOTTI

*PATH 3 (2004) 239-256*

### Alcune premesse

Il passo preliminare allo svolgimento della tematica, così come viene proposta nel titolo di quest'intervento, consiste nella sua incoativa chiarificazione. In questo senso si offrono solo alcune note necessarie, a mo' di promemoria, mirando soprattutto a perseguire del tema la sua collocazione e il suo svolgimento nell'attualità.

La prospettiva teologica che si invita ad attivare è di natura etica e spirituale, lasciando forse presagire o fors'anche raccomandare l'unità delle due dimensioni. Tale unità, allo stato attuale della riflessione, è ancora *in itinere*, e sconta una separazione – oggi percepita sempre più come problematica ed inadeguata<sup>1</sup> – che si suole ritenere consumata all'epoca tridentina, quando la pertinenza epistemologica della distinzione di specifiche formalità disciplinari ha comportato, di fatto, un riduzionismo epi-

<sup>1</sup> Mi sembra di poter individuare nell'invito conciliare dell'*Optatam totius*, 16, un'autorevole conferma magisteriale ad un promettente pensiero teologico, che si muove verso la composizione epistemologica delle due dimensioni. Infatti «l'altezza della vocazione del fedele in Cristo», oggetto della teologia morale, non potrebbe essere né semplicemente mostrata né tantomeno spiegata, senza la considerazione di ciò che finora costituiva l'oggetto – separato – di quella che oggi denominiamo teologia spirituale, lasciando così l'etica cristiana confinata sul margine della negatività morale, che poco dice della novità evangelica. E d'altra parte, proprio l'esigenza teologica del 'dar ragione' sembra vincolare la comprensione dell'esperienza spirituale cristiana ad una precisa ermeneutica dell'agire, rintracciabile nella tradizione teologico-morale, globalmente presa. È anche pur vero che la vicenda storica delle due discipline non è sempre stata favorevole al loro incontro, ed anche oggi qualche remora perdura.

stemologico, ha cioè indotto a perdere di vista la profonda unità dell'oggetto studiato, originando così percorsi disgiunti per l'allora cosiddetta teologia ascetica e mistica – oggi teologia spirituale – e per la teologia morale. Le conseguenze non sono state di poco conto, anche perché la loro 'storia di effetti' persiste e si estende fino ad oggi, non escluso forse il presente contributo, che tuttavia si vorrebbe e si auspica unitario. Dalla semplice considerazione di questo tratto della vicenda storica della teologia scaturisce già qualche utile avvertenza critica e qualche indicazione per il nostro tema.

La prospettiva etico-spirituale è qui sollecitata a rivolgersi sul metodo teologico per coglierne i riflessi sulla persona del teologo e, più globalmente, per cogliere l'interrelazione che si viene a stabilire tra l'applicazione di una metodologia e il soggetto personale che la adotta. Il soggetto non è adeguatamente individuato né nell'intellettuale cristiano né semplicemente nell'intellettuale<sup>2</sup>, ma solo nel teologo, che rispetto ai primi si distingue in quanto l'oggetto della sua riflessione è la fede cristiana in quanto tale<sup>3</sup>. Questa fede si radica nell'evento storico della Rivelazione di

<sup>2</sup> Sono numerosi gli studi sulla vita intellettuale, anche di ispirazione cristiana, che cercano di riferirne i tratti salienti, le attenzioni ascetiche, la bellezza e la bontà, le insidie e i pericoli, i tempi e i campi, lo spirito e l'attività. Cf. A. D. SERTILLANGES, *La vita intellettuale*, Collezione dell'orsa 6 (Roma, Studium 1969<sup>5</sup>); G. GUITTON, *Arte nuova di pensare*, *Psychologica* 7 (Roma, Paoline 1968); G. COTTIER, *Etica dell'intelligenza*, *Verifiche e progetti* (Milano, Vita e Pensiero 1988).

Cf. anche M. SCHLOSSER, *Docere est actus misericordiae. Theologischegeschichtliche Anmerkungen zum Ethos des Lebrens – Herrn Professor Dr Richard Heinzmann zum 65 Geburtstag gewidmet*, *Münchener Theologische Zeitschrift* 50 (1999) 54-74; J. SULLIVAN, *Scholarship and Spirituality*, *The Downside Review* 120 (2002) 189-214.

<sup>3</sup> Si è coscienti delle questioni che si potrebbero sollevare a seguito delle distinzioni qui proposte, soprattutto quelle inerenti al rapporto tra filosofia cristiana e teologia. È inoltre di per sé ipotizzabile un intellettuale non cristiano che rifletta sulla fede cristiana come semplice oggetto di studio razionale, intellettuale che talora – impropriamente – viene indicato come un teologo senza fede. La plausibilità di questa figura stenta a manifestarsi per la mancata affermazione della continuità tra fede e teologia, elemento costitutivo della teologia stessa, come la teoria della quasi-subalternazione documenta. È ciò che mette in risalto M-D. CHENU: «Quindi, l'esigenza mistica che rifiuta di considerare come autentica conoscenza religiosa una dialettica razionale dipendente da una adesione non credente agli articoli di fede, trova la sua conferma in questa legge della subalternazione delle scienze, secondo cui la 'continuità' delle discipline subordinate è condizione del loro valore e della loro vitalità» (M-D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, *Di fronte e attraverso* 375, Milano, Jaca Book 1995<sup>3</sup>, 107).

Sé di Dio, accolta dall'uomo come sua rivelazione<sup>4</sup>, che, nello stesso tempo, corrisponde e sorprende il suo sé. La memoria della radicale novità evangelica, come pure la storia della sua appropriazione umana, è affidata alla comunità ecclesiale.

In corrispondenza con questo retroterra, la professione del teologo si determina come una vocazione<sup>5</sup> e si può già fin d'ora anticipare che la sua configurazione etica e spirituale consiste nel darne ragione, una ragione pratica. Come l'identità della fede cristiana non è solo intellettuale, ma coinvolge tutte le dimensioni antropologiche, così è la sua corretta riflessione, come del resto ogni riflessione. La domanda di quale soggetto personale sia richiesto dall'applicazione del metodo teologico, presuppone cioè la comprensione di ogni impresa intellettuale come opera della persona integrale e ne declina invece un progetto esecutivo nel segno della dicotomia o anche solo nella giustapposizione<sup>6</sup>. E ciò non solo in ordine al bene della persona, ma anche al bene dell'intelligenza. Sotto quest'ultimo aspetto si può ricordare – qui solo in prima battuta – la stretta tessitura relazionale che si dà tra il riflettere intelligente e il decidere volontario: il pensiero è realtà sottoposta a decisione ed è quindi da essa influenzabile, nel senso che una buona decisione prepara un buon pensiero, come del resto anche l'inverso. La diffusa testimonianza biblica ne è alla base, quando – per esempio in Mt 6,52 – ripropone insistentemente il legame tra la durezza del cuore e l'incapacità del comprendere.

<sup>4</sup> Cf. *Gaudium et spes*, 22.

<sup>5</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *La vocazione ecclesiale del teologo (Donum veritatis)*, in *Enchiridion Vaticanum. 12 Documenti ufficiali della Santa Sede compreso Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. 1990* (Bologna, EDB 1992) pp. 188-233, nn. 244-305.

<sup>6</sup> Cf. H. JONAS, *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Dialogo (Brescia, Morcelliana 1992). La lettura di questo testo è interessante sotto un duplice aspetto. Il primo perché riconferma la stretta connessione tra pensiero e pensatore: «Mi basta solo aver messo in luce quanto, nella sfera di conoscenze toccata dal mio cammino intellettuale, l'aspetto personale sia strettamente intrecciato con l'argomento in sé» (Ib., 13). Il secondo aspetto risiede nel fatto che viene presentata l'esperienza particolarissima di dialogo intercorso tra un credente e teologo – R. Bultmann – e un filosofo non credente – appunto H. Jonas –, un maestro e un discepolo, due persone legate da una stretta amicizia. Anche l'esito di questo dialogo è singolare: «In conclusione, potrebbe sembrare paradossale che il filosofo abbia concesso alla possibilità della fede più del teologo dominato dal prestigio della scienza» (Ib., 79).



Per questo la domanda sulla persona dischiude quella della sua qualità, e questa quella della cura che la persona è chiamata a rivolgere alle proprie decisioni per conseguire un'eccellenza degna della sua dignità, cioè un'eccellenza morale. La stretta dinamica, che potremmo quasi indicare come un circolo ermeneutico pratico, che intercorre tra i diversi livelli decisionali, tra atteggiamenti e comportamenti, rifluisce e ricade sulla persona e la genera<sup>7</sup>, e nel caso nostro la genera come teologo. Nel contempo viene anche così raccomandata la prospettiva del soggetto per una riflessione morale pertinente. In sintonia poi con la prospettiva del soggetto si apre quella del dinamismo virtuoso, sia teologale che naturale, e quest'ultimo con le sue virtù noetiche – qui specificatamente a tema – ed etiche.

Inoltre si dovrebbe almeno indicare la natura e il senso del metodo teologico: mi sembra qui utile ricordare che come ogni metodo si delinea con proprietà al seguito dell'oggetto investigato. Quello teologico continua ad emettere segnali preziosi per un'impostazione epistemologica e metodologica che ne indichi la via per la sua adeguata analisi e sintesi. Le relazioni già tenute in questo Forum, mi possono sollevare da questo compito, anche se per lo meno implicitamente, alcuni accenni traspariranno dalle riflessioni offerte<sup>8</sup>.

Non dovrebbe sfuggire poi il fatto che questa riflessione può avvenire in contesti culturali diversamente situati. Qui tuttavia ci si colloca soprattutto all'interno di quella cultura che si è iniziato a indicare come occidentale<sup>9</sup> e il suo stato attuale come post-moderno. Nella cultura post-moderna, plurali e liberi sono gli stili di vita e le *Weltanschauungen*, funzionali e burocratici sono i ruoli personali e sociali<sup>10</sup>, globali e interdipendenti sono gli orizzonti comunicativi ed economici, deboli e labili le identità e i pensieri, convenienti e preferibili le questioni sul vero e sul bene,

<sup>7</sup> JOANNES PAULUS II, *Veritatis Splendor*, 71.

<sup>8</sup> Utile, a questo proposito, è la lettura: B.J.F. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Biblioteca di teologia contemporanea 24 (Brescia, Queriniana 1975); A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, Nuovi saggi teologici. Series maior 1 (Bologna, EDB 1999).

<sup>9</sup> S. P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Saggi blu 27 (Milano, Garzanti 1997).

<sup>10</sup> R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, Gli Struzzi 26 (Torino, Einaudi 1974<sup>2</sup>).

diffuse e indeterminabili le responsabilità e le obbligazioni, 'a breve' e 'sotto condizione' le scelte e gli impegni. La stessa ricerca intellettuale sembra gradita se in sintonia con questi assiomi. Il rischio ideologico non è più solo ipotetico e forse tra i segnali oggi più eloquenti della sua vicinanza è da annoverarsi il persistente tentativo di omologare la razionalità morale su quella tecnica.

Inoltre la ricerca teologica e la stessa vita della Chiesa, oltre che nelle coordinate culturali, si situano nella propria contemporaneità, che sinteticamente si suole indicare come post-conciliare. Il compito della recezione sempre più profonda e corretta del Vaticano II coincide con la progressiva scomparsa di alcune grandi figure di teologi, che hanno operato nell'Assise conciliare. Attira l'attenzione sia l'intensificarsi e l'estendersi del dialogo ecumenico, sia la considerazione più puntuale dell'universo delle grandi religioni, sia le nuove dimensioni del confronto con le culture, sia il progressivo diluirsi dello stato di cristianità.

Il tema del contributo si presta a diverse possibilità di impostazione e di svolgimento. Quella qui prescelta tenta di focalizzare la figura attuale del metodo teologico, le esigenze odierne dei suoi tratti più fondamentali, suoi da sempre o per lo meno dall'inizio della vicenda teologica. E tuttavia, la teologia è evento biografico e storico, situato e contestualizzato. Mi è sembrato potesse costituire una certa utilità il soffermarsi su questi aspetti per cogliere, nelle sfide da sempre poste al teologo, le nuove dimensioni dell'attualità. Il tema è sviluppato nei limiti del presente contributo, che non è né esaustivo né decisamente sistematico, ma offre solo alcune considerazioni che è sembrato opportuno raccogliere, con discrezionale selezione, attorno ad alcuni nuclei. Infine la riflessione offerta si colloca nel segmento morale del canone teologico.

## 1. La dimensione solidale della teologia

Un primo elemento di quest'abbozzo consiste in quella che si potrebbe indicare come la prospettiva economica del metodo e del riflettere teologico. Il metodo teologico diventa economico alla sequela del suo oggetto, alla sequela cioè del motivo della Rivelazione: *propter nos homines et propter nostram salutem*. La grande riflessione scolastica, e tomista in particolare, ricorda che l'oggetto della teologia, o meglio il *subiectum sacrae*

*doctrinae*, è Dio stesso e che «noi non conosciamo l'essenza di Dio se non per mezzo di ciò che egli fa per noi, come sorgente zampillante della creazione e della storia della salvezza»<sup>11</sup>: attraverso il 'per noi' è accessibile l' 'in sé' di Dio, attraverso l'economia della creazione e della salvezza si accede a Dio. *L'intellectus fidei*, non potrebbe pensare adeguatamente la fede senza porsi in questa sua stessa angolazione, e riconoscerne ed assecondarne la sua intrinseca tensione per la promozione salvifica dell'*optimum potentiae* dell'uomo.

In quest'ottica si rinviene una coincidenza rilevante con l'ispirazione profonda del Vaticano II, che a distanza di alcuni decenni, sulla scorta delle acquisizioni di un suo più puntuale discernimento, si ripropone con più matura consapevolezza. La sua precipua intenzione pastorale puntava ad assicurare la comunicabilità dei dati della fede e della teologia cristiana. Una comunicabilità da coniugarsi non solo *in universali*, secondo quei parametri che risultino plausibili per ogni soggetto razionale, ma anche *in singolari*, secondo quei contesti culturali e biografici che situano l'essere storicamente dell'uomo. Il compito, soprattutto oggi, non è certamente agevole. Il consumo, assurto a cifra interpretativa dell'esistenza nelle nostre società, logora rapidamente tutto, anche il pensiero e il linguaggio, decretandone un'obsolescenza prematura e permettendo un'ospitalità solo provvisoria e parziale del suo autore, per altro più dedito alla propria sperimentazione che alla propria realizzazione. E tuttavia questo compito non può essere abdicato.

La conversione al concreto della biografia delle persone e della storia della famiglia umana, è ciò che ancora sfida il metodo della riflessione teologica ad assumere con serietà e con fiducia i dilemmi e i progetti dell'oggi. La distanza critica di fronte alle problematiche, indispensabile per una loro corretta ermeneutica, non può risolversi in forme di neutralità o di estraneità. Il rischio anacronistico ed intellettualistico per la teologia, che dalla sua storia emerge con puntigliosa precisione, può ripresentarsi anche oggi, proprio quando o forse proprio perché le scienze dello spirito, in generale, sembrano conoscere un latente ed incipiente – se non proprio discredito – almeno disinteresse.

<sup>11</sup> Y.M.J. CONGAR, *La fede e la teologia*, Il mistero cristiano. Teologia dogmatica (Roma, ecc., Desclée 1967) 148.

L'approssimarsi al concreto, al concreto odierno dell'uomo implica la disponibilità ad assumerne il limite, quello trovato e quello indotto, e a promuoverne il superamento, quello possibile o per lo meno quello invocato. Ciò che costituisce il caso serio dell'uomo, diventa così il caso molto serio del teologo. Il metodo teologico diventa profondamente pastorale, come sua propria finalità, né successiva né accessoria. Esplicitazione ed interpretazione di questa permanente dimensione pastorale è la preoccupazione educativa e pedagogica, per la cui assunzione depone la richiesta, sempre più spesso rivolta alla teologia, di propiziare l'educazione della fede<sup>12</sup>.

Articolato e complesso si presenta l'atteggiamento interiore del teologo rispetto a queste esigenze. Lo si potrebbe indicare, in prima battuta, come un atteggiamento virtuoso di solidarietà cristiana – cioè una solidarietà che si lascia misurare dal mistero dell'Incarnazione – con il bene, morale e salvifico, della vita e della storia dell'uomo, come un senso di appartenenza radicale e capillare, come un sentirsi parte della vicenda di un popolo, come un'accoglienza del tempo presente della Chiesa e dell'umanità. Ma quest'atteggiamento richiede il perseguimento di un equilibrio, di una *medietas*, che nel contempo assicuri solidarietà incondizionata con l'autenticità e discernimento puntuale dell'inautenticità. In altre parole, si tratta di edificare, come disposizione interiore del teologo, la dimensione performativa della ricerca della verità, nello stato universale di condizione lapsaria, da cui non è escluso lo stesso teologo e il suo pensare.

La classica dottrina della connessione di tutte le virtù manifesta, proprio nella complessità, tutta la sua portata e tutta la sua pertinenza: numerosi sarebbero i riferimenti da sviluppare. Cercando di evitare una svolta predicatoria o moralistica, una selezione quindi si impone e cade su alcune indicazioni: due rivolte rispettivamente alle virtù della speranza e della pazienza ed una al vizio dell'akedia.

<sup>12</sup> Cf. JOANNES PAULUS II, *Novo Millennio Ineunte* 31: «È però anche evidente che i percorsi della santità sono personali, ed esigono una vera e propria *pedagogia della santità*, che sia capace di adattarsi ai ritmi delle singole persone. Essa dovrà integrare le ricchezze della proposta rivolta a tutti con le forme tradizionali di aiuto personale e di gruppo e con forme più recenti offerte nelle associazioni e nei movimenti riconosciuti dalla Chiesa». Cf. anche *ib.*, 40.

L'esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Europa* di Giovanni Paolo II<sup>13</sup>, incentrata sulla categoria e sulla virtù della speranza, sembra sollecitare e raccomandare la sua valorizzazione anche per la teologia e per il teologo. C'è bisogno di una teologia e di un teologo che indichi «le ragioni della speranza che è in noi» (1Pt 3,15), per noi inseriti pienamente in una cultura post-moderna<sup>14</sup>. Le profezie e i profeti di sventura potrebbero avere oggi spazio più ampio e presa più facile che non nel passato. Il servizio del teologo nel modo stesso di fare teologia è sollecitato a contrastare questa acquiescenza rinunciataria e deresponsabilizzante per indicare invece la possibilità umana e cristiana della corrispondenza al disegno salvifico di Dio. Si dischiude così la necessità di un pensiero realistico sul possibile dell'uomo, segnato certamente dal limite creaturale e lapsario, ma anche dotato di una sua intrinseca efficacia. Proprio nella composizione di possibilità e limite, sembra delinearci contestualmente una precipua difficoltà e un altrettanto precipuo bisogno della contemporaneità. La difficoltà si manifesta nell'approccio dicotomico, con l'unilaterale sottolineatura di uno dei due elementi e il rifiuto dell'altro e con la conseguente propiziazione della figura esistenziale dell'evasione o dell'angoscia. Ciò di cui non ha bisogno il nostro tempo è una teologia di evasione o una teologia d'angoscia. Se così fosse, avremmo la rinuncia della teologia a se stessa, cioè la dispersione teologica della fede cristiana, la dispersione della certezza dell'irrevocabilità del dono di Dio all'uomo.

L'umile e fondata valorizzazione del possibile, segnato dal limite, allude alla virtù della pazienza, cioè la capacità di crescere e di far crescere con gradualità e progressività le potenzialità dell'uomo e del cristiano<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> JOANNES PAULUS II, *Ecclesia in Europa* (Città del Vaticano, LEV s.d.).

<sup>14</sup> Cf. «Tutti i tempi non si valgono, ma tutti i tempi sono tempi cristiani e ve n'è uno che per noi e praticamente li supera tutti: il nostro. Per questo tempo sono le nostre risorse native, le nostre grazie d'oggi e di domani, per esso quindi lo sforzo che corrisponde a queste risorse e a queste grazie» (A.D. SERTILLANGES, *La vita intellettuale*, 32).

<sup>15</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *La vocazione ecclesiale del teologo (Donum veritatis)*, 11: «La libertà propria alla ricerca teologica si esercita all'interno della fede della chiesa. L'audacia pertanto che si impone spesso alla coscienza del teologo non può portare frutti ed 'edificare' se non si accompagna alla pazienza della maturazione. Le nuove proposte avanzate dall'intelligenza della fede 'non sono che un'offerta fatta a tutta la chiesa. Occorrono molte correzioni e ampliamenti di prospettiva in un dialogo fraterno, prima di giungere al momento in cui tutta la chiesa possa accettarle'».

Soprattutto a livello di riflessione, oltre che a livello di scelte esistenziali, è notevole la forza interiore che al teologo viene richiesta per affermare la doverosità del possibile e la consapevolezza che esso rappresenta solo un frammento. L'accettazione di questa dialettica forma interiormente la disposizione della pazienza, attestazione verace di un vissuto teologale di speranza. Le opere e i giorni assumono la figura di una perseverante invocazione, quando al limite delle proprie possibilità – e questo limite risulta tale solo a seguito di un impegno pieno –, il 'non ancora' che permane lascia trasparire la coincidenza della pienezza personale con l'*eschaton* di Dio e rifiutare quella provvisoria con l'immediatezza del proprio sé. Ciò che è primo nell'intenzione è, per la condizione storica e per la sua riserva escatologica, ultimo nell'esecuzione: è questo un noto assioma della riflessione teologico-morale, che se è riferito pertinentemente solo al fine ultimo è tuttavia applicabile analogicamente anche al penultimo e permette di rivelare il 'tempo intermedio' dell'esecuzione dell'intenzione. La paziente perseveranza custodisce e conserva l'intenzione e permette di consegnarla alla 'pienezza del tempo', alla pienezza interlocutoria e alla pienezza definitiva.

Sostanzia la disposizione paziente un senso profondo – di profondità umana ed in particolare cristiana – della storia, soprattutto della storia del pensiero e delle idee<sup>16</sup>. Si tratta della familiarità con il modo faticoso con cui l'uomo e il cristiano informano di sé lo svolgersi cronologico del tempo, con le sue evoluzioni ed involuzioni, col suo – talora lungo – processo di discernimento e di maturazione<sup>17</sup>. Lo stesso comprendere, ogni

<sup>16</sup> Cf. H. JONAS, *Scienza come esperienza personale*, 12: «Ciò significa anche in verità che la propria visione non ha mai l'ultima parola, come di regola non ha avuto neanche la prima».

<sup>17</sup> Esprime in modo incisivo il rapporto fecondo con la storia del pensiero un testo di E. Gilson, a proposito della rivisitazione medievale dei classici del pensiero filosofico greco e latino, ripresa dal padre Chenu: «Volgendosi alla filosofia medievale, Erasmo non vi riconosce la filosofia greca più di quanto non riconosca il latino nella lingua in cui quella si esprime. Ed ha ragione: Platone, Aristotele, Cicerone, Seneca non vi appaiono più quali essi furono, ma, insieme, ha torto, perché si tratta sempre di Platone, di Aristotele, di Cicerone, e Seneca, i quali vivono ancora, suscettibili, perché vivono, di mutamento, e proprio per il fatto che non vi si trovano come dei morti, è così difficile riconoscerli. Quello che Alberto Magno e Tommaso d'Aquino chiedevano loro non era tanto di dire quali essi fossero stati un tempo, in Grecia o in Roma, ma quello che erano ancora capaci di diveni-

comprendere, è al modo storico con cui l'uomo è: processuale, prospettico, situato e datato. Il *cor inquietum* agostiniano si mostra in tutta la sua portata proprio nell'espletazione di ciò che rende l'uomo tale, e cioè la sua capacità razionale: il suo comprendersi nel comprendere.

Può essere utile all'individuazione del positivo la delineazione del negativo, alla descrizione della virtù la descrizione del vizio. A seguito delle annotazioni finora presentate un accenno mi sembra pertinente, quello al vizio dell'akedia o accidia, di cui Evagrio Pontico ha detto a riguardo della sua esperienza monastica. Il demonio di mezzogiorno ha il volto dell'akedia, cioè «quel sottile sentimento di angustia, o soltanto di noia, che alimenta in noi il desiderio facile di altro, di un altrove e di un altrimenti, che finalmente ci distraggono dal presente. Tale desiderio alimenta a sua volta la propensione al vagabondaggio della mente. *L'evagatio mentis* è una delle tentazioni fondamentali della vita; è un vero e proprio 'errore'; per nessuna altra forma sbagliata del vivere umano il termine 'errore' appare meglio scelto»<sup>18</sup>. Essa apparentemente innocente o ovvia, deve invece essere riconosciuta «quale emblema di una debolezza radicale dello spirito, che sembra incapace di *volere*, quando non sia più sostenuto dalla più facile e riposante *voglia*»<sup>19</sup>. Inoltre è consistente «il rischio che il cristiano si illuda a proposito della qualità del pensiero triste che è l'accidia; che non riconosca cioè come esso parli – anche senza parole – la lingua del disprezzo, e non quella del buon desiderio e della speranza»<sup>20</sup>. Naturalmente occorre combattere il demonio col non desistere, accettando il luogo dove la nostra vicenda ci ha posti. Potrà sembrare angusto come angusta sembra la cella al monaco verso mezzogiorno, quando la tentazione prende corpo nell'escogitare strategie di fuga, di evasione e di distrazione. Del resto ogni luogo è angusto, come osserva Evagrio, se non è aperto verso il cielo.

re, quello che appunto sarebbero divenuti, se avessero vissuto nel XIII secolo in seno alla civiltà cristiana. Che dico? Essi vi sono, sopravvivono. Lo storico, che ve li incontra, è ad ogni passo diviso tra l'ammirazione per la profondità colla quale i pensatori del medio evo li interpretano, e l'inquietudine che prenderebbe un archeologo di fronte ad un bassorilievo che, ad un tratto, cominciasse a vivere e a tramutarsi...» (M. D. CHENU, *Introduzione allo studio di S. Tommaso d'Aquino*, Firenze, LEF 1953, 27).

<sup>18</sup> G. ANGELINI, *Le virtù e la fede*, Contemplatio 11 (Milano, Glossa 1994) 43-64, qui 44.

<sup>19</sup> *Ib.*, 49.

<sup>20</sup> *Ib.*, 57.

## 2. La dimensione dialogica della teologia

Tra dati più appariscenti e rilevanti della riflessione teologica che nell'oggi si svolge, è da annoverare certamente quello di quel pluralismo, che l'intensificazione della comunicazione globale appronta in modo sempre più ravvicinato e pervasivo, tendendo forse ad indebolire le identità, soprattutto quelle a basso indice di identificazione. L'esperienza della fede cristiana e il suo pensiero teologico vi sono necessariamente inseriti. Basti pensare alle diverse problematiche di confronto, come quello interculturale, interreligioso, interconfessionale, e alle diverse istanze di dinamica sociale, politica ed anche ecclesiale: la semplice menzione di questi elementi e il loro ormai noto significato individua facilmente la portata e la vastità della questione. Inoltre, per ciò che concerne, oggi, l'esecuzione della metodologia propriamente teologica, si assiste all'ulteriore specificazione ed articolazione – in sintonia con quanto avviene per altri domini epistemologici e disciplinari – degli ambiti di studio, quale quello biblico, patristico, sistematico speculativo e pratico, pastorale ecc. Al teologo viene così richiesta l'attenzione e la capacità di considerare questi ambiti e di intraprendere con essi un dialogo scientifico, senza perdere di vista l'unità della scienza teologica.

Dialogo è parola oggi molto usata e adottata, a fronte della sua crescente ambiguità, soprattutto per quanto concerne la sua valenza morale, su cui si poserà particolarmente la nostra attenzione nel dire a proposito del teologo come uomo di dialogo. E forse con il termine dialogo s'indica anche una delle connotazioni più singolari della vicenda contemporanea della teologia, che la contraddistingue rispetto ad altre figure del suo passato.

Con la dimensione dialogale affiora anche la dimensione personale ed interpersonale dell'impresa teologica e prima ancora dell'esperienza di fede cristiana. Ancora una volta il modo con cui è l'oggetto di studio, configura le proprietà della sua epistemologia e della sua metodologia: il carattere interpersonale e dialogale della fede cristiana richiede la dimensione dialogica della teologia e riconferma in questo la pertinenza del nostro tema, cioè la questione di una configurazione etica e spirituale della persona del teologo e così anche la ratifica di una impossibilità di riflettere in assenza di una disposizione di qualità morale all'accoglienza dell'altro, del chiunque altro.



Non sono poche oggi le pagine suggestive che possono essere riprese per illustrare il rapporto e il dialogo con l'altro<sup>21</sup>. Si potrebbero indicare in tre le figure antropologiche ed etiche che si sforzano di pensarlo e di eseguirlo: l'altro come il medesimo, l'altro come il totalmente altro e infine l'altro di sé e l'altro dell'altro: solo quest'ultima figura realizza autenticamente l'incontro.

L'altro può subire nell'incontro uno spiccato processo di omologazione, di dura ed implacabile riconduzione al sé: la sua alterità viene ad essere annientata – è l'altro del medesimo – e i soggetti – omologante ed omologato – rimangono in solitudine.

L'altro può essere vissuto come totalmente tale rispetto al sé e scoraggiare ogni tentativo di approccio e di mediazione: anche in quest'ipotesi si ha isolamento e solitudine.

L'altro può essere incontrato nel segno dell'alterità propria ed altrui ed allora si ha l'incontro dell'altro – come altro di sé – con il sé – come altro dell'altro: l'altro è incontrato nella logica e nella dinamica della libertà e dell'alterità.

Il teologo è chiamato a coltivare la capacità interiore di lasciar sussistere in sé l'altro da sé come altro, senza imprigionarlo nel proprio sé e senza espungerlo da sé. Ciò non è possibile senza un atteggiamento permanente che contestualmente – con umiltà e fiducia – confessi la limitatezza e coltivi l'identità, un'identità dialogale. L'alterità è ricchezza innanzitutto per l'invito permanente all'esodo dal sé e per la resistenza offerta alla tentazione di stabilire la persona in regime di autarchia e di autosufficienza. A questa dimensione antropologica ed etica si riferisce, sotto più di un risvolto e in più di un'occasione, l'esperienza religiosa e l'esperienza della fede cristiana.

Certo, l'incontro delle persone, in quanto soggetti contemporaneamente riconoscenti e riconosciuti, avviene solo nell'autenticità e nella verità etica, in assenza delle quali si ha negazione del bene proprio e altrui e quindi incomunicabilità e solitudine radicale. L'incontro cioè non può

<sup>21</sup> A mo' di esempio si può citare: E. LÉVINAS, *Totalità ed infinito. Saggio sull'esteriorità*, Già e non ancora 57 (Milano, Jaca Book 1977); P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Di fronte e attraverso 325 (Milano, Jaca Book 1993); ID., *La storia, la memoria e l'oblio* (Roma, Cortina 2003).

Cf. anche J. LADRIÈRE, *Science et théologie*, *Revue théologique de Louvain* 34 (2003) 3-26.

avvenire nella 'terra di nessuno' dell'estraneità propria o altrui, cioè con ciò che pur presente in me o nell'altro mi è o gli è estraneo, non mi o non gli appartiene. L'estraneità non può veicolare l'accessibilità. Per usare una figura di bonhoefferiana ascendenza occorre resistenza all'estraneo e resa all'altro: difficile rimane talora il discernimento storico di questa duplice indicazione, che trova però il criterio della sua praticabilità nella comune e paziente ricerca della verità.

In questo contesto, un aspetto decisivo, ricordato da Giovanni Paolo II nell'enciclica sul dialogo ecumenico *Ut unum sint*, è il dialogo come «dialogo delle coscienze»<sup>22</sup>. È un invito ad attivare in modo permanente, e non occasionale, il centro e la profondità della coscienza personale nella ricerca della verità, quando questa ricerca – soprattutto oggi, ma del resto anche nel passato – è sottoposta ad improprie pressioni di interessi e di poteri. Si prospetta per il teologo un'attitudine all'interrogazione e alla prospettazione sulla verità, nella permanente attivazione del livello profondo della coscienza e della coscienza cristiana, per le quali il criterio della loro differenziazione è posto ben in risalto dal testo paolino di 1Cor, 4,4<sup>23</sup> e dall'indicazione conciliare della *Gaudium et spes*, 16<sup>24</sup>. A questo livello la verità ha modo di manifestarsi e di distinguersi dalle sue apparenze<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> JOANNES PAULUS II, *Ut unum sint*, 15, 34. Per una più ampia trattazione, mi permetto di rinviare a P. CARLOTTI, *Teologia morale e magistero. Documenti pontifici recenti*, Biblioteca di Scienze Religiose 129 (Roma, LAS 1997) 157-180.

<sup>23</sup> Cf. P. CARLOTTI, *Le opere della fede. Spunti di etica cristiana*, Ieri oggi domani 38 (Roma, LAS 2002) 109-153, qui 124.

<sup>24</sup> Cf. anche *Gaudium et spes*, 44: «Anzi, la chiesa confessa che molto giovamento le è venuto e le può venire dalla stessa opposizione di quanti la avversano o la perseguitano».

<sup>25</sup> Cf. J. RATZINGER, *Magistero ecclesastico – Fede – Morale*, in J. RATZINGER – H. SCHÜRMAN – H. U. VON BALTHASAR, *Prospettive di morale cristiana. Sul problema del contenuto e del fondamento dell' ethos cristiano*, Contributi di teologia 3 (Roma, Città Nuova 1986) 37-58, qui 57s.: «Il colloquio positivamente critico con la ragione deve, come detto, continuare per ogni tempo. Da un lato, non viene mai del tutto alla luce ciò che è veramente ragione e ciò che è solo apparentemente 'razionale'; d'altro canto, in ogni tempo esistono ambedue: la ragione apparente e l'apparire della verità per mezzo della ragione. In questo processo di assimilazione del veramente razionale e di ripulsa del razionale apparente va collocata l'intera Chiesa; questo processo non può essere attuato in ogni dettaglio da un magistero isolato e con una infallibilità da oracolo. La vita e le sofferenze dei cristiani che vivono la loro fede nel loro tempo, ne fanno parte non meno del pensiero e delle domande degli studiosi, che tuttavia sono vanificate se ad essi manca la copertura dell'esistenza cristiana, che, nella passione della vita quotidiana, insegna il discernimento degli spiriti».

La comunicazione interpersonale in genere e quella teologica in particolare, nelle sue modalità esecutive, anche tecniche, scaturisce e procede da questa convinzione, mira a favorirne l'affermazione e ne rispetta rigorosamente le condizioni della sua autenticità e della sua praticabilità. Del resto, anche in presenza di ottiche e di visioni tra loro contrastanti, quando la comunicazione è soprattutto invito a porsi in sincera presenza della coscienza, ha sempre successo e pone sempre la premessa indispensabile per un cammino comune di ricerca e di riconoscimento della verità, creando nel contempo un approccio moralmente significativo per la gestione della diversità di pensiero.

L'impresa morale non è progetto solitario e singolare, ma comunitario e plurale. La coltivazione di uno spirito di dialogo, come del resto la coltivazione di ogni altra virtù morale e soprannaturale, è evento di comunità e in essa ha luogo. Alcuni filoni di riflessione morale, presenti soprattutto nel contesto filosofico anglosassone, hanno molto opportunamente ricordato come il singolo nella decifrazione e nella coltivazione di una condotta morale eccellente abbia bisogno di una comunità che ne fa memoria vivente e attuale. Il rimando del teologo alla comunità ecclesiale viene così ulteriormente stabilito e giustificato, non solo in quanto la comunità ecclesiale conserva l'oggetto di studio del teologo ma anche in quanto conserva le disposizioni morali personali al suo approccio. Lo spirito di dialogo del teologo attecchisce e cresce in una comunità di dialogo, di dialogo fra coscienze, fra coscienze credenti.

### 3. La dimensione misterica della teologia

Se l'accoglienza dell'altro che – come sopra si diceva – predispone la dimensione dialogica della teologia, di fronte al mistero di Dio trova la sua più radicale, unica ed eminente evenienza. Il mistero del Dio di Gesù Cristo e della Chiesa accolto nella fede è il presupposto inaggirabile e fondamentale della riflessione teologica. In esso essa trova la sua ragion d'essere e contestualmente le modalità della sua discorsività. La teologia è essenzialmente *intellectus fidei*, una *ratio fide illustrata* che progredisce e matura in una *fides faciens rationem*<sup>26</sup>, che lungi dal mischiare il vino con

<sup>26</sup> JOANNES PAULUS II, *Fides et ratio*, 56: «La lezione della storia di questo millennio, che stiamo per concludere, testimonia che questa è la strada da seguire: bisogna non perdere la

l'acqua trasforma questa in quello. La logica e la dinamica propria dell'esperienza credente è in sintonia con quella dell'esperienza scientifica e, nella continuità tra il *credere* e l'*intelligere*, l'atto intellettuale diviene il primo atto religioso e credente. La fede precede la teologia e l'intensità della prima misura – in modo smisurato – la chiarezza e la penetrazione intellettuale della seconda<sup>27</sup>. La teologia, partita dalla fede – *argumentum non apparentium* (Eb, 11,1) –, «vi ritorna senza posa e vi riconduce tutto ciò che ha raccolto ed elaborato»<sup>28</sup>, consapevole di elaborare in modo complesso ciò che Dio conosce in modo semplice. Ultimamente, l'autentica conoscenza teologica è partecipazione, nella storia, alla conoscenza di Dio e di coloro che vivono nella sua beatitudine.

La sola risorsa per il teologo rimane allora «la meditazione di quel 'dato' che nessuna scoperta gli ha fornito»<sup>29</sup> e il suo intento principale la formazione di un equilibrio e di una armonia interiore tra ciò che ha «ricevuto come dono» e ciò che può aspettare «come risultato». «Sempre coscienti dell'immensità del vero e della esiguità delle nostre risorse, noi

passione per la verità ultima e l'ansia per la ricerca, unite all'audacia di scoprire nuovi percorsi. È la fede che provoca la ragione a uscire da ogni isolamento e a rischiare volentieri per tutto ciò che è bello, buono e vero. La fede si fa così avvocato convinto e convincente della ragione».

<sup>27</sup> M-D. CHENU ricorda come l'espressione medievale *sacra doctrina* «copre tutto il campo dell'insegnamento cristiano, dalla *sacra scriptura* fino alla speculazione teologica e ...abbraccia problemi che vanno dalla necessità della rivelazione fino alla legittimità dell'argomentazione razionale... L'uso di questo unico termine testimonia per lo meno in favore della continuità organica che, attraverso le diverse funzioni e stadi del sapere sacro, ne assicura l'unità all'interno della fede che lo dirige, lo dilata, lo costruisce e sempre lo anima. *Fides est quasi habitus theologiae*. Sarebbe un grave errore quello di 'scindere' la teologia, con il pretesto di ripartirne le funzioni e i metodi. Il termine *doctrina sacra* non è affatto decaduto» (M-D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, 114s.). Più avanti avverte che la distinzione tra Rivelazione (*revelatum*) e teologia (*revelabile*) «rende in modo felice il dislivello che si produce, nel passaggio dalla fede alla teologia, nella materia e nel metodo, ma essa corre il rischio di non inserire l'effettiva interiorità del lavoro razionale del teologo entro il dato rivelato, e talvolta essa ha riflesso un certo estrinsecismo della teologia nei confronti della fede» (Ib., 120). E ancora: «La dottrina sacra, nella sua unità, si estenderà dal più piccolo versetto del Genesi, fino alle più sottili deduzioni tipiche della Scuola. Per esprimerci in termini moderni, non bisogna permettere il minimo stacco tra teologia positiva e teologia speculativa: si tratta di un'unica sapienza» (Ib., 139).

<sup>28</sup> Ib., 131.

<sup>29</sup> Ib., 30.

non intraprenderemo niente al di sopra della nostra capacità e andremo fino ai limiti della nostra capacità. Saremo felici di ciò che ci sarà stato accordato in proporzione delle nostre forze...»<sup>30</sup>. Se questo è vero per ogni studioso, un «consacrato» che «deve volere ciò che vuole la verità» e «consentire per essa a mobilitarsi, a fissarsi in essa»<sup>31</sup>, se è vero che ogni vita intellettuale comincia con l'estasi e soltanto dopo prosegue esercitando il talento della composizione<sup>32</sup>, tutto ciò lo diventa in modo eminente per il teologo e uno spirito di orazione gli è quindi indispensabile<sup>33</sup>, per conservare la rettitudine di intenzione del proprio impegno e della propria fatica<sup>34</sup>.

I prolegomeni dello spirito di preghiera coincidono sorprendentemente con quelli della vita intellettuale. «Volete fare opera intellettuale? Cominciate col creare in voi una zona di silenzio, un'abitudine di raccoglimento, una volontà di rinuncia, di abnegazione, che vi renda interamente disponibili per l'opera, acquistate quello stato d'animo senza peso di desiderio e di volontà propria che è lo stato di grazia dell'intellettuale. Senza di ciò non farete niente, in ogni caso niente di buono»<sup>35</sup>.

La preghiera del teologo ha luogo nel mezzo del proprio impegno investigativo ed argomentativo. La preghiera incrementa e verifica la propria autenticità in una continuità che non conosce interruzioni e in una globalità che coinvolge tutta l'anima. Essa è, in questo modo, possibile

<sup>30</sup> D. SERTILLANGES, *La vita intellettuale*, 15.

<sup>31</sup> *Ib.*, 26.

<sup>32</sup> Cf. *Ib.*, 13. Cf. G. GUITTON, *Arte nuova di pensare*, 13s. «Se si consultano i maestri, si imparerà che la prima condizione per imparare a pensare è quella di coltivare in sé la facoltà dello stupore... Noi diciamo che l'atto di pensare suppone una innocenza ritrovata, una maniera verginale di concepire e di sentire».

<sup>33</sup> «Studiare in modo da non aver più tempo di pregare, di leggere la Sacra Scrittura, la parola dei Santi e quella delle grandi anime, studiare fino a dimenticarsi di sé e, concentrandosi completamente sull'oggetto di studio, giungere a trascurare l'Ospite interiore, è un abuso e una stoltezza. Supporre che si progredirà o che si produrrà così maggiormente è come dire che un ruscello scorrerà meglio se s'inaridisce la sorgente» (D. SERTILLANGES, *La vita intellettuale*, 41s.).

<sup>34</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *La vocazione ecclesiale del teologo (Donum veritatis)*, 9: «Il teologo deve discernere in se stesso l'origine e le motivazioni del suo atteggiamento critico e lasciare che il suo sguardo sia purificato dalla fede. L'impegno teologico esige uno sforzo spirituale di rettitudine e di santificazione».

<sup>35</sup> *Ib.*, 12.

solo quando custodisce, coltiva ed educa il desiderio dell'eterno e di Dio, della *visio Dei*, la cui realtà ha veramente di che far apparire come paglia la stessa argomentazione e speculazione teologica. Il teologo non può non vivere e pensare se non alla presenza di Dio, accolto personalmente nella continuata meditazione e nella rinnovata contemplazione della sua Rivelazione e della sua Parola, di cui sa conservare la purezza e la gratuità. Qui la preghiera oltre a dilatare lo spirito lo cura e lo sana, perché comporta una particolare efficacia terapeutica delle tensioni, delle difficoltà ed anche delle prove<sup>36</sup>, che soprattutto la vita intellettuale riserva, e perché avvia a ricercare un'unità personale in cui Dio solo basti: per il teologo e per la teologia.

### Conclusionione

Lo svolgimento del tema assegnato, come del resto era stato preannunciato, risulta necessariamente selettivo sia per la delineazione attuale della morale e della spiritualità del teologo, sia per la profondità del renderne ragione, dimensione quest'ultima che comunque ha trovato occasione di esplicitazione nelle diverse relazioni che hanno arricchito il Forum. Ogni impresa intellettuale, specialmente quella teologica è opera di tutta la persona ed ogni aspetto personale vi è coinvolto, nel modo con cui la persona stessa soprattutto ne fa oggetto di decisione morale: è in questa decisione che il 'dato' personale diventa veramente personale, si personalizza, perché comporta il suo contributo consapevole, libero e responsabile, è cioè moralmente qualificato. In fondo la persona è se stessa solo nel suo bene morale. L'acutezza e la perspicacia intellettuale hanno bisogno di tutta la persona, soprattutto quando alla sua ricerca si dedica la vita. È ciò che anche umanamente è possibile ritenere plausibile ed accettabile. E tuttavia, la scienza teologica, che ha lo stesso oggetto della

<sup>36</sup> Cf. G. COTTIER, *Etica dell'intelligenza*, 179: «Se il lavoro teologico si dispiega sotto un'atmosfera contemplativa, allora i risucchi più violenti della crisi non verranno ad invaderla e a devastare il suo ordinamento interno; essi costituiranno dei richiami ad entrare più profondamente nella densità del suo oggetto, dato che, allo smarrimento e alle domande patetiche del mondo, la sola risposta adeguata è quella che deriva dalle profondità inso spettate del mistero». A proposito della prova nella vita intellettuale, cf. J. AMÉRY, *Intellettuale a Auschwitz*, Varianti (Torino, Bollati-Boringhieri 1987).

fedè cristiana, ha bisogno però di una morale della grazia, e il teologo ha bisogno della memoria continua della gratuità e di un agire che ne porti traccia indelebile. Ecco perché la scienza teologica è tale al modo dell'invocazione, cioè un *intellectus invocans*, ed ecco perché l'opposto – cioè, secondo l'immagine paolina, la 'scienza che gonfia' – richiama e determina la figura deteriore della teologia, quella che disperde il suo oggetto, la sua identità.

## PROSPETTIVE DI SINTESI – I

MARCELLO BORDONI

*PATH 3 (2004) 257-263*

Non è semplice fare una sintesi dinanzi alla complessità e ricchezza delle riflessioni emerse in queste giornate sia nelle relazioni, sia nei suggerimenti provenienti dalle discussioni. L'idea di "prospettive" ci sembra la più adatta per esprimere le linee di un cammino sempre aperto nella sua inesauribile ricerca della Verità. Non rimane, per ora, che puntualizzare alcuni aspetti emergenti, lasciandone la ripresa a una riflessione successiva che completerà questa prima fase iniziale, presentata negli "Atti" pubblicati dalla nostra rivista PATH. Io mi fermerò su alcuni punti lasciando poi al Prelato Segretario, Prof. Piero Coda, lo spazio per un ulteriore intervento.

1. Penso che un *primo* rilievo doveroso riguardi il problema dei presupposti metafisici del pensiero teologico, oggi particolarmente importanti in un'epoca di pensiero debole. Da ciò scaturisce un primo intreccio tra il principio di Rivelazione, la storicità, che condiziona il pensiero umano culturalmente situato, e i suoi presupposti di "incondizionata apertura alla Verità". Di qui la prima esigenza che si impone al teologo è quella di declinare quel presupposto per la Teologia che è la *precomprensione metafisica dell'essere*. Anche se la metafisica non è il terreno dal quale la Teologia trae il proprio alimento e la propria forza, si può però ben dire che essa è *l'atmosfera indispensabile per respirare*, senza la quale la riflessione teologica rischia di soffocare e non può trovare un surrogato in qualsiasi miscela artificiale, fatta di teorie sociali o di sole ipotesi scientifiche. Bisogna pertanto rifiutare quelle posizioni odierne, nelle quali, ritenendo la ragione metafisica una eredità propria della cultura occi-



dentale europea, si tende a sostituirla con modelli di pensiero non metafisici.

La Teologia, allora, non può ignorare come suo primo compito, per uno sviluppo della fede nella Verità rivelata, il *restituire all'uomo la "fiducia" ed il "coraggio" nei confronti della ragione, nella sua avventura di ricerca della Verità*. Senza questo primo, fondamentale presupposto, la Parola stessa di Dio che "è sempre Parola divina in linguaggio umano, non sarebbe capace di esprimere nulla su Dio" (FR 84). Infatti, il cammino del pensiero teologico, nel suo costante sforzo di interpretazione della Parola di Rivelazione, si ridurrebbe ad un continuo processo di rimando "da interpretazione a interpretazione, senza mai portarci ad attingere un'affermazione semplicemente vera" (ivi), con la conseguenza deleteria che "non vi sarebbe più Rivelazione di Dio, ma soltanto l'espressione di concezioni umane su di Lui e su ciò che presumibilmente Egli pensa di noi" (ivi). *Da queste esigenze consegue, per la Teologia, che se ha il suo punto di partenza nella Parola di Dio, essa deve pure incontrarsi con "quel cammino" che è la ricerca umana della Verità attraverso il dialogo con una filosofia che sia metafisicamente fondata. Così, la ricerca della Verità da parte del credente si realizza in un continuo dinamismo "circolare" nel quale l'ascolto della Parola di Rivelazione e la ricerca della ragione si incontrano continuamente, per cui, da una parte, la fede si approfondisce e si purifica, e, dall'altra, anche il pensiero riceve arricchimento, perché gli si schiudono nuovi orizzonti.*

2. Una *seconda e fondamentale esigenza*, affermata nella relazione su "metodo teologico e prassi di fede", pone a fuoco un elemento basilare: il fare Teologia non può essere astratto dalla posizione di fede del Teologo che lo congiunge al *luogo ecclesiale* (cf. *Donum Veritatis*, 11), nel quale egli vive, unendo insieme *l'auditus fidei* e *l'intellectus fidei*. In questa unità appare necessaria l'attenzione rivolta al *primato* della Scrittura letta non solo esegeticamente, ma anche, e in modo particolare, nel contesto della *Traditio vivens* della Chiesa che si esprime nella *lex orandi*, nel *sensus fidei della comunione ecclesiale* (LG 12) proveniente dall'unzione dello Spirito Santo (1Gv 2,20.27), avendo presente la guida ed autenticazione del Magistero. Per questo, *la Teologia non deve mai essere compresa come un'impresa puramente privata del teologo* e pertanto la "libertà propria alla

ricerca teologica, si esercita all'interno della fede della Chiesa" (*Fidei donum*, 11).

In questa prospettiva, si deve dare una posizione rilevante al rapporto tra "Scrittura e Tradizione", compreso nella silloge di quel *circolo ermeneutico* suggerito nella *Dei Verbum* (nn. 9-10), secondo il quale, *da un lato*, va affermato il "primato" o il "carattere egemonico" della Scrittura, in quanto "luogo privilegiato" nel quale la "predicazione apostolica (...) è espressa in modo speciale" (*speciali modo exprimitur*) (n. 8). Tale primato deve però essere rettammente compreso. Il privilegio delle Scritture, *che derivano dalla Tradizione*, e che *non contengono in modo integrale la Rivelazione*, è fondato da una duplice motivazione: "la ispirazione dello Spirito Santo"<sup>1</sup> e il fatto che le Scritture sono legate, nel Nuovo Testamento, al "periodo fondatore della fede", che appartiene alla "Parola di Dio affidata da Cristo e dallo Spirito Santo agli Apostoli" (n. 9). Perciò, le Scritture costituiscono un punto fermo della Verità di fede (2Tess. 2,15), un solido ed invalicabile riferimento all'evento della Parola, ricevuta una volta per sempre. Per questo, *la mediazione scritturistica* è un *punto di passaggio obbligato* per entrare in contatto con "il mistero cristologico fonte della Rivelazione", nell'affermazione della sua irripetibilità e della testimonianza di coloro che furono chiamati ad essere i garanti della Verità dell'Evento originario cristologico, non solo come fatto storico, ma anche come *interpreti ispirati* del suo contenuto autentico teologico-salvifico di Verità.

*Dall'altro lato*, la Scrittura, *come testo*, da sola, potrebbe restare lettera morta che uccide (2Cor 3,6), se non fosse animata dalla corrente vitale della Tradizione della Chiesa: "privata della Tradizione ecclesiale, la Scrittura sarebbe un corpo morto e l'unica funzione alla quale potrebbe aspirare sarebbe di ordine puramente documentario"<sup>2</sup>. Di qui l'importanza della Tradizione per completare il "circolo ermeneutico" delle

<sup>1</sup> "La Sacra Scrittura è Parola di Dio (*locutio Dei*) in quanto scritta per ispirazione dello Spirito di Dio" (DV 9).

<sup>2</sup> A. VANHOYE, *La Parola di Dio nella vita della Chiesa*, in R. FISICHELLA (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 33.

vie di trasmissione: la Tradizione, che nel suo momento fondante (Dio-Cristo-Apostoli) è "costitutiva" del *Verbum Dei*, ha però il suo valore proprio *che è quello di* "trasmettere la Parola di Dio" (*Verbum Dei*) *integralmente* (DV 9).

3. Un terzo compito del metodo della Teologia si gioca sulle *frontiere del dialogo* nel contesto culturale, ecumenico e interreligioso. Il dialogo, nelle sue espressioni culturali, appare sempre più un elemento irrinunciabile della stessa fede in Gesù Cristo e della missione della Chiesa nel mondo. Ci si rende conto, però, che se è innegabile che il principale problema che si pone, *per salvaguardare la validità stessa del dialogo*, è *il suo essenziale ed imprescindibile riferimento alla Verità*, il paradigma epistemologico riguardante il rapporto tra Verità e dialogo implica pure quello di Verità ed alterità. Esso presuppone sempre una precomprensione della persona umana, in quanto "intenzionata alla Verità", nello "sforzo comune che l'umanità compie per raggiungere la Verità" (FR 2; GS 16). Senza un movimento veritativo, senza una istanza metafisica della Verità, l'alterità e la pluralità decadono inevitabilmente nel relativismo e fenomenologismo, che non sono compatibili con un autentico metodo teologico.

Questo principio dialogico vale non solo nel campo ecumenico tra le confessioni cristiane, ma anche in ambito interreligioso, e in ciò che riguarda il rapporto tra Vangelo e cultura<sup>3</sup>, avendo presente quanto affermava Giovanni Paolo II in *Catechesi Tradendae* 53: "Il messaggio evangelico non è puramente e semplicemente isolabile dalla cultura, nella quale esso si è da principio inserito (l'universo biblico, e più concretamente, l'ambiente culturale, in cui è vissuto Gesù di Nazaret), e neppure è isolabile (...) dalle culture, in cui si è già espresso nel corso dei secoli; esso non sorge per generazione spontanea da alcun *humus* culturale; esso da sempre si trasmette mediante un dialogo apostolico, che è inevitabilmente inserito in un certo dialogo di culture". Ciò interdice di pensare che l'incarnazione del messaggio cristiano si possa intendere secondo un percorso a senso unico: dalla fede alla cultura. Vangelo e cultura non vengo-

<sup>3</sup> M. BORDONI, *Le inculturazioni della cristologia e la Tradizione cristologica della Chiesa*, in *Historiam Perscrutari*, a cura di M. Maritano, Miscellanea O. Pasquato, Las, Roma 2002, 43-61.

no determinati, nella loro identità, indipendentemente da ogni loro rapporto. Tuttavia bisogna pure avere presente, a proposito del linguaggio cristiano, che esso è, originariamente e insieme, "vincolato alla cultura", ma anche "meta-culturale": per cui, se possiede tratti e caratteristiche linguistiche e culturali originarie, esso esprime anche in questo vincolo valori meta-culturali, in grazia dei quali le caratteristiche puramente culturali del tempo vengono trascese.

In questa luce, si può affermare che l'esigenza della pluralità delle culture, nel suo evidenziare la pluriforme ricchezza "dell'umano", non può costituire un motivo per affermare alcun *relativismo culturale* ed escludere a priori ogni "principio veritativo" che regola "l'umano come tale", nella sua valenza "meta-culturale". L'uomo, infatti, non si esaurisce nella cultura (*Veritatis Splendor*, 53). Questo principio "meta-culturale", che fonda nella giusta direzione *ogni incontro dialogico inter-culturale*, è ancor più essenziale quando si tratta del messaggio cristiano e della sua accoglienza nella fede. *L'evento cristologico costituisce, infatti, il principio di unità e di discernimento dell'umano nel contesto della pluralità delle culture*. Già la CTI, nel suo intervento "sull'unità della fede ed il pluralismo teologico" (1972), sottolineava che "il mistero di Cristo" ci offre un centro unitario, e resta sempre un "mistero che (...) pur essendo mistero di ricapitolazione e di riconciliazione universale (cf. Ef 2,11-22) sorpassa le possibilità di espressione di qualsiasi epoca della storia, sottraendosi con ciò stesso ad ogni sistematizzazione esaustiva (Ef 3, 8-10)"<sup>4</sup>.

4. In questa esigenza *dialogica*, il "metodo teologico" non può ignorare anche il dialogo della *Teologia con le scienze* non solo umane, ma anche quelle dette naturali. In tale campo si va aprendo un "nuovo areopago"<sup>5</sup> per il futuro della stessa Teologia. Oggi, si va affermando sempre più, in una prospettiva di frontiera, la ripresa di un nuovo approccio alle scienze naturali. Autori contemporanei che si sono distinti per il loro contributo

<sup>4</sup> EV IV, nn. 1801-1815.

<sup>5</sup> G. TANZELLA-NITTI, *Teologia e scienza. Le ragioni di un dialogo*, Paoline, Milano 2003; ID., *Il significato del discorso su Dio nel contesto scientifico-culturale odierno*, Armando, Roma 1996; cf. *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, a cura di G. Tanzella-Nitti – A. Strumia, Urbaniana University Press – Città Nuova, Roma 2002, 404-424.

offerto alla riflessione della Teologia in dialogo con la cultura del nostro tempo, hanno dichiarato *che la loro decisione, anche se tardiva, di un ingresso nel dialogo, come teologi, con gli scienziati delle scienze naturali, è stata motivata da una lettura attenta, fatta con impegno, delle pubblicazioni scientifiche correnti*. Questa lettura li ha portati al convincimento che “i teologi potrebbero conoscere qualcosa di più su Dio se leggessero, oltre che la Bibbia, il ‘Libro della natura’”<sup>6</sup>.

Recentemente si era, forse, troppo facilmente liquidato il discorso di frontiera della Teologia con le scienze naturali sulla base di una presunta incompatibilità tra la “ragione scientifica”, ritenuta, di carattere esclusivo strumentale, e falsificabile, che prescinderebbe del tutto dall’apertura ai valori ultimi dell’esistenza dell’uomo e del suo mondo, rispetto alla “ragione speculativa”, di *natura metafisica*, che pone la questione del fondamento dell’esistenza e si proietta alla ricerca del senso ultimo della vita. Non si può certamente rinunciare, come talora è avvenuto, al *valore imprescindibile del sapere metafisico come partner privilegiato del cammino dialogico della teologia*<sup>7</sup>: questa rinuncia, là ove è stata operata in favore della sola scienza come partner prevalente e predominante nel dialogo con la Teologia, ha avuto esiti nefasti. Questo non giustifica però il rifiuto della validità e dell’arricchimento proveniente da un *rinnovato dialogo tra la Teologia e le scienze naturali* che rispetti l’esigenza di uno “spazio concettuale che non potrà essere identificato né in quello scientifico, né in quello teologico, esso dovrà essere necessariamente uno ‘spazio neutro’ atto alla mediazione, in quanto capace di interagire con entrambe le discipline senza ad esse appartenere e senza avere la pretesa di risolvere i problemi specifici dei due ambiti del sapere. Nella tradizione della cultura dell’Occidente un tale compito è affidato a quell’esercizio dell’amore per la sapienza che abbiamo sempre chiamato *filosofia*”<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> J. MOLTMANN, *Scienza e sapienza. Scienza e teologia in dialogo*, Brescia 2003.

<sup>7</sup> In realtà, la filosofia deve sempre mantenere un ruolo mediatore tra Teologia e scienza: cf. S. RONDINARA, *Modi di interazione tra conoscenza scientifica e sapere teologico*, in “Nuova Umanità”, XXVI (2004/1), n. 151, 37-57.

<sup>8</sup> S. RONDINARA, *Modi di interazione tra conoscenza scientifica e sapere teologico*, cit., 54.

Il S. Padre, in una nota lettera al Direttore della Specola Vaticana (01.06.1988) su questo dialogo tra la Teologia e la scienza, tendeva a superare, da un lato, ogni tendenza regressiva propria del passato, che porterebbe verso forme di riduzionismo unilaterale, ma, dall'altro, invitava ad un dialogo per il quale oggi "abbiamo un'opportunità senza precedenti di stabilire un rapporto interattivo comune, in cui ogni disciplina conserva la propria integrità pur rimanendo radicalmente aperta alle scoperte ed intuizioni dell'altra". Così questo dialogo "deve continuare e progredire in profondità e in ampiezza", avendo presente, però, l'esigenza che "ciascuna disciplina continui ad arricchire, nutrire e provocare l'altra, ad essere più pienamente ciò che deve essere ed a contribuire alla nostra visione di ciò che siamo e di dove stiamo andando".

Questo invito al cammino nella *legittimità di un dialogo*, può trovare un suo esito promettente *per la Teologia del futuro* nella misura in cui la diversità degli approcci metodologici delle scienze naturali e teologiche trovino un loro punto di incontro *nella lettura del "libro della creazione"*. È procedendo su questa linea, infatti, che possiamo chiederci: non potrebbe la cosmologia contemporanea avere qualcosa da offrire alle nostre riflessioni sulla creazione? E poiché ci interroghiamo sul futuro della Teologia è allora lecito chiederci quali potrebbero essere le implicazioni escatologiche della cosmologia contemporanea, specialmente alla luce dell'immenso futuro del nostro universo.

La Teologia, nella misura in cui saprà sviluppare il suo dialogo con la scienza, potrà dare un suo efficace contributo non solo per la crescita della fede, ma anche per la crescita di un sapere umano scientifico che per quanto obbedisca alle sue proprie leggi, ha bisogno, per costruire una dimora sempre più abitabile per l'uomo, dell'aiuto di quanto la Teologia può offrire perché siano rispettati i disegni di Dio nella costruzione del mondo creato, nel contesto della storia di una nuova alleanza.

## PROSPETTIVE DI SINTESI – II

PIERO CODA

*PATH 3 (2004) 265-272*

In continuità e sintonia con le riflessioni proposte dal Presidente, Professor Bordoni, mi limito a richiamare, innanzi tutto, due istanze di fondo che sono emerse trasversalmente nei contributi offerti nel corso del *Forum*, per poi soffermarmi ulteriormente su altrettante prospettive, già da lui richiamate, che mi sembrano più rilevanti e feconde.

1. Una prima istanza, non testimoniata forse esplicitamente, ma emersa tuttavia con forza, concerne il fatto che la definizione del *metodo* della teologia va posta e declinata in organica connessione con la definizione dello *statuto* della teologia stessa. Pur da prospettive e con accenti diversi, si è da tutti sottolineata, infatti, la necessità di una messa a fuoco dell'identità e della missione della teologia nel contesto dell'identità e della missione della Chiesa. In tale ottica sono emersi chiaramente tre livelli di comprensione e di esercizio dello statuto originale e irrinunciabile della teologia cristiana, sulla cui connessione sarebbe utile e importante un adeguato approfondimento: (a) il livello propriamente *epistemico*, con la pertinente declinazione dell'esercizio della *ratio fide illustrata*; (b) il livello o collocazione originariamente *ecclesiale* della medesima; (c) il livello *esistenziale e spirituale* del concreto esercizio di essa che ne consegue.

Una seconda istanza che, nel modo proprio di ciascuno, attraversa di fatto tutti e tre i livelli prima richiamati, è quella *trinitaria*. Se, infatti, l'Oggetto proprio della teologia cristiana è Dio Uno e Trino e tutte le realtà *sub ratione Trinitatis*, il metodo teologico non può che essere, di conseguenza, "trinitario". Ovviamente, quest'affermazione va declinata in modo rigoroso e non semplicemente allusivo. Essa richiama, infatti, la

dimensione *crisologica* del teologare (in quanto l'*intellectus fidei* è partecipazione al  $\nu\omicron\upsilon\varsigma \text{ Χριστο}\acute{\upsilon}$ , come afferma Paolo in 1Cor 2,16) e insieme la sua dimensione *pneumatologica* (secondo la molteplicità degli aspetti che sono emersi in molti contributi); ma implica anche quello che, facendo eco a Ireneo di Lione, si può definire il "ritmo trinitario" della metodologia teologica: sia in riferimento alla sua strutturale forma comunionale *ad intra*, sia in riferimento alla sua specifica forma testimoniale-dialogica *ad extra*.

2. Nell'impegno a declinare con pertinenza le due istanze di cui prima, una parola va spesa a proposito *dell'originalità e dell'unità del metodo teologico nel costitutivo riferimento di esso alle altre espressioni del sapere umano, in primis la filosofia ma insieme anche le scienze umane e naturali*. È ovvio che le discipline teologiche sono molte, e molti e diversi sono i metodi di cui esse fanno specificamente uso. Ma, nonostante (o, meglio, proprio attraverso) questa distinzione, i vari metodi, ognuno dei quali dev'essere esercitato nella sua peculiarità, alla fine non possono non convergere: in quanto la teologia è un'unità, nonostante ed anzi attraverso le diverse discipline in cui di fatto si articola. Unico è l'orizzonte esistenziale e intellettuale all'interno del quale i vari metodi vengono esercitati: quello della fede; unico, in definitiva, è l'Oggetto che viene approfondito, pur in prospettive diverse: il mistero di Dio Trinità rivelato in Gesù Cristo che illumina di Sé la creazione e la storia; unico infine è l'obiettivo che le varie discipline teologiche perseguono: l'approfondimento vitale della fede stessa per la sua incarnazione nell'esistenza personale e comunitaria, per il suo annuncio e la sua testimonianza nel mondo di oggi. Di conseguenza, il teologo deve avere, da una parte, una grande sensibilità per i diversi aspetti metodologici implicati nelle diverse discipline in cui si esprime la teologia e una sufficiente competenza in essi; e, dall'altra, allo stesso tempo, un forte e genuino senso dell'unità e della specificità del metodo teologico globalmente e radicalmente considerato. Parafrasando la nota espressione di Jacques Maritain, anche nel caso della teologia occorre "distinguere per unire". In tale contesto epistemico sono da collocarsi, nella loro peculiarità, sia il rapporto tra teologia e filosofia, e in particolare metafisica, sia tra teologia e scienze umane e naturali.



a. Circa il primo rapporto, la *Fides et ratio* opportunamente sottolinea che “il legame tra la sapienza teologica e il sapere filosofico è una delle ricchezze più originali della tradizione cristiana nell’approfondimento della verità rivelata” (n. 105). Ciò deriva, a ben vedere, da due fatti convergenti. Da un lato, la filosofia, evidenziando per sé “la dimensione metafisica della verità” (cf. *ivi*), dischiude quell’orizzonte di apertura dello spirito all’Essere come Verità e di trascendenza e dedizione di quest’ultima allo spirito stesso, all’interno del quale soltanto si fa evento percepibile e intelligibile la rivelazione gratuita di Dio. D’altro lato, la rivelazione stessa, accolta nella fede e penetrata dall’intelligenza illuminata e nutrita dalla fede, sotto la guida dello Spirito Santo introduce “alla verità tutta intera” (cf. Gv 16,13) dell’Essere Increato e dell’essere creato uniti e distinti in Colui che ha detto di Sé: “Io sono la Verità” (cf. Gv 14,6). Di qui, la duplice esigenza di fedeltà della teologia alla grande tradizione della filosofia dell’essere elaborata dalla tradizione metafisica cristiana (cf. FR 97) e insieme di apertura a un rinnovamento creativo di essa, nella luce di un sempre più profondo discernimento dei tesori di verità proposti dalla rivelazione: infatti, “la verità rivelata, offrendo pienezza di luce sull’essere a partire dallo splendore che proviene dallo stesso Essere sussistente, illuminerà il cammino della riflessione filosofica” (FR 79).

b. Circa il rapporto tra la teologia e le scienze, esso va collocato sul terreno della necessaria criticità scientifica della teologia stessa, per cui essa è chiamata a far uso sia della *scienze storico-critiche* sia delle *scienze umane* sia delle *scienze naturali* (si pensi oggi alle questioni impellenti della cosmologia, della bioetica e della ingegneria genetica). La questione riguarda il come possa e debba correttamente avvenire una tale interazione. Se, infatti, il riferimento comune dei diversi saperi è il reale, non nella sua rappresentazione ingenua, ma nella ricchezza d’espressione che trova parola nella pluralità delle prospettive e dei linguaggi che lo intenzionano, come possono avvenire uno scambio fruttuoso e una traduzione pertinente dei risultati raggiunti da un ambito disciplinare all’altro? La questione è delicata e impegnativa. Non si tratta di estrapolare i dati di una disciplina per riproporli come tali nell’ambito di pertinenza di un’altra disciplina, nella linea di un discutibile e anzi inaccettabile concordismo. Si tratta

piuttosto di vedere se e come le prospettive dischiuse sul reale a partire da un ambito disciplinare, possano offrire degli apporti fruibili anche da altre discipline, nel loro specifico approccio al reale.

Ovviamente, una simile operazione – che di fatto è continuamente compiuta, a livello più o meno riflesso, nel prodursi e nel crescere di quel fenomeno complesso e complessivo che è la cultura umana, in un determinato momento e in una determinata forma del suo sviluppo – può essere compiuta, come opportunamente ha sottolineato Bordoni, solo disponendo di uno spazio di mediazione intellettuale tra i diversi ambiti disciplinari, quello spazio in cui giunge a consapevolezza riflessa *il darsi del reale come reale*. Quel reale al quale, per la loro parte, le diverse discipline fanno riferimento secondo una specifica prospettiva, uno specifico metodo, uno specifico obiettivo. Tale necessario spazio di mediazione è quello offerto, nella tradizione della cultura occidentale, dalla *filosofia in quanto metafisica o filosofia dell'essere*. Essa, infatti, costituisce l'orizzonte che abbraccia e illumina ogni conoscere e ogni agire dell'uomo. L'uomo *interpreta e dà forma* alla realtà entro la quale vive: la accoglie, la nomina, la descrive, ne evidenzia le varie dimensioni e i vari aspetti, e insieme la plasma e la trasforma. Ecco i vari saperi, le scienze, le tecniche e le arti. Ma al tempo stesso l'uomo si pone la domanda sulla verità e il senso di ciò che ha conosciuto e fatto: in definitiva, la domanda sulla verità e sul senso di ciò che è, che trova risposta gratuita e piena in Gesù Cristo quale *Persona Veritatis* (Sant'Agostino). Il fatto che oggi, il più delle volte, sia la teologia ad assumersi in prima persona la duplice e convergente funzione di custodia e di rinnovamento dell'orizzonte ontologico del conoscere e di dialogo con le scienze, non solo testimonia dell'intatta vitalità e potenzialità del sapere che direttamente attinge dalla rivelazione, ma mostra anche come sia ormai improponibile la delimitazione di un orizzonte ontologico condiviso e pertinente che voglia prescindere da una reciproca stimolazione tra teologia, filosofia e scienze.

3. Una seconda prospettiva di approfondimento concerne *lo statuto e, di conseguenza, il metodo insieme ecclesiale e trinitario della teologia cristiana*. Nella prospettiva disegnata autorevolmente dal magistero del Concilio Vaticano II, l'ecclesiologia trinitaria della *communio* mostra di avere, in effetti, un decisivo riflesso sull'identità e sull'esercizio della teo-

logia. L'*Ecclesia de Trinitate* è il luogo della testimonianza, nella fede, della rivelazione di Dio donata escatologicamente al mondo in Gesù Cristo, e trasmessa e vissuta nello Spirito Santo. Tale mediazione è oggettivamente proposta nel canone scritturistico e nei segni sacramentali, interpretati e realizzati, rispettivamente, dal Magistero e dal Ministero ordinato. Tale mediazione è resa oggettivamente efficace per l'azione dello Spirito Santo, e fa contemporaneo a ogni tempo e presente a ogni luogo l'evento stesso di Gesù Cristo crocifisso e risorto. Non si tratta, dunque, d'una mediazione soltanto verbale, ma reale e sostanziale, che ha la sua piena attuazione nella presenza eucaristica del Cristo stesso. La mediazione oggettiva, del resto, per sé implica, suscita e norma la mediazione soggettiva della fede che l'accoglie e di essa si nutre. Senza la giusta e vitale *receptio* soggettiva della *traditio* oggettiva, l'evento di Gesù Cristo non si fa presente oggi per noi e per il mondo. Tale mediazione soggettiva o *receptio* è operata anch'essa dallo Spirito Santo. Il quale non solo gratuitamente suscita la fede in Cristo, in sinergia con la libertà umana, non solo la sostiene e guida coi suoi doni (i sette doni dello Spirito Santo), ma di tempo in tempo la illumina, la fortifica e la orienta anche con speciali carismi (cf. LG 12), volti ad attualizzare la recezione e la penetrazione vitale nell'evento di Gesù Cristo. Decisiva, nella fede cristiana, è pertanto, grazie alla mediazione della Chiesa, la *presenza* attuale del Risorto, nel quale "Dio, che ha parlato in passato, non cessa di parlare con la Sposa del suo Figlio diletto" (DV 8). Tale presenza è grazia (χάρις), offerta dalla Parola e dal Sacramento, che diventa soggettivamente efficace quando la libertà dei discepoli la riconosce nella fede e la vive esistenzialmente nell'esercizio dell'*agápe* ("Questo è il suo comandamento: che crediamo [πίστις] nel nome del Figlio suo Gesù Cristo e che ci amiamo [ἀγάπη] gli uni gli altri secondo il comando che Dio ci ha dato" [1 Gv 3,23]).

La *communio*, pertanto, non descrive soltanto l'esistenza originaria dei discepoli in Cristo quale presupposto vitale della loro conoscenza del Padre nello Spirito, ma illustra anche la dinamica del loro accesso a tale conoscenza per la mediazione della *traditio*. Il Concilio Vaticano II insegna, infatti, che "la Sacra Tradizione, la Sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi e congiunti da *non potere indipendentemente sussistere*" (*Dei Verbum* 10). Quest'affermazione sottolinea che le mediazioni oggettive che rendo-

no possibile alla Chiesa il suo dimorare e penetrare sempre nuovo nella verità del Cristo, hanno valore in quanto, essendo ciascuna in relazione con il Crocifisso/Risorto nello Spirito Santo, sono, di conseguenza, in relazione anche tra loro. Esse sono chiamate a mettere in comunione la singola forma di mediazione e il singolo momento storico in cui essa si realizza, con le altre forme e gli altri momenti della trasmissione. In una dinamica che è chiamata a salvaguardare ed esprimere, nell'oggi, la singolarità escatologica della Parola di Dio in Cristo.

Già nell'idea sistematica dei *loci theologici*, elaborata nel XVI secolo da Melchior Cano e divenuta canonica per la teologia successiva, la *traditio* dell'evento Cristo – come sottolinea Max Seckler – veniva garantita da “un organismo interattivo di soggetti della tradizione” (la Scrittura, la Tradizione, la Chiesa tutta, il Papa, i Padri, i Teologi...), in modo tale che ciascuno di essi “rappresenta potenzialmente il tutto, ma con i propri mezzi e a partire dalla propria ottica”<sup>1</sup>. In questo modo, “il tutto della *veritas catholica* in quanto *veritas catholica* si realizza soltanto nella cooperazione di questa totalità”<sup>2</sup>. Il limite di tale concezione era che i vari soggetti potevano di fatto diventare “sempre più autonomi”<sup>3</sup>. La prospettiva teologica del Vaticano II, maturata in riferimento sia al concetto di rivelazione proposto nella *Dei Verbum*, sia al concetto di Chiesa comunione presentato nella *Lumen gentium*, sia a quello del *Christus praesens in mysterio* della *Sacrosanctum Concilium*, invita a una visione che, senza confondere l'identità peculiare e la funzione propria delle varie forme (livello sincronico) e dei vari momenti storici (livello diacronico) della mediazione, ne comprende e promuove la convergenza e i rapporti, sulla base della radice unica da cui germogliano: la *παράδοσις*, nello Spirito Santo, dell'evento della Parola di Dio che si è fatta carne “una volta per sempre” in Cristo Gesù. Nel contesto della dinamica relazionale dei soggetti della trasmissione della Parola, la Sacra Scrittura e il Magistero godono, indubbiamente, di uno statuto peculiare, in quanto manifestano e garantiscono, in modi diversi, la definitività escatologica della rivelazione

<sup>1</sup> M. SECKLER, *Il significato ecclesiologico dei 'loci theologici'*, in ID., *Teologia, scienza, chiesa*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1988, 171-206, in particolare 188s; 193s.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

di Dio in Gesù Cristo. La Parola di Dio scritta, in quanto testimonianza normativa e intrascendibile dell'evento della rivelazione; il Magistero, in quanto esercizio dell'interpretazione certa e autentica di esso. Ma – come precisa il Vaticano II – “il Magistero non è al di sopra della Parola di Dio, ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente la ascolta, santamente la custodisce e fedelmente la espone” (DV 10).

In tale orizzonte, tra l'altro, va posta con pertinenza anche la riflessione sul *carisma* della teologia e sul significato teologico dei grandi *carismi ecclesiali*, non solo come dato soggettivo (spiritualità) ma anche come dato oggettivo (luogo teologico). Giovanni Paolo II ha sottolineato in proposito, nella *Novo millennio ineunte*, che la “teologia vissuta dei Santi” costituisce un “grande patrimonio”, ricco di “indicazioni preziose che consentono di accogliere più facilmente l'intuizione della fede, e ciò in forza delle particolari luci che alcuni di essi hanno ricevuto dallo Spirito Santo, o persino attraverso l'esperienza che essi stessi hanno fatto” del mistero di Cristo (cf. n. 27). Tale richiamo allude, almeno indirettamente, all'insegnamento eloquente e preciso di *Dei Verbum*, 8, secondo cui “cresce la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cf. Lc 2,19 e 51), sia con la esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto il carisma certo della verità”, in modo tale che “la Chiesa, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio”. In questa linea, H.U. von Balthasar ha potuto affermare che “grandi carismi come quelli di Agostino, Francesco, Ignazio possono ricevere donati dallo Spirito sguardi nel centro della rivelazione, sguardi che arricchiscono la Chiesa in modo quantomai inaspettato e tuttavia perenne”<sup>4</sup>. Il che richiama alla dimensione mariale intrinseca all'esercizio soggettivo della teologia (*Dei Verbum* opportunamente rimanda a Lc 2,19 e 51), strettamente connessa, sotto il profilo del contenuto, alla sua peculiare dimensione mariologica.

<sup>4</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. Lo Spirito della verità*, Vol. III, Jaca Book, Milano 1992, 22.

La forma trinitaria del metodo teologico, inoltre, è decisiva anche nel riferimento della teologia alle culture e alle religioni: in una parola, alla *storia* dell'umanità e all'*altro*. L'apertura relazionale propria della fede cristiana nella sua dinamica pasquale invita a porre il dialogo come forma specifica della testimonianza della verità, della sua proposizione e del suo stesso approfondimento, come recentemente ha voluto richiamare, riprendendo il magistero conciliare, Giovanni Paolo II nella *Novo millennio ineunte* (n. 56; cf. *Gaudium et spes* 44). Tema, quest'ultimo, che esige oggi più che mai una rigorosa trattazione per evitare gli opposti scogli del compromesso relativistico e dell'esclusivismo fondamentalista.

In conclusione, le considerazioni qui suggerite, a partire dal ricco e convergente svolgimento del *Forum*, mi pare possano costituire un contributo al prosieguo della riflessione sul metodo teologico e insieme offrire un indirizzo alla dinamica e agli obiettivi di lavoro della nostra Accademia. Essa, appunto in quanto "Accademia", è chiamata a diventare sempre più e sempre meglio ciò che è per definizione: un luogo di dialogo alto e aperto, amicale e comunione, secondo il modello offerto dall'Accademia di Platone, nella quale la verità "dopo un lungo essere insieme in dialogo su questi temi, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, nasce nell'anima e da se stessa si alimenta" (*Lettera VII*, 341 C-D). E proprio così, nella luce della presenza escatologica di Cristo Verità, proporsi come "casa e scuola di comunione" (cf. *Nmi* 43) per i teologi, e servizio efficace e incisivo al Popolo di Dio e al Magistero dei Pastori nell'oggi della storia umana.

## RECENSIONES

ANCONA GIOVANNI, *Escatologia cristiana*, (Nuovo corso di teologia sistematica 13)  
 Queriniana, Brescia 2003, pp. 414.

Il Nuovo Corso di Teologia Sistematica, curato da Giacomo Canobbio e Angelo Maffei per i tipi dell'editrice Queriniana, si è arricchito del manuale di escatologia, ad opera di Giovanni Ancona, di cui sono ben noti ed apprezzati gli studi sul senso escatologico cristiano della morte e sulla discesa agli inferi. Il manuale si articola secondo la ripartizione propria del metodo storico-genetico, partendo dal fondamento normativo scritturistico (I parte) per abbracciare l'intero percorso storico della riflessione teologica (II parte). A partire da questi dati, l'A. offre il proprio qualificato contributo alla riflessione teologica sull'escatologia cristiana attraverso una proposta sistematica (III parte), che si rivela ricca di profonde e acute riflessioni speculative.

La prima parte, come si è detto, è dedicata alla presentazione dell'escatologia del mondo biblico e si articola in quattro capitoli, che espongono non solo l'escatologia degli scritti canonici dell'AT (cap. 1) e del NT (cap. 3), ma anche quella degli scritti extracanonici, con una particolare attenzione alle "apocalissi" sia giudaiche (cap. 2) che cristiane (cap. 4), di cui l'A. offre magistralmente la presentazione dei contenuti e delle linee fondamentali. In quattro capitoli si articola anche la seconda parte del manuale che presenta lo sviluppo storico-teologico della riflessione escatologica nell'età antica (cap. 5), medioevale (cap. 6), moderna (cap. 7) e contemporanea (cap. 8). Come quattro sono infine i capitoli della terza parte, nella quale l'A. sviluppa la riflessione sistematica partendo dall'evento Cristo (cap. 9) per mostrarne la rilevanza per la chiesa (cap. 10) e per l'individuo, con una particolare attenzione alla realtà della morte (cap. 11), verso il compimento definitivo nell'evento escatologico parusiaco (cap. 12).

L'A. riesce molto bene a prendere idealmente per mano il lettore e a condurlo attraverso le sue pagine nell'articolato e complesso campo dell'escatologia cristiana, consentendogli di coglierlo non come la teologia delle "realtà ultime", i novissimi, ma come la riflessione credente sul "futuro definitivo dell'uomo, della storia, del mondo" (p. 11, ma anche pp. 17, 80, 140 ed altre), già realizzato in

Cristo ed ancora in tensione verso il compimento ultimo nell'evento parusiaco. E basta guardare la struttura dell'opera, già schematicamente illustrata, per cogliere immediatamente la sensazione di trovarsi di fronte ad un'opera che brilla per la sua chiarezza, sia per la disposizione organica e didatticamente efficace della materia, sia per la precisione e la puntualità del linguaggio che, sia pur non sempre senza difficoltà a causa dell'intensità del periodare, rendono piacevole la lettura e favoriscono il confronto con la profondità dei contenuti.

La struttura dell'opera infatti mostra la capacità che l'A. ha avuto di disporre con ordine e rigore l'abbondante dato scritturistico e della storia della teologia, giungendo a sintesi originali e pregevoli che favoriscono un approccio alla materia che sia contemporaneamente completo e chiaro. E questo, trattandosi di un manuale, non può essere che un pregio dell'opera. Inoltre, la struttura è da apprezzare non solo per la chiarezza didattica che offre ma anche perché è altresì ricca di rilevanza per la riflessione teologica stessa. Si veda ad esempio la suddivisione del cap. 12, nel quale l'A. propone la sua riflessione sull'evento parusiaco ripercorrendo la via tracciata nei capitoli precedenti della riflessione sistematica: come infatti ha assunto l'evento Cristo a fondamento della riflessione escatologica (cap. 9) per evidenziare successivamente il carattere escatologico dell'esistenza prima della comunità escatologica della Chiesa (cap. 10) e poi del singolo cristiano (cap. 11), così delinea l'evento parusiaco innanzitutto come compimento dell'evento Cristo (par. 12.1) e quindi come compimento della Chiesa (par. 12.2) e dell'uomo in Cristo (par. 12.3), per giungere al momento "in cui la prima e la seconda creazione trovano il loro compimento escatologico, [dove la parusia] ha una sua dimensione essenziale proprio nella realtà cosmica" (M. Bordoni).

Da segnalare è inoltre l'abbondantissima ed aggiornata bibliografia, che viene offerta all'attenzione dei lettori e che è raccolta alle pp. 367-394, riprendendo la suddivisione delle tre parti del manuale. Di profonda utilità infine si rivela la presenza di temi di studio e di tracce di approfondimento tematico, che caratterizzano del resto tutti i volumi della collana. È lo stesso A. che li introduce sottolineando che i temi di studio hanno "lo scopo di completare la proposta contenutistica offerta nei diversi capitoli che compongono il volume. E a questi temi s'accompagnano alcune tracce di approfondimento, che mirano all'acquisizione più ampia di titoli strettamente connessi ad ogni singolo capitolo. Si tratta, nel complesso, di un suggerimento metodologico, che non è strettamente indispensabile, ma che risulta comunque funzionale alla proposta del 'manuale' di studio" (p. 13). E il lettore potrà constatarne la ricchezza sia quantitativa (i temi di studio suggeriti sono 113 e 21 le tracce per l'approfondimento tematico), sia qualitativa, relativamente all'apertura degli orizzonti della riflessione teologica e



all'attenzione ad alcune questioni o testi che hanno rappresentato una tappa miliare per il sapere cristiano.

Per ciò che riguarda i contenuti della riflessione proposta, merita di essere sottolineata la profonda impostazione cristologica che l'A. ha conferito alla propria lettura teologica dell'escatologia cristiana. Emerge con evidenza che il fondamento e il centro di ogni discorso cristiano sul futuro definitivo dell'uomo, della storia e del mondo è "la novità escatologica dell'evento Cristo" (p. 78) ed in particolare del suo mistero pasquale; infatti, "l'escatologia cristiana, in quanto fondata sull'evento globale del Cristo, è un discorso su quel futuro che già oggi si può sperimentare" (p. 12). Del resto, "l'annuncio della salvezza definitiva per l'uomo, la sua storia e il mondo [...] è legata all'evento Cristo" (p. 118) ed in lui l'esperienza "di una speranza realizzata è il motivo per sperare ulteriormente in una futura definitività escatologica, che vuol dire il superamento assoluto di ogni limite, del peccato e della morte e il raggiungimento di una pienezza che coinvolge tutto l'uomo, la sua storia e la creazione intera" (p. 119).

L'intera opera è strutturata attorno a tale dimensione cristocentrica. Lo si evince, ad esempio, anche nella presentazione della riflessione patristica, in quanto l'A. riesce a mostrare come "il riferimento principe dell'insegnamento patristico è dato dall'evento Cristo, con tutti i suoi riflessi antropologici e soteriologici. Gesù Cristo è per i Padri la chiave ermeneutica di ogni discorso escatologico, l'elemento critico e decisivo di tutte le questioni" (p. 140). Ed al termine del capitolo giunge alla medesima conclusione, constatando che il dato della "resurrezione della carne o dei morti o dei corpi" diviene un elemento ineludibile della dottrina che "costituisce il *proprium* del cristianesimo antico nei confronti del pensiero pagano", mostrando così la "fondazione cristologica dell'escatologia" (pp. 172-173). A riguardo del capitolo dedicato alla teologia patristica, si deve altresì rilevare che l'A. è stato in grado di individuare le linee essenziali di tale riflessione e di presentarle in una mirabile sintesi, che coniuga efficacemente la sinteticità dell'esposizione e l'attenta individuazione dei nodi problematici. In tal senso, non si esagera nell'affermare che lo studio rappresenterà indubbiamente un autorevole punto di riferimento per l'approccio ad alcune questioni e fenomeni di notevole complessità, quali ad esempio il millenarismo, che l'A. riesce ad inquadrare molto felicemente nel loro contesto storico, culturale e teologico, cogliendone gli elementi qualificanti e la pluralità delle prospettive. Ne emerge una sintesi che si può senz'altro ritenere precisa e chiara, accompagnata altresì da una completezza di analisi non comune.

La dimensione cristocentrica fonda anche il capitolo dedicato all'esistenza cristiana nella morte (cap. 11). Infatti, l'A. approccia la realtà della morte presentandola come il momento nel quale il cristiano è posto radicalmente in relazione

con l'evento Cristo come evento storico-escatologico. Lo si evince con estrema chiarezza nelle parole introduttive del capitolo: "Attraverso la morte, infatti, il credente transita a una condizione di vita qualitativamente diversa, che si caratterizza per l'essere "con Cristo" [...]. Questo passaggio è reso possibile dalla morte e risurrezione di Gesù Cristo [...]. La condizione dell'uomo nella morte è caratterizzata escatologicamente dal suo essere con Cristo" (p. 313). Ed emerge inoltre con estrema evidenza anche nell'articolazione interna dello stesso capitolo.

La lettura dell'undicesimo capitolo ci spinge ad esternare un piccolo rilievo critico in merito all'attenzione che si riserva ad un tema che avrebbe meritato uno spazio più ampio. Ci si riferisce al tema della discesa agli inferi, che l'A. tratta solo in riferimento al destino dell'individuo (cf. pp. 319-321). La rilevanza teologica che tale tema assume sarebbe emersa con maggior evidenza se fosse stato affrontato all'interno del capitolo 9 dedicato all'evento Cristo. Del resto, l'A. avrebbe potuto utilizzare più diffusamente in quest'opera quanto egli stesso ebbe modo di affermare in uno studio di dieci anni prima, dove leggendo nel mistero della discesa agli inferi il duplice movimento di *descensus* e *ascensio*, constatava che se con il *descensus* si vuole porre l'accento sulla solidarietà radicale di Cristo con l'uomo, con l'*ascensio* si pone l'accento sulla vittoria di Cristo risorto che sconfigge in modo definitivo la morte. Ciò avrebbe consentito all'A. di far emergere maggiormente la rilevanza escatologica del mistero pasquale, già sottolineata nel cap. 9, dove afferma che "la resurrezione inaugura la condizione escatologica di Signore e Cristo di Gesù crocifisso" (p. 272). Ed avrebbe altresì aperto la prospettiva ecclesiologica che il manuale affronta nel successivo capitolo, il decimo. In definitiva l'autore avrebbe potuto riprendere con più abbondanza quanto egli stesso ha già prodotto in merito a tale dato di fede.

Si ritiene che la conclusione più opportuna a queste semplici note sia quanto l'A. dice introducendo la presentazione della riflessione teologica contemporanea, per ribadire che il cammino della ricerca teologica è aperto a sempre nuovi percorsi: "L'escatologia cristiana contemporanea, lungi dall'essere un'impresa conclusa, rappresenta un nodo teologico fondamentale che necessita di ulteriori chiarimenti e di opportuni approfondimenti" (p. 227). E il manuale che qui si è recensito rappresenta un prezioso contributo in tal senso.

JEAN PAUL LIEGGI

C.S. BARTNIK, *Dogmatyka Katolicka II*, (Dogmatica Cattolica), Lublín 2003, pp. 1057.

L'epoca classica della teologia dogmatica, elaborata lungo i secoli fino all'ultimo Concilio, si è conclusa in Polonia con l'opera *Dogmatica Cattolica*, pubblicata in dieci volumi dal prof. W. Granat. Lo stesso Autore, tuttavia, ha elaborato un'altra grande sintesi di teologia dogmatica tenendo conto del nuovo soffio del pensiero conciliare, pubblicata in due volumi intitolati: *Verso l'uomo e Dio in Cristo*.

Il periodo postconciliare ha reso chiaro a tutti i docenti di teologia il bisogno di iniziare un nuovo corso per spiegare le verità cristiane nell'epoca contemporanea, adoperando un linguaggio nuovo. Per rispondere a tale bisogno alcuni teologi polacchi hanno ideato di elaborare una nuova esposizione di teologia dogmatica, prendendo come modello il tedesco *Mysterium salutis*. Dopo trent'anni, il progetto dei teologi polacchi nell'insieme non è stato realizzato. Nel frattempo sono state pubblicate monografie molto interessanti, ma senza compiere il programma originario. Solo un teologo, il prof. C. Bartnik, dell'Università Cattolica di Lublino, ha quasi sposato il compito iniziale, portando a buon fine quel programma con la sua *Dogmatica Cattolica*, in due volumi. Quest'opera monumentale [vol. 1, pp. 861 (1999); vol. 2, pp. 1057 (2003)] fa riferimento alle sue precedenti numerose pubblicazioni, che già affrontavano tematiche dogmatiche a livello di *cursum monographicum*. Il filo conduttore della *Dogmatica* è la storia della salvezza e quindi l'antropologia, tenendo conto dell'attuale contesto storico-culturale, molto significativo per l'Autore.

Esaminando il ricco materiale pubblicato precedentemente da Bartnik, in cui emergono i molteplici legami della teologia con le altre discipline, come la filosofia, la storia, ecc., si nota chiaramente che tutto ciò gli è servito come una solida preparazione alla pubblicazione della sintesi di teologia dogmatica da lungo attesa. Dopo il primo volume di *Dogmatica Cattolica*, pubblicato alla fine del XX secolo (1999), è uscito, all'inizio del nuovo secolo, il secondo volume.

Il secondo volume di *Dogmatica Cattolica* continua la trattazione pubblicata nel primo (teo-logia, trinitaria, cristologia, pneumatologia, antropologia teologica, angelologia): l'autore aveva ivi cercato, con molto coraggio, di dare in primo luogo una sistemazione all'intendimento religioso, per poi sviluppare una riflessione sull'amore spirituale, e – in conclusione – per mostrare l'"attività divina" (*theo-poiesis*) nel mondo umano. Il secondo volume si apre con la dottrina sulla Chiesa, fondata da Cristo come strumento di salvezza e affidata a Sua Madre, Madre della Chiesa, quindi segue la *mariologia*. L'Autore, dunque, lega formalmente la mariologia all'ecclesiologia, fondando le loro comuni radici nella cristologia.

Dopo aver presentato la Chiesa come sacramento, che comunica in diversi modi la salvezza all'uomo, il capitolo sulla *grazia* presenta la stessa salvezza come dinamico atteggiamento della persona, manifestato nella risposta della fede, vissuto nella speranza e nella testimonianza della carità.

Un veicolo specifico della grazia di Cristo sono i *sacramenti*, strumenti dell'intima unione con Cristo e segni liturgici che realmente comunicano l'amore di Cristo all'uomo. Il carattere antropologico dei sacramenti, come segni della vita divina realmente trasmessa all'uomo, aiuta la teologia a intendere il sacramento come segno reale della grazia che porta all'incontro della persona umana con Dio in Cristo. L'incontro con Dio tramite i sacramenti è però solo l'inizio di un'unione permanente che si realizzerà nella vita eterna. Si passa così al capitolo dedicato all'*escatologia*.

L'escatologia non è una realtà che aliena la persona umana da quel mondo, in cui è stata posta fin dall'inizio dal Creatore come elemento vivificante, ma crea un'unità coerente con l'universo, rendendola capace di raggiungere la sua "pienezza" in Cristo (cf. Col 1,20).

Complessivamente, in che cosa consiste il valore della *Dogmatica Cattolica* di C. Bartnik? Prima di tutto è una *teologia ermeneutica* nel senso proprio della parola. L'autore cerca, tramite essa, di definire la ragione interna del fare e studiare teologia. Egli stesso propone un nuovo modello di fare teologia, consapevole che l'ermeneutica, come spiegazione del testo, accompagna la teologia cristiana sin dall'inizio. La svolta ermeneutica in teologia è motivata dalla sua relazione con la cultura in cui si colloca, relazione molto presente sia nella *Dogmatica Cattolica*, sia in altre sue opere: *Sacramentologia sociale* (2000), *Teologia della cultura* (1999) e *Personalismo* (1994).

Altra importante nota caratteristica dell'opera è il *personalismo*. Nel volume *Personalismo*, Bartnik già accennava alla genesi del personalismo, cercando di determinarne la natura e definirne poi la base teologica. Tale metodo ermeneutico, presente in tutta la sua teologia, è rilevabile particolarmente nella sintesi di *Dogmatica Cattolica*.

Potremmo definire la peculiare ermeneutica di Bartnik come un'*ermeneutica di riavvicinamento*. Rimanendo fedele alla continuità del Magistero della Chiesa e applicando nuove forme e un nuovo linguaggio – conforme alle esigenze degli attuali cambiamenti culturali – l'Autore interpreta la Rivelazione tenendo presente i risultati dell'esegesi biblica e delle scienze. Rimane pure aperto e libero nell'interpretazione della Tradizione della Chiesa, per mostrare che la Tradizione o le tradizioni non sono la meccanica consegna di una dottrina invariabilmente pura, ma racchiudono in sé la forza creativa dello sviluppo nella storia. In questo modo, la fedeltà alla Tradizione si coniuga con una certa apertura alle nuove

interpretazioni del Testo sacro, dei Simboli e delle formule dogmatiche: Bartnik arriva alla consapevolezza che, nella determinazione del significato d'un termine usato dal Concilio, si deve rispettare la compatibilità tra la fondamentale esperienza cristiana e l'esperienza dell'uomo nell'epoca attuale.

L'opera qui presentata è perciò aperta al pluralismo teologico e al dialogo interreligioso, salvaguardando però la propria identità di teologia cattolica. La teologia di Bartnik dà pure una chiara risposta al problema della teologia cristiana delle religioni, riguardante la mediazione salvifica di Gesù Cristo. Pur rispettando la libertà di pensiero e la diversità delle confessioni religiose, la *Dogmatica* cerca di offrire un'adeguata argomentazione della necessità della salvezza realizzata mediante l'unico Mediatore, Gesù Cristo. Quest'idea è presente come elemento costante nella storia della salvezza, il cui posto più importante è occupato sempre dall'evento di Cristo (sottolineato dall'unità del Logos e di Cristo, e dalla centralità della morte e risurrezione di Cristo), adempiuto grazie all'azione di Spirito Santo e alla presenza salvifica della Chiesa nella storia.

Concludendo, si deve riconoscere al prof. C. Bartnik l'enorme lavoro da lui compiuto nella preparazione di questa nuova "Somma" della teologia, che può essere considerata il segno di una vera cultura teologica e religioso-umanistica in Polonia.

CZESLAW RYCHLICKI

BONINO, S.-TH. (ed), *Thomistes ou de l'actualité de Saint Thomas d'Aquin*, Préface du Cardinal Christoph Schönborn. Postface de Georges Cottier, Parole et Silence, Paris 2003, pp. 282.

Si tratta di un libro scritto da un gruppo di professori, quasi tutti domenicani, di Tolosa (Francia) e Friburgo (Svizzera), legati alla *Revue Thomiste*, i quali si sono posti la questione dell'attualità del pensiero di San Tommaso d'Aquino e offrono alcuni argomenti a sostegno di una sua risposta positiva. Questi studiosi costituiscono una nuova generazione di tomisti, che hanno già prodotto opere importanti e formano una rinnovata scuola tomista. Lo stesso testo ne è già un'espressione significativa. Esso è preceduto da un prologo dell'Arcivescovo di Vienna, Cardinale Christoph Schönborn, e si chiude con una nota finale del Cardinale George Cottier.

Il corpo del libro consiste in una introduzione, che include due contributi di P. S.-Th. Bonino, direttore della *Revue Thomiste* e curatore del libro, e di cinque

parti, concepite come campi in cui si mostra la fecondità ed attualità del pensiero tomista: l'intelligenza della fede, Dio e la sua immagine, Cristo e la Chiesa, morale e vita spirituale e gli eredi. Il libro – scrive P. Bonino – non pretende di essere un'esposizione sistematica del pensiero tomista, né un'introduzione ad esso; non vuole neppure essere un manifesto del partito tomista. In realtà, i discepoli del Dottore Comune non dovrebbero mai costituire un partito teologico o filosofico all'interno della Chiesa: hanno il dovere non di trasformare la scuola in un'ideologia chiusa, ma di rimanere sempre aperti alla totalità della realtà e a una sapienza che sappia integrare ogni verità naturale o rivelata, dovunque essa provenga. Tuttavia il libro ha qualcosa del manifesto: «esso vuole svolgere un'opera positiva, attirando l'attenzione del pubblico colto su alcune delle risorse del tomismo... vuole essere una specie d'invito a testimoniare la rilevanza del tomismo, a non lasciare in stato d'abbandono una terra che è ben lontana dall'essere infruttuosa...; si propone di far conoscere meglio l'esistenza di una scuola tomista in atto...; ha per fine di sollecitare l'amicizia e la collaborazione di tutti coloro che si riconoscono in questo progetto» (pp. 11-12).

La scuola tomista di Tolosa si distingue per quattro caratteristiche: vuole usare e seguire con rigore lo studio storico-critico dell'opera tomista; considera San Tommaso principalmente come teologo e solo secondariamente come filosofo; contro la tentazione di un integralismo tommasiano, questa scuola vuole appropriarsi storicamente e criticamente delle ricchezze della tradizione tomista posteriore a San Tommaso; e vuole gettare luce sulle questioni disputate della nostra epoca e far valere le risorse della tradizione tomista per la teologia, la filosofia e la cultura attuale (p. 12). Essere tomista – scrive Bonino – implica prendere Tommaso per maestro, confidando nel fatto che egli può introdurci nella comprensione del reale, in un cammino storico verso la sapienza. Questa determinazione rappresenta una valutazione prudente, in cui gioca una carta importante l'indicazione che viene dal magistero della Chiesa, e non esclude un sano uso della critica in relazione allo stesso San Tommaso, uso che è alimentato e attraversato dal desiderio naturale di raggiungere la fonte stessa dell'essere e dell'intelligibilità, che è Dio. Ciò conduce ad arricchire la propria tradizione con le ricchezze di sapienza che sono state meglio sviluppate nelle altre tradizioni e non esclude la possibilità di uno sviluppo della tradizione, poiché «la tradizione più vera è la più universale, la quale è capace di dar ragione della parte di verità contenuta nelle altre tradizioni e di integrarla nei suoi propri principi» (pp. 19-20).

Lucido mi sembra il prologo del Cardinal Schönborn. Egli saluta questa generazione di tomisti come una grazia di Dio per la sua Chiesa (p. 5). Tuttavia mette il dito nella piaga quando avverte, per evitare gli errori di un passato recente, che Tommaso è il Dottore Comune della Chiesa, non per il carattere presun-

tuosamente esaustivo della sua opera, ma per la capacità altamente integrativa dei principi che ha saputo inferire dal reale nel punto di contatto tra il naturale e il soprannaturale. Neppure lo è perché è un dottore infallibile, carisma attribuibile solamente alla apostolicità della Chiesa nel collegio episcopale e nel successore di Pietro. Il titolo di Dottore Comune dato dal magistero a San Tommaso richiede ai tomisti di essere particolarmente attenti e recettivi rispetto alle questioni e ai problemi che si presentano nella tradizione viva comune a tutta la Chiesa e «a porre la tradizione della propria scuola particolare al servizio dell'unica Tradizione che vive dello Spirito Santo: quella della dottrina della fede, della *sacra doctrina* insegnata dalla Chiesa» (p. 9).

I teologi e i filosofi cristiani dovrebbero essere attenti a non dimenticare l'invito di P. Bonino, e i tomisti i corretti suggerimenti del Cardinal Schönborn. Tommaso ha saputo riproporre, in una nuova sintesi teologica, chiamata a perdurare, la tradizione ecclesiale grazie al fervore evangelico e allo spirito contemplativo e apostolico con cui ha alimentato la sua fede e vita cristiana nel nuovo ordine di Domenico di Guzmán. Il fervore e lo spirito della sua vocazione domenicana – che egli considerava una forma eccellente di sequela di Cristo e la più adeguata a rispondere alle straordinarie sfide pastorali e intellettuali della sua epoca – gli fornirono la luce e la forza necessarie per integrare armoniosamente nella *sacra doctrina* il sapere filosofico, il ricorso agli strumenti razionali e il desiderio razionale di conoscere, così come la grazia integra la natura, senza forzare la sua struttura originale; inoltre gli fornirono l'audacia necessaria per intraprendere un dialogo coi *gentiles*, con la sicurezza in grazia di cui il maestro in *sacra doctrina* ha sempre un fondamento obiettivo, per render conto delle verità rivelate di fronte alle domande della ragione.

I discepoli di Tommaso sono chiamati a ravvivare il fervore evangelico, lo spirito contemplativo e apostolico, e ad aprirsi grazie ad esso alla novità dello Spirito di Cristo, che non cessa di suscitare fervore apostolico e carismi contemplativi e apostolici affinché la Chiesa compia la sua missione anche oggi. Solo così si potrà riproporre, in una nuova sintesi, la tradizione ecclesiale seguendo l'esempio di Tommaso e, con l'aiuto inestimabile della sua opera, integrare armoniosamente in essa quanto di veritiero e valido ha sviluppato la filosofia e teologia posteriore a Tommaso, nel dialogo coi filosofi e i rappresentanti delle altre religioni e dando testimonianza con la ragione del fatto che Gesù Cristo è la piena verità in cui tutti possiamo incontrarci.

GERARDO DEL POZO ABEJÓN

CODA PIERO, *Il Logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, (Teologia 45) Città Nuova, Roma 2003, pp. 552.

“Si potrà ... rischiare l’affermazione che, se si dovesse sopprimere come falsa la dottrina della Trinità, pure dopo un tale intervento gran parte della letteratura religiosa potrebbe rimanere quasi inalterata”. Questa nota asserzione di K. Rahner, che conserva purtroppo ancor oggi, talvolta, la sua imbarazzante provocazione teologica, mal sembra attagliarsi alla ricerca che P. Coda conduce da anni. A ben guardare lo sviluppo del suo pensiero può paragonarsi allo scaturire di una sorgente, di un’intuizione che col tempo, scendendo lungo i pendii dell’incontro e del confronto, giunge a noi attraverso le pagine di un libro. Per poter cogliere appieno la portata dell’ultima sua opera, è necessario per l’appunto risalire alla foce da cui è scaturita: l’assunzione e l’approfondimento dell’evento pasquale del Cristo crocifisso e risorto quale evento escatologico della Rivelazione di Dio Uno e Trino (si ricordi, per l’appunto, la sua opera prima, *Evento pasquale, Trinità e storia*, del 1984). Da qui partono e si rigenerano continuamente le intuizioni e le rivisitazioni a trecentosessanta gradi di temi, luoghi e autori in campo teologico e filosofico che, soprattutto nell’ultimo secolo, hanno contribuito ad assecondare la maturazione di forme di pensiero più rispondenti alla prorompente novità della fede cristiana, rappresentata dal Dio Creatore che, nell’“in sé” del suo Essere sussistente, è Trinità, e cioè relazione agapica e comunione. Le conseguenze circa l’autointelligenza dell’uomo e del suo mondo, la vita e il comportamento pratico, la comprensione della fede cristiana nella sua intima coesione e nella sua capacità di comunicare la verità costituiscono dunque parte della audace ed avvincente impresa alla quale l’Autore partecipa sin dai suoi anni giovanili. Negli ultimi dieci, il suo percorso di ricerca è divenuto quello che in termini geofisici andrebbe chiamato fiume “susseguate”, quel corso d’acqua, in altre parole, che per varie “circostanze” (cf. pp. 7-8), è stato incanalato verso una nuova direzione: quella del dialogo con le altre esperienze/tradizioni religiose.

L’esigenza di rendere fruibile in modo organico i risultati delle sue riflessioni a quanti in questi anni ne hanno seguito il graduale sviluppo, alla ricerca di novelli avvii in teologia delle religioni e non solo, ha spinto l’Autore a riorganizzare il materiale redatto in occasione delle sue lezioni alla Lateranense, di interventi a vari convegni e riviste, insieme ad altri nuovi scritti, secondo due idee-chiave: *rivelazione e mistica*, che nel titolo del libro, in un accostamento evidentemente ossimorico, si presentano in termini più teoretici come *Il logos e il nulla*, il cui approfondimento in chiave trinitaria apre su una “ontologia della libertà” (pp. 316-320). Coda individua in questi due luoghi/movimenti antropologici e teologici, alla luce dell’analisi delle scienze della religione e insieme del *novum*



della rivelazione cristica, il senso e la forma d'ogni autentica esperienza religiosa. L'uno indicante l'appressarsi libero, inatteso, di Dio alla creatura; l'altro, la tensione ascetica alla comunione piena ed immediata dell'essere umano col Mistero inaccessibile che lo origina e lo orienta. Il libro si articola secondo queste due linee di approfondimento (parte I e III) tra le quali, secondo "un approccio concentrico", troviamo un costante riferimento, propriamente teologico, all'evento di Gesù Cristo, che costituisce la II parte in cui si sviluppa l'analisi critica dei dati assunti in forma sistematica. Innovativo appare, nella prima parte, l'esame del pluralismo religioso secondo un approccio che integri fenomenologia ed ermeneutica ontologica (pp.13-51). La condizionatezza storico-culturale e la mediazione linguistica dell'esperienza religiosa sono elementi essenziali per un accesso aperto e creativo al Mistero non solo in senso "verticale" ma anche all'interno della "relazionalità orizzontale dell'intersoggettività" (p. 23). Da qui l'Autore scandaglia i più svariati temi come la radicale differenza che vi è tra l'esperienza del Dio personale e quella del "nulla", come nel Buddismo (p. 35ss); l'articolazione tra prospettiva antropologica e teologica dell'esperienza religiosa che spinge a superare l'approccio "esclusivistico" alle religioni sino a giungere a un ripensamento del concetto stesso di Rivelazione, nella prospettiva integrale disegnata dalla *Dei Verbum* (pp. 125-139); la possibilità di tematizzare la singolarità dell'evento cristologico dal punto di vista storico-fenomenologico. A tale proposito, appare stimolante la tesi (applicata metodicamente soprattutto nella terza parte, dedicata alla mistica), secondo cui la posizione di Rahner circa l'impossibilità di una descrizione storica di una eventuale "Rivelazione" precristiana nella sua concreta successione temporale, "non appare del tutto giustificata", in quanto "esige anche, e contemporaneamente, una lettura storico-fenomenologica delle diverse esperienze religiose così come ci sono rese accessibili grazie alle diverse scienze della religione" (pp. 54-55). Si stagliano a tutto tondo, in questo contesto, il significato e la struttura della centralità escatologica della Rivelazione in Gesù Cristo all'interno della storia della salvezza, secondo quella dinamica (già presente, sacramentalmente, nella Chiesa) della relazione agapica del Dio trinitario in cui l'uomo è per grazia e liberamente coinvolto. "La dinamica dell'oltrepassamento di Sé in relazione a noi, compiuta escatologicamente da Dio nell'evento pasquale del Crocifisso, dischiude in Cristo risorto lo spazio della relazionalità trinitaria, nello Spirito Santo, con Dio e tra gli uomini: sia nelle loro relazioni interpersonali, sia nelle loro esperienze e tradizioni religiose e culturali... *nel rispetto delle rispettive identità/alterità, che sono così chiamate a esser assunte, purificate, trascesse e donate nella comunione pericoretica in Cristo risorto*" (p. 64). Dall'evento pasquale, così testimoniato, si aprono livelli di riflessione che toccano temi non marginali come quelli della fede, del monoteismo, della creazione, della libertà, della

sofferenza, dell'escatologia, della tecnica..., presenti nella corposa parte centrale del testo (pp. 158-342).

La terza parte, infine, riguarda in modo specifico la mistica. Presente nelle diverse tradizioni religiose, essa coinvolge questioni delicate e centrali quali quelle dell'esperienza di Dio e dello statuto della conoscenza di Lui, della libertà umana e della modalità del rendersi presente ad essa di Dio, delle relazioni tra mistica, fede e pensiero, del ruolo dello Spirito Santo e dei suoi speciali carismi (pp. 377-422). Coda intravede una sfida per la fede cristiana nel nuovo orizzonte verso cui punta l'esperienza religiosa nel post-moderno, malgrado la diffusa ambiguità suscitata dall'insinuarsi di antiche forme di gnosi (pp.424-460). La mistica cristiana nasce, infatti, dalla fede in Cristo, presuppone cioè l'inserzione dell'uomo nel Mistero trinitario e porta alla percezione consapevole dell'unione con Dio Padre nello Spirito Santo tramite il Figlio, vissuta nella Chiesa e come Chiesa. Al termine, l'Autore propone una suggestiva analisi diacronica delle varie figure dell'esperienza mistica (pp. 472-521): (1) quella *ek-statica* o cosmica originaria e *in-statica* orientale o del Nulla; (2) quella dell'alterità, del dialogo e della promessa (ebraica); (3) e infine quella dell'*Uno-distintivo* (cristiana). Sincronicamente e in senso escatologico, questi tre "momenti" di sviluppo dell'esperienza di Dio evidenziano la loro risolutiva finalità cristologico-trinitaria. La Rivelazione cristiana esibisce per sé, infatti, la pretesa della Verità escatologica, in Cristo, secondo un modello "ricapitolativo relazionale" (*Dei Verbum*, 3).

VINCENZO DI PILATO

SANZ SÁNCHEZ, S., *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea: status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas*, (Dissertationes. Series Theologica XI), Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2003, pp. 398.

Questo studio vuole colmare una lacuna nella bibliografia degli ultimi decenni su un tema complesso ed interessante della teologia contemporanea: il rapporto fra creazione e alleanza. Infatti, nonostante si tratti di una questione apparentemente conosciuta e la relativa terminologia sia impiegata molto spesso in opere di diverso tipo, il rapporto fra creazione e alleanza non sembra aver ricevuto finora una trattazione sufficientemente specifica, organica ed ampia. Lo studio è diviso in due parti: la prima, di carattere espositivo, intende offrire un iniziale *status quaestionis* nei campi della teologia biblica e dogmatica del ventesimo secolo,

mentre la seconda, di natura speculativa, cerca di costruire una sintesi critica delle tematiche teologiche e filosofiche coinvolte, nonché delle principali chiavi di lettura del rapporto fra le due categorie oggetto dello studio.

La parte espositiva è articolata in tre capitoli. Il primo, di carattere introduttivo, descrive l'origine della questione, sorta in ambito biblico (von Rad e poi Westermann), ma con immediate risonanze nella dogmatica (Barth), e presenta il contesto storico-teologico della riflessione sulla dottrina della creazione nel ventesimo secolo, le cui vicissitudini sono in stretto rapporto. Nel secondo capitolo, che costituisce la parte centrale e più estesa della ricerca, si studia in dettaglio la trattazione del tema della creazione nella riflessione dogmatica degli ultimi cinquant'anni. Si prende in considerazione una selezione ragionata dei più noti manuali cattolici (Schmaus, Flick-Alszeghy, *Mysterium Salutis*, Auer, Ladaria, Ganoczy, Ruiz de la Peña, Gozzelino, Gesché, Scheffczyk) e di alcuni dell'ambito protestante (Gisel, Moltmann, Pannenberg); poi vengono analizzate alcune voci di dizionario particolarmente significative (ad esempio, quella di Pinard sul *Dictionnaire de Théologie Catholique*, quelle di Rahner e Ratzinger sul *Lexikon für Theologie und Kirche*, quella di Smulders in *Sacramentum Mundi*; oppure, in ambito italiano, quelle di Colombo nel *Nuovo Dizionario di Teologia*, e Colzani nel *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, ecc.), senza dimenticare, in un terzo momento, alcuni contributi rilevanti di altri autori in opere che si collocano al di fuori di quei due ambiti (Schoonenberg, Lafont, Bordoni). La scelta di prendere i manuali e i dizionari quali fonti, come modo di delimitare un tema di una certa ampiezza, sembra accordarsi con la prospettiva generale adottata, perché è proprio in quel genere di opere che vengono raccolte, di solito, le principali correnti teologiche di un determinato periodo.

Anche se l'indole di questa ricerca è teologico-dogmatica, l'analisi portata a termine esige un approfondimento della questione biblica che si trova all'origine del problema. È questo lo scopo del terzo capitolo, nel quale, senza pretesa di esaustività, si offre un'analisi degli argomenti impiegati dagli autori più rilevanti: da una parte, si presenta un ulteriore approfondimento di von Rad e si studia il suo influsso sulle voci di alcuni conosciuti dizionari biblici (*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* e *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, e anche, in area italiana, il *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*); dall'altra, dopo uno studio più dettagliato di Westermann, sono esaminati anche altri autori recenti (come B.S. Childs, H.H. Schmid o B.W. Anderson), che mostrano un orientamento critico rispetto a von Rad. Alla fine sia del secondo che del terzo capitolo, l'Autore si vede giustamente nella necessità di offrire, dopo una raccolta così vasta di dati e autori, una visione d'insieme degli sviluppi della questione, constatando la permanenza di un'alternativa fondamentale, fra coloro che propen-

dono per un'inclusione della creazione nell'alleanza, e quelli che preferiscono sostenere una certa indipendenza della nozione di creazione.

È questo il punto di partenza della riflessione filosofico-teologica messa in atto nella seconda parte del lavoro, che si articola in due fasi. In primo luogo, si propone una panoramica dei principali temi teologici (suddivisi secondo le diverse aree della teologia fondamentale, dogmatica, morale, sacramentaria e spirituale) e filosofici, che sono coinvolti (talvolta anche come presupposti) nel modo di comprendere il rapporto fra creazione e alleanza (capitolo quarto). Alla base di questa visione sta la convinzione, maturata da una considerazione attenta dei risultati precedentemente ottenuti, che ci si trova di fronte ad un tema che, pur avendo la sua origine più diretta in un dibattito biblico-esegetico, si presenta connesso con questioni teologiche e filosofiche centrali: l'unità del piano divino di creazione e salvezza in Cristo, la conoscenza naturale che l'uomo può avere di Dio, il rapporto fra Dio e il mondo, fra filosofia e teologia, fra metafisica e storia; in ultima analisi, il rapporto fra naturale e soprannaturale. In ciò si rende più evidente il fatto che le diverse visioni del tema rispondono a motivazioni e presupposti ben precisi.

Perciò, nel quinto e ultimo capitolo, che costituisce senza dubbio l'apporto più originale di questa ricerca, si propone un'esposizione ragionata delle principali chiavi di lettura (antropologica, cosmologica, cristologica, escatologica e ontologica) che sono rappresentative delle diverse correnti teologiche nel loro modo di comprendere il rapporto creazione-alleanza. L'analisi ha condotto l'Autore a pensare che, nell'articolazione di queste chiavi o prospettive, fosse d'aiuto la chiave ontologica, e quindi ad essa viene dedicata una particolare attenzione: si mostra in questo modo la circolarità fra teologia e filosofia (cfr. *Fides et ratio*, n. 73).

Infatti, l'alternativa fondamentale fra una comprensione della creazione completamente dipendente dell'alleanza ed una comprensione indipendente da entrambe le nozioni (alternativa che non è solo un problema esegetico, ma anche teologico) sembra richiamare un'integrazione degli elementi validi delle diverse prospettive. L'Autore sostiene – e qui sta il nocciolo della sua tesi – che una tale integrazione è possibile solo se si presta attenzione alla dimensione metafisica della questione, frequentemente sottovalutata o addirittura dimenticata negli ultimi decenni. Qui il riferimento è (attraverso le proposte innovative di autori come Fabro e Ocariz) la riflessione speculativa di San Tommaso sulla creazione, specie per quanto riguarda le nozioni di causalità e partecipazione nel contesto della sua originale comprensione dell'essere come atto. Questa base metafisica, se compresa in maniera adeguata, cioè in armonia e non in contrasto con la prospettiva storico-salvifica, permette di impostare una circolarità e mutua implicazione fra creazione e alleanza: creazione come alleanza e alleanza come (nuova) creazione.

In sintesi, ci sembra che questo lavoro di ricerca rappresenti, nel contesto di una bibliografia così ampia e sparsa, uno sforzo di sintesi ordinata degno di segnalazione, nella misura in cui può costituire un tassello per la comprensione di un tema complesso, che certamente continuerà ad impegnare gli studiosi sia dal punto di vista biblico che da quello dogmatico.

LLUÍS CLAVELL

## VITA ACADEMIAE

### 1. II Forum Internazionale “Il metodo teologico oggi, fra tradizione e innovazione” (Città del Vaticano, 22-24 gennaio 2004)

#### \* **Telegramma del Santo Padre Giovanni Paolo II**

*“Occasione Secondo Forum Internazionale promosso da codesta Pontificia Accademia Teologica sul tema “Il metodo teologico oggi” Santo Padre spiritualmente presente at importante assise rivolge beneaugurante saluto esprimendo compiacimento per iniziativa volta at promuovere dialogo tra discipline teologiche. Sua Santità auspicando che provvide giornate di studio suscitino nei partecipanti rinnovata meditazione mistero di Gesù Cristo per annunciarlo et testimoniarlo con sempre più generoso slancio missionario invoca dal Signore eletti lumi celesti per buon esito lavori et invia at organizzatori relatori et presenti tutti implorata benedizione apostolica”.*

*Cardinale Angelo Sodano Segretario di Stato*

#### \* **Indirizzo di saluto del Card. Paul Poupard, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura**

Eminenze ed Eccellenze Reverendissime,  
Reverendissimo Presidente e Prelato Segretario,  
Illustri Accademici ed Amici qui presenti,

1. Sono veramente felice ed onorato di introdurre i lavori di questo Secondo Forum Internazionale della Pontificia Accademia di Teologia, avente come tema “Il metodo teologico oggi, fra tradizione e innovazione”. Sono altresì lieto di poter rivolgere il mio cordiale e fraterno saluto a Sua Eminenza il Cardinale Georges Cottier, eminente Teologo della Casa Pontificia, creato Cardinale nell’ultimo Concistoro ed autorevolissimo Membro di questa Pontificia Accademia di Teologia, a cui verrà conferito l’Emeritato al termine di questo Forum, quale segno di profonda stima e sincero apprezzamento per la preziosa opera svolta anche in seno all’Accademia. A Lei, Cara Eminenza, molto opportunamente, è stato chiesto di tenere la Prolusione iniziale di questo Secondo Forum.

Sicuramente ci offrirà una riflessione fondamentale per lo svolgimento di questo nostro incontro e Gliene siamo sinceramente grati.

Saluto molto cordialmente anche l'altro illustre Accademico ed amico che ha ricevuto recentemente la porpora cardinalizia, Sua Eminenza il Cardinal Marc Ouellet, come anche il venerato Cardinal Leo Scheffczyk, che presiederà la sessione mattutina di domani.

Tre Accademici divenuti Cardinali di Santa Romana Chiesa: il fatto, davvero singolare, ci dice che questa Accademia è davvero una fucina di alta teologia, ma anche di personalità straordinarie, che col cardinalato vengono proposte alla Chiesa sia come modelli di ricerca teologica che di profondo legame con la Chiesa, con la Santa Sede e col Sommo Pontefice.

Non posso, allora, non congratularmi vivamente anche con chi in questi ultimi cinque anni di vita dell'Accademia, ha saputo intelligentemente e prudentemente guidare l'Accademia attuando la coraggiosa riforma richiesta dal Santo Padre con la Lettera Apostolica *Inter Munera Academicarum*, del 28 gennaio 1999. Parlo del Presidente, Mons. Marcello Bordoni, del Prelato Segretario che lo ha affiancato fino a luglio del 2003, Mons. Angelo Amato, ora Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede, e del nuovo Prelato Segretario, Mons. Piero Coda, che ha assunto l'incarico con grande disponibilità e generosità. A loro, insieme al mio grazie, anche l'augurio di un impegno sempre più fecondo a servizio della Chiesa e del Santo Padre. Rivolgo, poi, il mio cordiale saluto a tutti gli altri Accademici e ai partecipanti al Forum.

Prima di entrare nel merito del Forum, consentitemi di presentarVi il volume *Fede e Cultura. Antologia di testi del Magistero Pontificio da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, che il Pontificio Consiglio della Cultura ha recentemente pubblicato presso la Libreria Editrice Vaticana. Nei tre preziosi indici che accompagnano l'Antologia non mancano certo i riferimenti alla Teologia. Nell'Indice tematico, ad esempio, la voce Teologia è quanto mai significativa e ricca di numerosi riferimenti. Per questo ben volentieri e con gioia ne faccio omaggio all'Accademia di Teologia nella persona del Presidente, Mons. Bordoni.

2. Veniamo dunque alla tematica proposta per questo secondo appuntamento, "Il metodo teologico oggi, fra tradizione e innovazione", che è quanto mai interessante ed attuale, e giustamente viene proposta all'attenzione di questo consesso tanto importante, anche perché si avverte l'urgenza di far chiarezza in proposito per evitare alcuni equivoci che ancora si manifestano in diversi aspetti della riflessione teologica. L'Accademia, infatti, si presenta come un luogo particolarmente favorevole per vivere la missione del teologo, il suo "apostolato", qualificato come "servizio della verità" da Sua Santità Giovanni Paolo II nell'udienza concessa alla Pontificia Accademia di Teologia il 16 febbraio 2002, in occasione del I Forum Internazionale.

Il secondo Forum Internazionale della Pontificia Accademia di Teologia si collega organicamente al primo (14-16 febbraio 2002) e intende svilupparne le prospettive e i risultati, in sintonia con le indicazioni offerte dal Santo Padre nello stesso Discorso del 16 febbraio 2002. Il tema del primo Forum: “Gesù Cristo Via, Verità e Vita. Per una rilettura della ‘*Dominus Iesus*’” esprimeva l’impegno a realizzare quello che Giovanni Paolo II ha definito “il compito primario della PATH”: “la meditazione del Mistero di Gesù Cristo, nostro Maestro e Signore, pienezza di grazia e di verità” (*Discorso alla PATH*, n.2). Questo secondo Forum, concentrandosi su “Il metodo teologico oggi fra tradizione e innovazione”, intende approfondire il significato e le implicazioni della centralità del Mistero cristologico per il metodo della teologia cristiana oggi.

Una tale riflessione sul metodo teologico si colloca opportunamente – come esplicita il sottotitolo del Forum – fra tradizione e innovazione: è radicato, cioè, nella bimillenaria tradizione della *intelligentia fidei* del Mistero di Cristo, vissuta e comunicata dalla Chiesa in fedeltà alla Rivelazione; e insieme è aperto a quelle innovazioni che, in ascolto dello Spirito, in comunione con il Magistero, nel discernimento dei “segni dei tempi”, obbediscono all’imperativo di “rendere ragione” agli uomini della “speranza che vive in noi” (cf. 1Pt 3,15). A tal proposito non posso non ricordare il bel discorso che Giovanni Paolo II tenne alla Pontificia Università Gregoriana all’inizio del Suo Pontificato, il 15 dicembre del 1979, in cui leggiamo alcune affermazioni basilari per la nostra riflessione di oggi. Partendo dalla riflessione sul tempo liturgico del Natale, così si esprime il Santo Padre: “All’uomo che lo cerca, Dio s’è fatto incontro con i lineamenti, la voce, i gesti di un essere umano. Il Dio invisibile è diventato in Cristo l’Emmanuele, il Dio-con-noi. Vengono alla mente le parole del Prefazio natalizio: ‘Nel mistero del Verbo incarnato una nuova luce del tuo fulgore è apparsa agli occhi della nostra mente; perché conoscendo Dio visibilmente per mezzo suo siamo rapiti all’amore delle cose invisibili’. Non v’è qui – si chiedeva il Papa – espresso in sintesi, il senso profondo del nostro impegno? Cristo è il vero ‘*méthodos*’ di ogni ricerca teologica, perché egli è ‘la Via’ (Gv 14,6) per la quale Dio è venuto a noi e per la quale noi possiamo giungere a Dio... Camminate con slancio su questa ‘Via’, sorretti dalla fede e dall’amore!” (*La Traccia*, 1978-1979, pp. 1029-1030).

3. La Pontificia Accademia di Teologia ha scelto, non a caso, come titolo della sua nuova Rivista l’acrostico *PATH*, che significa proprio cammino, sentiero. La riflessione sul metodo risulta, pertanto davvero connaturale e congeniale: se “*méthodos*”, come ben sapete, significa “l’andar dietro, via per giungere a un determinato obiettivo”, l’Accademia si sente naturalmente in cammino, percepisce proprio la sua finalità come un “andar dietro” a Cristo e seguirne la strada, trovando in Lui “il modo della ricerca”, la luce che illumina e rende chiari i passi del-



l'intelligenza verso il *Mysterium Fidei*, il Mistero che illumina tutta la nostra esistenza e la nostra realtà umana, con tutti i problemi che si affollano all'orizzonte, e richiedono, oggi più di ieri – come afferma la *Gaudium et spes* – che “la ricerca teologica, mentre persegue la conoscenza profonda della verità rivelata, non trascuri il contatto con il proprio tempo, per poter aiutare gli uomini competenti nelle varie branche del sapere ad una più piena conoscenza della fede” (n.62).

Non è dunque pensabile una incisiva e creativa presenza della Chiesa nei diversi aeropaghi culturali della società contemporanea e nei centri ove si elabora il sapere, senza il contributo determinante della Teologia e senza un'adeguata formazione teologica di tutte le componenti del Popolo di Dio. Ecco allora l'importanza e la validità di questo secondo Forum della Pontificia Accademia di Teologia, che intende offrire un contributo qualificato e ricco di molti accenti, per un rinnovato impegno e una rinnovata presenza della Teologia nella vita e nella missione della Chiesa, all'inizio del terzo millennio dell'era cristiana.

Buon lavoro!

**\* Emeritato di S. Em.za il Card. Georges Marie Cottier**

In occasione del II Forum Internazionale ha avuto luogo la celebrazione dell'emeritato di Sua Eminenza il Cardinale Georges Marie Cottier. Dopo la *laudatio* del Prof. P. Charles Morerod, O.P., che di seguito è riportata, il Presidente dell'Accademia, Mons. Marcello Bordoni, ha consegnato il diploma di emeritato al Cardinale Cottier. Il testo del diploma recita:

**PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA**  
EM.MO AC REV.MO DOM. CARD. S.R.E.  
GEORGIO MARIAE MARTINO COTTIER O.P.,  
CLAR.MO THEOLOGO PONTIFICALIS DOMUS  
PRUDENTI CONSULTORI  
SAGACI FIDELIQUE  
CHRISTI ET ECCLESIAE MYSTERII INTERPRETI  
GRATI ANIMI SIGNUM ET PIGNUS  
OB SUUM EXIMIUM STUDIUM  
IN DOCTRINA THEOLOGICA EXCOLENDATA ATQUE TRADENDA

EX CIVITATE VATICANA, D. 24 M. IAN. 2004

PRAESES  
M. BORDINI

A SECRETIS  
P. CODA

**\* Laudatio del Prof. P. Charles Morerod, OP: «Une perspective sur l'œuvre philosophico-théologique du cardinal Georges Cottier, O.P.»**

Le cardinal Cottier est théologien et philosophe. Sa *laudatio* doit donc avant tout porter sur son œuvre philosophico-théologique. Comme il a publié de nombreux livres et articles, la recherche de quelques lignes directrices de son œuvre est préférable à une énumération.

Dans toute son œuvre se ressent avant tout une influence de la pensée de S. Thomas d'Aquin, dont il est un disciple. Cette influence lui parvient selon les tonalités propres de deux thomistes contemporains: Charles Journet et Jacques Maritain. Leur thomisme est spirituel et attentif aux questions de société. Avant sa mort, en 1975, le cardinal Journet demande au P. Cottier de lui succéder à la tête de *Nova et Vetera*, la revue qu'il avait fondée en 1926. Depuis 1943, le P. Cottier a publié dans cette revue plus de 180 articles, souvent rassemblés en livres par la suite.

Les œuvres du cardinal Cottier portent sur la philosophie et sur la théologie, et presque toujours sur leur rapport et l'influence de l'une sur l'autre. Sa thèse de doctorat sur les origines hégéliennes de l'athéisme de Marx<sup>1</sup> en met déjà en évidence certaines racines proprement théologiques. Pour un thomiste, théologie et philosophie ne sauraient se contredire, car Dieu est le Créateur de ce monde que nous connaissons grâce aux sens et à la raison reçus de Lui, et Dieu est aussi le Révélateur et Rédempteur: Il ne peut se contredire lui-même ou nous mentir. C'est pourquoi, «*si la vérité de la foi chrétienne dépasse les capacités de la raison humaine, les principes innés naturellement à la raison ne peuvent contredire cependant cette vérité*»<sup>2</sup>. Toutefois l'erreur sur l'un des plans peut entraîner une erreur sur l'autre<sup>3</sup>. Le P. Cottier a été très attentif à la connexion de ces deux savoirs, en prenant soin de ne pas les confondre, car «*s'il arrive (...) que les mêmes aspects des choses tombent sous la considération du philosophe et du croyant, ce n'est pas par les mêmes principes qu'ils les éclairent. Le philosophe argumente à partir des causes propres des choses, le croyant à partir de la cause première*»<sup>4</sup>. La ligne géné-

<sup>1</sup> Georges COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Vrin, Paris, 1959.

<sup>2</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, livre I, chapitre 7.

<sup>3</sup> Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, livre II, chapitre 4: «*Il est évident, d'après ce qui précède, que la doctrine de la foi chrétienne comporte la connaissance des créatures en tant qu'elles reflètent une certaine ressemblance avec Dieu, et que l'erreur à leur sujet entraîne l'erreur à l'égard des choses divines*».

<sup>4</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, livre II, chapitre 4.

rale que nous allons essayer de tracer dans l'œuvre du cardinal essaiera de montrer comment depuis plus de soixante ans il a été constamment attentif à montrer le danger d'une confusion entre philosophie et théologie: une telle confusion est destructrice des deux plans.

*Respect de la nature humaine: justice et vérité fondements de la culture et de la société.*

Le respect de la nature humaine est un principe moral que le cardinal Cottier défend fréquemment<sup>5</sup>. On trouve une première référence à ce principe déjà avant qu'il devienne dominicain<sup>6</sup> et théologien, dans un discours qu'il prononce au nom des étudiants de l'Université de Genève le 14 décembre 1943 (à 21 ans), lors d'une manifestation organisée en protestation contre la déportation d'étudiants de l'Université d'Oslo. Ce discours a été ensuite publié dans *Nova et Vetera*:

«Je crois être votre fidèle interprète, en disant que, avec la sympathie et la compassion pour les souffrances de nos camarades norvégiens dans l'oppression, c'est surtout la nécessité que nous avons ressentie d'affirmer notre communion avec eux dans un même acte de témoignage positif qui nous réunit ici. Aussi s'agit-il de quelque chose de beaucoup plus profond que d'une manifestation politique. Etudiants, en effet, nous avons le devoir de penser les choses par le fond et de ne pas glisser dans la haine ni la partialité qui ne créent rien, mais qui trahissent plutôt la paresse d'une intelligence et d'un cœur démissionnant devant la facilité des instincts aveugles. Nous témoignons ici pour des valeurs d'esprit, par conséquent pour des valeurs universelles, que nous croyons préférables à tout. Et ces valeurs, nous savons que partout dans le monde elles ont leurs témoins et leurs négateurs. Nous savons aussi qu'en Allemagne même elles ont trouvé certains de leurs plus courageux martyrs. Permettez-moi de rappeler à votre mémoire deux exemples choisis entre des milliers: le déchirant testament que le professeur de l'université de Münster, le grand philosophe Peter Wust a légué à ses étudiants, l'affirmation du pasteur Niemöller.<sup>7</sup>

Si l'existence de la culture a un sens, c'est que 'l'homme ne vit pas de pain seulement'. C'est que, fussent-elles coûter le sang et les larmes, la liberté et la vérité sont les valeurs suprêmes de la culture. (...) L'Etat tyrannique prétend courber tes hommes à la servilité et penser et agir à leur place. Il n'hésite pas à user de violen-

<sup>5</sup> Cf. par exemple Georges COTTIER, *Défis éthiques*, éd. Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1996.

<sup>6</sup> Il deviendra novice dominicain en 1945.

<sup>7</sup> *Nova et Vetera* XVIII, 1943/4, p.393.

ce contre quiconque ose résister à l'opium de ces mythes. En lui, la seule force triomphe. Nous croyons que la force n'est pas la valeur suprême et qu'une cité vraiment humaine ne peut avoir d'autre fondement que la justice».<sup>8</sup>

Prononcer un tel discours dans la Suisse encerclée par la guerre demandait sans doute du courage. Les convictions qu'y exprimait le futur dominicain seront toujours présentes. Le respect de la nature humaine, dans sa dimension propre, était alors invoquée pour défendre les droits de l'homme et la liberté. La nature humaine était alors violée par une idéologie totalitaire qui partageait avec le marxisme une certaine matrice hégélienne; de tels systèmes croient pouvoir inclure et remodeler la nature humaine à partir d'une prétention quasi-théologique.

*La confusion marxiste entre plan humain et plan divin.*

Si la nature humaine a suffisamment de valeur pour qu'on puisse la défendre au risque de sa vie, vouloir la défendre en éliminant Dieu revient à la ruiner. La thèse de philosophie du jeune Père Cottier entreprend de montrer qu'une confusion métaphysique entre le plan divin et le plan humain est à l'origine de l'athéisme du jeune Marx, avec les conséquences que l'on sait. Or cette confusion avait déjà des racines théologiques:

«Préparé par le Nominalisme des XIV et XVe siècles, le Luthéranisme rompt avec une tradition qui avait trouvé dans la pensée de saint Thomas sa formulation la plus profonde sur un point essentiel: celui des rapports de la nature et de la grâce. Dans la théologie thomiste, le terme de nature, susceptible de revêtir des significations multiples, désigne d'abord une réalité d'ordre métaphysique; la nature dit ce qu'un être est: elle est l'essence en tant que celle-ci est principe d'opérations, capable, en puisant dans ses propres ressources, de rejoindre une fin qui lui est proportionnée, 'connaturelle'. Cette nature est créée par Dieu, qui lui donne d'être et d'agir par elle-même. Certes, quand une nature créée agit, son action est soutenue, portée par l'influx métaphysique de la cause première: non que celle-ci se substitue à la cause seconde, mais les deux causalités sont dans un rapport de subordination. La cause seconde ne possède pas un fantôme de causalité, elle est, à son plan, une vraie cause. Considérer ainsi la dépendance actuelle de la nature créée par rapport à l'Être incréé, est de la compétence de la raison philosophique».<sup>9</sup>

<sup>8</sup> *Nova et Vetera* XVIII, 1943/4, p.396.

<sup>9</sup> Georges COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx*, p.45. Cet ouvrage a été traduit en italien : Georges COTTIER, *L'ateismo del giovane Marx*. Le origini hegeliane, "Filosofia e scienze umane" 25, Vita e Pensiero, Milano, 1985.

Le point de départ de la confusion des plans est l'idée que le péché originel ait détruit la nature humaine sur le plan de ses relations avec Dieu. Cette position dont le but est spirituel et qui n'a pas conscience d'avoir une portée métaphysique, aura pour effet à long terme de jeter la confusion dans les rapports entre Dieu et l'homme:

«Le luthéranisme posera la corruption totale de la nature humaine par le péché originel, ce qui, d'un point de vue thomiste, constitue une absurdité métaphysique. L'assertion implique virtuellement la confusion de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, dès lors que rien de valable ne subsiste dans l'ordre de la nature».<sup>10</sup>

«Le péché est *aversio a Deo*. Dans l'optique luthérienne cette *aversio* tendra à définir la nature humaine totalement corrompue. *Entre Dieu et l'homme, les rapports seront antithétiques, d'opposition, d'irréductible scission*. A la place d'une participation finie à l'Être infini, nous aurons entre le fini et l'infini une complète *aequivocatio*. (...) En ce sens, Dieu est le tout-autre: à première vue il semblerait que cette pure équivocité est à la gloire de la transcendance. Mais parce que le concept de péché sert de pivot au raisonnement, cette équivocité se transmue en univocité. Entre Dieu et la créature, en effet, les rapports sont de concurrence: ce que vous donnez à l'un, vous l'ôtez à l'autre; on présuppose par là que l'être créé et l'Être divin se situent métaphysiquement sur le même plan. Une théologie de l'*aequivocatio entis* contient, en fait, toujours une théologie de l'univocité de l'être; seule l'analogie de l'être respecte la consistance propre du créé et son infinie distance de l'Incréé».<sup>11</sup>

L'analogie de l'être permet d'envisager qu'un même acte soit posé à 100% par Dieu comme cause première et à 100% par la créature comme cause seconde. Pour prendre un exemple du cardinal Journet, la rose est à la fois et sans concurrence l'effet du rosier comme cause seconde et de Dieu comme cause première. Et il se trouve que c'est par le rosier, et non sans lui, que Dieu a fait cette rose<sup>12</sup>. Deux êtres de même niveau, comme deux hommes, ne peuvent accomplir une même action chacun à 100%: ils doivent se la partager. Sans analogie de l'être l'action de Dieu et celle de l'homme doivent aussi être partagées, et l'un apparaîtra comme un rival de l'autre. L'alternative comprend alors deux termes:

<sup>10</sup> Georges COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx*, p. 46.

<sup>11</sup> Georges COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx*, p. 47.

<sup>12</sup> Cf. Charles JOURNET, *Entretiens sur la grâce*, S.-Augustin, Saint-Maurice, 1969, p.43-45.

nier la portée de l'action humaine ou éliminer Dieu comme rival de l'homme. Dans le climat culturel luthérien l'analogie de l'être n'a guère subsisté. Hegel vient ensuite présenter un système complet dans lequel Dieu est immanent. Marx se demandera quelle place reste à l'action humaine:

«Il est remarquable que Marx n'a pas échappé à cette problématique: à son tour il revendique contre Hegel le droit à la multiplicité réelle. Affirmer l'Absolu, lui paraît conduire à un monisme analogue à celui que Hegel avait dénoncé chez Schelling: 'Posez un être (*Wesen*) qui ni soit ni objet lui-même, ni qui ait un objet. Un tel être serait d'abord l'unique (*einzig*) être, aucun être n'existerait hors de lui, il existerait solitaire et unique (*allein*).'<sup>13</sup> Cette notation est intéressante, car elle constitue une des rares affirmations de Marx où le rejet de Dieu ne repose pas uniquement et d'abord sur une base éthique. Il y a ici l'esquisse d'une raison métaphysique: l'Absolu est l'être unique qui ne permet pas au multiple concret et sensible de subsister. Le raisonnement présuppose l'univocité de l'être; l'idée d'une concurrence entre Dieu et la créature, telle qu'elle est impliquée dans la théorie de l'aliénation conduit, elle aussi, à admettre cette univocité».<sup>14</sup>

Marx va dès lors demander l'indépendance de l'homme:

«Un être ne se présente comme indépendant (*selbständig*) que pour autant qu'il est son propre maître (*auf eigenen Füßen steht*) et il n'est son propre maître que pour autant qu'il se doit à soi-même son existence (*Dasein*). Un homme qui vit par la grâce d'un autre se considère comme un être dépendant (*abhängig*). Mais je vis complètement de la grâce d'un autre, quand je lui dois non seulement l'entretien de ma vie, mais quand il a en outre créé (*geschaffen*) ma vie; quand il est la source de ma vie et ma vie a nécessairement un tel fondement au dehors d'elle, quand elle n'est pas ma propre création».<sup>15</sup>

Le jeune P. Cottier résume la problématique:

«L'être est univoque: comment dès lors participer les perfections divines sans être soi-même Dieu ou, au contraire, sans attenter à l'unicité du Très-Haut?...

<sup>13</sup> L'Auteur cite les Manuscrits économique-philosophiques de 1844, M.E.G.A. I,3, p.86.

<sup>14</sup> Georges COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx*, p. 252.

<sup>15</sup> Karl MARX, M.E.G.A. 42, p.138-140, cité dans Georges COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx*, p.342.

L'humanisme de Feuerbach et de Marx doit se comprendre dans cette optique; il a opté pour l'Homme. A un Dieu qui doit sa grandeur à l'écrasement de l'homme, il substitue un homme qui doit la sienne à l'éviction de Dieu. La théologie luthérienne du péché et l'humanisme marxien constituent deux explications et deux spiritualités jumelées». <sup>16</sup>

Cette thèse de fond publiée en 1959 sera reprise en 1977<sup>17</sup>, et ne semble pas avoir disparu, quoi qu'il en puisse en être de la formulation de certains de ses éléments.

*La confusion entre plan naturel et plan surnaturel en théologie des religions.*

A la suite de Charles Journet et Jacques Maritain, ou de leurs amis comme Louis Gardet ou Olivier Lacombe, le cardinal Cottier s'intéressera toujours aux rapports entre les religions. Cet intérêt s'exprime de manière particulièrement vive actuellement, car l'Eglise est moins directement confrontée au marxisme, mais plus clairement interpellée à tous les plans par les autres religions. Or les principes mis en œuvre par le jeune P. Cottier dans son approche du marxisme se retrouvent dans son approche des religions. Il est soucieux d'y maintenir une distinction claire entre plan naturel et plan surnaturel, à l'aide d'une compréhension précise de S. Thomas:

<sup>16</sup> Georges COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx*, p. 344.

<sup>17</sup> Cf. Georges COTTIER, *Le conflit des espérances*, Desclée de Brouwer, Paris, 1977, p.19-20: «Il est important de noter que cette théorie de l'aliénation présuppose une conception de l'homme déterminée: elle affirme, au départ, la divinité de l'homme. Une telle conception ne fait que tirer les extrêmes conséquences de la doctrine de l'immanence: il n'y a rien pour l'homme de transcendant, rien d'«étranger» (car le transcendant est identifié à l'étranger). L'homme ne dépend pas, ou il ne dépend que de soi, il est autonome, il se suffit à soi-même. Nous touchons sans doute ici à ce qui constitue le cœur de l'humanisme athée du marxisme: la volonté de totale autonomie, de totale auto-suffisance de l'homme. L'homme n'a rien à recevoir, il n'est personne à qui il doive, il n'est débiteur que de soi-même. Or, une telle autonomie est d'ordre éthique, elle est l'affirmation d'une volonté. L'homme veut se contenter de soi-même et de la terre, ne trouver que là ses satisfactions. Il ne veut pas avoir à recourir à Dieu. C'est à partir de ce refus, de ce rejet de Dieu, au nom d'un bonheur purement terrestre et qui ne soit nullement octroyé par autrui, que l'on explique ensuite la genèse et l'existence de l'idée de Dieu. Si, pour l'homme, le bonheur réside dans la jouissance de sa propre divinité, le malheur ne peut consister que dans la reconnaissance d'une divinité «étrangère»».

«Il faut dire que toute vérité, quel que soit celui qui l'énonce, provient de l'Esprit-Saint en tant qu'il infuse la lumière naturelle et qu'il meut à la compréhension et à l'expression de la vérité. Mais non pas en tant qu'il habite [l'âme] par la grâce sanctifiante (*gratum facientem*) ou en tant qu'il dispense un don habituel ajouté de surcroît (*superadditum*) à la nature; car ceci ne se vérifie que pour certaines vérités à connaître et à dire, et, avant tout, pour les vérités qui se rapportent à la foi, dont parle l'Apôtre.' [Ia IIae, q.109, a.1, ad 1]

Saint Thomas restitue le sens exact de la citation. Elle porte directement sur les vérités de foi. Néanmoins, on peut, en vertu d'une appropriation plus large, attribuer à l'Esprit-Saint la lumière naturelle de l'Intelligence. La distinction entre connaissance de foi et connaissance naturelle est clairement affirmée. Privée de sa référence scripturaire et du commentaire, la citation, sous la plume de certains, en vient à exprimer le contraire de ce qu'elle signifie en réalité, le contresens se couvrant de l'autorité de l'Aquinat. La question est loin d'être sans importance. En effet, ce contresens en vient à servir d'argument en faveur d'une conception du rapport du christianisme et des religions particulièrement ruineuse. Nous nous trouvons confrontés à une sorte de surnaturalisme au nom duquel toutes les richesses et les valeurs humaines qui se trouvent dans les religions non chrétiennes viennent à être attribuées à la grâce. La nature humaine avec ses ressources natives de vérité et de bonté, et avec ses floraisons culturelles, est pour ainsi dire éliminée; de là, par exemple, la tendance à attribuer à une présence de la Révélation toute vérité religieuse. De là aussi la tendance à considérer comme équivalentes la mystique chrétienne et les mystiques non chrétiennes, avec cette conséquence que toutes les religions, à considérer leur couronnement 'mystique', 'convergent' (le verbe revient fréquemment) vers une 'expérience de l'Absolu'.<sup>18</sup>

Ce n'est pas en éliminant la valeur réelle de la nature humaine, aussi soutenue par Dieu, que l'on va valoriser l'homme. La confusion se fait toujours finalement au détriment de l'un des plans. Et la dimension propre du Salut chrétien, infiniment au-delà de la portée des actions humaines et de ce qui est dû à cette nature, serait aussi perdue de vue:

«De soi et en elle-même, la créature, dont l'être est un être reçu, tend vers Dieu comme vers sa fin; cette fin, elle est capable de la rejoindre imparfaitement, à dis-

<sup>18</sup> Georges COTTIER, «Sur la mystique naturelle», *Revue Thomiste* 101, 2001, p.288. Cf. déjà Georges COTTIER, *Les chemins de la raison. Questions d'épistémologie théologique et philosophique*, Parole et Silence, Saint-Maur, 1997, p.51-52, ou Georges COTTIER, «Désir naturel de voir Dieu», *Gregorianum* 78, 1997, 4, 679-698.



tance, comme la cause connue à partir des effets, à la mesure limitée de son être de créature. Tout un ensemble d'activités et de réalisations s'inscrit ainsi dans le cercle des possibilités naturelles. Mais le surnaturel ne désigne pas, d'une manière générique, tout rapport à Dieu. Il désigne le mystère de la grâce, communication que Dieu fait à la créature de la participation à sa propre vie. Par la grâce, la créature spirituelle est vraiment divinisée, 'participant de la nature divine'. Rien dans ce qui constitue la nature spirituelle comme telle n'est une exigence d'un tel don gratuit. Ni aucune des actuations les plus hautes de l'esprit créé n'en constitue une approche ou une indication. Ici la radicale gratuité est à la mesure de la transcendance». <sup>19</sup>

Cette vision de la distinction entre nature et surnature est liée à la conviction de la sainteté de l'Eglise, qui n'exclue ni une certaine appartenance à l'Eglise des non-chrétiens ni une non-appartenance des catholiques en raison de leur péché. Sur ce point, à l'occasion d'une réflexion sur les demandes de pardon de l'Eglise, le cardinal Cottier suit l'ecclésiologie du cardinal Journet:

«Deux axiomes commandent l'explicitation de la doctrine. Le premier, qui doit surtout nous retenir, s'énonce ainsi: l'Eglise n'est pas sans pécheurs, mais elle est sans péché. Cet axiome 'dégage l'Eglise des péchés de ceux qui lui appartiennent visiblement ou corporellement'. Le second axiome 'rattache à l'Eglise la sainteté de ceux qui lui appartiennent invisiblement ou spirituellement'. On l'énoncera ainsi: 'tout ce qu'il y a de vraie sainteté dans le monde relève déjà de l'Eglise de Pierre'» <sup>20</sup>.

Pourquoi? A la racine de cette approche se trouve la doctrine thomiste de la grâce capitale<sup>21</sup>: le Christ édifie son Corps en se rattachant les hommes par la grâce, de telle manière qu'être sauvé et être membre du Corps du Christ sont en quelque sorte une même chose. On voit que le P. Cottier a abordé directement deux questions majeures de la vie de l'Eglise au cours des dernières décennies: la relation avec le marxisme et la relation avec les autres religions. Dans les deux cas il est soucieux de maintenir à la suite de S. Thomas un rapport précis entre plan naturel et plan surnaturel. Cela se vérifie aussi dans sa vision de la théologie.

<sup>19</sup> Georges COTTIER, «Sur la mystique naturelle», «Revue Thomiste» 101, 2001, p.310.

<sup>20</sup> Georges COTTIER, *Mémoire et repentance*, Pourquoi l'Eglise demande pardon, Parole et Silence, Saint-Maur, 1998, p.76. Cf. Charles JOURNET, *Per una teologia ecclesiale della storia della salvezza*, «Historia salutis» 8, M. D'Auria, Napoli, 1972, p.87-88, ou, en français, *L'Eglise du Verbe incarné*, t.3, Desclée de Brouwer, Paris, 1969, p.71.

<sup>21</sup> Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, IIIa, q.8, a.1-3.

*Ce qu'est la théologie.*

Parlant de la théologie comme telle, le cardinal Cottier est encore soucieux de maintenir le rapport juste entre éléments divins et humains. L'un des dangers qui guettent la théologie est d'oublier la transcendance radicale de la révélation, et de se mettre à la traîne des courants d'idée du moment, ou de réduire l'objet de l'étude à l'histoire des idées<sup>22</sup>. Le P. Cottier peut critiquer ici ce qu'il avait déjà relevé dans le marxisme :

«L'historicisme, entendu radicalement comme immanence totale de la mémoire dans l'histoire, équivaut à une justification théorique de l'opportunisme. Si l'histoire, condensée dans la politique des détenteurs du pouvoir, est le critère du vrai, le conformisme profond et sans réticences devient la loi du comportement de l'individu, ce conformisme se traduisant par l'agilité à épouser les changements qui se produisent à la crête du temps».<sup>23</sup>

La racine de l'historicisme n'est pas seulement un oubli de la transcendance, c'est aussi l'idéalisme. Si la raison n'est pas capable de saisir le vrai et d'émettre des jugements vrais, elle n'a affaire qu'à ses propres créations (idéalisme), ce qui tend à la faire tomber dans le temps: c'est précisément l'historicisme<sup>24</sup>. Certes le danger ne guette pas que les idéalistes. Une des causes de la crise du thomisme après Vatican II a été que certains de ses défenseurs préconciliaires y adhéraient par conformisme et sans le comprendre vraiment, ce qui est contradictoire avec le thomisme et ne peut que conduire à son rejet<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Cf. Georges COTTIER, *Le désir de Dieu*. Sur les traces de S. Thomas, Parole et Silence, Les Plans-Sur-Bex, 2002, p.20-21, qui cite S. Thomas, *In Aristotelis libros*, dans *De Coelo et mundo*, expositio I,XXII (ed. Spiazzi, Turin, 1952b no.228): "*quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum*" (p.20); traduction par le P. Cottier: «*la philosophie s'applique non à connaître ce qu'ont pensé les hommes mais ce qu'il en est de la vérité des choses*».

<sup>23</sup> Georges COTTIER, *Mémoire et repentance*, p.24.

<sup>24</sup> Cf. Georges COTTIER, *Les chemins de la raison*, p. 44-45.

<sup>25</sup> Cf. Georges COTTIER, *Les chemins de la raison*, p. 132: «*On constatait chez plus d'un enseignant de théologie ou de philosophie... une adhésion de forme purement disciplinaire contraire à la nature et à la dignité de l'esprit. Les conséquences d'une telle attitude ne pouvaient être que désastreuses: au plan de la pensée, stérilité et conformisme, avec parallèlement l'idée saugrenue que de soi la créativité intellectuelle se trouve du côté de l'hétérodoxie ou encore, là où, malgré tout, on s'efforce de chercher honnêtement, constructions éclectiques sans vraie solidité, car comment un acte d'obéissance, même vertueux, pourrait-il remplacer les intuitions fondatrices d'une doctrine? Au plan éthique, le danger était grand de*

Le risque d'une théologie immergée dans le temps est de devenir une apolo-gétique, et de dépendre de ce à quoi elle veut répondre:

«Un glissement s'opère pour autant qu'on en vient à accorder une valeur pour elles-mêmes à l'ensemble des idées dominantes de l'époque, comme si elles constituaient un critère de vérité, qui tend d'ailleurs à mesurer celle-ci à son efficacité, c'est-à-dire à son succès. Dans cette perspective, la tâche première de la pensée chrétienne devient d'opérer la synthèse entre le message de la foi et la pensée dominante en question, acceptée d'une manière non critique comme valable du seul fait de son impact culturel. A ce moment, la philosophie chrétienne est remplacée par l'apologétique, bien que ce qualificatif soit repoussé avec horreur. Pourtant, à son plan la démarche apologétique est nécessaire, elle n'est nullement méprisable. Mais elle n'aura toute sa portée et son efficacité que si elle s'appuie de quelque façon sur ces grandes intuitions métaphysiques dont le christianisme a permis la pleine éclosion».<sup>26</sup>

Le risque est aussi de tomber dans un éclectisme qui ne parvient pas à l'unité:

«L'éclectisme banalise ce dont il traite: si fidèles qu'ils soient à la lettre des textes, les esprits éclectiques n'ont jamais vu de leur propre œil la portée et la puissance objectives des idées qu'ils manipulent. Ils ont le secret de cette indulgence, de cette 'largeur de vue', qui est une forme insidieuse de l'irrespect de la spécificité d'une pensée, n'ayant de commun que les apparences avec l'objectivité et la sympathie véritables».<sup>27</sup>

Dire que la théologie ne doive pas être esclave de la pensée du moment, comme si le plus récent était de soi le plus vrai<sup>28</sup>, ne signifie pas qu'elle doive être indifférente aux problématiques de son temps: toute l'œuvre du cardinal Cottier

*céder à l'hypocrisie; tout cela n'allait pas sans de forts complexes d'infériorité à l'égard de tout ce qui était extérieur à cette pensée condamnée inévitablement à être une pensée de ghetto. Qu'un certain 'thomisme' extraordinairement étroit et, de plus, souvent lié à des attitudes résolument conservatrices, y compris sur le plan politique et social, ait eu sa part de responsabilité quant à cet état de fait, l'ouvrage des deux philosophes polonais nous le rappelle...» (la référence à l'ouvrage en question est donnée en note p.131: Jerzy KALINOWSKI et Stefan SWIEZAWSKI, *La philosophie à l'heure du Concile*, Société d'Editions Internationales, Paris, 1965).*

<sup>26</sup> Georges COTTIER, *Les chemins de la raison*, p.157.

<sup>27</sup> Georges COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx*, p.15.

<sup>28</sup> Dire que le plus ancien est nécessairement le plus vrai procéderait des mêmes prémisses.

le montre. Cela ne signifie pas non plus qu'elle ne puisse pas progresser: la conscience humaine et chrétienne est susceptible de progrès comme de régressions, et le «désenveloppement» dogmatique est essentiel à la théologie catholique<sup>29</sup>.

La cause la plus profonde d'une soumission aux idées du temps est une distance avec Dieu, une crise spirituelle. En effet,

«Si une vie de foi intense, plus profonde, n'est pas de soi la garantie d'une bonne théologie, elle ne constitue pas moins le climat normal de l'exercice de la théologie».<sup>30</sup>

Dès lors

«Une des causes certaines de la crise actuelle de la théologie chez de nombreux théologiens est l'absence d'esprit contemplatif».<sup>31</sup>

C'est alors la nature même de l'intelligence qui est perdue de vue :

«Le danger est grand, au nom même du bien que sincèrement on souhaite à autrui, de ne plus s'arrêter à envisager la vérité pour elle-même, mais, puisque c'est bien pour elle qu'on entend cependant travailler, uniquement sous l'angle de son incidence dans l'esprit d'autrui. Du coup, on perd de vue l'orientation contemplative de l'esprit et on néglige de scruter les problèmes à la racine et pour eux-mêmes».<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Cf. Georges COTTIER, *Mémoire et repentance*, p.15: «C'est progressivement que certaines exigences évangéliques se sont imposées à la conscience chrétienne. Le reconnaître n'est nullement céder à la vieille idéologie du progrès nécessaire, c'est prendre en compte les processus de désenveloppement et d'explicitation qui accompagnent la marche de l'Eglise dans le temps de l'histoire». Cf. aussi *ibid.*, p.60: «Mais il est tout aussi vrai qu'au cours de son histoire la théologie s'est enrichie soit quant à son contenu soit quant à ses instruments de recherche. Ce qui, à une première étape, était présent à l'état latent et d'une manière imprécise, serait plus tard explicité et précisé, grâce à l'émergence de questions nouvelles»; p.83: «Quand on parlera de progrès, il ne pourra s'agir d'un dépassement du don de Pentecôte, mais de la manifestation successive des exigences de ce don initial, car l'Incarnation et la Pentecôte constituent le centre du temps. A Pentecôte, l'Eglise est achevée dans son essence, sa structure constitutive». Mais il y a à la fois des reculs de la conscience – avortement – et des progrès – droits de l'homme (cf. Georges COTTIER, *Histoire et connaissance de Dieu*, «Studia Friburgensia, Nouvelle Série» 79, Editions Universitaires, Fribourg, 1993, p.173-174).

<sup>30</sup> Georges COTTIER, *Les chemins de la raison*, p.65.

<sup>31</sup> Georges COTTIER, *Les chemins de la raison*, p.66.

<sup>32</sup> Georges COTTIER, *Les chemins de la raison*, p.141.

*Conclusion*

Le cardinal Cottier est un théologien et un philosophe disciple de saint Thomas d'Aquin. Comme son grand confrère, il aborde les problématiques de son temps, et ce faisant il maintient toujours scrupuleusement la relation délicate de la dimension naturelle et de la dimension surnaturelle. Si ses études les plus récentes montrent l'importance d'une telle relation dans le domaine du dialogue interreligieux, les mêmes principes sont déjà à l'œuvre lorsque, bien plus tôt, il défend activement les droits de l'homme ou expose les dimensions métaphysiques de l'athéisme marxien. Toute son œuvre montre l'importance cruciale à la fois pour la théologie et pour la philosophie d'une attention et d'un respect réciproques, qui ne sont qu'une autre manière d'exprimer la relation entre nature et surnature.

**\* Cronaca del Forum pubblicata su "L'Osservatore Romano" del 28 gennaio 2004, p. 5, a cura del Prelato Segretario Prof. Mons. Piero Coda**

Giovanni Paolo II ha voluto rendersi "spiritualmente presente" al secondo Forum Internazionale della Pontificia Accademia di Teologia, svoltosi in Vaticano dal 22 al 24 gennaio, con un telegramma a firma del Segretario di Stato, Cardinale Angelo Sodano, che è stato letto in apertura dei lavori dal Presidente dell'Accademia, Mons. Marcello Bordonì. In esso, il Santo Padre, dopo aver espresso il suo "compiacimento per l'iniziativa volta a promuovere il dialogo tra le discipline teologiche", auspicava che "le provvide giornate di studio suscitino nei partecipanti rinnovata meditazione del mistero di Gesù Cristo per annunciarLo e testimoniarLo con sempre più generoso slancio missionario". Tali benauguranti parole hanno indirizzato i lavori della qualificata assemblea, costituita di una sessantina di eminenti teologi e cultori delle scienze teologiche, concentrati su "Il metodo teologico oggi, fra tradizione e innovazione", connettendoli organicamente a quelli del Primo Forum del 2002 su "Gesù Cristo, Via, Verità e Vita. Per una rilettura della 'Dominus Iesus'".

Il caloroso saluto introduttivo del Cardinale Paul Poupard, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, il primo giorno, e la solenne cerimonia conclusiva con cui il Cardinale Georges Cottier è stato decorato con il titolo di emerito, hanno fatto da cornice a un ricco percorso di approfondimento, in cui si sono succedute relazioni e momenti di intenso dialogo. Dopo la prolusione su "Metodo teologico e prassi della fede", svolta dallo stesso Cardinale Cottier, i lavori si sono articolati in tre momenti: "esigenze della fede e metodo teologico" (P. Grech, F. Ocariz, R. Fisichella, A. Di Noia, B. Forte); "il metodo teologico nell'attuale contesto culturale e religioso" (E. Dal Covolo, Card. M. Ouellet, M.

Dhavamony, E. Genre, Y. Spiteris); “il metodo teologico tra morale e spiritualità” (R. Tremblay, P. Carlotti). Come emerso nella giornata conclusiva, che ha raccolto le principali indicazioni messe a fuoco grazie al percorso compiuto, una riflessione circa il metodo che le è proprio, risponde bene ai due compiti che nella *Fides et ratio* Giovanni Paolo II ha indicato alla teologia nell’oggi della Chiesa. Quello, da una parte, di “sviluppare l’impegno che il Concilio Vaticano II, a suo tempo, le ha affidato: rinnovare le proprie metodologie in vista di un servizio più efficace all’evangelizzazione” (n.92); e, dall’altra, quello di “puntare gli occhi sulla verità ultima che le viene consegnata con la Rivelazione” (*ibid.*). Impegnandosi a rispondere a questi due compiti, la teologia, nutrita di sapienza e con prudente discernimento, si fa simile “al padrone di casa che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche” (Mt 13,52). Il suo unico e inestimabile tesoro, infatti, è la pienezza di Verità da Dio donata all’umanità in Gesù Cristo, Suo Verbo fatto carne (cf. Gv 1,14), Verità che è custodita, trasmessa e dispensata lungo i secoli dalla Chiesa, in docile obbedienza all’azione dello Spirito Santo. Al teologo è confidato dallo stesso Spirito di Verità (cf. Gv 14,17) il ministero di acquisire, in comunione con tutto il Popolo di Dio e in particolare con il Magistero dei Pastori, un’intelligenza sempre più profonda di tale dono inesauribile e perenne di Verità, per poterlo comunicare con un linguaggio adeguato ai tempi e alle culture.

Il metodo teologico, in realtà, prima di specificarsi a seconda delle modalità epistemiche e degli ambiti specifici in cui si esprimono l’*auditus fidei* e l’*intellectus fidei*, in senso radicale e fondante è qualificato dalla comunione con Cristo nella Chiesa. La via alla verità può essere tracciata, infatti, solo dalla Verità in persona (Sant’Agostino), che si dona a noi come fonte di vita piena e senza fine (cf. Gv 14,6). Il metodo teologico deve perciò nutrirsi della fedele memoria e della rigorosa riflessione sulla via che Cristo verità ha percorso e continua a percorrere, nella luce e nella forza dello Spirito Santo, per raggiungere gli uomini di ogni tempo e di ogni luogo e condurli alla conoscenza di Dio Padre, da cui viene ogni luce di verità e ogni autentico bene. La complessità delle questioni che la teologia è chiamata ad affrontare per offrire il suo specifico contributo alla missione della Chiesa, in un contesto culturale e sociale in rapida trasformazione e ormai planetario, invitano inoltre a un esercizio dell’intelligenza della fede condiviso in una “scuola di comunione” (Nmi 43). Nello stesso spirito di comunione, devono trovare accoglienza entro la ricerca teologica, ed essere ordinate secondo la logica interiore della fede, le molteplici ricchezze della Parola di Dio, scritta e trasmessa, insieme ai frutti da essa portati lungo i secoli attraverso l’insegnamento dei Padri e dei Dottori della Chiesa, lo studio dei Teologi, l’intelligenza spirituale dei Santi, la predicazione dei Pastori, l’esperienza di vita del Popolo di Dio (cf.

DV 8). Attraverso l'impegno convergente delle diverse discipline teologiche, si potrà giungere, superando il pericolo della frammentazione, all'illustrazione integrale e incisiva del Mistero di Cristo (cf. OT 14 e 16) e alla contemplazione, attraverso di Lui, crocifisso e risorto, del mistero del Dio Uno e Trino, centro irradiante della sapienza teologica (FeR 93).

Potrà così venire in piena luce anche "lo spessore speculativo e pratico della scienza teologica" (*ibid.*, 105), e cioè la sua nativa capacità di mostrare, in forma pertinente e persuasiva, tutte le implicazioni della verità della Rivelazione per il pensare e il vivere dell'uomo del nostro tempo. E la teologia, saldamente radicata nella verità di Cristo, potrà dialogare, in spirito aperto e costruttivo, con le istanze provenienti dai diversi saperi, in primo luogo dalla filosofia, con particolare riguardo alla sua intenzionalità metafisica, ma anche dalle scienze umane e naturali. Essa potrà al contempo studiare e confrontarsi con i semi di verità presenti nelle diverse tradizioni ed esperienze religiose e di pensiero: sapendo discernere in esse quanto vi è di positivo, e al contempo sapendo denunciare quanto può esservi di mancante o di erroneo.

Il tema del metodo in teologia ha richiamato peraltro il compito della formazione intellettuale dei discepoli di Cristo. In primo luogo dei candidati al ministero presbiterale, che attraverso l'insegnamento ad essi impartito sono chiamati a "superare una mera scienza nozionistica per pervenire a quella intelligenza del cuore che sa 'vedere' prima ed è in grado poi di comunicare il Mistero di Dio ai fratelli" (PdV, 51). Ma anche tutti gli altri membri del Popolo di Dio, secondo la specificità della propria vocazione, debbono poter usufruire di un'adeguata formazione teologica per essere pronti, in una società pluralistica e spesso disorientata come quella odierna, a "rispondere a chiunque domandi ragione della speranza" che vive in loro (cf. 1Pt 3,15). Solo una robusta ricerca teologica e un'adeguata formazione intellettuale, offerta a tutti i discepoli di Cristo, infine, possono realisticamente contribuire alla realizzazione di "una visione unitaria e organica del sapere" (FeR 85). Questo obiettivo esigente costituisce infatti – come affermato da Giovanni Paolo II – "uno dei compiti di cui il pensiero cristiano dovrà farsi carico" nel terzo millennio (*ibid.*). Far penetrare il lievito del Vangelo nelle diverse culture e operare affinché il Vangelo stesso si faccia promotore di una civiltà nuova dell'amore, che porti "il volto delle tante culture e dei tanti popoli in cui esso è accolto e radicato" (cf. Nmi, 40), esige una nuova e ricca stagione di pensiero teologico fedele al *depositum fidei* e insieme attenta ai diversi contesti umani, sociali, culturali e scientifici. Le conclusioni del Forum – ha notato in chiusura il Card. Cottier – si traducono nell'auspicio che la Pontificia Accademia di Teologia prosegua con frutto nel suo lavoro, offrendo stimoli, orientamenti, occasioni d'incontro e di fraterna comunione a tutti coloro che,

nella Chiesa, sono chiamati a svolgere il servizio dell'intelligenza della fede e della formazione intellettuale.

## 2. Rinnovo della nomina a Presidente di Mons. Marcello Bordoni

In data 29 marzo 2004, il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II ha rinnovato la nomina *in aliud quinquennium*, a Presidente della Pontificia Accademia di Teologia, del Prof. Mons. Marcello Bordoni. Sua Em.za il Card. Paul Poupard, nella Lettera di accompagnamento del Biglietto del Santo Padre a Mons. Bordoni esprimeva le più vive congratulazioni e formulava "gli auguri più fervidi di un secondo mandato ancora più proficuo di quello appena trascorso, come ho potuto constatare nel recente II Forum Internazionale della Pontificia Accademia di Teologia". Anche dalle pagine di questa Rivista giungano a Mons. Bordoni le più cordiali congratulazioni degli Accademici ordinari e dei Soci Corrispondenti, con i sensi di sincera stima e gratitudine, uniti all'impegno di una collaborazione sempre più efficace all'espletamento del suo secondo mandato.

## 3. Cronaca dell'Accademia

\* Nel primo semestre del 2004, il Consiglio accademico si è riunito quattro volte, l'8 gennaio, il 26 febbraio, il 28 marzo e il 3 giugno, presso l'Aula Clemente XIV della Pontificia Università Lateranense, generosamente messa a disposizione da S. Ecc.za Mons. Rino Fisichella, Rettor Magnifico della medesima, dedicando in particolare i suoi lavori alla valutazione del II Forum Internazionale, allo studio del tema da proporsi per il III Forum (previsto per il gennaio 2006) e alla messa a punto dei nn. 1/2004 e 2/2004 della rivista PATH. Il Consiglio ha anche elaborato il programma della Sessione Accademica prevista per il 9 dicembre prossimo sul tema: "L'annuncio di Gesù Cristo nei molteplici contesti. Le Esortazioni apostoliche postsinodali alle chiese dei cinque continenti".

Il Consiglio ha inoltre provveduto, in collaborazione con l'ufficio informatico della Santa Sede, alla definizione del progetto di un sito internet della Pontificia Accademia di Teologia, che diventerà attivo dopo l'estate e conterrà le informazioni fondamentali sulla sua identità, sui suoi membri, sulle sue iniziative e sulla rivista PATH.

\* In data 22 aprile si è svolta, presso l'aula Clemente XIV della Pontificia Università Lateranense, una Sessione di lavoro sull'attività dell'Accademia. Erano presenti il Presidente, Mons. Marcello Bordoni, il Prelato Segretario, Mons. Piero Coda, i Consiglieri, Don Enrico dal Covolo e Don Manlio Sodi e gli Accademici



P. Mariasusai Dhavamony, P. Prosper Grech, P. François-Marie Léthel, Mons. Francisco López Illana, Don Paolo Scarafoni, P. Réal Tremblay e Don Donato Valentini. Avevano comunicato la loro impossibilità a partecipare e i loro saluti e auguri di buon lavoro gli Accademici S. Ecc.za Mons. Angelo Amato, Mons. Bruno Forte (che offriva anche alcune suggestioni riguardanti il tema del III Forum dell'Accademia), Don Paul O'Callaghan, Mons. Fernando Ocariz, P. Tarcisio Stramare e il Socio Corrispondente Don Juvénal Ilunga Muya.

Al centro dei lavori la delineazione del programma del III Forum Internazionale, secondo le seguenti direttrici: (1) proseguire la ricerca e il confronto sul metodo teologico avviati nel II Forum; (2) rimandare a 2 numeri monografici della rivista PATH la trattazione di altrettante istanze messe in evidenza nelle conclusioni del II Forum: l'istanza metafisica e l'istanza del dialogo con le scienze naturali; (3) sviluppare i temi di fondo raccolti nelle conclusioni al Forum di Mons. Bordoni e Mons. Coda, articolando la questione del metodo teologico su tre fronti tra loro complementari: quello della *Traditio vivens* dell'evento Cristo tra memoria e profezia, quello dell'ecclesiologia di comunione e quello della relazione dialogale con il contesto culturale.

Si esaminava inoltre la programmazione della rivista PATH, si auspicava, da parte degli intervenuti, una maggior frequenza di simili sessioni di studio e si valutava l'opportunità di promuovere conferenze e tavole rotonde su argomenti teologicamente rilevanti, profittando della presenza o del passaggio a Roma di insegna Teologi.

\* Col parere favorevole del Consiglio accademico, il Presidente dell'Accademia, Mons. Marcello Bordoni, in conformità all'articolo X degli Statuti dell'Accademia, ha proceduto nel mese di maggio alla nomina dei seguenti sette nuovi Soci Corrispondenti: il Rev. P. Marco Salvati, O.P., decano della Facoltà di Teologia della Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino; il Prof. Mons. Nicola Ciola, decano della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense; il Prof. Jeremy Driscoll, O.S.B., del Pont. Ateneo "S. Anselmo"; il Rev. Prof. Bernard Koerner, di Graz (Austria); il Rev. Prof. Brendan Leahy, di Dublino (Irlanda); il rev. Prof. Marian Rusecki, di Lublino (Polonia); e la Prof.ssa Suor Maria Ko, del Pontificio Ateneo "Auxilium" di Roma.

#### 4. Necrologio dell'Accademico Padre Ronald D. Lawler, O.F.M. Cap.

Il 5 novembre 2003 il Signore ha chiamato a sé, dopo lunga malattia, l'Accademico P. Ronald D. Lawler, O.F.M. Cap. Nato il 29 luglio 1926 a Cumberland, nel Maryland (U.S.A.), dopo aver frequentato gli studi teologici

presso il Capuchin College di Washington, D.C., aveva conseguito il dottorato in filosofia presso la St. Louis University nel 1959 e perfezionato gli studi in teologia presso la Oxford University (Greyfriars) nel 1969-70. Personalità d'indiscusso prestigio nel cattolicesimo statunitense, ha svolto il suo insegnamento in vari istituti e università, tra i quali: Catholic University of America, Oxford University, University of St. Thomas (Houston) e St. John's University (New York City). Direttore dell'Institute for Advanced Studies in Catholic Doctrine della St. John's University (1982-88), Presidente dell'Holy Apostles College and Seminary (1988-90; 1993-96), è stato infine Direttore, a partire dal 1996, dell'Adult and Family Catechesis della Diocesi di Pittsburgh. Tra le sue pubblicazioni si ricordano: *Philosophical Analysis and Ethics* (1958), *The Teaching of Christ* (1996<sup>4</sup>), *The Christian Personalism of John Paul II* (1980), *Catholic Sexual Ethics* (1999<sup>2</sup>), *Perspectives in Bioethics* (1983), *The Catholic Catechism* (1986). Insieme ad altri Autori e sotto la direzione del Card. John Wright della Congregazione per il Clero, aveva lavorato al Catechismo *Teaching of Christ* (1976), tradotto in 13 lingue. Come risulta dalla costante corrispondenza intrattenuta, anche negli ultimi anni, con la Segreteria dell'Accademia, P. Lawler ha sempre mostrato grande interesse e desiderio di partecipazione alle attività della medesima. Anche dalle pagine di questa Rivista giungano ai suoi confratelli, amici ed estimatori le espressioni del cordoglio e della partecipazione al lutto di tutta l'Accademia.