

PATH

VOL. 1 - PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA - 2002/1

- 3-4 Editoriale
- 5-7 Indirizzo di salute
Card. Paul Poupard
- 9-46 Fare teologia all'inizio del terzo millennio
Marcello Bordoni
- 47-58 Quelques nœuds théologiques
Georges Cottier
- 59-78 La mia esperienza di teologo cattolico. Uno sguardo d'insieme
Card. Leo Scheffczyk
- 79-114 "Dominus Iesus": recezione e problematiche
Angelo Amato
- 115-118 In memoriam: Mons. Antonio Piolanti (1911-2001)
Brunero Gherardini
- 119-128 Recensiones
- 129-136 Vita Academiae
- 137 Opera accepta

RECENSIONES

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede* (Roma, settembre 1999), LEV, Città del Vaticano 2001, (A. Amato) p. 119.

PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La madre del Signore. Memoria presenza speranza*, PAMI, Città del Vaticano 2000, (A. Amato) p. 123.

Antonio ARANDA, *El bullir de la sangre de Cristo*, Rialp, Madrid 2001, (L. Clavell) p. 124.

Romano PENNA, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello B. 2001, (A. Amato) p. 128.

VITA ACADEMIAE

1. Statuti della "Pontificia Accademia di Teologia", p. 129.
2. Elenco degli Accademici, p. 132.
3. Attività dell'Accademia, p. 133.
4. Il premio delle Pontificie Accademie Teologiche, p. 135.

OPERA ACCEPTA

EDITORIALE

PATH 1 (2002) 3-4

PATH – il titolo della nuova rivista – è l'acrostico di *Pontificia Academia Theologica*. Tale nome, intenzionalmente in lingua latina, indica anzitutto che sono gli Accademici i protagonisti della rivista. Indica poi che la nostra riflessione teologica avrà una insopprimibile dimensione ecclesiale, che dice armonia tra ragione e fede, tra ricerca scientifica e vita di comunione, tra accademia e preghiera, fra tradizione e innovazione (Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica "Fides et ratio"*, 14 settembre 1998). La conoscenza per il cristiano non si fonda solo su una attenta osservazione dell'uomo, del mondo e della storia, ma suppone anche un indispensabile rapporto con la fede e con i contenuti della Rivelazione. È una relazionalità che implica sia anamnesi del patrimonio biblico, patristico, magisteriale, teologico, liturgico, spirituale, sia sporgenza verso il *novum* della storia con i suoi appelli urgenti e le sue continue sorprese culturali.

Ma il titolo *PATH* – dato il suo evidente riferimento al vocabolo inglese "path" (sentiero) – intende connotare l'inserzione della riflessione teologica nell'oggi della nostra cultura planetaria e l'atteggiamento di modestia, che deve caratterizzare il fare teologico, come approccio asintotico alla pienezza del vero. Ma più che l'inglese di questa nuova *koiné* linguistica, *PATH* vuole richiamare l'attenzione sulla natura della teologia, come cammino, faticoso e allo stesso tempo gratificante, lungo il sentiero della Verità che è Cristo, accompagnati dal suo Spirito di verità, che guida l'intelligenza della fede alla verità tutta intera (cf. Gv 16,13).

Su questa tematica vertono il denso *indirizzo di saluto* del Card. Paul Poupard e l'ampio studio programmatico di Marcello Bordoni, *Fare teologia all'inizio del terzo millennio*. Come complemento e anche come bilancio della teologia cattolica della seconda metà del secolo XX, con particolare riferimento all'ambiente tedesco, si colloca il saggio dell'Acca-

demico Card. Leo Scheffczyk, *La mia esperienza di teologo cattolico*, pronunciato nella solenne seduta di emeritato, che si tenne a Roma, presso la Pontificia Università Lateranense, il 14 dicembre 2000. L'autore documenta attraverso la sua diretta esperienza di studioso e di protagonista la lunga stagione della teologia cattolica, con le sue luci e le sue ombre.

L'articolo di P. Georges Cottier verte su *alcuni nodi teologici sollevati dal Grande Giubileo dell'anno 2000*, come, ad esempio, il *sensus Ecclesiae*, l'ecumenismo, l'incontro con le altre religioni. La rassegna di Angelo Amato riguarda l'ampio e diversificato ventaglio della *recezione della Dichiarazione "Dominus Iesus"* (6 agosto 2000), della Congregazione per la Dottrina della Fede, e delle problematiche da essa sollevate in campo interreligioso ed ecumenico.

La rivista ospita anche una commemorazione di Mons. Antonio Piolanti (1911-2001), per molti anni Prelato Segretario della Pontificia Accademia Teologica Romana. Il commosso e partecipato ricordo di Brunero Gherardini è un doveroso tributo a chi con tenacia e creatività ha servito per molti anni le Pontificie Accademie Teologiche.

Questo primo numero viene completato dalla sezione dedicata alle recensioni, dal notiziario dell'Accademia e dall'elenco dei libri ricevuti.

Nuovo millennio, vecchie riviste? Al di là di questo cinico, ma intrigante interrogativo, la nostra rivista intende essere la palestra del dialogo teologico soprattutto degli Accademici. All'inizio del terzo millennio, si tratta di un gesto di speranza e di futuro. Per questo, facciamo nostro l'indirizzo beneaugurante del Card. Paul Poupard: "Camminate sullo stesso sentiero del Cristo risorto, per poterlo riconoscere con gli occhi del cuore e della mente e gioire della sua compagnia".

INDIRIZZO DI SALUTO

CARD. PAUL POUPARD

PRESIDENTE DEL PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA

PATH 1 (2002) 5-7

Sono veramente lieto di inaugurare, con questo mio breve saluto, il primo numero della nuova Rivista della Pontificia Accademia di Teologia, dal significativo titolo *PATH*.

Con la Lettera Apostolica *Inter Munera Academicarum*, pubblicata il 28 gennaio 1999, festa di San Tommaso d'Aquino, il Santo Padre Giovanni Paolo II ha inteso ridare nuova vitalità a questa antica ed illustre istituzione, ideata nel 1695 da Cosimo de' Girolami, divenuto poi Cardinale, ed approvata da Papa Clemente XI, generoso patrono delle arti e delle scienze, con Breve del 23 aprile 1718. Essa fu, poi, arricchita di speciali privilegi dai Pontefici Benedetto XIII, 6 maggio 1726, e Clemente XIV, 27 aprile 1770. Il 26 ottobre 1838 Gregorio XVI promulgava gli *Statuti* dell'Accademia, che ha continuato a godere del favore e del sostegno dei Sommi Pontefici, in modo particolare del Beato Pio IX, di Leone XIII e di Pio XII.

Il Santo Padre Giovanni Paolo II, particolarmente attento al dialogo tra Vangelo e cultura contemporanea, ha indicato nell'Enciclica *Fides et Ratio* il punto di riferimento per una rinnovata riflessione teologica, che miri a colmare il fossato, purtroppo creatosi, tra fede, rivelazione e ragione umana.

I nuovi *Statuti* dell'Accademia, approvati lo stesso 28 gennaio 1999, hanno pienamente recepito tale indicazione riaffermando che il compito precipuo della Pontificia Accademia di Teologia è quello di promuovere il dialogo tra la fede e la ragione e di offrire una sempre maggiore intelligenza della rivelazione e della dottrina della fede.

Con i nuovi *Statuti*, l'Accademia ha visto rinnovato anche il suo organigramma. Il nuovo Presidente, Mons. Marcello Bordonì, ed il Prelato Segretario, Don Angelo Amato, con il rinnovato Consiglio Accademico, hanno assunto l'importante impegno con grande generosità e disponibilità, mostrandosi davvero interessati ad un profondo rinnovamento dell'Accademia per renderla efficacemente attiva, e capace di offrire al Santo Padre, e a tutta la Chiesa, utili e preziose riflessioni sulle questioni più urgenti della Teologia contemporanea.

La Rivista, che con questo numero comincia il suo "cammino", è segno eloquente di questa nuova fase della secolare storia dell'Accademia, nonché dell'impegno profuso dal corpo accademico, anch'esso rinnovato con l'inserimento di numerosi ed autorevoli studiosi di Teologia, ben disposti a mettere a servizio della Chiesa i loro talenti e la loro esperienza.

Il titolo, *PATH*, oltre ad essere la sigla della stessa Accademia, credo voglia sottolineare la volontà di sentirsi sempre in cammino, disposti a "rendere ragione" della propria fede e della propria speranza sul sentiero degli uomini e delle culture del mondo contemporaneo.

Evidenzia, anche, un dinamismo profondo in cui, facendo tesoro del ricchissimo patrimonio della Tradizione cristiana in genere, e di quello dell'Accademia in particolare, si guarda al futuro con fiducia, e si raccolgono le sfide del presente come occasione di ulteriore crescita e maturazione, di riflessione mai ripiegata su se stessa ma sempre capace di novità e di originalità, per continuare ad annunciare, con freschezza di spirito e attualità di linguaggio, la perenne novità di Cristo nelle culture del nostro tempo.

L'intenzione della Rivista, espressa efficacemente nel titolo, è, dunque, di far propria la definizione dell'uomo che Giovanni Paolo II ci offre nella *Fides et Ratio*, al n. 28: "Si può definire l'uomo come colui che cerca la verità", offrendosi, appunto, come sentiero e traccia di questa ricerca della verità, in cui fede e ragione non si contrappongono come vie alternative ma si mostrino "come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità" (*Fides et Ratio*, premessa).

I qualificati contributi degli illustri teologi, raccolti in questo primo numero, ci aiutano senz'altro a "mettere le ali" e ad incamminarci verso una riflessione alta, qualificata, essenziale, attuale, di cui avvertiamo tutti il bisogno.

La Nuova Evangelizzazione, a cui siamo tutti chiamati *tertio millennio ineunte*, infatti, non può ridursi a un nuovo attivismo o ad un più efficace pragmatismo pastorale. Essa necessita di una solida e sicura base di riflessione teologica e filosofica perché il messaggio del Vangelo possa adeguatamente inculturarsi nel nostro mondo e così trasformarlo ed illuminarlo con la luce di Cristo.

Auguro, pertanto, a tutti i membri della Pontificia Accademia di Teologia di riuscire a favorire, anche grazie alla loro Rivista, il cammino di riavvicinamento e di incontro tra Cristo e gli uomini di oggi, apparentemente indifferenti al messaggio evangelico ma, contemporaneamente, assetati di verità e di spiritualità autentica, di testimonianza coerente e coraggiosa anche a livello culturale.

Come ad Emmaus, ci auguriamo di camminare sullo stesso sentiero di Cristo risorto per poterlo riconoscere con gli occhi del cuore e della mente e gioire della sua compagnia.

FARE TEOLOGIA ALL'INIZIO DEL TERZO MILLENNIO

MARCELLO BORDONI

PATH 1 (2002) 9-46

La rinnovazione degli statuti della Pontificia Accademia di Teologia da parte del Santo Padre Giovanni Paolo II, il 28 gennaio 1999, ha delineato le sue linee programmatiche generali, *evidenziando in particolare i suoi compiti in relazione all'incontro tra l'umanesimo cristiano e le culture, nonché la promozione degli studi teologici* nel contesto dei problemi e delle prospettive che si aprono all'inizio del terzo millennio.

Vorrei, in questa presentazione delle linee programmatiche dell'Accademia, soffermarmi sulle sue finalità, che tengono conto della *rinnovata concezione del metodo teologico*, della *vocazione ecclesiale* del Teologo, e vorrei anche presentare la nuova rivista dell'Accademia: *Path*, che, da un lato, riassume la sigla della titolatura latina della *Pontificia Accademia Theologica* e, dall'altro, esprime la sua volontà di cammino nel sentiero (*path*) della Verità in sintonia con la missione della Chiesa.

1. Finalità della “Pontificia Accademia Teologica” nel contesto dei problemi del rinnovato metodo teologico

Compito urgente per il rinnovamento della Pontificia Accademia Teologica è quello di promuovere lo sviluppo di una Teologia che sia una autentica “Scientia Fidei” e che costituisca anche “un polo di forza educativa” nella formazione delle nuove generazioni dei credenti, nella loro vocazione di presenza nel mondo, per portare la “luce ed i valori” del Vangelo nell'ambito delle molteplici culture in cui vivono.

La “Istruzione” della Congregazione per la Dottrina della Fede sulla “Vocazione ecclesiale del Teologo”, comparsa agli inizi degli anni 90 dello

scorso secolo (24 maggio 1990),¹ ha richiamato l'importanza del "servizio della dottrina, che implica la ricerca credente dell'intelligenza della fede e cioè la teologia" (n. 1), quale compito al quale la Chiesa non può rinunciare. Esso permane anche come l'intento fondamentale al quale la Pontificia Accademia Teologica intende dedicarsi con un particolare senso ecclesiale di responsabilità, specialmente nel momento presente.

La situazione attuale, infatti, appare pesantemente segnata dall'indifferenza religiosa e da una sfiducia diffusa nei riguardi della reale capacità della ragione di raggiungere la "verità" oggettiva ed universale, spesso, sotto l'incalzare dei problemi ed interrogativi, inediti, provocati dalle scoperte scientifiche e tecnologiche. Di qui l'urgenza dello sviluppo di un livello di "formazione intellettuale" che consenta di annunciare l'immutabile Vangelo di Cristo, in modo da renderlo credibile per le legittime esigenze della ragione umana.

La promozione dello studio e della ricerca teologica risponde, infatti, alla finalità che "la fede divenga comunicabile" e l'intelligenza di coloro che ancora non conoscono Cristo possa ricercarlo e trovarlo (n. 6). In questo modo, la Teologia, deve obbedire all'impulso della Verità che tende a donarsi. Per curare la sua comunicabilità, ed aprire la mente ed il cuore degli uomini al loro incontro con quella Verità, che non è un'astrazione generica, ma una realtà incarnata in una Persona, "il Cristo" (Gv 14, 6), la teologia non può che sviluppare "la via del dialogo" che deve caratterizzare ogni approccio [...] con chi è in ascolto della verità".² Nel dialogo emerge sia la questione della "verità" che della "libertà", nel dovere di seguire la retta coscienza e nell'intenzione "di cercare e di

¹ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione "Donum veritatis" sulla vocazione ecclesiale del teologo* (24 maggio 1990).

² P. CODA, *Teo-Logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Roma 1997, 187. Per Coda, la domanda del dialogo si pone "non per espediente tattico, ma per l'intrinseca natura della verità/salvezza che Dio nel suo grande amore ci dona in Cristo, intrattenendosi con noi, come insegna il Concilio, come con amici (cf. DV 2)": P. CODA, *Prefazione*, in ID. (a cura), *L'Unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Roma 1997, 7-8. Cf. I. MANCINI, *L'ascolto come radice. Teoria dialogica della verità*, Napoli 1995; P. CIARDELLA, *Verità e "dialogo interreligioso"*, in A. FABRIS - M. GRONCHI (ed.), *Il pluralismo religioso. Una prospettiva interdisciplinare*, Cinisello B. 1998, 145.

obbedire alla verità”.³ Seguendo questa via, che fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa,⁴ la Teologia deve procedere con “un atteggiamento di comprensione ed un rapporto di conoscenza reciproca e di mutuo arricchimento, nell’obbedienza alla verità e nel rispetto della libertà”.⁵

1.1. Il travaglio della teologia agli inizi del terzo millennio

Si può dire che il travaglio che la teologia sistematica sta vivendo, tra la fine del secondo millennio e l’inizio del terzo, si compendia nel trapasso dal “modello neoscolastico”⁶ e “dogmatico”⁷ a “nuove forme” del sapere teologico, ispirate ad un più positivo rapporto tra “verità rivelata”, “razionalità metafisica”, istanze “storico-ermeneutiche”, forme “simboliche” della conoscenza, ed il ruolo sempre maggiore della esperienza culturale e religiosa, nonché le incidenze della “prassi”.

Tale processo di cambiamento delle forme del sapere teologico, dopo i primi incerti tentativi maturati già intorno alla prima metà del secolo

³ GIOVANNI PAOLO II, *Ai rappresentanti delle diverse religioni*, Assisi 27 ottobre 1986, 2; A. SCOLA, *I principi del dialogo interreligioso nella teologia cattolica*, in P. CODA (a cura), *L'unico e i molti*, 207.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica “Redemptoris missio”* (7 dicembre 1990), 55.

⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione “Dominus Iesus” circa l’unicità e l’universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa* (6 agosto 2000), 2.

⁶ Per una analisi del passaggio maturato dalla teologia nel contesto dell’età moderna in risposta ad una delle più grosse sfide lanciate dalla modernità all’intelligenza della fede, quella della *provocazione del pensiero storico*, rimando alle osservazioni di M. SECKLER, *La teologia come scienza della fede*, in W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER, *Trattato di gnoseologia teologica 4*, Brescia 1990, 236. In questa sfida, spesso, nel modello della teologia neoscolastica, il procedimento discorsivo della ragione perdeva ogni suo collocamento originario interno alla fede, e finiva con l’emettere degli asserti-enunciati in forma del tutto a-temporale o meta-temporale.

⁷ M. MICHEL, *L’effacement du modèle dogmatique*, in ID., *Voies nouvelles pour la théologie*, Paris 1980, 55-69. Per “modello dogmatico” non si intende qui tanto “una presentazione organica e sistematica delle verità cristiane” (contenuti dogmatici), quanto un particolare stile di discorso teologico, che cioè, oltre ad essere rigidamente unitario, privilegiava le affermazioni di natura “assertoria ed apodittica”, prediligendo la “*tesi*” alla “*quaestio*”.

scorso, ha ripreso un cammino sempre più spedito sotto la spinta di una maggiore sensibilità, evolutasi nella coscienza ecclesiale circa i rapporti tra la fede ed il mondo contemporaneo (GS 2-11), ed in seguito al rinnovato impulso della missione di evangelizzazione, guidato da una più spiccata attenzione alle situazioni storico-culturali in cui l'uomo vive. Il Concilio Vaticano II ha dato un ampio riconoscimento al pensiero storico (DV 12, 15, 19; OP 16), accogliendo, anche se con prudenza e cautela, *in maniera chiara e precisa l'istanza storica della modernità* (GS 62). Il magistero post-conciliare, su questa linea, ha mostrato una sempre maggiore attenzione al *condizionamento storico* degli stessi enunciati dottrinali della fede, in relazione alle situazioni proprie dell'uomo vivente nei molteplici ambiti del mondo culturale.⁸

Questa istanza storica della modernità si è andata imponendo nel compito urgente della *inculturazione delle verità della fede*, divenuto sempre più, nel nostro tempo, un programma fondamentale della missione della Chiesa a tutti i livelli, che ha trovato una sua codificazione nel Sinodo episcopale del 1985, in occasione della ricorrenza ventennale del Vaticano II.⁹

In questa situazione pastorale, la teologia che si definisce come "riflessione critica della fede" e quindi si elabora anche al servizio della missione per la "nuova evangelizzazione", non può ignorare l'importanza del "luogo antropologico-culturale" nel quale si concretizza l'istanza di storicità. E ciò, tanto più che un programma di incontro con l'uomo inculturato risponde, *prima che ad una esigenza del senso storico della modernità, ad una istanza del principio interno di incarnazione della fede*. La teologia è chiamata, pertanto, ad affrontare a livello "critico-scientifico" il problema di una *sintesi* tra "cultura, storia e fede",¹⁰ nella convin-

⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione "Mysterium Ecclesiae"* (24 giugno 1973), 5. L'affermazione non è sminuita dalla preoccupazione per tutti i problemi che esso comporta,

⁹ SINODO STRAORDINARIO per il 20° anniversario della conclusione del Concilio Vaticano II°, *Relazione finale*, II, 4: tale programma concerne "l'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione ed il radicamento del cristianesimo nelle varie culture umane".

¹⁰ Per un approfondimento del rapporto tra cultura e storia vedi M. MONTANI, *Cultura e storia*, in Id., *Filosofia della cultura. Problemi e prospettive*, LAS Roma 1991, 225-236.

zione che un messaggio di salvezza *non mostra la sua "universale efficacia" se non operando a fondo, e non solo a livello epidermico, nel luogo culturale nel quale l'uomo concretamente e storicamente vive*. Un messaggio che non si incarna in una cultura storica, non viene veramente accolto, non genera una fede veramente pensata e fedelmente vissuta. Se rimane vero *che una teologia storicamente inculturata mutua sempre da Gesù Cristo e non dalle situazioni storiche l'immagine dell'uomo nuovo, essa però non può in alcun modo ignorare tali situazioni*.¹¹.

1.2. Aspetti particolari del cambiamento attuale del discorso teologico

L'importanza progressiva assunta dai problemi accennati si può rilevare considerando, per esempio, il passaggio del discorso teologico da una struttura di pensiero più 'unitaria' ad una più 'pluralistica' e dal passaggio da una struttura di pensiero 'assertoria' ad una più 'problematica'.

Il *primo aspetto* del cambiamento del discorso teologico si rivela soprattutto nel tramonto del "modello unitario", "omogeneo" della trattazione sistematica del manuale "teologico-dogmatico",¹² piuttosto dominante fino alle soglie del concilio Vaticano II. A questo declino fa riscontro un sempre più *marcato fenomeno pluralistico ed estremamente variabile di teologie* (quali la teologia della secolarità, la teologia della liberazione, la teologia del corpo, la teologia del femminismo, l'ecoteologia...), legate piuttosto alla pluralità delle culture, delle filosofie e delle scienze umane, che caratterizzano il volto storico del mondo odierno, in cui non è possibile ridurre tutto ad un comune denominatore.¹³

¹¹ M. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*. Saggio di cristologia sistematica, I 2, PUL-Herder 1986, 221.

¹² Il concetto di "teologia dogmatica" nato intorno al XVII secolo si proponeva il compito di salvaguardare il "diritto universale ed assoluto della verità" contro il pericolo del suo sbriciolamento nella particolarizzazione storico-empirica. Questo però spingeva verso un progressivo positivismo magisteriale, verso una sempre più pronunciata incapacità di dialogo con la cultura, verso un *dogmatismo ideologicamente sospetto* che non corrispondeva al vero significato del "dogma" nella tradizione della fede. E. SCHLINK, *Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem*, in "Kerygma und Dogma" 3 (1957) 265s.

¹³ Nella misura in cui il superamento dell'eurocentrismo ha posto in luce la convinzione che nel mondo non esiste una cultura unitaria, che tutti dovrebbero considerare nor-

Gioverà rilevare, a questo punto, il carattere abbastanza nuovo di questo fenomeno pluralistico. È ben noto che una pluralità della teologia è una realtà piuttosto antica nella storia del pensiero cristiano.¹⁴ Oggi, però, ci troviamo di fronte ad un pluralismo di carattere diverso, che risente della parabola della “crisi della ragione speculativa”, del “collasso della metafisica” e dell’avvento di un certo tipo di “ragione ermeneutica”, che è regolata dalla sua riduzione fenomenologica, legata a sistemi filosofici di carattere empiristico, storicistico e prassistico. Ora, una teologia, che ritenga di non potersi più avvalere della “ragione metafisica” ed evada dal problema della fondazione ontologica della verità, finisce inevitabilmente con il rivolgere il suo interesse, per la comprensione della fede, o alla filosofia del linguaggio o alle scienze umane (specialmente *sociologia e psicologia*), finendo con il delegare interamente ad esse il compito di “intelligenza” della verità rivelata.

Ne viene fuori un *pluralismo di diverso tipo* rispetto a quello del passato, che non solo riflette la varietà di discipline e metodi di investigazione alquanto disparati e di epistemologie sempre più legate ad un universo scientifico, ma che viene regolato da un criterio veritativo piuttosto storico-relativo, che valuta il ‘significato’ degli asserti limitatamente a particolari contesti culturali e ad un processo perpetuo di traduzione linguistica. La teologia rischia a questo punto di operare su un terreno friabile secondo schemi e modelli puramente provvisori o del tutto relativi alle esigenze storiche del momento, preoccupata di elaborare quel “*croyable disponi-*

mativa, si è andata perdendo contemporaneamente la struttura unitaria di un determinato armamentario concettuale del manuale dogmatico neoscolastico. Così B. Lonergan ha potuto affermare come definitivamente superato il tempo della uniformità del trattato dogmatico: *Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen*, Freiburg-Basel-Wien 1975.

¹⁴ Essa ha un passato glorioso ed è sempre stata considerata come l’espressione di una *ricchezza* che non ha mai compromesso il principio della unità della fede. La Commissione Teologica Internazionale nel suo documento, *L’unità della fede ed il pluralismo teologico* (10-11 ottobre 1972), vede il fondamento di questa pluralità nella unità, nella ricchezza inesauribile del mistero di Cristo, mistero di riconciliazione ed unificazione universale, che trascende le possibilità espressive degli schemi rappresentativi linguistici, e si sottrae ad ogni sistematizzazione esaustiva. È su questa linea che anche H. U. Von Balthasar afferma che la verità cristiana è, nella sua essenza più profonda, polifonica e sinfonica: *La Verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, Milano 1974.

ble” dell'uomo storico che, se pure non neghi un contenuto essenziale permanente della rivelazione, però “cambia secondo le età della cultura”.¹⁵ In questo contesto, la teologia, nel suo tentativo di superare gli eccessi di una struttura analitica ed argomentativa di pensiero, in auge nella neoscolastica, la quale per garantire i principi assoluti ed universali della verità e le categorie unitarie del sapere umano *lasciava inevasse le istanze della storicità*, ha finito per sottoscrivere una “*de-metafisicizzazione di principio*” con la conseguente perdita dell'orizzonte assoluto della verità ed il predominio di un pensiero di impronta storicistica. Ignorando l'importante problema epistemologico del possibile incontro tra “verità ed ermeneutica” si dà facilmente per scontato il *dualismo* tra la *ragione metafisica*, che sola apre al sapere “l'assoluto della verità”, e la *ragione ermeneutica*, che privilegia la “comprensione” relativistica del senso.

Un *secondo aspetto* del cambiamento in atto del discorso teologico sta in una *forma o stile diverso della teologia*, che possiamo riassumere nel passaggio da una struttura più ‘assertoria’, che privilegia la ‘tesi’, ad una più aperta alla discussione, che privilegia la ‘questione’. Personalità autorevoli del nostro tempo, in campo teologico cattolico, come Walter Kasper, hanno sostenuto che la teologia oggi non può non tener conto del tutto della critica di Karl R. Popper:¹⁶ essa dovrebbe accedere così ad un nuovo metodo, passando da “una teologia assiomatico-dogmatica ad una teologia ipotetico-problematica, cioè dalle tesi della fede alle ipotesi della teologia [...]. La dogmatica dovrebbe essere compresa come ermeneutica, cioè come un processo di traduzione, nel quale si devono dimostrare i segni della fede nelle domande di oggi”.¹⁷ Pur non potendo, come Kasper stesso è d'avviso, declassare il discorso teologico a livello del problematicismo e della falsificabilità dei suoi enunciati, in quanto si richiamano alla Verità rivelata, il suo stile, però, non può non tener conto del limite dei concetti umani e delle parole, del loro condizionamento sto-

¹⁵ C. GEFFRÉ, *L'Herméneutique chrétienne*, in *L'état des religions*, Paris 1987, 454.

¹⁶ K.R. POPPER, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1969.

¹⁷ W. KASPER, *Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der katholischen Theologie*, in W. KERN (Hrsg.), *Die Theologie und das Lehramt*, Freiburg 1982, 220. L'Autore in questione non condivide, però, l'idea, che il principio della falsificabilità sia applicabile alla teologia come “scienza della fede”, in quanto la divina rivelazione non può essere sottoposta a tale principio.

rico, per cui, esso si fa più discreto, più rispettoso della trascendenza del mistero del Dio, sempre più grande. Si aggiunga a queste considerazioni un notevole cambiamento, nell'atteggiamento del teologo, di fronte ai problemi attuali dell'uomo e del mondo, considerato come "altro" rispetto al cristianesimo.

Non si tratta più dello sviluppo di quello spirito di apertura al mondo che era stato inaugurato dal Concilio Vaticano II. Esso era guidato, allora, dalla Chiesa e dalla teologia, dal programma di "aggiornamento", che *parte dal punto di vista proprio della fede*, prendendo *l'iniziativa* e stabilendo quali devono essere i veri problemi ed i veri bisogni del mondo a cui la fede e la teologia intendono apportare una risposta. *Il dialogo era così retto e guidato partendo 'integralmente' dal punto di vista cristiano*. Ora, invece, sembrerebbe imporsi un cambiamento di attitudine, per cui, anziché dire agli uomini ciò che essi 'dovrebbero' attendere e 'potrebbero' ricevere dalla fede cristiana, bisognerebbe "incominciare per ascoltare loro stessi" e "giungere fino ad adottare il loro punto di vista [...] per non rispondere che in seguito".¹⁸ La teologia non dovrebbe, partendo da questi presupposti, stabilire *a priori* ed in modo *a-storico* quali devono essere i problemi a cui deve rispondere, offrendo delle risposte "pre-confezionate": essa dovrebbe piuttosto, a contatto con i problemi vivi e reali, assumere storicamente le provocazione e le questioni che l'uomo vive nel suo tempo, dando ad essi la risposta della fede.

Queste considerazioni generali aprono la via ad una problematica di fondo della teologia contemporanea: "come può una teologia essere universale ed al tempo stesso tener conto del pluralismo insopprimibile delle lingue e delle culture, ma anche della legittima autonomia dei singoli ambiti? Come può essere pluralistica senza diventare relativistica? Come possiamo conciliare la pluralità legittima con la necessaria unità della teologia?".¹⁹ E come possiamo recepire l'istanza della "storicità" senza compromettere quella della "verità", facendo, anzi, della prima, una via per l'accesso alla seconda? Ma, per salvaguardare "lo statuto di verità"

¹⁸ J. DORÉ, *Les courants de la théologie française depuis Vatican II*, in *Interpréter - Mélanges offerts à Claude Geffré*, Paris 1992, 230.

¹⁹ W. KASPER, *L'attuale situazione ed i compiti che si pongono alla teologia sistematica*, in ID., *Teologia e Chiesa*, I, Brescia 1989, 9.

della teologia, sarà sufficiente muoversi nell'ambito della razionalità oppure bisogna avere presenti, con i valori storici, anche quelli simbolici? L'intelligenza di fede non ha ecceduto nel privilegiare la metafisica ed il valore del Logos, non ha fatta troppa economia della sua dimensione simbolica, pneumatologica, apofatica, trascurando nell'evento di rivelazione-fede la relazione dialettica tra apertura e nascondimento, tra reale autocomunicazione e reale eccedenza del mistero rispetto alla forma della stessa comunicazione, ignorando il valore del silenzio, per proclamare il trionfo assoluto della parola?

1.3. La ricerca della Verità nelle vie del dialogo

Di fronte a queste sfide, la Pontificia Accademia Teologica, seguendo le sue indicazioni statutarie, si propone, di promuovere il *"dialogo, anzitutto, all'interno della stessa teologia"*, cercando di superare quella *frammentazione* del sapere teologico, che deriva dalle svariate forme di specializzazione delle scienze teologiche. Questa, spesso, rischia di inaridire il discorso teologico e di perdere di vista la sua profonda *"unità"* dogmatica, incentrata in Cristo e nel mistero della Trinità. Il dialogo, però, riguarda non solo le *"scienze teologiche"* all'interno della teologia cattolica, ma anche il rapporto della teologia *nell'ambito ecumenico*. La riflessione teologica richiede, oggi, con particolare attenzione, di curare i contatti con la ricca riflessione dell'Ortodossia e delle comunità Evangeliche. L'aspetto ecumenico *"intra-cristiano"* della Teologia, *esprime una prima particolare istanza di dialogicità* che l'Accademia teologica deve promuovere con costanza.

Ma le istanze dialogiche della teologia sistematica non possono ignorare quella esigenza del sapere teologico che consiste nel tendere ad *"approfondire"* e *"comunicare"* le verità della fede cristiana, mediante il contatto con le *"scienze filosofiche"*, come afferma il magistrale insegnamento dell'enciclica *"Fides et Ratio"*.²⁰ *L'esigenza preeminente di questo riferimento, sembra oggi contrastata* sia dal richiamo, certamente importante, delle altre forme di sapere, quali la *"storia e le scienze"*, di cui tutti

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica "Fides et Ratio" sulla natura del rapporto tra fede e ragione* (15 ottobre 1998).

ammirano i recenti sviluppi straordinari, sia pure dal richiamo delle altre “saggezze tradizionali” delle varie culture, mentre, in forza di una errata concezione del pluralismo culturale, si nega il valore universale del patrimonio filosofico accolto dalla Chiesa.²¹ Per respingere questo errore, l'Accademia Teologica ribadisce la preminenza del rapporto Fede-Teologia-Filosofia, nella coscienza che “l'apporto peculiare del pensiero filosofico permette di discernere, sia nelle diverse concezioni di vita, che nelle culture, ‘non che cosa gli uomini pensino, ma quale sia la verità oggettiva’”²²; non le varie opinioni umane, ma solamente la verità può essere, infatti di aiuto alla teologia.”²³ La Lettera Apostolica “Inter Munera Academicarum”, riprendendo le parole della “Fides et Ratio”, ribadisce l'importanza della relazione dialogica armoniosa tra la fede e la ragione, che si ritrova nel pensiero di S. Tommaso chiamato giustamente “apostolo della verità”.²⁴

Il contatto profondo tra la teologia e la filosofia consente quell'apertura alla dimensione “metafisica” della verità, che risponde alle più profonde esigenze dell'uomo, il quale è veramente se stesso, solo se posto nell'orizzonte della verità.²⁵ Ma questo essenziale rapporto alla Verità, nella sua dimensione di apertura all'Assoluto, al Mistero, comporta pure la presa di coscienza del rapporto della ragione umana e del suo sapere con la *storia*: “Quando ci troviamo alle prese con il problema della verità del reale, noi non partiamo mai da zero. Il reale che si tratta di comprendere lo incontriamo concretamente nell'interpretazione, attraverso il sistema dei simboli di una data cultura, che si manifesta specialmente nel linguaggio. La comprensione umana è dunque in relazione con la storia della comunità. Così, per interpretare occorre anche appropriarsi e comprendere le testimonianze che la tradizione ha già dato”.²⁶

²¹ *Fides et Ratio*, 69.

²² TOMMASO D'AQUINO, *De Caelo*, 1,22.

²³ *Fides et Ratio*, 69.

²⁴ *Fides et Ratio*, 44.

²⁵ L'uomo è infatti “colui che cerca la verità” (*Fides et Ratio*, 28. 82). R. FISICHELLA, *Introduzione alla lettura della Fides et Ratio*, Casale Monferrato 1998, 19.

²⁶ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'interpretazione dei dogmi* (Ottobre 1989), A- I/1.

Di qui, l'esigenza di "svincolarsi da un realismo ingenuo". "Nella nostra conoscenza, non abbiamo mai a che fare con il reale nella sua astrattezza, ma sempre nel contesto culturale dell'uomo, con la sua interpretazione attraverso la tradizione e la sua attuale appropriazione".²⁷ In linea di principio, pertanto, si può affermare che "non c'è conoscenza umana senza presupposti" e che "in tutto ciò che l'uomo conosce, dice e fa, è storicamente condizionato dalla storia".²⁸ Tale situazione di condizionamento dell'intelligenza umana, in quanto storicamente situata, tocca non solo la riflessione teologica, ma la stessa struttura degli enunciati della fede, come i recenti documenti magisteriali riconoscono, nonostante le difficoltà che tale condizionamento storico determina nella sua "incidenza sull'espressione della rivelazione".²⁹

Ma questo dinamismo del sapere umano, storicamente e culturalmente condizionato, non comporta un radicale relativismo? La deriva relativista, per quanto sia un reale pericolo (vedi una certa concezione ermeneutica della ragione), non implica, però, alcun esito necessario. Il sapere umano, per quanto storicamente condizionato dalle più svariate forme di cultura, è sempre altrettanto condizionato da una sua *precomprensione metafisica*, per la quale brilla, nell'apice della mente umana, una luce di assolutezza di verità. L'uomo, infatti, è un essere che "cerca un assoluto che sia capace di dare risposta e senso a tutta la sua ricerca: qualcosa di ultimo, che si ponga come fondamento di ogni cosa. In altre parole, egli cerca una spiegazione definitiva, un valore supremo".³⁰ Senza una certezza ultima, l'esistenza umana "sarebbe minacciata costantemente dalla paura e dall'angoscia".³¹

Ma se la teologia odierna, deve prendere coscienza del principio di storicità della conoscenza che le impone un dinamismo costante di tensione nel suo rispondere all'interpellanza dei tempi, come deve collocarsi dinanzi alla tensione verso la verità assoluta? In altri termini, come deve salvare l'istanza assoluta metafisica della conoscenza nel contesto dei suoi

²⁷ Ib.

²⁸ Ivi, A- I/4.

²⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione "Mysterium Ecclesiae"*.

³⁰ *Fides et Ratio*, 27.

³¹ *Fides et Ratio*, 28.

condizionamenti e del suo dinamismo al quale essi la sottopongono? Un'autentica teologia può forse sottoscrivere a quelle tendenze dell'epistemologia contemporanea che rompono la connessione tra lo "statuto ermeneutico della ragione e quello della sua istanza "veritativo-metafisica", per passare alla "ragione strumentale pratica"? Si pone qui una *questione di principio*: se cioè ci sia *incompatibilità tra la metafisica ed il pensiero storico, tra la istanza della verità assoluta e quella ermeneutica, tra la filosofia e le scienze dell'uomo, tra la teologia che non può rinunciare alla verità assoluta (verità metafisica) e le componenti ermeneutico-scientifiche del sapere*.³²

1.4. Dialogo e inculturazione

In questo contesto dialogico, all'Accademia Teologica si impone, oggi in particolare, *l'importanza del contatto della Teologia con le culture*. La Chiesa ha vissuto tale rapporto fin dai primordi della predicazione del Vangelo. Oggi, una teologia attenta all'importanza del dialogo, non può che promuovere ed alimentare il "rapporto con le varie culture", che presentano approcci diversi alla verità e presentano all'uomo dei valori che sono capaci di rendere più umana la sua esistenza (GS 53-59). Bisogna, però, avere presente che le culture, sono veramente *interlocutori del dialogo* con la Teologia quando esse "sono profondamente radicate nell'umano" e cioè portatrici della testimonianza dell'apertura tipica dell'uomo all'universale ed alla trascendenza.³³ Proprio per questa apertura, ogni cultura porta in sé una tensione verso un compimento, verso un incontro con la sfera della "meta-cultura dell'umano". La identità culturale di ogni uomo, "che non è prigioniero della cultura",³⁴ non comporta alcuna sua assolutizzazione, né alcuna sua radicale "relativizzazione", fino alla perdita di ogni identità inculturata dell'essere umano. La Teologia che sente il bisogno di un continuo incontro con la varietà delle culture, deve pertanto avere chiara coscienza che "la cultura non può mai divenire criterio di giudizio ed ancor meno criterio ultimo di verità nei confronti della

³² Per uno sviluppo di questa problematica: I. SANNA (a cura), *Il sapere teologico e il suo metodo. Teologia-Ermeneutica-Verità*, Bologna 1993.

³³ *Fides et Ratio*, 70.

³⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Enciclica "Veritatis Splendor"* (5 ottobre 1993), 53.

Rivelazione di Dio”.³⁵ Come dice bene Aylward Shorter: “La cultura non può essere invocata contro la verità ultima. Al contrario, la verità ultima relativizza tutte le culture”.³⁶

La Teologia, però, in questo incontro con le culture, deve mostrare come l'evento cristologico è il principio determinante ed insostituibile di unità e di discernimento dell'umano nel contesto della pluralità delle culture. Esso costituisce, così, il fondamento di ogni umanesimo cristiano. Già la Commissione Teologica Internazionale, nel suo intervento “sull'unità della fede ed il pluralismo teologico” (1972), sottolineava che “il mistero di Cristo”, ci dà un centro unitario, e resta pur 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)”.³⁷ Qualche anno più tardi e più apertamente la stessa Commissione Teologica Internazionale, nel suo documento su “Fede e Inculturazione” (1988), per quanto riguarda il pluralismo culturale, nel quadro di una “prospettiva missionaria”, in stretto rapporto con l'evangelizzazione dei popoli, affermava che gli eventi e le parole rivelati da Dio devono essere di volta in volta ripensati, riformulati e nuovamente vissuti all'interno di ogni cultura umana.³⁸

Per un discorso equilibrato, in questo compito, insieme, urgente e delicato, si deve convenire che il “principio di verità”, non può essere regolato, dal solo “modo culturale” di sentire.³⁹ Si dà, infatti, talora, l'impressione che il significato fondamentale di Gesù Cristo sia determinato

³⁵ Fides et Ratio, 71.

³⁶ A. SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, Maryknoll (New York) 1997, 27.

³⁷ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'unità della fede e il pluralismo teologico* (10-11 ottobre 1972), 1-15.

³⁸ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e Inculturazione* (3-8 ottobre 1988).

³⁹ Così, è stato osservato a proposito della “Dichiarazione dell'Associazione Teologica Indiana” sul “significato di Gesù Cristo nel contesto indiano”. Cf. INDIAN THEOLOGICAL ASSOCIATION, *Statement on “The Significance of Jesus Christ in the Indian Context”*, Bangalore 1998. Cf. S. KAROTEMPREL, *Nuovi orientamenti di cristologia e missione cristiana in Asia*, in C. MBUKA - L. GALLO - S. KAROTEMPREL, *Cristologie. Volti africani, latino-americani e asiatici dell'Unico Signore*, Bologna 1997, 166.

più dal contesto culturale e sociale delle genti alle quali esso viene annunciato, che non da un principio di “verità rivelato”. Non dovrebbe, invece, il significato di Gesù Cristo essere determinato primariamente ed originariamente da “chi egli è” e solo in parte da coloro dai quali è ricevuto? Altrimenti si finirebbe per cadere in quella deriva ermeneutica per la quale la cristologia diviene una variabile dell’antropologia culturale, con conseguente relativizzazione della Persona di Gesù Cristo, della sua mediazione salvifica, unica ed universale, e della stessa Chiesa, quale sacramento universale di salvezza, e della sua conseguente *Missio ad Gentes*.

Da queste premesse, consegue, che la fede cristiana, proprio perché deve essere “vera” in modo universale, pur non dovendo evadere l’esigenza della sua pluri-inculturazione, non può identificarsi, con nessuna delle sue singole inculturazioni, neanche con la cultura nella quale la rivelazione originaria della Verità cristologica si è incarnata,⁴⁰ nella quale, come è noto, essa ha apportato non poche e profonde innovazioni e superamenti, fino al punto di non poter identificare la fede cristiana con la sua inculturazione ebraica o ellenistica.⁴¹

A maggior ragione, bisogna avere ben presente che l’esigenza della reinterpretazione messa in atto dalle cristologie inculturate in rapporto all’evangelizzazione, *non deve essere compresa come una “reinvenzione” della figura di Gesù Cristo*. In questo senso va il richiamo di Giovanni Paolo II nel suo indirizzo rivolto ad un gruppo di vescovi indiani, quando

⁴⁰ Di qui l’esigenza di salvaguardare la “trascendenza della rivelazione in rapporto alle culture nelle quali essa si manifesta. La Parola di Dio non potrebbe, infatti, identificarsi o legarsi in maniera esclusiva agli elementi di cultura che la veicolano”: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e Inculturazione*, Introduzione, 6.

⁴¹ Già nell’AT “alcune culture, fuse e trasformate, vengono messe al servizio della rivelazione del Dio di Abramo, vissuta nell’alleanza e consegnata nella Scrittura”: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e Inculturazione*, II,6. Ma ancor più nel Nuovo Testamento, il mistero di Dio “più profondamente rivelato e manifestato nella pienezza dello Spirito, invita tutte le culture a lasciarsi trasformare dalla vita, dall’insegnamento, dalla morte e resurrezione di Gesù Cristo” (ivi). Bisognerà considerare che non di rado le pretese identificazioni sono state più causa di deviazioni della retta fede che non delle sue autentiche inculturazioni. Vedi, per gli inizi, il giudeo-cristianesimo, la pseudo-gnosi, le ellenizzazioni nel pensiero stoico del “Logos” (*anima mundi*).

raccomanda l'importanza del "carattere definitivo ed assoluto della rivelazione cristiana ed il valore permanente della cristologia del Nuovo Testamento, l'unità del mistero di Cristo, l'unicità e l'universalità della sua mediazione ed anche il ruolo salvifico della Chiesa quale sacramento e strumento di salvezza".⁴²

Senza questi principii, la missione cristiana viene considerata come inutile e dannosa, svuotata dei suoi contenuti essenziali, ridotta al solo dialogo e all'impegno di liberazione sociale. Il relativismo cristologico e quello religioso divengono allora i nuovi dogmi: "il dialogo diviene l'essenza del nuovo credo relativistico ed esso si oppone ad ogni conversione e missione".⁴³ La "*relativizzazione di Gesù Cristo*", porta alla perdita della sua "singolarità" ed "unicità" e decade solo a livello di una "particolarità di ordine puramente umano-storico", oppure di carattere puramente "mitologico": in questa ipotesi l'evento cristologico viene ridotto, infatti, ad un "mito religioso" e la religione cristiana una forma subordinata alle sue espressioni di inculturazione.⁴⁴

1.5. Inculturazione e prassi

Un'altra esigenza alla quale la Pontificia Accademia Teologica deve rispondere, nel suo intento di promuovere, attraverso lo sviluppo del dialogo, l'inculturazione della fede, "segno della ricchezza dell'umano", è quella del rapporto, importante e delicato, tra l'ortodossia e la prassi, rapporto spesso sbilanciato in varie espressioni inculturate della teologia, verso il "primato alla prassi". Esso si riassume nel principio del "ruolo egemonico" della prassi, nella tendenza verso *il primato del sentire sulla riflessione razionale*, verso *il primato dell'ortoprassi* su quello *dell'ortodossia*. Procedendo su questa linea si va sviluppando un *nuovo modo di intendere e di fare teologia*, la quale non viene più concepita come l'interpretazione della verità di fede trasmessa nella Tradizione ecclesiale, ma piuttosto

⁴² GIOVANNI PAOLO II, *Address to India Bishops at the Meeting Organized by the Congregation for the Doctrine of Faith*, in "L'Osservatore Romano", 25 ott. 1996, 3.

⁴³ J. RATZINGER, *La Fede e la Teologia ai nostri giorni*, in "L'Osservatore Romano", 27 ottobre 1996, 7-8.

⁴⁴ J. CHETTIMATTAM, *The Challenges of Evangelization in India at the Treshold of the Third Millenium*, in "Jeevadhara", 26 (1996), 333-334.

sto come sviluppo di una prassi determinata. Questa concezione della teologia segue quella della concezione stessa della Rivelazione, intesa solo come “prassi socio-culturale”, le cui espressioni dottrinali, le cui formule, avrebbero la loro credibilità ed il criterio della loro veridicità esclusivamente nella prassi stessa. Il primato della prassi, inteso in questo senso, distorce il vero significato del “luogo teologico”, nel quale si dovrebbe realizzare il più profondo rapporto tra “prassi ed ortodossia”, che dovrebbe essere definito nel contesto *della Tradizione vivente della Chiesa*, nella comunione con la quale, il linguaggio stesso inculturato della fede e gli enunciati dottrinali prendono il loro ‘nuovo’ e ‘vero’ significato e, quindi, la loro rettitudine nella verità.⁴⁵

L’importanza che oggi si dà, sul piano della prassi, all’inculturazione della fede cristologica, porta spesso a *relativizzare non solo la cultura nella quale la fede si incarna*, ma la sostanza stessa della fede cristiana, nel suo processo di incarnazione. In questo processo, infatti, nel passaggio dalla sua incarnazione originaria, nella sua primordiale espressione inculturata, ad una nuova incarnazione, si giunge a ritenere che esso porti con sé pure una *relativizzazione* del valore e contenuto intramontabile e permanente, universale della fede stessa. Così, *l’idea di una verità dogmatica universale permanente*, viene compresa come una “forma puramente astratta ed ideologica”. In forza del “primato della prassi” non si attribuisce più alcun valore ad affermazioni dottrinali generali, valevoli per tutti gli uomini. Così, non viene ammessa “nessuna formulazione-espressione archetipa perennemente normativa” della fede, neppure quella scritturistica, tanto meno quella dogmatica. Non esisterebbero, in questo caso, inculturazioni privilegiate che possano considerarsi come la “codificazione insuperabile e normativa della fede di tutti i tempi” di una esperienza originaria, ma esisterebbe solo un’esperienza variabile, che nella sua prassi continuamente si “trasforma e reinventa” nelle sue progressive incarnazioni inculturate.

Quanto ho già accennato precedentemente dà rilievo al problema di quel “primato della prassi” e della “esperienza” (affermato in forme di “contestualizzazioni diverse”), che tende a privilegiare una realtà religiosa

⁴⁵ M. BORDONI, *La teologia sistematica tra ortodossia ed ortoprassi*, in “Lateranum” 54 (1988) 277; W. KASPER, *Teologia e comprensione della verità*, in ID., *Teologia e Chiesa II*, Brescia 2001, 31.

così strettamente congiunta con un universo culturale, che da questo sembra impossibile che possa essere astratta, ignorando il primato della Verità rivelata, dal quale tutte le culture ed universi religiosi dovrebbero essere guidati. Quando non si rispetta il "primato della verità rivelata", si opera una pericolosa dissociazione tra l'espressione del "principio dottrinale-veritativo" della fede teologale dalla sua "esperienza originaria", la quale trova negli "enunciati dottrinali", per così dire, le sue codificazioni, senza le quali il criterio dell'esperienza stessa appare fortemente fluttuante e soggetto alle espressioni puramente variabili, soggettivistiche, sia per il singolo che per la comunità credente.

Per questa esigenza del rispetto del "principio di verità rivelata" incarnata nell'*esperienza di fede cristiana originaria* e delle sue forme di trasmissione nel processo storico di inculturazione si "deve distinguere il contenuto sempre valido dei dogmi, dalla forma nella quale essi vengono espressi. Il mistero di Cristo trascende le possibilità di espressione di ogni epoca storica e sfugge, quindi, a qualsiasi sistematizzazione esclusiva (Ef 3, 8-10)".⁴⁶ Non si possono, però, neppure separare nettamente il "contenuto e la forma di espressione": "Il sistema simbolico del linguaggio non è solo un rivestimento esterno, ma in qualche modo l'incarnazione di una verità". Ora, nella "professione della fede", incarnata in un linguaggio, si costituisce una autorevole "espressione reale-simbolica del contenuto della fede, contiene e rende presente ciò che essa indica. Perciò le sue immagini ed i suoi concetti non sono intercambiabili a piacimento".⁴⁷

A questo punto, vale la pena di rilevare l'importanza della questione che si delinea, oggi, frequentemente, quando si pensa ed afferma che la dottrina della Chiesa, nelle sue affermazioni dogmatiche, che portano i segni innegabili della storicità e delle sue inculturazioni, non sia altro che una pura espressione inculturata di un nucleo esperienziale originario, che sarebbe solo modulato secondo le epoche e le culture storiche, giungendo così alla "relativizzazione delle espressioni dogmatiche" ed alla perdita della loro "normatività-perenne". Nell'inevitabile *sforzo emeneutico* per discernere, nella variabile espressione, il valore permanente, bisogna avere presenti pertanto alcune importanti considerazioni.

⁴⁶ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'interpretazione dei dogmi*, C III,3.

⁴⁷ Ivi.

La prima è quella che il linguaggio dottrinale della Tradizione della Chiesa non è una pura e semplice inculturazione variabile di una esperienza originaria priva di una sua propria espressione linguistica, che assumerebbe di volta in volta dalla cultura nella quale si incarna, ma comporta una sua “espressione linguistica già data”: la Chiesa nel suo incarnare la fede nelle culture del tempo, ha sottoposto concetti già esistenti, per lo più desunti dal linguaggio colto dall’ambiente, ad un processo di purificazione e di trasformazione o di rielaborazione. Così ha creato il linguaggio adatto al proprio messaggio.”⁴⁸ Così si può dire che “la Chiesa si è creata il proprio linguaggio con il quale ha dato espressione a realtà che non erano state conosciute e percepite prima, ma che appartengono ora, proprio mediante tale espressione linguistica, alla *paradosis* della Chiesa e, attraverso questa, all’eredità storica dell’umanità”.⁴⁹

Su questa base si può dire che il linguaggio dogmatico della Chiesa non è una semplice “traduzione” in culture diverse, in tempi-luoghi diversi, di un sempre identico nucleo di verità: esso non è riducibile ad una sola esperienza di fede che si riveste di volta in volta di nuove espressioni culturali della fede: ma, è una esperienza legata in modo inscindibile ad un linguaggio ereditato dall’evento originario cristologico, incarnato nella *paradosis* apostolica ed approfondito dalla “Tradizione dogmatica della Chiesa”. Esso trascende le sole categorie di una cultura. Per questo “la verità rivelata rimane sempre la medesima, “non solo nella sostanza, ma altresì negli enunciati fondamentali””.⁵⁰

Una seconda considerazione risiede nel valore “progressivo” della comprensione di fede della Chiesa che, nelle varie situazioni storiche, avanza, nel tempo attraverso la via stessa delle culture, verso la “Verità tutta intera”, condotta dallo Spirito Santo, Spirito di Verità (Gv 16, 13), a una sempre maggiore comprensione del mistero inesauribile della Verità cristologica. Le verità espresse nel linguaggio proprio della Chiesa, non sono riducibili, quindi, ad una singola cultura. Per quanto la Chiesa nel suo cammino verso la Verità, si sia servita di un sistema simbolico preesistente e la cultura abbia costituito quel luogo umano, nel quale, attraver-

⁴⁸ Ivi.

⁴⁹ Ivi.

⁵⁰ Ivi.

so le dovute trasformazioni, si sia potuto rendere più comprensibile il mistero cristiano, le “formulazioni dogmatiche” non sono un fatto puramente culturale, e la Chiesa, anche nella forma, deve mantenere la loro stabilità. Questo appare tanto più importante in considerazione di quello che sopra dicevo, e cioè che “c’è un principio interiore ermeneutico” che regola questo linguaggio e che è costituito dallo Spirito Illuminatore, che opera la costante “anamnesi” della Verità cristologica (Gv 14, 26) come Maestro interiore (Gv 14, 26) e come guida infallibile verso la pienezza della Verità (Gv 16, 13). Tuttavia, perché questo atto autentico di interpretazione possa compiersi, resta necessario come luogo di lettura e di comprensione il “luogo della fede ecclesiale” vissuta nel culto, nella prassi di vita cristiana e nell’interpretazione autoritativa del Magistero della Chiesa.

1.6. Dialogo e missione

Nel contesto della rinnovata urgenza della missione ecclesiale per una nuova evangelizzazione, la teologia deve percorrere ed aprire sempre più le vie del dialogo, non solo con le varie culture, ma anche con le varie religioni, nella linea indicata dal Concilio Vaticano II,⁵¹ che ha aperto il cammino per incontri, di notevole importanza simbolica, con esponenti di varie religioni, cammino che “deve continuare”.⁵² Oggi, questo compito, è più che mai importante per “mettere un sicuro presupposto di pace ed allontanare lo spettro funesto delle guerre di religione che hanno rigato di sangue tanti periodi di storia dell’umanità. Il nome dell’unico Dio deve diventare sempre più, qual è, un *nome di pace ed un imperativo di pace*”.⁵³ In questo impegno urgente, la teologia non può ignorare, però, come sua responsabilità, l’esigenza di evitare, con l’*indifferentismo* religioso, la perdita di quel “principio di verità”, per cui, ogni autentico dialogo, scenderebbe in una sorta di “trattativa”, alla maniera di una semplice opinione. Il *compito del dialogo interreligioso* deve essere quello di aprire la via

⁵¹ CONCILIO VATICANO II, *Dichiarazione “Nostra Aetate”* (28 ottobre 1995).

⁵² GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica “Novo Millennio Ineunte”* (6 gennaio 2001), 44.

⁵³ Ivi.

all'*annuncio* che si concentra in Cristo, "Via, Verità e Vita" (Gv 14, 6). Per questo, esso "non può semplicemente sostituire l'annuncio, ma resta orientato verso l'annuncio".⁵⁴

D'altra parte, però, la teologia non deve neppure ignorare che un qualsiasi dialogo, non è tale, se non si mette in atto una disponibilità all'ascolto, nella fiducia dell'azione illuminatrice dello Spirito di Verità (Gv 14,17) che conduce alla "pienezza della Verità". In questa sua azione universale, per la quale opera, nelle filosofie, nelle culture e nelle religioni, soffiando "dove vuole" (Gv 3,8), lo Spirito "suscita nell'esperienza umana universale, nonostante le sue molteplici contraddizioni, segni della sua presenza, che aiutano gli stessi discepoli di Cristo a comprendere più profondamente il messaggio di cui sono portatori. Non è stato forse con questa umile e fiduciosa apertura che il Concilio Vaticano II si è impegnato a leggere "i segni dei tempi"? [...] La Chiesa riconosce che *non ha solo dato*, ma *anche "ricevuto dalla storia e dallo sviluppo del genere umano"*. Questo atteggiamento di apertura e insieme di attento discernimento il Concilio lo ha inaugurato anche nei confronti delle altre religioni. Tocca a noi seguirne l'insegnamento e la traccia con grande fedeltà".⁵⁵

Se si hanno presenti queste aperture, si opera nell'atteggiamento del teologo un notevole cambiamento, di fronte ai problemi attuali dell'uomo e del mondo, considerato come "altro" rispetto al cristianesimo. Non si tratta più, come sopra si diceva, dello sviluppo di quello spirito di apertura al mondo, guidato da un programma di "aggiornamento", e che *parte solo dal punto di vista proprio della fede*, procedendo '*integralmente*' a *senso unico, partendo dal punto di vista cristiano*. Le indicazioni ora citate sembrano imporre a molti un certo cambiamento di attitudine, per cui bisognerebbe incominciare con l'ascoltare gli altri, per non rispondere loro che in seguito. La teologia non dovrebbe, cioè, partendo da questi presupposti, stabilire *a priori* ed in modo *astorico* quali devono essere i problemi a cui deve rispondere, offrendo delle risposte "pre-confezionate": essa dovrebbe, piuttosto, a contatto con i problemi vivi e reali,

⁵⁴ PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO E CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, Istruzione "*Dialogo e Annuncio*" (19 maggio 1991), 82.

⁵⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Novo Millennio Ineunte*, 56.

assumere storicamente le provocazione e le questioni che l'uomo vive religiosamente nel suo tempo, offrendo ad esse la risposta della fede.

2. Le proposte di rinnovamento, nelle linee della nuova rivista PATH

In questa seconda parte vorrei richiamare le iniziative con le quali la "Pontificia Accademia Teologica" (*PATH*) intende promuovere questo essenziale metodo dialogico, che caratterizza il dinamismo dell'odierna Teologia nella situazione agli inizi del terzo millennio. Premesso, come indicano gli Statuti, il costante dialogo con il Pontificio Consiglio della Cultura e con la Congregazione per l'Educazione Cattolica, si intende dare importanza anche alla nuova rivista, che porterà la sigla *PATH*, della titolatura latina della "*Pontificia Academia Theologica*".

Questo titolo appare opportuno perché consente, nello stesso tempo, come avevo accennato all'inizio, in forza del significato del termine inglese *sentiero* (*path*), di proporre una indicazione riassuntiva delle finalità e dei compiti che riguardano il metodo e la promozione di una Teologia intesa come "*cammino, nel "sentiero" della Verità, verso la "pienezza" della Verità*". Una teologia, insomma, che *accompagna* la Chiesa nel "cammino" della "nuova evangelizzazione", sostenendo questa missione *nella fedeltà al Vangelo e nella fedeltà all'uomo*, evitando i sentieri interrotti del passato e aprendo profeticamente il "cammino della speranza" tra i popoli.

Altro impegno fondamentale è quello dei "Simposi internazionali", come quello indetto per il 15-17 febbraio 2002, sul tema: *Gesù Cristo, Via verità e Vita. Per una rilettura della "Dominus Jesus"*, come pure delle premiazioni di ricerche e contributi teologici, come il premio assegnato l'8 novembre del 2001, da parte della nostra Pontificia Accademia Teologica unitamente alla Pontificia Accademia di S. Tommaso, alla Dottoressa Pia Francesca de Solenni per il suo lavoro teologico "*A Hermeneutic of Aquinas's Mens Through a Sexually Differentiated Epistemology. Towards an Understanding of Woman as Imago Dei*".⁵⁶

⁵⁶ DE SOLENNI P. F., *A Hermeneutic of Aquinas's Mens Through a Sexually Differentiated Epistemology. Towards an Understanding of Woman as Imago Dei*, Rome 2000.

2.1. Riflessioni generali per una teologia in cammino, nel “sentiero” della Verità, verso la “pienezza” della Verità

La riflessione epistemologica che vorrei proporre circa la concezione della “Teologia” come “teologia in cammino” nel “sentiero della Verità”, è nello stesso tempo “antica e nuova”. Essa si richiama, da un lato, a quelle qualità essenziali che i grandi Dottori della Chiesa riconoscevano alla *natura della Teologia cristiana*, e, dall’altro, alle concezioni attuali circa la “dinamicità del pensare teologico”, sia come dinamismo proprio del “soggetto pensante” ed “amante”, “personale e comunitario” della Fede, sia come relazione all’“oggetto” proprio di questo pensiero, in quanto si offre attraverso un *cammino* storico o attraverso una “Via”, per la quale, solamente, il teologo può giungere all’incontro sempre più pieno con la “Verità” che a lui si manifesta in Gesù Cristo.

Solo in questo contesto, insieme, antropologico, ecclesiologico e cristologico-trinitario si può correttamente definire il significato della Teologia, per quanto concerne la sua identità, i suoi scopi, le sue finalità, in rapporto alla crescita, sia all’interno della vita ecclesiale sia in rapporto “all’annuncio missionario” del Vangelo nel mondo.

Quando si parla in genere di un cammino di ricerca della verità, non si possono non ricordare le osservazioni di Aristotele sul rapporto tra il metodo ed i contenuti della verità: *il metodo è, infatti, più che un procedimento strumentale, che potrebbe essere usato indipendentemente dai contenuti della verità: il metodo per giungere alla Verità pone già anticipazioni di contenuto.*⁵⁷ Per cui “i pensatori erano spinti in avanti dalla stessa verità”.⁵⁸ E’ la verità stessa, quindi, che, anche nella ricerca metafisica, delinea “la via”, il “sentiero” e caratterizza la “struttura stessa del cammino”: “il metodo è un ricordare in maniera riflessa la via che la verità percorre con noi e quindi un perlustrare e uno sperimentare in anticipo la via sulla quale la verità ci fa inoltrare”.⁵⁹ Questa considerazione è particolarmente importante, soprattutto per la teologia, avendo presente il carattere “singolare-personale” della “Verità”, sul quale richiamerò tra poco l’attenzione.

⁵⁷ “Quando i pensatori procedevano così, l’oggetto stesso li guidava sulla giusta via e dirigeva la loro ricerca”: ARISTOTELE, *Metafisica*, 984.

⁵⁸ Ivi, 984b

⁵⁹ W. KASPER, *Teologia e comprensione della verità*, 35 ss.

In un primo punto di riflessione, per introdurre le considerazioni propriamente teologiche circa il carattere “veritativo-dinamico” del discorso teologico, vorrei notare che già nell’ambito del pensiero di ogni uomo, nel suo cammino “verso la verità”, sul “sentiero tracciato dalla stessa verità”, questa brilla nella sua intelligenza e nel suo cuore, non come un’idea astratta, definita in modo puramente oggettivo, a sé stante, dissolta da ogni mediazione del soggetto e della storia: una verità, cioè, che si definisca nel contesto di una ragione del tutto separata dai condizionamenti storici del pensare umano.⁶⁰

Se la verità, come ho già accennato, è una luce che illumina ogni uomo, ciò comporta “l’esistenza di un vero *cammino* che abilita ognuno a questa ricerca, rendendo ogni uomo veramente tale, ma solo se posto nell’orizzonte della verità. Fuori da questa luce, la sua esistenza sarebbe sempre soggetta al dubbio, all’incertezza e, quindi, incapace di svilupparsi in un futuro apportatore di senso”.⁶¹ Per questo, già osservava la *Gaudium et Spes*: “L’intelligenza non si restringe all’ambito dei fenomeni soltanto, ma può conquistare la realtà intelligibile con vera certezza, anche se, per conseguenza del peccato, si trova in parte oscurata e debilitata”.⁶² Oggi, dinanzi al pericolo di un predominio di una fenomenologia metafisica, si impone, pertanto, sempre più, come osserva la *Fides et Ratio*, l’esigenza “del passaggio dal fenomeno al fondamento”:⁶³ il che si effettua “attraverso una filosofia di portata *autenticamente metafisica*, capace, cioè di trascendere i dati empirici per giungere, nella sua ricerca della verità, a qualcosa di assoluto, di ultimo, di fondante”⁶⁴ e così si apre al mistero della trascendenza. Infatti, “quando il perchè delle cose viene indagato con integralità, alla ricerca della risposta ultima e più esauriente, *allora la ragione umana tocca il suo vertice e si apre alla religiosità*. In effetti, la religiosità rappresenta l’espressione più elevata della persona umana, perchè è il culmine della sua natura razionale. Essa sgorga dall’aspirazione pro-

⁶⁰ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L’unità della fede e il pluralismo teologico*, A-B.

⁶¹ R. FISICHELLA, *Introduzione alla lettura della Fides et Ratio*, 19. Il corsivo è mio. Cf. *Fides et Ratio*, 82.

⁶² *Gaudium et Spes*, 15.

⁶³ *Fides et Ratio*, 83.

⁶⁴ Ivi.

fonda dell'uomo alla verità ed è alla base della ricerca libera e personale che egli compie del divino".⁶⁵

Questa ricerca della verità, come risposta ad una *vocatio ad credendum*, percepita come appello assoluto, nel contesto delle mediazioni storiche, ci richiama *al bisogno dell'altro* nel cammino della verità: "la ragione ha bisogno di essere sostenuta, nella sua ricerca, da un dialogo fiducioso e da un'amicizia sincera. Il clima di sospetto e di diffidenza, che a volte circonda la ricerca speculativa, dimentica l'insegnamento dei filosofi antichi, i quali ponevano l'amicizia come uno dei contesti più adeguati per il retto filosofare".⁶⁶ Così, il cammino autentico verso la verità presuppone sia una pre-comprensione della persona umana, in quanto "intenzionata alla verità", sia uno "sforzo comune che l'umanità compie per raggiungere la verità".⁶⁷

Queste riflessioni ci consentono di affermare, allora, che il *cammino* verso la verità non è il cammino in un *sentiero solitario*, ma in un *sentiero che deve essere percorso* attraverso l'*affratellamento* di quanti, non solo si pongono nell'orizzonte cristiano della verità, ma anche in quanto semplicemente come uomini, si pongono nella ricerca autentica e sincera della verità.

Quanto ho detto circa il *cammino fraterno* dell'uomo come persona, nel *sentiero della ricerca della verità*, ci porta ad affermare anche il volto misterioso della Verità come un Assoluto Personale (*Persona Assoluta*), che attrae nel suo manifestarsi all'uomo. Ricollegandoci alle intuizioni di Aristotele, sopra citate, potremmo dire che la Verità traccia il "sentiero del cammino" verso di essa proprio nel suo "darsi" (*verità come evento* che si manifesta e si offre nella storia). Ma allora appare evidente che il rapporto interpersonale, nel cammino verso una "Verità-Persona" chiama in gioco la libertà umana, la coscienza. In questo orizzonte, l'Amore appare sempre più come via di accesso alla accoglienza della Verità, anzi, come una dimensione intrinseca della Verità stessa (*ontologia dell'Agape*). In

⁶⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale dell'Anno Santo*, 19 ottobre 1983, 1-2. Nella "Fides et Ratio" n. 33, nota 28, il S. Padre afferma che questa argomentazione viene da lui perseguita da molto tempo ed espressa in diverse occasioni. Cf. A. SCOLA, *I principii del dialogo interreligioso nella teologia cattolica*, in P. CODA (a cura), *L'unico e i molti*, 208, n. 21.

⁶⁶ *Fides et Ratio*, 33.

⁶⁷ *Fides et Ratio*, 2; *Gaudium et Spes*, 16.

realtà, “la perfezione dell’uomo non sta nella acquisizione di una conoscenza astratta di verità, *ma consiste in un rapporto vivo di donazione e di fedeltà verso l’altro*. In questa fedeltà che sa donarsi, l’uomo trova piena certezza e sicurezza. Al tempo stesso, però, la conoscenza per credenza, che si fonda sulla fiducia interpersonale, non è senza riferimento alla verità: l’uomo, credendo, si affida alla verità che l’altro gli manifesta”.⁶⁸

2.2. La teologia come percorso nel sentiero della “Verità Persona”, che si manifesta e si dona in Gesù Cristo

All’uomo in ricerca della Verità e di una persona a cui affidarsi, la fede cristiana viene incontro mostrandogli quella Verità che si “impersona” in Gesù Cristo (“la verità che è in Gesù Cristo”: Ef 4, 21; Col. 1, 15-20), il quale è la “Verità” stessa di Dio (Gv 14, 6). La teologia, se non può fare a meno di utilizzare strumenti filosofici, storici e filologici per rispondere alla ricerca di Verità dell’uomo, non può neppure ignorare il suo carattere proprio di “*Sapienza*”, per il quale, come già diceva Tommaso d’Aquino,⁶⁹ deve convertire l’acqua della filosofia nel vino del Vangelo.⁷⁰

Si tratta del valore dinamico di “cammino” della Verità cristiana come Verità Persona. Se vogliamo illustrare la conoscenza teologica della Verità cristiana come “cammino” dobbiamo riferirci al testo fondamentale di Gv 14, 6 nel quale Gesù afferma: “Io sono la Via, la Verità e la Vita” e che costituisce il tema del “Simposio della Pontificia Accademia di Teologia” del 2002. Questo passo evangelico, che riassume tutto il valore cristologico/trinitario della rivelazione cristiana, collocato nel suo giusto contesto, consente di cogliere i punti nodali sia della singolarità-universalità cristiana della Verità, nel suo contenuto di Rivelazione, sia della sua dinamicità per la quale “la teologia” deve sempre comprendere se stessa come “cammino”, nel “sentiero della Verità” che è aperto dalla Verità stessa cristologica in rapporto ad un continuo dialogo con le culture del mondo.

⁶⁸ *Fides et Ratio*, 32: il corsivo è mio.

⁶⁹ O. H. PESCH, *Tommaso d’Aquino. Limiti e grandezza della teologia medioevale. Una introduzione*, Brescia 1994: *Teologia come sapienza*, p. 42 ss.

⁷⁰ *In Trin. Prooem.*, 2, 3, ad 5.

Una corretta interpretazione del testo giovanneo in questione, colloca l'affermazione di Gesù in una prospettiva *economico/soteriologica* nella quale la parola di conforto ai discepoli: “vado a prepararvi un posto [...] e del luogo dove io vado, voi conoscete la via” (14, 4) provoca la domanda di Tommaso, sul “come possiamo conoscere la via?” (14, 5b).⁷¹ La risposta di Gesù, supera la sua stessa domanda (14,6). In essa, Gesù si afferma come la “Via” (*odòs*), che precede l'affermazione sulla Verità (*alétheia*) e la Vita (*zoé*). Si può dire che, in un certo senso, è proprio il termine “Via” il più importante qui, in quanto esprime formalmente la mediazione di Gesù, e descrive, riassumendolo, tutto l'essenziale della sua opera di salvezza, che consiste nel renderci partecipi della vita del Padre.⁷²

Se nel passo in questione si supera la domanda per la forza con la quale si afferma la portata soteriologica delle parole: “Io sono la Via”, ciò si deve al fatto che l'affermazione di Gesù non va compresa nel senso *che Egli è “una via verso la Verità”*,⁷³ ma nel senso che Egli “è la Via della Verità del Padre”, e questo si deve al fatto che Egli è “la Verità e la Vita”. Diversamente dallo gnosticismo pagano e soprattutto dall'ermetismo, in Giovanni, la “Verità” che è Gesù, costituisce la ragione per la quale Egli è la via stessa in modo del tutto singolare ed unico, *perché si identifica con la Verità*. Nel contesto del valore economico-storico per il quale Gesù è “l'unica Via” al Padre (“nessuno viene al Padre se non per mezzo di me”: 14,6b), si rivela la *ragione teologico-trinitaria di questa affermazione singolare: Gesù essendo la Verità del Padre, in Persona, dona la Vita eterna*⁷⁴ e costituisce l'unica Via che porta a Lui.

Questa personalizzazione dell'essere, Egli, la “Via, la Verità, la Vita”, esclude quindi l'idea di una interpretazione *puramente fenomenologica* e

⁷¹ A. MILANO, *Alétheia. La concentrazione cristologica della verità*, in ID., *Quale Verità*, 91-156, per i contenuti e la bibliografia in merito.

⁷² Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vita secondo lo Spirito*, Roma 1967; ID., *La Vérité dans Saint Jean*, 2 vol., Rome 1977.

⁷³ Come è noto, tale pare sia stata l'esegesi dei grandi Dottori quali Agostino e Tommaso, per i quali la Verità e la Vita, cioè il Verbo, come Dio stesso, sembrano essere il fine di quella Via che sarebbe l'umanità di Gesù. Cf., oltre agli studi di I. de la Potterie, anche A. MILANO, *Quale verità*, 98-130.

⁷⁴ Nell'accostare i termini “verità” e “vita” in un contesto soteriologico, il testo ci induce a pensare che Gesù conferisca *la Vita del Padre*, proprio col dono della Verità.

funzionalista della straordinaria pretesa di essere, da parte del Cristo, la "Verità". E cioè, Gesù non è solo "la Verità relativamente agli uomini", quasi non ci facesse conoscere nulla circa la sua Persona in sé. Gesù non è solo "un rivelatore" o "un predicatore di verità", come gli antichi profeti o come gli apostoli che erano solo strumenti di rivelazione. Nessuno di essi ha mai affermato "Io sono la Verità". *Gesù è l'unica Via, perchè egli si identifica con la Verità stessa, costituendo, in pienezza, la Rivelazione stessa.* Egli è, nella sua persona, la rivelazione per eccellenza, totale e definitiva del Padre.

La prima qualità, dunque, che risalta nella affermazione giovannea di Cristo, come "*persona Veritatis*",⁷⁵ ci pone dinanzi al fatto del tutto nuovo, per il quale, la questione fondamentale della teologia, dal punto di vista epistemologico, non risponde alla domanda: "che *cosa* è la verità" (Gv 18, 38), ma "*Chi* è la Verità". E quindi il cammino di ricerca è l'incontro con la sua *Persona* e ciò chiama in causa non solo l'intelligenza, ma la volontà libera: è una *sequela*. Non è possibile compiere un cammino teologico verso una sempre più profonda conoscenza della *Persona Veritatis* solo speculativamente. Il percorso nel "sentiero della Verità" si compie "nella Verità stessa" aderendo alla sua realizzazione di Vita (Io sono la Vita). Esso è un percorso nella "sempre nuova conoscenza" di questa Verità inesauribile, attraverso non solo le norme della logica, ma attraverso l'esperienza di fede, vissuta nella Chiesa.

3. Le dimensioni del cammino della Teologia

3.1 Dimensione cristologico-trinitaria

Da quanto precede, è apparso che il cammino della teologia, che non può ignorare il carattere personale della Verità che è *Cristo*, deve compiersi, anzitutto nel *contesto relazionale trinitario* del quale, l'essere "Verità" di Gesù Cristo, che occupa un posto centrale tra la "Via" e la "Vita", costituisce come il prolungamento temporale della sua "origine eterna" dal Padre, per la quale Egli costituisce l'unica Via,⁷⁶ "dal quale"

⁷⁵ A. MILANO, "Analogia Christi". *Sul parlare intorno a Dio in una teologia cristiana*, in "Ricerche Teologiche" 1 (1990) p. 29-73.

⁷⁶ M. BORDONI, *Gesù Cristo. Via unica del Padre verso l'uomo*, in ID., *L'esperienza di Gesù e la fede dogmatica di Calcedonia*, in "Lateranum" 65(1999) 510 ss.

egli “viene” verso l’uomo ed “al quale Egli” è “orientato” (Gv 14, 2-4). Per questo, “nessuno viene al Padre se non per mezzo di me” (v. 6), e solo conoscendo lui è possibile conoscere il Padre (v. 7).

La prima dimensione è pertanto quella cristologico-trinitaria. Questo “essere Verità” si definisce, infatti, in relazione al Padre, “con il quale” Egli costituisce una unità (“chi ha visto me ha visto il Padre” Gv 14, 9), nella reciprocità (Gv 14, 10-11) e ci mostra che un cammino verso Gesù Cristo, verità di Dio e dell’uomo, non è una “via transitoria”, “temporale”, “contingente”, per la quale il credente deve solo passare, per raggiungere il Padre, lasciando la via dietro di sé, e per immergersi “nell’abisso indeterminato della divinità”.⁷⁷ *La dimensione trinitaria della “Via della Verità” ci consente di affermare anzitutto che essa non può rimanere chiusa in una ontologia statica, separata, sia dalla vita dinamica della “generazione eterna”, per la quale Gesù è il “Verbo eterno che è presso il seno del Padre” (Gv 1,1) ed “il Figlio Unigenito che è verso il seno del Padre” (Gv 1, 18), sia da quella storico-salvifica dell’evento della incarnazione, come evento rivelativo. Si può ritenere, perciò, che sia la parola “Via” (Odòs) che “Verità” (Alétheia), si illuminano reciprocamente. Da un lato, infatti, se Gesù è la “Via unica” al Padre (14, 6b-7), è perché egli è la Verità, e ciò fonda, ontologicamente, l’essere Via Unica. Ma, dall’altro lato, “l’essere Via” definisce il dinamismo di una Verità, che non si pone solo ontologicamente come fondamento, ma si definisce anche soteriologicamente come una “Via”, sempre unica, ma attraverso un “cammino”, un “sentiero”.*

Possiamo meglio definire questa reciprocità tra “essere” e “dinamicità” della Verità, *in relazione ad un duplice movimento, che caratterizza lo stesso movimento della teologia cristiana*, e questo, anzitutto considerando che l’incarnazione, quale evento definitivo dell’economia di rivelazione, determina un movimento *discendente* della Parola eterna, verso l’uomo, per il quale il “Cristo-Verità” ci rivela i segreti del Padre (Gv 1,18). Da questo punto di vista basilare, si può dire che “Cristo-Rivelatore” apre la “Via della Verità” *verso di noi* ed in questo suo “discendere” fonda, nell’incarnazione, *la “verità” dello stesso suo linguaggio umano che comprende*

⁷⁷ Maestro Eckhart parla di questo abisso come di “una tenebra nella quale la luce della Trinità non è mai rifulsa”: *Sermo “Ave gratia plena”*, in J. QUINT (Hrsg.), *Predigten und Traktate*, Kohlhammer 1955, 1,261.

fatti e parole,⁷⁸ la sua stessa realtà storico-umana, *l'autentica conoscenza, coscienza ed esperienza della sua propria identità filiale e del suo rapporto al Padre*.

Da questo punto di vista "l'evento cristologico", in quanto implicante una nuova esperienza di Dio, incarnata in un linguaggio umano, supera, sia il valore *puramente simbolico-metaforico* del parlare di Dio come Padre, sia una radicale *apofasia* del suo nome, congiunta alla impossibilità di vedere il suo volto (Gv 1,18), come nell'antica economia. L'essere uomo del Cristo, il suo essere simbolo essenziale (*sacramento*), è fondato sulla incarnazione della Parola eterna per cui, l'essere "verità" implica l'atto rivelativo del mistero del Padre attraverso l'umanità come "via", "segno manifestativo" (*icona*) per l'uomo. *L'esperienza ed il linguaggio umano del Cristo, sono, perciò, in grado di andare infinitamente oltre la portata della "semantica umana", fondata sulla sola analogia creativa dell'essere delle cose, in forza della nuova esperienza del mistero rivelato di Dio nella sua umanità, per la quale egli diviene rivelazione ("verità"), "sacramento della nuova creazione"*.

La storia di Gesù, sotto questo aspetto, costituisce il compimento escatologico della "storia della 'Verità divina' rivelata", comprendendo anzitutto la sua *esperienza e conoscenza dei misteri del Padre*, la sua predicazione, per cui egli "Verbo fatto carne, mandato come "uomo agli uomini", "parla le parole di Dio" (Gv 3, 34) e porta a compimento l'opera di salvezza affidatagli dal Padre (cf. Gv 5, 36; 17, 4). Afferma il Concilio Vaticano II nella costituzione dogmatica sulla divina rivelazione:

"Perciò Egli, vedendo il quale si vede anche il Padre (cf. Gv 14, 9), col fatto stesso della sua presenza e con la manifestazione di sé, con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e la sua resurrezione di tra i morti, e in fine con l'invio dello Spirito Santo, compie e completa la rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina".⁷⁹

⁷⁸ L'incarnazione fonda perciò la "verità" dello stesso *linguaggio rivelativo cristiano*, in quanto Cristo "è" ontologicamente e semanticamente il "Verbo-Parola" per la quale *Egli ci ha parlato con gesti e parole umane*, sia del Padre che dell'uomo (*analogia Christi*). A. AMATO, *L'incarnazione come "luogo ermeneutico" per un'inculturazione del linguaggio teologico*, in I. SANNA (a cura), *Il sapere teologico e il suo metodo*, Bologna 1993, 209-233.

⁷⁹ *Dei Verbum*, 4.

Per l'evento dinamico dell'incarnazione, il Cristo, che è in sé, personalmente, la "Parola" eterna del Padre", che diviene "Verità" rivelata all'uomo e costituisce la "Via" (unica), che *dal Padre scende verso l'uomo*, fonda ed apre la Via (unica) che *l'uomo è chiamato a percorrere per incontrare il Padre*. Questa "convergenza verso il Padre", riflette, sul piano temporale, un essenziale dinamismo della vita trinitaria, nella quale il Figlio/Verbo generato dal Padre, esiste "nel suo seno" eternamente rivolto verso di Lui: "il Verbo era rivolto verso Dio" (πρὸς τὸν θεόν: Gv 1,2). E' nella storia dell'incarnazione, però, che questo mistero eterno della vita trinitaria si rivela, sia nella tensione che in tutta la sua esistenza protende l'incarnato verso il Padre (Gv 16,28), sia in modo del tutto particolare nell'evento dell'ora pasquale della resurrezione (Gv 1,18).⁸⁰

Qui si può cogliere l'importanza dell'affermazione sia di Agostino che di Tommaso, circa l'essere "Via" di Gesù Cristo, proprio attraverso la sua umanità, *nel suo convergere verso il Padre*, nel suo ritorno a Lui, nel mistero della sua vita terrena e gloriosa. Si tratta, però, di ben rilevare che questo essere "Via verso il Padre", si compie sempre in forza della personalizzazione dell'umano, in tutta la sua complessa natura corporeo-spirituale, esteriore ed esperienziale nel Verbo/Figlio. Così, Cristo, è *non solo la pienezza della rivelazione di Dio all'uomo, ma anche l'esemplare perfetto della attitudine di obbedienza ed abbandono, conforme al presente volere del Padre nel suo disegno universale di salvezza per tutti gli uomini*.

Gesù Cristo che è la "Via unica", in quanto è la "Verità" e la "Vita", nel suo discendere verso l'uomo, è *anche la "Via unica" che si fa sentiero di "Verità" per tutti gli uomini nella loro elezione ad essere suoi figli nel suo Figlio diletto (Ef 1,3-10), nella loro comune vocazione ad invocare il Padre in comunione fraterna di preghiera, in perfetta obbedienza filiale, alla sua divina volontà*. Così si può dire che Gesù, incarna, nella sua vita terrena, la "via perfetta", nella quale ogni esperienza umana religiosa può essere purificata ed integrata, e sotto l'azione dello Spirito, può incontrarsi con

⁸⁰ Una possibile esegesi di Gv 1,18 interpreta la rivelazione (ἐξηγήσατο) della tensione trinitaria eterna dell'Unigenito Dio (Figlio) *verso* (εἰς) *il seno del Padre*, come compiuta attraverso "l'evento pasquale della resurrezione", per il quale "l'Unigenito Figlio è tornato nel seno del Padre": I. DE LA POTTERIE, *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1986, 53.

la "Verità" del Padre, che in Gesù Cristo viene incontro ad ogni uomo, come esemplare perfetto della sua "santità e verità umana filiale", comune destino, in Cristo, dell'umanità.

3.2. Dimensione pneumatologica

Una seconda dimensione è quella pneumatologica. La "Via cristologico-trinitaria", nel suo duplice movimento ora richiamato, viene alimentata dinamicamente dall'azione dello "Spirito di Verità". I dati della teologia del Nuovo Testamento ci consentono di completare trinitariamente i due movimenti della Verità che si definiscono nella relazione di Cristo Verità con il Padre. Il *movimento di discesa* della Verità, come "Via" che dal Padre si protende verso l'umanità nell'incarnazione della Parola, non si compie senza l'azione dello Spirito. Egli "precede" ed opera sia nel movimento della incarnazione della Parola *stessa (concezione dallo Spirito Santo)*, sia nell'apertura della "Via della Verità" nel cuore dell'uomo mediante la fede. Ma questa azione dello Spirito di Verità, relazionata essenzialmente alla Verità incarnata, si compie a partire dall'evento pasquale del Risorto, che dal Padre invia lo Spirito.⁸¹ In questa sua venuta, lo Spirito di Verità, come dice la prima sentenza del Paraclito (Gv 14, 15), pone in evidenza che egli non lascerà soli i discepoli, ma sarà sempre con loro e non più solo come nella vita terrena di Gesù, quando, non essendo ancora stato donato perché Gesù non era stato glorificato, era rimasto solo "presso" di loro (14, 15). Con la sua missione dal Padre per Cristo glorificato sarà presente "in loro". Sarà una presenza intima, che aprirà l'economia dell'interiorità, o meglio dell'interiorizzazione della Parola di Gesù nell'animo dei discepoli.

⁸¹ Discorsi del Paraclito, Spirito di Verità: Gv 14,13-15; 14,26; 15,26; 16,7-11; 16,13-15. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Lo Spirito Santo come Paraclito*, in ID., *Il Vangelo di Giovanni*, Brescia 1987, IV, 56ss.; J. DE LA POTTERIE, *Il Paraclito*, in ID. *La vita secondo lo Spirito*, Roma, 1970; ID. *Studi di cristologia giovannea*; F. PORSCH, *Die Wirksamkeit des Pneuma nach den Aussagen der Parakletesprüche*, in ID., *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannes-Evangeliums*, Frankfurt a.M. 1974, 215; G. FERRARO, *Il Paraclito, Cristo, il Padre nel quarto Vangelo*, Città del Vaticano 1996; A. MARRANZINI, *Lo Spirito "Paraclito" Rivelatore del Cristo*, in S. TANZARELLA (ed.), *La personalità dello Spirito Santo*, Cinisello B. 1998, 142-154, 304.

Ma questa interiorizzazione della Parola di Verità, da parte dello Spirito di Verità, si compirà, dice il Signore, attraverso un processo di “anamnesi”, per il quale lo Spirito insegnerà ogni cosa “ricordando tutto ciò che io vi ho detto” (Gv 14, 26). E’ questo un aspetto fondamentale dell’opera dello Spirito di Verità, il quale non dirà una parola sua, ma in tutto ciò che dirà non “parlerà da sé” (Gv 16, 13), perchè “dirà tutto ciò che ha udito” (ivi). E’ importante comprendere questo “ricordare” non come un semplice “richiamare alla memoria” la lettera delle “parole udite” e delle “gesta compiute” da parte del Verbo della Vita, ma come un *interpretare attualizzando* la Verità storicamente rivelata in Gesù Cristo, ponendola in dialogo con i problemi che i discepoli dovranno affrontare nel loro cammino nel mondo.

Il “ruolo dello Spirito” è pertanto *ermeneutico*: egli guida la comprensione dei discepoli non solo ad un approfondimento della Verità divina storicamente e definitivamente rivelata in Gesù Cristo “in se stessa”, in rapporto al “mistero divino” che si manifesta in essa, ma ad una comprensione della Parola di Verità come luce che rischiarla la coscienza, la vita, il rapporto dei discepoli tra loro, con gli ‘altri’ ed il mondo: *lo Spirito guiderà “nel sentiero della verità”, attraverso la stessa Verità che è il Cristo, verso il Padre e verso gli uomini, coinvolgendo l’umanità nel dialogo salvifico con questa e così porterà alla “Verità tutta intera”* (16, 13-15).

Il che comporta la conoscenza piena del Mistero trinitario di Dio, come luce che rischiarla la conoscenza piena del significato dell’uomo, preso anch’esso nella totalità dell’umanità portatrice di verità, che contribuisce ad arricchire la stessa conoscenza della Verità di fede.⁸² Lo Spirito sarà, come forza che non solo guiderà la conoscenza del Cristo verso la pienezza della Verità, ma conforterà la fede dei discepoli nel rapporto con il mondo quale “Testimone interiore”, rafforzando la certezza della loro fede in vista della loro stessa testimonianza (Gv 15,26; 16,7-15). Lo Spirito, così, rafforzerà la “Via” della “Verità”, nel “cammino del dialogo salvifico con il mondo” aprendo le vie dell’evangelizzazione attraverso l’efficacia della testimonianza. Adempirà la funzione dinamica della Parola di Verità e di Vita.

⁸² Su questo vedi quanto dirò tra poco parlando del ruolo della teologia in cammino.

La via del dialogo con l'uomo vivente nella storia. La comprensione dell'evento cristologico come "Via della Verità" nel duplice senso sopra illustrato, ci porta a definire la stessa "Teologia quale ministero per la Verità, come cammino nel sentiero della Verità". La dinamicità del movimento della Teologia si afferma per quel "dinamismo insito nella fede stessa",⁸³ per la quale la Verità vuole comunicarsi. Ma in questo suo impulso di "servizio alla Verità del Vangelo" la Teologia è spinta non solo dalla sete di Verità connaturale alla intelligenza umana, perchè "illuminata dalla fede, possa penetrare il significato della Rivelazione",⁸⁴ come insegnano i grandi Dottori della Chiesa, ma anche dalla tensione dinamica dell'Amore per la quale la fede spinge a conoscere sempre meglio colui che ama.⁸⁵

Sotto la spinta di questo duplice dinamismo, che appartiene alla fede, si definisce il volto di una "vera teologia", la quale nel suo porsi a servizio della ricerca di comunicazione e di verità, unisce insieme sia la passione per l'intelligenza, sia la tensione che proviene dalla passione per l'"amore della Verità", che trascende le mete raggiungibili dalle sole capacità razionali umane e che, d'altra parte, come ogni "vero amore" non può definirsi se non come "amore alla Verità". Nella visione cristiana nella quale la "Verità" è "Persona" e "Via", nel duplice movimento di discesa ed ascesa, allora, è evidente che *l'Amore appare determinante sia come via di accesso alla Verità* (aspetto epistemologico), sia come *dimensione intrinseca della Verità stessa*, la quale, in quanto "Verità del Verbo incarnato", *Verbum spirans Amorem*, unisce in sé sia la "Parola di Verità" che lo "Spirito di Verità".

3.3. Carattere dinamico della teologia

In realtà, come ho sopra ricordato, a proposito delle promesse di invio del Paraclito, è solo nella unità della "Parola rivelata" e dello "Spirito rivelatore" che si sviluppa il dinamismo della Teologia come

⁸³ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione "Donum veritatis" sulla vocazione ecclesiale del teologo*, n. 7.

⁸⁴ Ivi, n. 10.

⁸⁵ "Quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem eius cui assentit, desiderat habere rationes": S. BONAVENTURA, *Proem. In I Sent.*, q.2, ad 6.

“cammino della Verità” e “cammino nella Verità”. La Teologia non può infatti che *sequire il cammino stesso della fede*. A servizio della fede, essa, attraverso le vie della ragione, nel suo impegno critico, *da un lato* tende, non solo ad elaborare un sapere riflesso sulla fede, attraverso la forza speculativa ed argomentativa della ragione, ma opera anche attraverso una *esplicitazione* dell’intelligenza intrinseca allo stesso movimento della fede.

Sotto questo profilo la missione della teologia non è solo la ricerca di conclusioni che seguono da asserti chiaramente e distintamente formulati, quanto la missione di “*spiegare*” la fede implicitamente e globalmente accettata, *nel senso etimologico di aprire le pieghe nascoste*: l’esistenza cristiana non è una premessa alla teologia, ma la “teologia in germe”. La “scienza della fede” non è altro che l’esposizione metodica e critica della teologia vissuta e perciò corrispondente ad una esigenza della stessa vita.⁸⁶ La dinamicità dell’impegno del teologo si mostra in quel “cammino” che implica una fede viva, dalla quale egli è come spinto ad elaborare, in un modo intellettualmente esatto, comunicabile e verificabile, il messaggio, la cui verità egli accetta per fede. Per questo, *se non tutti i credenti possono essere teologi in senso stretto, è pur vero che tutti i teologi non possono che essere credenti*.

Ma dall’altro lato, la funzione della ragione non può ignorare di assolvere quelle altre sue funzioni altrettanto fondamentali, per il pensiero umano, che sono l’esercizio dell’analisi, il movimento della potenza astrattiva e deduttiva, il movimento della potenza giudicatrice e fondativa della verità. Queste funzioni sono altrettanto importanti per la teologia, la quale deve non solo coltivare, rispetto alla rivelazione, l’attitudine di “venerazione amorosa della verità”,⁸⁷ ma deve evolvere anche una riflessione matura sulla fede,⁸⁸ che attraverso la ragione, rende più penetrante, dal punto di vista umano, l’assenso alla stessa Verità rivelata. L’intervento

⁸⁶ Z. ALSZEGHY – M. FLICK, *Come si fa teologia*, Alba 1974, 29-30; M. BORDONI, *Il problema della struttura del sapere teologico*, in I. SANNA (a cura), *Il sapere teologico ed il suo metodo*, 29.

⁸⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica “Pastores dabo vobis”* (25 marzo 1992), 52. L’espressione è qui usata in rapporto alla filosofia; essa, però, riflette anche l’essenziale attitudine della ragione, in rapporto alla teologia.

⁸⁸ *Ivi*, 53.

della ragione in teologia, in queste sue attività discorsive, *non comporta alcuna emancipazione o sospensione dell'assenso di fede*, ma consente l'accesso "ad una forma particolarmente intensa ed impegnata della sua realizzazione".⁸⁹ Questo comporta il compito imprescindibile del teologo, nel suo rendere comprensibile la fede all'uomo, ripensando e riproponendo gli enunciati rivelati formulati storicamente in particolari contesti linguistico-culturali, in sempre nuovi contesti culturali nei quali vive l'uomo nel corso della storia e cogliere *nel dialogo con le culture*, con le situazioni diverse, con le stesse religioni diverse, *il valore permanente ed universale della fede cristiana*: è il problema della distanza e varietà del tempo nella sua rilevanza interpretativa, ovvero, la questione del significato della verità-evento in relazione alla sua "interpretazione" (*ermeneutica*).

La fedeltà al cammino nel sentiero della verità comporta, perciò, per il teologo quella coerenza con la Verità rivelata, che si manifesta non nella pigra ripetizione verbale e letterale di un testo di fede, ma nella penetrazione permanente della sua attualità, attraverso la fatica di un pensiero amoroso, che mostra la sua perennità in tutto il tempo della Chiesa. *Il dialogo con il mondo, con la sua storia che cambia e che spesso provoca la fede del cristiano di fronte ai nuovi problemi ed alle nuove situazioni di vita, costituisce la palestra di questo impegno che è la "fatica del concetto", lo sforzo speculativo, la responsabilità ermeneutica*. In questo contesto "il teologo che serve questa teologia diventa responsabilmente 'esperto' della cultura del tempo nelle specializzazioni che la esprimono (filosofie, scienze umane...) con le quali realizza senza complessi di inferiorità un *dialogo critico*".⁹⁰ Egli esprime "nel proprio ruolo, la *dimensione utopica* innata in ogni organismo vivente (uomo, società, Chiesa) [...] in un cammino di rinnovamento che è sviluppo reale, in quanto nella memoria dell'Origine santa attualizza concretamente la speranza di sempre nell'oggi della storia".⁹¹

⁸⁹ H. FRIES, *Affinchè il mondo creda. Responsabilità del teologo e missione della Chiesa*, Roma 1990, 17.

⁹⁰ A. STAGLIANO', *La Teologia "che serve". Sul compito scientifico ecclesiale del teologo per la nuova evangelizzazione*, Torino 1996, 82.

⁹¹ Ivi, 83.

Ma in questo “cammino” del processo di comprensione della fede, ad opera della Tradizione vivente, guidata dallo Spirito e dalla luce della ragione, dalle istanze delle culture, il teologo deve sempre operare, nel dialogo, non solo con un continuo processo di attualizzazione della verità rivelata in contesti linguistici sempre diversi. *La comprensione critica della fede, che è la teologia, deve infatti aprire la via ad ulteriori approfondimenti universali delle verità rivelate e della loro coerente unità, contribuendo al cammino della stessa comprensione di fede della Chiesa, verso la conoscenza della pienezza escatologica della Verità.* “Sappiamo, infatti che, di fronte al mistero di grazia infinitamente ricco di dimensioni e di implicazioni per la vita e la storia dell’uomo, la Chiesa stessa non finirà mai di indagare, contando sull’aiuto del Paraclito, lo Spirito di verità (cf. Gv 14, 17), al quale appunto compete di portarla alla “pienezza della verità” (cf. Gv 16, 13)”⁹²

Per assolvere a questo scopo, la teologia deve dare il dovuto spazio al metodo “narrativo”,⁹³ dando importanza al racconto degli avvenimenti successi tra noi, come ce li hanno trasmessi coloro che ne furono testimoni, fin da principio e divennero ministri della Parola (Lc 1,1-2), ma non può neppure trascurare il discorso speculativo ed “argomentativo”, nel quale i concetti e le proposizioni si susseguono per un ordine logico, per una mirabile armonia iscritta nella natura delle cose.⁹⁴ Certamente questo processo di passaggio dalla “forma storica della Rivelazione” alla “forma sistematica del trattato teologico” determina, specialmente oggi, degli interrogativi: c’è chi si chiede se sia lecito separare il *contenuto* dalla *forma storica* della Rivelazione divina. Questa si incentra in un avvenimento *singolare ed irripetibile* che accadde *in un determinato e particolare tempo*, mentre il principio di “verità speculativa” onora la spiegazione e la norma, ossia ciò che riveste un valore universale che vale *semper et ubique*. La storia santa raccontata dalla Scrittura trova nel sistema speculativo la perfezione della “ratio entis”, la prova, per così dire, della sua *perenne ed uni-*

⁹² GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica “Novo Millennio Ineunte”*, 56.

⁹³ S. LANZA, *Teologia speculativa e teologia narrativa*, in I. SANNA (a cura), *Il sapere teologico e il suo metodo*, 175-208.

⁹⁴ Cf. E. BENVENUTO, *Attuali statuti epistemologici e filosofici della verità*, in “Rassegna di Teologia” 29 (1988) 45.

versale verità. Mentre la storia santa rivela il fatto del disegno divino con segni e figure, il sistema teologico tende ad evolvere il *come e perchè*, il fondamento ultimo del discorso narrativo. E ciò non solo per il vigore della luce dell'essere, ma anche *per l'intelligenza rivelata della Verità-Persona*, alla luce dello Spirito. La fede non rinnega, infatti, la razionalità, ma l'illumina soprannaturalmente, partendo *dalla struttura stessa della rivelazione*, che unisce in sé non solo la narrazione dei fatti salvifici, ma sviluppa anche categorie, concetti, interpretazioni in un quadro propriamente dottrinale, il quale corpo dottrinale, però, non si emancipa mai dal racconto.⁹⁵

Il "cammino" della teologia non si compie, allora, solo nello sforzo ermeneutico della ragione, ma anche nel suo costante riferimento, alla luce dello Spirito, alla storia degli eventi salvifici, nella coscienza che nella Tradizione di fede, la Verità non è solo la Persona del Cristo, ma questa Persona incarnata sia negli eventi della sua vita, culminanti nella sua pasqua di morte e resurrezione, sia nel contesto di quella "storia della Verità" che continua, attraverso le vicende degli uomini, a proiettarsi verso l'evento escatologico della sua Parusia.

In questo "cammino", insieme, speculativo e narrativo, la "Teologia", in dialogo, *può operare un sempre maggiore discernimento di quella Verità che emerge non solo dalle vie di trasmissione della Fonte cristologico-trinitaria della rivelazione, ma anche dal contatto con le culture e religioni dei popoli*. "Non raramente – afferma Giovanni Paolo II – lo Spirito di Dio, che "soffia dove vuole" (Gv 3,8), suscita, nell'esperienza umana universale, nonostante le sue molteplici contraddizioni, i segni della sua presenza, che aiutano gli stessi discepoli di Cristo a comprendere più profondamente il messaggio di cui sono portatori. Non è stato forse con questa umile e fiduciosa apertura che il Concilio Vaticano II si è impegnato a leggere i 'segni dei tempi?'" ⁹⁶

⁹⁵ P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps. Essai bibliques*, Paris 1982, 191-193. L'Autore mostra la solidarietà, nella Bibbia, tra *racconto e Legge*. Lungi dall'escludersi, il narrativo ed il normativo si richiamano l'un l'altro e si completano. Il racconto della istituzione della pasqua giudaica è esemplare da questo punto di vista. Si potrebbe trasporre questa articolazione strutturale in quella di "racconto" e "dogma" nella misura in cui questo termine esprime il carattere obbligatorio del contenuto della fede.

⁹⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica "Novo Millennio Ineunte"*, 56.

La Teologia, con questa coscienza, ricordando quanto sopra si diceva circa “il cammino verso la Verità” e nel “sentiero della Verità” e come cammino comunitario, deve operare sempre in sintonia con la Chiesa, quale “popolo peregrinante”, tendendo a coinvolgere nel dialogo e nell’annuncio, missionariamente, tutti i popoli della terra, con le loro culture e le loro esperienze religiose. Si tratta per il teologo di evolvere il *suo ministero profetico e la sua vocazione ecclesiale*, camminando nella Verità e verso la Verità, anzitutto con i fratelli nella fede, senza rinnegare il valore della fraternità umana universale, per la quale, pur attuando nella Chiesa “un operoso e vigile discernimento per cogliere i ‘veri segni della presenza o del disegno di Dio’”, deve saper riconoscere che la Chiesa stessa “non solo ha dato, ma anche ‘ricevuto dalla storia e dallo sviluppo del genere umano’. Questo atteggiamento di apertura e insieme di attento discernimento il Concilio lo ha inaugurato anche nei confronti delle altre religioni. Tocca a noi seguirne l’insegnamento e la traccia con grande fedeltà”.⁹⁷

⁹⁷ Ivi.

“QUELQUES NOEUDS THÉOLOGIQUES”¹

GEORGES COTTIER

PATH 1 (2002) 47-58

Sensus Ecclesiae

1. J'ai été invité à réfléchir avec vous sur “quelques “nœuds” de théologie soulevés par le Grand Jubilé de l'Année 2000”.

La question peut s'entendre en deux sens: le Jubilé lui-même a soulevé de tels “nœuds”, c'est-à-dire qu'il a posé des questions nouvelles. Ou: le Jubilé a été l'occasion favorable - le *kairos* - d'une prise de conscience plus aiguë d'un certain nombre de questions déjà présentes. Ces deux sens ne s'opposent pas, mais il est clair que le second, plus large, enveloppe le premier.

Acte de mémoire ouvrant l'esprit sur l'avenir, avec ses perspectives, ses requêtes, ses promesses et ses angoisses, le Grand Jubilé, commémorant, au terme du deuxième millénaire, l'événement majeur de l'histoire qui est l'Incarnation du Fils de Dieu, fut lui-même un événement. Je veux dire qu'il fut plus qu'une occasion donnée de se souvenir, plus qu'un rappel. Il est venu s'inscrire dans le temps de l'Église comme porteur d'innovation et de fécondité spirituelle. Il appartient aux “signes des temps”. Je reviendrai sur le thème.

Ceci dit, précisons que pour le théologien l'émergence de questions ou de défis nouveaux vient toujours à la rencontre d'une réflexion qui s'inscrit à l'intérieur d'un savoir organique de nature sapientielle. En d'autres termes, la considération d'un problème nouveau aura également pour

¹ Si tratta del testo della relazione tenuta a Roma, il 14 dicembre 2000, presso la Pontificia Accademia di Teologia.

effet de mettre en évidence des virtualités demeurées jusqu'ici latentes de thèmes fondamentaux de la doctrine. C'est le cas par exemple pour la christologie ou l'ecclésiologie.

Le théologien, témoin de l'Année Jubilaire, est porté à méditer sur sa propre situation spirituelle. Il s'agit ici d'un préalable à l'exercice de la théologie. Le Jubilé a vu affluer vers Rome une masse impressionnante de pèlerins. À la vue des colonnes qui s'avançaient, recueillies, vers la Porte Sainte, ou des attentes devant les confessionnaux, nous avons expérimenté une dimension essentielle de la vie ecclésiale, je veux dire la réponse spontanée du Peuple de Dieu à l'appel du successeur de Pierre. En dépit de tous les obstacles et critiques, de l'un aux autres le courant passe, fait de communion et de compréhension réciproque. Cette expérience conforte le théologien dans son *sensus Ecclesiae*. Car le théologien est au service du Peuple de Dieu. Se savoir à l'unisson avec sa piété est pour lui come une vérification de l'authenticité de son travail.

Œcuménisme

2. Durant l'Année Sainte, certains événements ont donc particulièrement frappé l'attention et, peut-on le penser, donné à l'histoire une inflexion nouvelle. Certains sujets qui n'étaient pas absents de la réflexion antérieure se sont imposés avec plus de force. Le Jubilé a apporté un surcroît d'élan à ceux qui s'y consacrent. Je pense à l'ouverture de la Porte Sainte à Saint-Paul-Hors-les-Murs dans le cadre d'une cérémonie œcuménique. Le Pape a franchi la Porte, accompagné du Primat de l'Église Anglicane, l'archevêque de Canterbury, et d'un représentant du Patriarcat de Constantinople, alors que les représentants des autres Églises et communautés ecclésiales étaient présents. Nous devons savoir comprendre le langage symbolique de tels gestes. Celui-ci exprimait la volonté déterminée et irréversible de l'Église catholique de poursuivre sa route vers l'union visible des chrétiens.

Parlerons-nous pour autant d'une nouvelle étape de l'œcuménisme? L'Année sainte n'a-t-elle pas suscité aussi chez nos frères chrétiens des réticences, comme ce fut le cas à propos des indulgences? Certes, cela est vrai. Mais d'abord dans l'Année Jubilaire plus que jamais, l'Église est conduite à se souvenir de sa condition pérégrinante et elle sait que sa marche

dans l'histoire se heurte à des obstacles. Nous ne devons donc pas être surpris.

Mais un obstacle n'est pas une impasse; une tension n'est pas un conflit. Nous sommes invités à nous engager plus profondément dans le travail d'élucidation des problèmes. L'idée même du Jubilé lévitique nous apprend en effet que le poids du passé n'est pas celui de la nécessité et de la fatalité. Si le temps signifie d'un côté accumulation de ce que nous appelons aujourd'hui "structures de péché", d'un autre, précisément par la récurrence des Jubilés, il est riche de possibilités de nouveaux départs. Augustin parle de la *vetustas* du péché et de la *novitas* de la grâce. L'idée de *kairos* exprime les ressources d'innovation de la grâce. Je reviendrai sur ce thème qui me paraît essentiel. Disons ici que certains malentendus proviennent du fait que l'examen des points de divergence, d'où l'on part, n'a peut-être pas été encore mené à fond. L'articulation des exigences de la vérité, qui est normative, et de l'unité à laquelle on tend, est chose difficile. Ce qui manque encore, à mon avis, c'est une épistémologie théologique de l'œcuménisme; une telle épistémologie doit s'interroger également sur la nature du dialogue, - réflexion qui d'ailleurs trouve son application aussi en d'autres domaines.

Sur le but, qui est l'unité à recomposer, l'Année Sainte nous a envoyé des messages lumineux: j'ai parlé de Saint-Paul-Hors-les-Murs. On peut penser au pèlerinage au Sinaï ou à la récente réception du Patriarche des Arméniens. Ces messages d'espérance soutiennent notre effort et nous assurent de sa nécessité.

Théologie de l'histoire de l'Église

3. Parmi les célébrations marquantes du Grand Jubilé, il faut relever la liturgie de "la Journée du pardon", le 12 mars 2000, et la célébration des martyrs de notre temps, le 9 mai. Il me paraît important de considérer ensemble ces deux célébrations, d'abord parce que le programme en est tracé dans *Tertio Millennio Adveniente* l'un à la suite de l'autre (n. 33-37), mais aussi parce qu'ici et là il est question d'actes de mémoire. Enfin, comme j'essaierai de le montrer, il existe entre ces deux actes un lien profond.

Ici s'ouvre pour le théologien un chapitre qui demande un grand travail de défrichage, je veux parler de la *théologie de l'histoire de l'Église*.

Le *De Civitate Dei* d'Augustin constitue un point de référence, mais, depuis Augustin, les connaissances et les expériences, à mesure qu'avancé le temps, se sont considérablement enrichies. De plus, la conscience historique, c'est-à-dire tout ensemble la conscience de notre situation dans le temps et la volonté d'une connaissance scientifique du passé, est un des traits marquants de la modernité.

Sur l'histoire de l'Église, sur l'histoire aussi de la relation du christianisme avec la culture, nous disposons d'excellents travaux d'historiens. Mais la théologie de l'histoire de l'Église est différente de la science historique. Cette dernière s'efforce de nous restituer avec objectivité le passé selon toutes ses dimensions. Cette objectivité, à la différence de ce qui se passe pour les sciences de la nature, ne peut pas mettre entre parenthèses la personnalité de l'historien. Celle-ci cependant doit se garder d'intervenir d'une manière partisane. Son interprétation, qui s'appuie tout ensemble sur l'empathie et sur le contrôle critique, doit s'abstenir de porter un jugement de valeur dirimant. Il y a là une exigence extrêmement rigoureuse. Nous restituant les faits et les événements, les mentalités, les courants de pensée, le fonctionnement des institutions et des structures, l'historien doit maintenir une distance par rapport à son sujet, de sorte qu'en vertu de la nature de sa science, il ne peut pas porter un jugement sur le sens ultime des événements.

La théologie de l'histoire de l'Église, elle, peut et doit essayer de dire quelque chose de ce sens.

La théologie reçoit de la parole de Dieu un certain nombre de vérités déterminantes pour la lecture *théologique* de l'histoire. L'histoire est dans les mains de Dieu notre Père et de sa Providence aimante. Son centre et son foyer d'irradiation est l'Incarnation rédemptrice. Le temps est temps de maturation des germes du Royaume et impatience de la moisson qui adviendra à la "fin des temps". À la Croix, les forces du mal ont été vaincues mais jusqu'à la parousie, ces forces mènent un combat incessant contre les témoins de l'Agneau. Une théologie de l'histoire de l'Église doit dégager toutes les implications de ces thèmes. Elle est guidée en ceci par la lecture de l'*Apocalypse* qui montre le caractère paradoxal de la royauté de l'Agneau et la signification du martyr. Je ne fais ici qu'énumérer un ensemble de chapitres qui appartiennent au patrimoine de la théologie.

4. Ce qui me paraît une tâche nouvelle, c'est la réflexion théologique sur l'histoire de l'Église elle-même, comptant déjà deux millénaires, dont nous ne savons pas s'ils signifient, par rapport à la fin des temps, un temps court ou un temps long.

Néanmoins sur le sens de cette histoire elle-même, nous disposons déjà de repères sûrs. Le premier est évidemment l'Église elle-même dans son lien vital avec le Christ, dont elle a vocation, dans l'Esprit, de poursuivre la mission.

Nous pouvons ici formuler une première question: pourquoi le temps est-il donné à l'Église? En effet, le temps qui nous sépare de la parousie est appelé en vérité "temps de l'Église".

Nous devons poser une question de ce type, tout en sachant que la réponse exhaustive est cachée dans le secret de Dieu. S'il y a un chapitre de la théologie où le sens du mystère doit être vigilant, c'est bien celui qui nous occupe.

À cette question, une première réponse est donnée quand nous affirmons que le temps de l'Église est aussi le temps de la mission.

Périodicisation

5. Pouvons-nous faire un pas de plus? Est-il possible, en d'autres termes, de déterminer la signification propre des diverses périodes de la vie de l'Église? Ou encore la signification de grands événements qui ont marqué cette vie?

Pour ce qui est des périodes, la première difficulté est de caractériser théologiquement une période, d'en délimiter les frontières. Il faut être conscient d'une certaine relativité des concepts ici utilisés et de leur caractère fonctionnel.

Ceci dit, il est clair par exemple que la reconnaissance par Constantin du christianisme comme religion de l'Empire a changé profondément la situation de l'Église dans l'histoire. Les diverses formes du laïcisme dans les temps modernes ont à leur tour introduit dans l'histoire de l'Église des éléments nouveaux. On pourrait encore évoquer l'émergence des États totalitaires s'inspirant du néopaganisme ou de l'athéisme.

Dans les différents cas que je viens de mentionner l'histoire de l'Église se définit par les relations de cette dernière avec la Cité temporelle.

Comment en irait-il autrement puisque l'Église est *dans* le monde, mais sans être *du* monde?

Il est remarquable qu'à travers ces diverses périodes, et notamment dans les transitions qui sont la plupart du temps conflictuelles et douloureuses, l'Église ne cesse de méditer et de croître dans la conscience de sa propre nature et de la nature de ses relations avec la société et la culture. Vatican II (GS,n.44) avait attiré l'attention sur l'enrichissement apporté par l'expérience des siècles passés: "De même qu'il importe au monde de reconnaître l'Église comme une réalité sociale de l'histoire et comme son ferment, de même l'Église n'ignore pas tout ce qu'elle a reçu de l'histoire et de l'évolution du genre humain".

Un signe à la fois de la nécessité et de la difficulté d'une théologie de l'histoire de l'Église nous est donné par les âpres polémiques - pas tout à fait éteintes - qui ont divisé les catholiques sur le sens à donner à la modernité. D'un côté, on dénonce dans le passage à l'époque moderne la rupture avec l'époque antérieure, rupture entendue comme une infidélité; de l'autre, on met en avant les promesses et les conquêtes positives. Les familles d'esprits dont se réclament ainsi les chrétiens se définissent par le jugement porté sur la valeur comparée du passé et du présent. Ici la tendance à voir dans les maux actuels, un châtement, là la propension à identifier les gains que l'on constate avec des signes sans équivoques de l'action de la Providence. Nous sommes ainsi conduits à une réflexion plus radicale sur les rapports entre l'actualité historique et la Providence. Cette réflexion renvoie elle-même à une méditation sur les exigences de l'espérance.

J'ai pris l'exemple de la pensée de la modernité. Il faut ajouter que le concept ne va pas sans flou; il n'y a pas accord sur son contenu. Cela vaut *a fortiori* du concept de postmodernité.

Si j'attire l'attention sur cette difficulté, ce n'est pas qu'il faille renoncer à l'usage de tels concepts en théologie de l'histoire de l'Église, mais c'est parce que cet usage doit être accompagné de discernement critique. L'intelligibilité théologique de l'histoire ne se conquiert pas au prix de l'ignorance du relatif et du contingent.

Les signes des temps

6. Les événements que considère une théologie de l'histoire de l'Église doivent s'entendre d'une manière analogique; ils couvrent un très large

champ. Certains appartiennent à l'histoire profane. On envisage leur répercussion sur la vie de l'Église, d'autres, comme les événements spirituels, s'inscrivent en profondeur dans la vie du Peuple de Dieu, tout en n'atteignant que la frange de sa visibilité. Pensons à la conversion d'un François d'Assise. Considérer les événements, c'est aussi s'efforcer de mesurer leurs conséquences.

De ces événements font partie les drames qui ont marqué la vie de l'Église. C'est ainsi que dans la confession des fautes, lors de la Journée du pardon, l'Église a demandé pardon des fautes contre l'unité. Que signifient du point de vue de la théologie de l'histoire de l'Église les péchés de rupture?

Leur considération conduit d'abord à approfondir la signification de la distinction, qui appartient au mystère de l'Église, entre la sainteté de l'Église et les péchés de ses enfants. La méditation doit porter aussi sur cette donnée caractéristique de l'histoire de l'Église: la progression de celle-ci dans le temps est marquée par les assauts du mystère d'iniquité. Ne doit-on pas projeter sur l'histoire de l'Église l'évocation, d'une extrême audace, de la liturgie de la Nuit pascale: *Felix culpa?* Dieu ne permettrait pas le mal, si ce n'était pour en tirer un plus grand bien. Notre génération est accablée par le poids de l'expérience du mal inouï accumulé durant le dernier siècle. Beaucoup, comme saisis par le vertige des ténèbres, sont tentés de renoncer à penser. Une théologie de l'histoire de l'Église se souviendra de la maxime de saint Jean de la Croix: " Le Seigneur a toujours découvert aux mortels les trésors de sa Sagesse et de son Esprit, mais maintenant que la malice découvre davantage son visage, Il les découvre bien davantage". Il y a là comme une loi de l'histoire qui nous ouvre l'intelligence des événements: les blessures infligées à l'Église, les déferlements du mal et du mépris de l'homme, sont l'occasion d'une pénétration plus profonde dans la révélation de la Divine Miséricorde. Le temps d'Auschwitz est aussi le temps des saints chantres de la Miséricorde, pensons à Thérèse de Lisieux ou à sœur Faustina. Parce qu'elle est soutenue par la certitude que Dieu, qui est assez puissant pour tirer du mal un plus grand bien, conduit directement la marche de l'Église dans le temps, la théologie de l'histoire s'applique à scruter quel sens positif peut revêtir une tâche qui n'existerait pas si le péché n'était d'abord survenu. Pensons à l'œcuménisme: ne peut-on pas dans cette perspective affirmer que la recomposition d'une unité, cou-

pablement blessée, sera plus que la restauration de l'unité existant avant les divisions?

7. Une théologie de l'histoire de l'Église intégrera la théologie du martyr, envisagée dans son rapport à l'actualité historique. Quel sens reconnaître aux affirmations de TMA n. 37: "Au terme du deuxième millénaire, l'Église est devenue à nouveau l'Église des martyrs [...] En notre siècle, les martyrs sont revenus; saints inconnus, ils sont comme des "soldats inconnus" de la grande cause de Dieu"? De la sorte, la situation d'aujourd'hui présente une profonde analogie avec celle du premier millénaire. L'adage de Tertullien: "*Sanguis martyrum-semen christianorum*" éclaire l'ensemble de l'histoire de l'Église. Le théologien doit s'interroger sur ce retour, précisément aujourd'hui, des martyrs. TMA a souligné la portée œcuménique de la théologie du martyr.

Le témoignage des martyrs est une illustration particulièrement éclairante d'un thème qui est essentiel pour une théologie de l'histoire de l'Église: celui de la lecture des *signes des temps*. Dans l'Écriture, les signes des temps ont une portée eschatologique, ils signifient la proximité de la fin des temps et du Jugement. Cette dimension ne doit jamais être perdue de vue. Un signe des temps est un signe pour l'Église en tant qu'elle poursuit sa marche dans l'histoire. Elle est interpellée soit par des faits qui concernent la destinée de l'humanité tout entière dont elle est solidaire et responsable, soit par des faits qui concernent plus directement, intrinsèquement, sa vie propre.

Ajoutons que la méditation sur le martyr trouve son prolongement naturel dans la considération du témoignage, et, par contraste, du contre-témoignage et du scandale.

Prudence et prophétie

8. Revenons à la Journée du pardon. La seconde demande portait sur les fautes commises dans le service de la vérité. Elle visait essentiellement les méthodes, peu conformes aux exigences évangéliques, dont on a parfois usé dans la défense de la vérité. Cette Journée a amorcé un processus et, de fait, plusieurs Églises, au plan local ou national, ont à leur tour demandé pardon pour des comportements qui étaient des contre-témoi-

gnages ou des graves omissions. Dans le cas de l'Inquisition, les comportements étaient légitimés par des institutions.

Une question, différente de celle des moyens, mais non sans liens avec elle, doit être abordée par les théologiens.

J'entends parler ici de la question des erreurs qui peuvent intervenir dans la défense de la vérité.

Il ne s'agit évidemment pas de rediscuter les énoncés du Magistère qui jouissent de l'assistance infaillible de l'Esprit Saint, là où l'Église propose à l'obéissance théologique de la foi des vérités qui font partie du dépôt de la révélation, ni non plus des éléments de doctrine ou des normes authentiques que le Magistère, à cause de leur lien avec la révélation, propose d'une manière irréformable, car pour ces vérités également le Magistère jouit de l'assistance infaillible. Mais à côté de l'ensemble des vérités, touchant la foi et la morale, proposées d'une manière irréformable, il y a tout l'ensemble des interventions du Magistère liées à sa tâche pastorale. Le Magistère doit en effet orienter le Peuple de Dieu, écarter les périls qui le menacent. Certaines théories ou philosophies, en effet, peuvent rapprocher les esprits de ce qui est révélé, d'autres peuvent les en éloigner. Dans ce domaine aussi le Magistère est appelé à intervenir. Mais ici ses interventions, qui procèdent de sa prudence pastorale, n'ont pas toutes le même poids d'autorité. Un certain nombre d'entre elles, relatives aux circonstances, sont réformables. C'est par rapport à ces dernières qu'il est légitime et nécessaire de procéder à des révisions.

Il arrive, en effet, que l'autorité entende parer au plus pressant, car elle sait le Peuple de Dieu mal préparé ou sans défenses pour échapper à la séduction d'idées en vogue, ruineuses pour la foi. Elle agit, en intervenant, avec prudence. Mais la prudence peut être plus ou moins parfaite; elle peut plus ou moins bien percevoir les conséquences, envisager le court terme, sans penser suffisamment au moyen ou au long terme. Ainsi une décision qui peut paraître justifiée dans l'immédiat, peut se montrer négative dans ses effets. Au début du siècle passé, il fallait faire face à la redoutable poussée rationaliste en exégèse; elle menaçait la parole de Dieu dans ses fondements. Les thèses imposées alors par la Commission biblique, qui ont cessé d'ailleurs depuis lors d'avoir la caution du Magistère, étaient-elles les plus adéquates? Sans compter qu'il est toujours malheureux de traiter des problèmes intellectuels par voie disciplinaire.

Il me semble donc que la “purification de la mémoire” a aussi affaire avec l’enseignement du Magistère, quand et où celui-ci intervient sous la pression de circonstances historiques; par là son message est circonscrit par le temps et le lieu. À côté du message de la révélation, de ses explicitations et des vérités qui lui sont nécessairement connexes, l’enseignement de l’Église lui-même (je ne parle pas de l’héritage de la théologie) comporte une part tributaire de l’histoire et de ses contingences. L’examen critique du théologien portera également sur ce domaine. Ses jugements obéiront à des critères précis, qu’il conviendra de déterminer. Il se gardera d’abord de céder à l’anachronisme: des interventions jadis pertinentes ne seraient plus de mise aujourd’hui. Mais, au regard de la mémoire et des conséquences, il pourra être amené à constater des manques de perspicacité et des omissions, qui, à cause de leurs effets néfastes, pourraient être, eux aussi, objet d’une demande de pardon.

Israël et l’Église

9. Je voudrais encore attirer l’attention sur deux points. La quatrième demande porte sur les fautes commises dans les rapports avec Israël, “peuple de l’alliance”. La littérature chrétienne des premiers siècles contient nombre d’écrits *Adversus Judaeos*. Les rapports entre les deux communautés étaient conflictuels. Il est temps que la théologie chrétienne s’attache à scruter le mystère d’Israël. Une juste conception de l’histoire de l’Église et de l’œcuménisme ne peut l’ignorer, sans oublier son incidence sur le dialogue inter-religieux. Il existe sur ce sujet quelques trop rares écrits de pionniers. En ce domaine, le Magistère de Jean-Paul II nous a fait faire des pas en avant considérables.

La rencontre des religions

10. La cinquième demande de pardon portait sur les fautes commises par des comportements contraires à l’amour, à la paix, aux droits des peuples, au respect des cultures et des religions.

L’énumération est complexe. Il est question d’abord du style de la mission. J’aimerais m’arrêter aux derniers termes: respect des cultures et des religions. “Jésus Christ est le même hier et aujourd’hui et à jamais”

(He, 13, 8). Le Grand Jubilé se situe tout entier dans la lumière de cette affirmation de l'épître aux Hébreux. C'est dans son sillage que se situe la Déclaration *Dominus Iesus*, qui suggère quelques réflexions.

À ce propos, je voudrais faire quelques brèves remarques. Un principe me paraît commander l'ensemble des problèmes, celui de la distinction et de la collaboration de la nature et de la grâce.

Il est ruineux d'ignorer les ressources propres de la nature. Or la dimension religieuse appartient à la nature humaine comme telle. Celle-ci peut donc produire des fruits authentiquement religieux. Certes, le Saint Esprit peut s'en servir après les avoir purifiés, c'est là un autre problème. Mais la tendance actuelle à une sorte de panpnématisme brouille les pistes et crée des confusions. Ces dernières sont particulièrement évidentes en mystique comparée, où l'affirmation d'une "expérience de l'Absolu" mal définie, qui serait vérifiée dans toutes les religions, équivaut à la mise entre parenthèses de l'unicité et de la centralité du Christ ainsi que de l'Église.

Sur les élans de la nature, *Nostra Aetate* est clair. Sur leur reconnaissance, en contraste, - mais non en opposition -, avec la gratuité de la grâce, repose l'architecture de la Déclaration. Elle constitue ainsi un commentaire de l'affirmation de Paul au Athéniens (Ac 17, 27): ... "c'était pour qu'ils cherchent Dieu; peut-être pourraient-ils le découvrir en tâtonnant, lui qui en réalité n'est pas loin de chacun de nous".

Faire appel ici à l'opposition d'origine barthienne entre foi et religion ne peut que conduire à de nouvelles impasses. La foi assume et valorise la religion qui de soi appartient au domaine de la culture.

Cette dernière affirmation doit être aussitôt complétée. La relation entre la religion (si maintenant nous y incluons la foi et la grâce) et la culture, prend en christianisme un sens spécifique, qui ne se vérifie nulle part ailleurs, et ceci parce que l'économie chrétienne procède de la gratuité du don de la grâce.

Cette affirmation ne s'oppose pas à la reconnaissance des valeurs religieuses véhiculées par les religions non-chrétiennes, ni à l'affirmation qu'aucun être humain n'est exclu du plan du salut en Jésus Christ. Mais il ne faut pas confondre les deux affirmations.

La rencontre des religions constitue sans doute un des principaux aréopages du monde contemporain. En parlant d'une manière générique

des religions, nous soulignons par antithèse la spécificité du christianisme. Ce n'est là qu'une première étape. Pour aller plus avant, il est nécessaire de connaître chacune des grandes sphères religieuses de l'humanité dans ce qui la constitue en propre. La théologie d'Israël, peuple de la première Alliance, occupe, dans cet ensemble, une place tout à fait particulière, à cause de ses liens étroits avec le christianisme. La tendance de certains théologiens à réduire la spécificité d'Israël, jusque dans la personne du Christ lui-même, à une réalité religio-culturelle, est un signe de la méconnaissance de l'irréductibilité chrétienne, irréductibilité qui traduit l'unicité du don de Dieu.

Il serait sans doute possible de développer d'autres considérations. Celles que je vous ai proposées me semblent toucher des questions particulièrement importantes.

LA MIA ESPERIENZA DI TEOLOGO CATTOLICO UNO SGUARDO D'INSIEME

CARD. LEO SCHEFFCZYK¹

PATH 1 (2002) 59-78

L'argomento affidatomi appartiene a un genere letterario raro e difficile. In esso dati oggettivi e vissuto personale, storia e biografia, fatti esterni ed esperienza soggettiva devono essere ricondotti a una convincente unità. A causa della difficoltà di una sintesi fra tali opposti, mi sia permesso d'attribuire un peso maggiore agli eventi oggettivi e di sviluppare una specie di cronologia della teologia di area tedesca a partire dalla metà del ventesimo secolo, così come essa si presenta alla mia esperienza e al mio attuale giudizio. Con ciò non pretendo di dare una visione d'insieme a tutto lo sviluppo della teologia in questo arco di tempo; vorrei piuttosto aprire un sentiero nel fitto bosco della teologia contemporanea con una particolare attenzione alla teologia sistematica. La prima fase del mio incontro con la teologia avvenne dopo la seconda guerra mondiale e può essere definito come una fase di riavvicinamento della teologia all'annuncio di fede e alla vita.

Fase del riavvicinamento della teologia all'annuncio di fede e alla vita

La rinascita della teologia cattolica tedesca dopo la seconda guerra mondiale non s'iniziò da zero. Ma si ricollegò ininterrottamente all'epoca passata. Per la mia generazione, quest'epoca era dominata, sebbene non esclusivamente, dalla cosiddetta neoscolastica. Alla fine degli anni trenta

¹ Si tratta del testo della relazione tenuta dal Prof. Leo Scheffczyk a Roma, il 14 dicembre 2000, in occasione del conferimento del diploma di Accademico Emerito della Pontificia Accademia di Teologia.

fece il suo ingresso nella teologia tedesca un movimento inaugurato dai professori Gesuiti di Innsbruck. Esso voleva indirizzare alla predicazione e alla cura delle anime la dottrina della fede in quanto messaggio di salvezza, relegando così la teologia scientifica ad un corso speciale.

Questa "teologia kerygmatica" ("Verkündigungstheologie")², criticata in alcune sue occasionali esagerazioni dall'enciclica "Humani Generis" di Pio XII (del 1950)³, non riuscì ad imporsi completamente. Tutto sommato, la stessa preoccupata enciclica di Pio XII venne accolta in Germania con comprensione, ma non propriamente applicata alla realtà tedesca.

I suggerimenti e gli impulsi della "teologia kerygmatica" non andarono, però, perduti del tutto. Vennero accolti e trasformati dalla grande *Dogmatica* in cinque volumi di Michael Schmaus (morto nel 1995), membro di questa Accademia fin dal 1956. Della *Dogmatica* di Schmaus, che conobbe varie traduzioni, si apprezzava soprattutto il radicamento organico della verità dogmatica nella Sacra Scrittura e nella Tradizione, e in questo modo anche alla storia ed ai risultati dell'indagine storico-teologica compiuta, e inoltre la connessione della dottrina con le correnti di pensiero contemporaneo, quali l'esistenzialismo e l'apertura alla dimensione ecumenica, che allora stava crescendo fortemente.

La novità e il fascino di questa prima *Dogmatica* di Schmaus⁴ - come si sa, fino al 1980, seguirono altri due rifacimenti - consisteva segnatamente nell'uso di un linguaggio teologico vivo e concreto, che si staccava da quello rigido dei manuali e sostituiva ai termini tecnici un modo di parlare più vicino alla sensibilità del tempo. Tutto ciò, senza mai perdere la sostanza del contenuto.

Si realizzava così ciò che il Vaticano II, nella "Gaudium et Spes"⁵, asseriva sulla necessità di esprimere il messaggio di Cristo nei concetti e nella lingua di ciascun popolo e tempo. La qual cosa fu apprezzata, in una sua prima recensione, dallo stesso Karl Rahner, che, fedele alla sua teologia d'indirizzo antropocentrico e trascendentale, in seguito avrebbe scelto per sé una strada propria.⁶ È quindi comprensibile quanto questa *Dogma-*

² Cfr. A. KOLPING, *Katholische Theologie gestern und heute*, Bremen 1964, p. 163-164.

³ Cfr. D. BERGER (Hrsg.), *Die Enzyklika "Humani Generis" Papst Pius' XII*, Köln 2000.

⁴ Prima edizione, München 1938.

⁵ Cfr. GS 44.

⁶ Cfr. A. KOLPING, *loc. cit.*, p. 135.

tica, viva ma credente e d'orientamento ecclesiale, abbia influito sulla mia generazione con esiti duraturi ed indelebili.

L'interesse per la tradizione e la storia, che in questo tempo non era ancora da identificare con una "storicità" malintesa in ottica esistenzialistica, trovò una espressione ben riconoscibile nell'edizione dell'*Handbuch der Dogmengeschichte* a cura di M. Schmaus, J.R. Geiselman e H. Rahner. Il primo fascicolo uscì nel 1951 ed era dedicato alla Penitenza e – come si diceva allora – all'estrema unzione. Autore del volume era Bernhard Poschmann, mio professore di dogmatica quando studiavo a Breslavia. Quest'opera – molti dei suoi fascicoli sono stati tradotti in varie lingue – ha raggiunto finora i 42 volumi.

Un altro segno di questo legame profondo con la tradizione fu la grande opera, *Das Konzil von Chalkedon*, pubblicata in tre volumi a cura di A. Grillmeier SJ e H. Bacht (Würzburg 1951-1954), per commemorare il 1450° anniversario del concilio di Calcedonia. In essa si cercò anche di sottolineare l'attualità del concilio, per esempio con l'allora attualissimo articolo di R. Schnackenburg sulla differenza tra le affermazioni cristologiche del Nuovo Testamento e la professione di fede del concilio nell'interpretazione di Rudolf Bultmann,⁷ che ribadiva contro Bultmann lo sviluppo legittimo dal Nuovo Testamento al concilio di Calcedonia.

Durante il periodo successivo alla seconda guerra mondiale, la *Dogmatica* di Schmaus guadagnò un significativo prestigio nell'area di lingua tedesca, anche se non rimase l'unico riferimento di pensiero teologico. L'interesse per una teologia indirizzata positivamente all'uomo credente e alla vita di fede della Chiesa, subì un'accentuazione specifica ad ancor più acuta in alcune opere dell'ambiente dei discepoli e dei colleghi di Michael Schmaus; esse furono raccolte nell'opera celebrativa del suo sessantesimo compleanno.⁸

In questa miscellanea presero la parola non soltanto i sommi rappresentanti della ricerca patristica e medievale (tra essi J. Danielou, H. Weisweiler, Fr. Stegmüller) ma anche giovani talenti, come Joseph Ratzinger con il suo contributo su "L'influsso della disputa degli ordini

⁷ Vol. III, 675-693.

⁸ J. AUER – H. VOLK (Hrsg.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, München 1957.

mendicanti sullo sviluppo della dottrina del primato”.⁹ In tale opera si valorizzava – tra gli altri anche da parte del futuro cardinale Hermann Volk (morto nel 1988) e del teologo gesuita Otto Semmelroth – una nuova posizione teologica, definibile come personalismo cristiano. Con esso, non senza un certo influsso da parte della filosofia, si conferì nuovo vigore all’idea che, per esempio, nella vita sacramentale, contro un sacramentalismo ”unilaterale” si dovesse dar rilievo anche all’atto della decisione personale, all’attualità dell’azione di Cristo, al momento della relazione così come alla spontaneità dell’uomo, al fine di attribuire al sacramento il carattere di un vero incontro tra l’uomo e Dio.¹⁰

Su tale piano, Hermann Volk parlava di ”grazia e persona” in un modo che potrebbe ancor oggi tornare utile in un dibattito sulla giustificazione.¹¹ Senza troppa attenzione ad un personalismo eccessivamente filosofico e senza risolvere la personalità nella relazione ”Io – Tu”, la grazia doveva comprendersi non soltanto in contrapposizione alla natura umana, ma come inclusione della persona umana nella vita personale di Dio.

Ma poiché la persona, in quanto perfezionamento della sua natura spirituale, deve necessariamente ricorrere all’azione, fu indispensabile l’attribuzione di significato alla ”cooperatio” dell’uomo anche nell’atto di ricevere la grazia. Rappresentanti di rilievo di questa teologia personologica furono, in teologia morale, Theodor Steinbüchel (morto nel 1949), che si occupò soprattutto dell’idealismo tedesco e, nella filosofia della religione, Romano Guardini (morto nel 1968), che offrì un affascinante modello d’interpretazione cristiana e di inculturazione nel mondo moderno.¹² La sua visione cristiana delle cose ebbe una grande risonanza che perdura ancor oggi.

Gli influssi di questa dottrina della fede a indirizzo personologico non potevano non avere effetti sulla mia generazione. La posizione della teologia accademica tedesca sulla ”*Assumptio corporalis Beatae Virginis Mariae*”, nel periodo precedente alla sua definizione dogmatica, fa capire come non si fosse acritici con una tale impostazione della teologia come scienza della fede a indirizzo personologico. In questo contesto, tanti all’i-

⁹ *Op. cit.*, 697-724.

¹⁰ O. SEMMELROTH, *Personalismus und Sakramentalismus*, in *op. cit.*, 199-218.

¹¹ H. VOLK, in *op. cit.*, p. 219-236.

¹² Cfr. H. KUHN, *Romano Guardini – Philosoph der Sorge*, St. Ottilien 1987.

nizio seguivano il modo di vedere storico-critico del patrologo di Breslavia, Berthold Altaner, il quale dubitava della dimostrazione di questa verità "per viam Traditionis."¹³ Tuttavia, dopo la definizione dogmatica, alla quale, com'era ovvio, la teologia tedesca aderì, comprendemmo, anche a motivo dei rinnovati contatti con tutta la teologia europea, che si dava pure una dimostrazione dogmatica mediante la Tradizione, la quale include, come momenti importanti, il cosiddetto "*factum Ecclesiae*" ed il "*sensus fidelium*". In questo periodo di "primavera mariana", va collocato anche il mio saggio d'abilitazione sulla "mariologia dell'epoca carolingia",¹⁴ che gettava le fondamenta per il mio costante interesse mariologico sino alla pubblicazione, insieme con Remigius Bäumer, del *Marienlexikon* in sei volumi (1988-1994).¹⁵

Ma la tavolozza della teologia tedesca postbellica non era di un colore unico ed uniforme, anche se non conosceva ancora un pluralismo senza frontiere. Soprattutto nei convegni del "Gruppo di studio dei docenti di teologia dogmatica e di teologia fondamentale" emergevano svariate tendenze teologiche. In un convegno sull'Eucaristia, tenutosi a Passau dal 7 al 10 ottobre del 1959, mi era stato affidato il compito di riferire su "Il mondo materiale alla luce dell'Eucaristia." Sottolineai in questa relazione l'importanza della materia per la dimensione sacramentale della vita cristiana, anche se non nel senso di Teilhard de Chardin,¹⁶ che allora trovava molti seguaci anche in Germania.

In merito alla dottrina tradizionale della transustanziazione,¹⁷ ivi sostenuta, Bernhard Welte, filosofo della religione a Friburgo, propose un'interessante interpretazione che spiegava come cose e sostanze materiali dovessero definirsi non dal loro fisico "in sè", ma dal loro rapporto con la conoscenza dell'uomo. L'intenzionalità di tale conoscenza era decisiva, secondo Welte, dell'essere esistenziale. Siffatta interpretazione, applicata alla transustanziazione, spiegava come le sostanze del pane e del vino non cambiassero affatto, ma venissero assunte in una nuova relazione, ele-

¹³ Cfr. *Marienlexikon* I, St. Ottilien 1988, 188f.

¹⁴ L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Lehre und Frömmigkeit der Karolingerzeit*, Leipzig 1959.

¹⁵ St. Ottilien 1988-1994.

¹⁶ Cfr. A. GLÄSSER, *Die Struktur der Weltsomme Pierre Teilhards de Chardin*, Kevelaer 1970.

¹⁷ Cfr. M. SCHMAUS (Hrsg.), *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, München 1960, 156-197.

vate cioè al significato della mensa eucaristica. Da qui, ossia sul terreno d'una filosofia idealistica e d'una interpretazione della fede fondata sulla storicità dell'uomo, nacquero più tardi in Olanda le correnti della "transfinalizzazione" e della "transsignificazione."¹⁸

In quel momento un giovane docente non poteva osare contraddire l'illustre professore, nonostante che s'avvertisse in esso l'insorgere d'un nuovo pensiero idealistico ed esistenzialistico, la cui compatibilità col dogma appariva problematica. Tali problemi vennero trattati anche nel libro di Johannes Feiner sulle "Domande della Teologia oggi", pubblicato nel 1957.¹⁹ E Hans Urs von Balthasar definì allora l'escatologia "l'angolo tempestoso" ("Wetterwinkel") della nuova teologia, all'interno della quale c'era bisogno d'un nuovo orientamento.²⁰

Dietro quest'annotazione critica c'era la sollecitudine per un'ancora più decisa applicazione del pensiero filosofico moderno alla teologia, in funzione di una migliore trasmissione della fede all'uomo contemporaneo. In questa preoccupazione si vide impegnata anche la teologia, a forte impronta filosofica, di Karl Rahner, il quale, in un articolo del 1954 sulla "Relazione tra natura e grazia",²¹ impresso il primo marchio sulla svolta antropologica della teologia, proseguendo il cammino di P. Rousselot, J. Maréchal e H. de Lubac. In esso si diceva anzitutto che la grazia non va intesa estrinsecamente, dal momento che l'uomo, nella sua intima essenza, nella sua costituzione, sarebbe orientato verso la grazia e la visione di Dio in forza d'un esistenziale soprannaturale a lui proprio, indefettibile e capace di produrre in lui un'interiore unità tra natura e grazia. L'evidente preoccupazione, ivi sottesa, per la considerazione unitaria di natura e grazia, era ben comprensibile nel nostro ambito teologico, ma la soluzione troppo univoca sembrava rimandare ad un estremo monistico. Una convinzione di fondo come questa, dalla quale si sviluppava anche la teoria dei "cristiani anonimi" (*anonyme Christen*), non poteva rimanere senza conseguenze per la comprensione sia dell'umanità non ancora cristiana, sia della creazione e del mondo nel suo insieme. L'impostazione trascen-

¹⁸ Cfr. *op. cit.*, 190-195.

¹⁹ J. FEINER - J. TRÜTSCH - F. BÖCKLE (Hrsg.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957.

²⁰ *Op. cit.*, 403.

²¹ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1954, 323-345.

dentale, più tardi sviluppata da Rahner in modo anche più rigoroso, riusciva a spiegare meglio l'intermediazione tra lo spirito umano, orientato verso l'Assoluto, e la verità di fede; ma rimaneva sempre l'interrogativo se, da una tale impostazione, potesse essere raggiunto tutto il contenuto del dogma cristiano. L'interrogativo si poneva soprattutto nei confronti della dottrina trinitaria e di quella cristologica.

Tuttavia, con una così benevola e ottimistica posizione nei confronti dell'uomo e del mondo, la teologia tedesca, in cui proprio allora trovavano espressione moderata le tendenze di riforma liturgica e dogmatica, preparava, senza saperlo e senza volerlo, la strada al Vaticano II.

Lo sguardo, pertanto, può ora essere rivolto alla teologia nella sfera d'influenza del Concilio Vaticano II, che descriviamo come teologia interprete del Vaticano II e segno dei suoi futuri sviluppi.

La teologia, interprete del Vaticano II e segno dei suoi futuri sviluppi

Ci interessiamo ora non a una valutazione contenutistica del Vaticano II, ma all'interpretazione di esso mediante la teologia tedesca contemporanea, che unanime gli dette il benvenuto e lo celebrò al termine come un grande successo. Vi si associò anche la nostra generazione, nonostante che ci sembrasse un po' sospetta la partecipazione del nostro collega di Tubinga, Hans Küng.

In una prima presa di posizione sul concilio nel volume pubblicato da Michael Schmaus col titolo "Le aspettative si sono avverate?"²², Karl Rahner scrisse: "Il Concilio ha conseguito molto più di quanto i suoi più grandi sostenitori ed amici avessero osato sperare." Per questo egli annoverò il Vaticano II tra i "grandi concili ecumenici" e lo paragonò, per ampiezza di tematiche, al Concilio di Trento.²³ Tra le nuove acquisizioni conciliari, Rahner evidenziò il rafforzamento della dottrina sull'episcopato e l'introduzione del Sinodo dei Vescovi, sperando che essi col tempo potessero assumere le funzioni del Collegio Cardinalizio. Anche dal rinviogorimento canonico delle Conferenze Episcopali Rahner auspicò un incremento di vitalità delle Chiese particolari nel mondo. Lodò la Costituzione

²² München 1966.

²³ *Op. cit.*, 7.

dogmatica sulla Divina Rivelazione per aver posto in rilievo il divenire storico della Sacra Scrittura. Del Decreto sulla formazione sacerdotale apprezzò la premura per il rinnovamento della formazione presbiterale nello spirito d'una scientificità critica e d'un ridimensionamento della neoscolastica. Nel Decreto sulla missione avvertì una ventata d'ottimismo salvifico, anche in relazione alle altre religioni. Né mancarono identici apprezzamenti per le dichiarazioni sulla funzione autonoma dei laici nella Chiesa, sull'apertura ecumenica e sul dialogo col mondo.²⁴

Una tale valutazione fu giudicata, su larga scala, pertinente ed autentica, ma vi si colse anche la tendenza, in buona fede, all'ulteriore sviluppo delle dichiarazioni conciliari. Ciò parve molto chiaro nel contributo di Heinrich Fries (morto nel 1998) al suddetto libro di Schmaus; vi sosteneva che alla domanda sul riconoscimento del titolo di "Chiesa" alle comunità protestanti, fosse stata data risposta positiva da "Unitatis redintegratio" e che tali comunità, secondo il Concilio, potessero dirsi "Chiese".²⁵ Ad alcuni di noi ciò parve privo di fondamento.

A mio avviso, questa interpretazione positiva ma orientata verso nuovi sviluppi, apparve chiarissima nei tre volumi conciliari del "Lexikon für Theologie und Kirche."²⁶ Vi si lodava, per esempio, l'indeterminatezza con cui la Costituzione liturgica parla dei quattro modi di presenza di Cristo nella Chiesa, stante il suo modo primario di presenza nella gloria del Padre.²⁷ Non senza esagerazione si sottolineava l'abbandono del principio sulla "unità rigorosa" della liturgia romana, a favore dell'"unità nell'essenziale."²⁸ Quanto alle scarse formule di revisione sia del rito, sia delle prescrizioni circa il sacramento della penitenza, si rimandava a futuri sviluppi e alle disposizioni che, in base ad essi, necessariamente sarebbero state prese.²⁹ Si sosteneva, inoltre, che con il "subsistit in" di "Lumen Gentium" n. 8, la relazione della Chiesa con le altre Chiese e Comunità ecclesiali fosse stata lasciata aperta e il sacerdozio avesse trova-

²⁴ *Op. cit.*, 10-29.

²⁵ *Op. cit.*, 105

²⁶ *Das Zweite Vatikanische Konzil I-III*, Freiburg 1966-1968.

²⁷ *Op. cit.*, I, 7.

²⁸ *Op. cit.*, I, 43.

²⁹ *Op. cit.*, I, 69.

to accesso anche nelle comunità ecclesiali della Riforma.³⁰ Si dava evidenza, inoltre, all'immagine della Chiesa come "Popolo di Dio" perché favorevole al dialogo ecumenico.³¹ Quanto al capitolo VIII della "Lumen Gentium" sulla mariologia, un gran peso si dava alla cautela del Concilio di fronte ai titoli "Madre della Chiesa" e "Mediatrice".³²

Nel commento al Decreto sull'ecumenismo si dichiarava esplicitamente che la configurazione storica della Chiesa avrebbe impedito ai cristiani non cattolici di riconoscere nella Chiesa cattolica la Chiesa di Cristo.³³ L'espressione "*defectus ordinis*", importante per stabilire la differenza nella dottrina sull'Eucaristia, fu in un primo momento correttamente tradotto come "assenza del sacramento dell'ordine", ma successivamente e nello stesso contesto si parlò di semplice "mancanza"; la qual cosa, nel periodo postconciliare, fu interpretata come invito al livellamento dei vari modi d'intendere il ministero. E poiché il Decreto sull'ecumenismo considerava la dottrina sacramentaria come oggetto del dialogo, il commentatore ne trasse la conclusione che la dottrina sacramentaria cattolica fosse ancora incompiuta.³⁴ Al termine del commento venne poi confermato che la posizione conciliare nei confronti dell'ecumenismo era un programma non già rigido, ma aperto a successivi sviluppi.

Anche nei commenti ad altri Documenti s'incontra questa tendenza a trasmettere ai fedeli non soltanto le nuove idee del Concilio e così incorporarle nelle Chiese particolari, ma anche a presentarle come suscettibili d'ampliamenti e di sviluppi. Infatti, un commento alla Dichiarazione "Nostra Aetate" sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane suggerisce d'intendere il negativismo buddista alla luce della teologia negativa della tradizione cristiana e di progredire così nel dialogo.³⁵ Che la Costituzione sulla Rivelazione avesse definito la Rivelazione stessa come un evento "di parole e di opere", doveva interpretarsi in un senso opposto alla concezione dottrinale dell'"incontro esistenziale tra l'Io umano ed

³⁰ *Op. cit.*, I, 175.

³¹ *Op. cit.*, I, 177.

³² *Op. cit.*, I, 329.

³³ *Op. cit.*, II, 72.

³⁴ *Op. cit.*, II, 119.

³⁵ *Op. cit.*, II, 484.

il Tu divino.”³⁶ Una certa equiparazione, tipicamente ecumenica, della Chiesa docente e della Chiesa discente si ravvisa poi nell’affermazione dell’ascolto come primo servizio del Magistero ecclesiastico.³⁷

Il Decreto sull’apostolato dei laici apprezza l’estensione ai laici del concetto di apostolato; ma nel commento si va ben oltre, auspicando che la collaborazione paritetica tra gerarchia e laici porti in futuro ad “una certa posizione laicale che media tra pastori e comunità.”³⁸ Tale possibilità s’è oggi praticamente realizzata, pur portando a un fenomeno che non senza motivo è stato detto “clericalizzazione dei laici.” Il commento vorrebbe inoltre che fosse presa in maggior considerazione la “cooperazione dei laici all’apostolato gerarchico” e ch’essa venisse definita “una partecipazione ufficiale, cioè ministeriale e pubblica, all’apostolato della Chiesa.”³⁹

Della Costituzione pastorale “*Gaudium et Spes*”, emblematica del Concilio e della sua apertura al mondo, si lodò unanimemente l’ottimismo. All’ovvia domanda perché detta Costituzione pastorale, trattando del male nel mondo, non avesse parlato anche della situazione primordiale dell’umanità, dell’elevazione all’ordine soprannaturale e del peccato originale, fu ancora risposto che si preferiva lasciar aperta la strada alla teologia, perché affrontasse nuovamente questa difficile problematica.⁴⁰

In effetti, proprio questo avvenne dopo il Concilio, ma abbandonando spesso il deposito della fede. In un tale contesto fu con cautela riconosciuto un certo influsso di Teilhard de Chardin sulla spirito della Costituzione, presumendo che essa fosse vicina alla visione teilhardiana del mondo, senza peraltro adottarne il pensiero specifico.⁴¹

Da codesti esempi si capisce che la teologia tedesca d’allora accettava e riconosceva pienamente il contenuto del Concilio, interpretandolo però sotto l’impressione dell’immagine dinamica del mondo orientato verso l’avvenire, e nella dimensione della storicità, ormai acquisita dalla comu-

³⁶ *Op. cit.*, II, 516.

³⁷ *Op. cit.*, II, 589.

³⁸ *Op. cit.*, II, 635.

³⁹ *Op. cit.*, II, 660.

⁴⁰ *Op. cit.*, III, 321.

⁴¹ *Op. cit.*, III, 320.

nità stessa. Ciò, tuttavia, avvenne, secondo me, entro certi limiti. Nel complesso, però, regnava un forte ottimismo che, come tendenza di fondo, si manifestò in un'opera dogmatica rappresentativa, progettata da Karl Rahner prima del Concilio,⁴² la dogmatica in cinque volumi "Mysterium salutis" di J. Feiner e M. Löhrer, pubblicata negli anni 1965-1976.⁴³ Quest'opera collettiva, elaborata con il concorso di molti autori e per la quale a me toccò l'onore di trattare la storia del dogma trinitario, non solo diffondeva tra gli altri studiosi di teologia un'enorme mole di materiale, con grande ricchezza d'argomenti nuovi e problemi ad altissimo livello di riflessione, ma anche unificava tutto questo con l'aiuto del principio e del metodo dell'interpretazione storica-salvifica del dogma.

I suggerimenti della Costituzione "Dei Verbum" e del Decreto "Optatam totius" vi trovarono un'energica applicazione. Con chiarezza vi vennero affermate le caratteristiche del fatto storico-salvifico, per esempio, nella comprensione storica della Rivelazione, della Sacra Scrittura e del dogma,⁴⁴ nella definizione biblica della creazione come presupposto dell'alleanza,⁴⁵ nella concentrazione della cristologia mediante l'incorporazione in essa del vecchio *topos* dei misteri della vita di Gesù,⁴⁶ nella presentazione della Chiesa come "il nuovo popolo di Dio"⁴⁷ e dell'escatologia come conseguenza della persona e dell'opera di Gesù Cristo.⁴⁸

La sottolineatura della dimensione storica indusse pure a proporre, in qualche punto, una nuova interpretazione del dogma. Per questo Karl Rahner difese la sostituibilità del concetto di persona e fondò la dottrina trinitaria sull'equivoco assioma "la Trinità economica è la Trinità immanente";⁴⁹ Piet Schoonenberg, a motivo dei molteplici atti peccaminosi degli uomini, interpretò il peccato originale come "peccato del mondo";⁵⁰ la cristologia volle seguire soprattutto l'aspetto funzionale-dinamico del

⁴² Cfr. *Schriften zur Theologie* I, Einsiedeln 1954, 9-47.

⁴³ Einsiedeln-Zürich-Köln 1965-1976.

⁴⁴ *Op. cit.*, II, 441ss.

⁴⁵ *Op. cit.*, II, 441 ss.

⁴⁶ *Op. cit.*, III/2, 58 ss.

⁴⁷ *Op. cit.*, IV/1, 287 ss.

⁴⁸ *Op. cit.*, V, 781ss.

⁴⁹ *Op. cit.*, II, 327 ss.

⁵⁰ *Op. cit.*, II, 890 ss.

Nuovo Testamento, sostituendo l'idea di pre-esistenza con l'azione costante di Dio su Gesù e con un "divenire storico della filiazione"⁵¹ di Cristo; la discesa agli inferi fu vista come una intensificazione delle sofferenze del Redentore e come un divenire solidale anche con coloro che erano spiritualmente morti, e che così ricevevano la salvezza;⁵² nell'escatologia fu positivamente considerata la teoria della "risurrezione nella morte."⁵³ A mio avviso, tuttavia, l'approfondimento speculativo del dogma venne qui, cioè all'interno della dimensione storico-salvifico, alquanto trascurato.

Peraltro, a prescindere da questi particolari, fu possibile valutare *Mysterium Salutis* come un considerevole tentativo di sviluppare il dogma nella prospettiva storico-salvifica, raccomandata dal Concilio. Le affermazioni del Concilio vennero seguite anche in altre direzioni, come nello sviluppo d'una teologia cattolica della parola, alla quale detti un modesto contributo con il libro sulla "teologia della parola,"⁵⁴ ma anche nella "Piccola Dogmatica Cattolica" di Johann Auer e Joseph Ratzinger,⁵⁵ fortemente ancorata alla tradizione dottrinale, e nelle opere di Walter Kasper,⁵⁶ orientate alla mediazione con la modernità.

Sostenuta da questi contributi, che vennero ancor più rafforzati da Hans Urs von Balthasar con la sua enorme opera sull'"Estetica teologica,"⁵⁷ la teologia del periodo conciliare e di quello immediatamente successivo, fu capace, secondo me, di affrontare l'esistenzialismo teologico di Rudolf Bultmann, non poco influente in Germania. Allo stesso modo essa poté affrontare la "teologia della morte di Dio" inaugurata nel 1963 dal libro "Honest to God"⁵⁸ del vescovo anglicano J.A.T. Robinson, rimasto un episodio isolato.

A me pare che la teologia tedesca abbia ben resistito a queste due provocazioni perché ha saputo applicare puntualmente i decreti conciliari

⁵¹ *Op. cit.*, III/1, 494.

⁵² *Op. cit.*, III/2, 239ss.

⁵³ *Op. cit.*, V, 881ss.

⁵⁴ L. SCHEFFCZYK, *Von der Heilsmacht des Wortes*, München 1966.

⁵⁵ *Kleine Katholische Dogmatik*, Regensburg 1971-1983.

⁵⁶ Cfr. *Jesus der Christus*, Mainz ⁵1976.

⁵⁷ Cfr. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 3 Bände, Einsiedeln 1969-1975.

⁵⁸ J. A. T. ROBINSON, *Gott ist anders*, München ⁶1964.

e svilupparli in un modo adeguato, anche se alcuni hanno raggiunto in questo processo ipotesi non condivisibili da tutti. Essa entrò poi nell'era post-conciliare, che potrebbe essere qualificata come passaggio dalla riforma alla deformazione.

Dalla riforma alla deformazione

Non è facile illustrare le ragioni che, subito dopo il Concilio, introdussero un drammatico cambiamento nel panorama teologico tedesco. Hubert Jedin, che potei ancora ascoltare a Breslavia prima che egli partisse per Roma, nel 1939, per la stesura della storia del Concilio Tridentino, data l'inizio della crisi postconciliare all'anno 1968, quando, durante il "Katholikentag" di Essen, un religioso si espresse a favore della necessità che i cristiani dovessero ingenerare inquietudine, e uno studente di teologia, sicuramente non estraneo alla rivolta studentesca, chiese la deposizione del Papa.⁵⁹

All'insorgere della crisi contribuirono certamente alcuni avvenimenti interni ed esterni, che avevano tutti a che fare con un mutato atteggiamento verso il Vaticano II. Dall'ideale della riforma si passò ad un "riformismo" estremo; dal progresso ad un "progressismo" fattosi sconsideratamente paladino della frase allora di moda "Ecclesia semper reformanda," proveniente dal calvinista olandese G. Voetius (morto nel 1676).

A me pare che, nell'uso moderno, questa frase abbia assunto un significato molto più radicale che presso il sunnominato Pietista, il quale era un rigido sostenitore della disciplina ecclesiastica ed oppositore del nascente cartesianesimo. Era evidente, per molti di noi, che la nuova impostazione rivoluzionaria avesse radici filosofiche più profonde. Essa, in ambito tedesco, subiva l'influsso soprattutto di Fr. Hegel, di W. Dilthey, il filosofo della cultura, e di M. Heidegger, il filosofo esistenzialista. Per Dilthey storicità significa una dinamica che, dalla contingenza del vivente, spingesse a forme sempre nuove e non potesse produrre nel mondo nulla d'assoluto, ma soltanto qualcosa di relativo. Sotto una tale relatività cadeva anche ogni tipo di fede. Il filosofo Gerhard Krüger, uscito verso la metà del secolo dalla scuola di Heidegger, criticò questa impostazione con

⁵⁹ Cfr. H. JEDIN, *Lebensbericht*: Herausgegeben von K. REPGEN, Mainz 1984, 220.

una frase allora molto diffusa: "Il nostro vero problema è la storia." Una frase convincente e ancor oggi valida.

Furono molti ad avere per questo l'impressione che il pensiero cattolico tedesco fosse caduto nella trappola dello storicismo ed avesse, sia pur inconsciamente, messo a rischio i fondamenti della fede. La categoria della storicità poteva facilmente collegarsi con l'idea d'autonomia dell'idealismo tedesco, ma anche richiamarsi all'idea moderna di progresso, con la conseguenza che per la fede si andava formando un ambiente difficile.

Quasi contemporaneamente emergevano problemi in ogni ambito della teologia cattolica. In quello dogmatico H. Küng esordì in modo veramente spettacolare con il suo volume del 1970: "Infallibile? Una domanda."⁶⁰ In quest'opera l'autore si interessava, più che altro, del problema del metodo in teologia, con l'idea della autonomia e con la critica ai pronunciamenti oggettivi sulla verità, contro il Magistero della Chiesa. Perfino K. Rahner, in un'opera collettiva con la mia partecipazione, prese posizione contro Küng, definendolo un teologo liberale a causa della sua posizione sul dogma.⁶¹

La deformazione contenutistica della fede si fece evidente in modo inequivocabile nel 1974, con il saggio "Essere cristiani"; la ragione è che qui la cristologia, vale a dire il centro della fede cristiana, veniva colpita e, se posso dirlo, distrutta. Lo dimostra, senz'ombra di dubbio, la sua dichiarazione sulla pre-esistenza di Cristo. Dice al riguardo Küng: "Proprio questa è l'idea che oggi è difficile far propria. Le raffigurazioni mitiche dei tempi passati relative ad un'esistenza celeste, prima e al di là del tempo, d'un essere derivato da Dio, d'una storia divina tra due (se non anche tre) divine sostanze, non possono più essere le nostre."⁶² Ciò che San Tommaso e tutta la tradizione teologica intendevano dire con "ineffabilis unio" tra divinità e umanità, divenne per Küng una semplice relazione umana: "Gesù è (in un senso profondamente esistenziale ed interiore) un messaggero personale, un tesoriere, un confidente ed amico

⁶⁰ Köln 1970.

⁶¹ *Zum Problem der Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage H. Küngs*, Freiburg 1971, 32.

⁶² H. KÜNG, *Christsein*, München 1974, 436.

di Dio.”⁶³ In tal modo veniva posta la prima pietra d'una totale umanizzazione del mistero di Cristo. Conseguentemente, anche da parte di qualche esegeta, Cristo veniva considerato come "il più umano di tutti gli uomini." Sui fondamenti esegetici di una tale "Gesuologia", Joseph Ratzinger rivelò ch'essa era un grandioso passo indietro nel XIX secolo.

L'influsso di questo e degli altri libri di Küng è rimasto fino ad oggi efficace in Germania, come dimostra tra l'altro la comparsa di Küng nell'ultimo "Katholikentag". Quale intimo dinamismo questo Gesuanismo umanistico manifesti, lo si coglie nella stessa evoluzione delle idee di Küng. Considerando ormai concluso l'ecumenismo cristiano, egli oggi sostiene l'ecumene delle religioni del mondo e ciò fino al punto di scrivere nel suo libro "Cristianesimo e religioni del mondo" (1984): "Se mi sono deciso per Gesù come Cristo, ho scelto allo stesso tempo il suo successore Maometto.”⁶⁴

Altrove le tendenze a sviluppare la cosiddetta "cristologia dal basso" ebbero un più forte fondamento biblico, senza poter mai pervenire al riconoscimento dell'unione ipostatica, per il fatto che il finito di per sé non è in continuità con l'infinito. La cosa si fece evidente nel libro su Cristo di Edward Schillebeeckx. Citando la frase di E. Troeltsch che nel "metodo storico-critico" fosse racchiusa "tutta una visione del mondo", riconobbe della Sacra Scrittura solo gli enunciati sul semplice uomo Gesù, di cui non gl'interessavano tanto i tratti personali, quanto la prassi di vita. La quale consisteva essenzialmente nella "proclamazione del Regno di Dio in una prospettiva umanitaria.”⁶⁵ Per il teologo olandese, Gesù era dunque e soltanto "l'uomo nuovo", "l'uomo definitivo", "l'icona dell'intera umanità”,⁶⁶ di cui noi dobbiamo considerare soprattutto la forza politico-sociale. A questo punto già s'intravede il passaggio alla "teologia politica" e alla "Gesuologia", che negli anni ottanta trovarono tanti seguaci in Germania.

L'esempio di Schillebeeckx conduce però ad un altro e più vasto fenomeno, che dall'Olanda, attraverso la nuova teologia critica, influì

⁶³ *Op. cit.*, 307.

⁶⁴ München 1984, 200.

⁶⁵ *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1975, 124.

⁶⁶ *Op. cit.*, 532.

anche sulla vita e le strutture della Chiesa. Si tratta del "Concilio pastorale olandese" del quale, dietro suggerimento dei Vescovi della Nordrhein-Westfalen, dovemmo trattare in un nostro libro. Mi riferisco al volume collettivo "Esempio Olanda" (1973),⁶⁷ pubblicato da M. Schmaus ed altri. Il libro poté dimostrare che il "Concilio Pastorale Olandese", celebratosi a Nordwijkerhout dal 1969 al 1970, con il suo pathos per il rinnovamento della Chiesa, rappresentava in effetti un radicale allontanamento dal Vaticano II, il quale si era impegnato per una nuova apertura al mondo e per una penetrazione di esso mediante la Chiesa, ma non per una indefinita unione col mondo ed inclusione in esso. Ciò che qui si rappresentava era un diretto travisamento della Chiesa, ridotta ad istituzione socio-religiosa, con il Papa come suo "segretario generale" ed i laici come con-consecratori dell'Eucaristia allo scopo di "abolire le differenze di classe nella Chiesa",⁶⁸ finalità alla quale più tardi, rifacendosi all'umanesimo marxista, anche Leonardo Boff avrebbe incitato.⁶⁹ Qui era sottesa una concezione dell'essenza della fede, che portò alla considerazione di essa sia come fiducia nella grazia e misericordia di Dio, sia soprattutto come "impegno per il prossimo." A questo corrispondeva la precedente discussione intraecclesiale sulla precedenza dell'ortoprassi.

Il suddetto Concilio pastorale fu anche lo specchio della nuova morale, quella autonoma, che si era intanto largamente diffusa tra i fedeli. Con la negazione, da parte del Concilio olandese, d'un *ethos* specificamente cristiano s'accompagnò, mano nella mano, la riduzione dell'*ethos* naturale a "coscienza umana liberamente creativa",⁷⁰ che riconosce la carità come unica norma, anche se in un senso puramente formale e privo di contenuto. Con il Decreto sulla formazione sacerdotale, n. 16, il Vaticano II aveva chiesto il "perfezionamento della teologia morale" mediante "una esposizione scientifica maggiormente nutrita di Sacra Scrittura e chiarificatrice della sublimità della vocazione cristiana." La teologia morale tedesca gli rispose soprattutto con lo sviluppo di una morale che tenesse nel debito conto la "profanità della società moderna." Il nuovo *ethos*, perciò, doveva

⁶⁷ M. SCHMAUS – L. SCHEFFCZYK – J. GIERS (Hrsg.), *Exempel Holland. Theologische Analyse und Kritik des Niederländischen Pastoralconcils*, Berlin 1972.

⁶⁸ *Op. cit.*, 132, 142.

⁶⁹ L. BOFF, *Kirche, Charisma und Macht*, Petropolis 1981.

⁷⁰ *Exempel Holland*, 201.

essere "umano e non specificamente cristiano." Collegata con esso, l'elevazione della coscienza a principio creativo, unitamente al principio della ponderazione dei beni, non poteva non portare ad un allontanamento dal Magistero ecclesiastico, al quale Franz Böckle, nella sua "Morale Fondamentale", riservò soltanto "un diritto di parola in ordine alla ragione etica",⁷¹ ma nessuna competenza veramente decisionale.

La situazione religioso-teologica tedesca era talmente preoccupante che il cardinale Joseph Höffner, in occasione della prima visita di Giovanni Paolo II in Germania nel 1980, rivolgendo parole di saluto al Santo Padre parlò di una "tragica rottura con la tradizione, che tra la fine degli anni '60 e l'inizio degli anni '70 ha scosso il nostro popolo."⁷² Purtroppo anche taluni membri della Conferenza Episcopale furono coinvolti in questo processo di dissolvimento sia con l'inerzia, sia con attività sbagliate, come per esempio nel caso della Dichiarazione di Königstein,⁷³ nel tentativo di ammettere i fedeli divorziati risposati all'Eucaristia,⁷⁴ oppure nel raggirare le direttive papali in merito alla consulenza alle donne in gravidanza. La cosa ho oggi assunto un carattere talmente esile che qualche Vescovo, pur sottomettendosi al Magistero, dichiara che i laici non sono vincolati dalle decisioni papali. Un noto filosofo cattolico della religione ha preso questo ed altri segni della progressiva emancipazione della teologia e della Chiesa in Germania come occasione per parlare di uno "scisma verticale". Il senso recondito della formula sta nel fatto che questo scisma è stato causato naturalmente "dall'alto".

Anche la teologia dogmatica è stata risucchiata nel processo di rottura con il Vaticano II. È vero che si è tentato più volte d'agganciarsi ad alcune verità del Concilio, considerate valide, per esempio la dottrina della "Chiesa-communio".⁷⁵ Se tuttavia il concetto di "comunione", che

⁷¹ F. BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, München 1977, 324.

⁷² *Papst Johannes Paul II. in Deutschland, in Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, 25, Bonn 1980, 118.

⁷³ *Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorgliche Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika "Humanae Vitae"* (30. August 1968).

⁷⁴ Cf. *Die Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz, Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Eben, Geschiedenen und Wiederverheiratet Geschiedenen*, Freiburg i.Br. – Mainz – Stuttgart (10. Juli 1993).

⁷⁵ Cf. *Lumen Gentium*, 21. 22. 24. 50. 51.

già durante il Concilio ebbe bisogno, come è noto, d'essere più adeguatamente definito da Paolo VI nella "Nota previa" alla "Lumen Gentium",⁷⁶ non esprime più gli attributi di carattere organico e di configurazione giuridica della Chiesa; se al posto della "communio hierarchica" si sostituisce la cosiddetta "chiesa fraterna" come fondazione d'una comunità di uomini nello spirito di Gesù; se essa viene intesa come una fraternità intramondana nella forma d'una democrazia del consenso, allora si rinuncia all'essenza stessa della "communio ecclesiastica".⁷⁷ È un dato di fatto che soprattutto la teologia elaborata da laici, ma anche la teologia accademica vanno decisamente verso una democratizzazione della Chiesa, con la conseguente richiesta dell'abolizione del celibato e dell'introduzione del sacerdozio femminile.⁷⁸ Nel quadro della ratifica della "Dichiarazione comune sulla dottrina della giustificazione", un teologo cattolico ha chiesto che venga presa veramente sul serio l'essenza protestante della giustificazione, che "ne siano tratte tutte le conseguenze ecclesiolgiche" e che non si faccia finta di non capire che ora è in discussione la forma stessa della Chiesa.⁷⁹

Quanto anche la teologia intenda il suo compito in senso democratico, vale a dire come opposizione al Magistero, è dimostrato dalla sua quasi rituale avversione ad ogni documento papale, perfino nel caso di decisioni definitive come la Lettera Apostolica "Ordinatio sacerdotalis" sull'ordinazione sacerdotale riservata ai soli uomini (1994), o quella pubblicata in forma di Motu proprio "Ad tuendam fidem" (1998) o la recente Dichiarazione "Dominus Jesus" della Congregazione per la Dottrina della Fede (2000).⁸⁰ Tale Dichiarazione è stata oggetto di critica da parte dei docenti di teologia dogmatica e fondamentale di lingua tedesca a causa della "interpretazione restrittiva del Concilio Vaticano II", interpretazione questa priva di qualunque prova. Detti docenti, inoltre, sostengo-

⁷⁶ *Erläuternde Vorbemerkungen*, 2.

⁷⁷ *Unitatis redintegratio*, 20.

⁷⁸ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Gott gleicherweise Vater und Mutter?*, in A. ZIEGENAUS (Hrsg.), *Mein Vater, euer Vater*, Buttenwiesen 2000, 59-77.

⁷⁹ Cfr. B.J. HILBERATH, *Die gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre aus römisch-katholischer Sicht*, in B.J. HILBERATH – W. PANNENBERG (Hrsg.), *Zur Zukunft der Ökumene*, Regensburg 1999, 97.

⁸⁰ Cfr. *Einführung zur Ausgabe im Christiana Verlag*, Stein a.R. 2000, 6-10.

no che il Vaticano II avrebbe aperto la possibilità di riconoscere come Chiesa anche le comunità provenienti dalla Riforma. Possibilità che il Concilio esclude esplicitamente. Essi hanno inoltre bollato come fondamentalista la confessione dell'unicità di Cristo e della Chiesa.

Tutto ciò si verifica sempre con la pretesa di una più alta scientificità. Chi guardi bene le cose, può invece accertare che le espressioni "scienza della fede" e "scienza ecclesiastica" sono sempre meno usate. Nel suo volgersi verso una teologia pluralistica delle religioni, l'attuale ricerca s'avvicina di fatto alla scienza delle religioni, la quale fa a meno di fede e di confessione. Nel teologo cattolico Perry Schmidt-Leukel essa si spinge tanto oltre che egli considera Cristo come uno dei tanti mediatori.⁸¹

Volendo, infine, fissare in un'immagine questa relazione sulla mia esperienza personale a contatto con la teologia dell'ultima metà del secolo, è possibile dire: è stato un cammino da una pianura con poche alture verso una vetta piena di promesse, con una discesa in una valle. Con ciò non voglio affermare che nella scienza teologica non ci siano più risultati di rilievo. Contro un tale giudizio sta già la terza edizione del "Lexikon für Theologie und Kirche."⁸² Un altro esempio, tra i tanti possibili è l'"Handbuch der Fundamentaltheologie"⁸³ in quattro volumi. Le indagini specialistiche di quest'opera, offerte da quaranta collaboratori, non possono essere sottovalutate riguardo alla ricchezza delle conoscenze e all'acutezza del pensiero. Però riguardo allo spirito dell'opera bisogna dire (e lo ammettono in parte anche gli editori) che non si tratta più di una dimostrazione organica e completa della credibilità della rivelazione e della Chiesa, ma si ha a che fare con una "teologia fondamentale aperta",⁸⁴ che fa vedere i diversi problemi nella situazione della crisi della fede cristiana e offre diverse possibilità di soluzione sulle quali si può discutere. Non si ha più come scopo di dimostrare la verità e la vincolazione della fede cattolica, perché bisogna mantenere "l'esigenza e l'avventura della fede."⁸⁵

⁸¹ P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, Neuwied 1997, 576.

⁸² Freiburg 1993.

⁸³ Herausgegeben von W. KERN, H.J. POTTMEYER, M. SECKLER, 1. Auflage, Freiburg 1985.

⁸⁴ Cfr. I, 8

⁸⁵ I, 174.

Domina il "logos" della ragione che mette da parte il "logos" della fede. Di conseguenza la Chiesa non viene più presentata come un'attraente comunità che provoca la fede; essa viene piuttosto criticata sullo sfondo del "Regno di Dio", presentato come ideale brillante. L'opera è contrassegnata da quel relativismo del cattolicesimo in cerca di una riforma, che viene denunciato dalla "Dominus Jesus" come una delle fonti degli sviluppi erronei.

Nel fondovalle, però, si raccolgono le forze per una nuova ascesa. Le forze ci sono, come dimostrano non pochi indizi di questa relazione. Ma hanno bisogno di essere indirizzate verso una meta pratica specifica ed una meta spirituale generale. La prima è l'interpretazione autentica del Concilio Vaticano II e la sua valorizzazione per una vera riforma della vita cristiana; la seconda è il superamento, mediante la riconquista del trascendente e del soprannaturale, di quel secolarismo che ha fatto irruzione nella Chiesa. Questo è indubbiamente un compito difficile, che tuttavia alcuni hanno già affrontato. Pertanto, le esperienze esposte, nonostante i loro aspetti negativi, provengono da un realismo di fede, col quale si congiunge una speranza che "non delude" (Rm 5,5).

“DOMINUS IESUS”: RECEZIONE E PROBLEMATICHE UNA PRIMA RASSEGNA

ANGELO AMATO

PATH 1 (2002) 79-114

1. La “*Dominus Iesus*”: comunicazione e falsificazione

Sin dalle prime ore della sua pubblicazione, avvenuta il 5 settembre 2000, la Dichiarazione *Dominus Iesus* (= DI) della Congregazione per la Dottrina della fede ha suscitato reazioni immediate e, per la maggior parte dei casi, polemiche. Il Cardinale Cahal B. Daly, arcivescovo emerito di Armagh (Irlanda), ha descritto bene il meccanismo dell’odierna comunicazione sociale, che è, sì, immediata, ma, come in questo caso, poco veritiera.¹

Di fronte a un documento teologico denso e articolato, i mezzi di comunicazione sociale non hanno centrato il suo nucleo, ma hanno posto l’accento su poche affermazioni e tematiche ecumeniche, ritenute di sicuro impatto polemico. Senza offrire al lettore l’intero contenuto della DI, i lanci di agenzia e i primi articoli della stampa internazionale hanno presentato la Dichiarazione con toni allarmati circa la fine del dialogo inter-religioso ed ecumenico, usando i soliti stereotipi linguistici di “chiusura”, di “ritorno alla teologia preconciliare”, di “antiecumenismo”. Un esempio può essere il titolo, molto equivoco, del quotidiano, *The Los Angeles Times*, del 6 settembre 2000, che diceva: “Il Vaticano dichiara il cattolicesimo sola via di salvezza”. Non molto diversi erano i titoli degli altri giornali. Forse la sintesi meno informata sulla DI apparve su *The Boston*

¹ Cf. Card. C.B. DALY, “*Dominus Iesus*” and *Ecumenical Dialogue*, in “L’Osservatore Romano”, Weekly Edition (March 2001) n. 10, p. 9-11.

Globe (9 settembre 2000),² a firma del giornalista Paul Wilkes, il quale affermava che la DI non soltanto declassava i protestanti, ma negava loro il regno dei cieli, indipendentemente dalle loro buone intenzioni e dalla loro retta vita.

Sono solo alcuni esempi di stravolgimento e di falsificazione del contenuto del documento, che hanno influito enormemente sulla sua recezione. Geoffrey Wainwright, presidente del comitato ecumenico del “World Methodist Council”, racconta che, non appena ebbe appreso la notizia della pubblicazione del documento vaticano, si portò subito sul sito web della Santa Sede e, come c’era da aspettarsi, si accorse che il documento era stato mal presentato.³

La superficialità dei media è nota, come è anche notevole l’influsso che hanno nel creare una precomprensione positiva o negativa. Si pone, qui, il problema di una “doppia recezione” dei documenti della Chiesa: una prima, da parte dei media; una seconda, da parte dei vescovi, dei sacerdoti e degli specialisti. Per ovviare alla disinformazione, non pochi commentatori hanno avanzato alcuni suggerimenti.

Si sarebbe dovuto “prevedere”, ad esempio, l’interesse, davvero straordinario, che avrebbe suscitato la Dichiarazione e “preparare” strumenti adeguati per creare un impatto positivo alla sua accoglienza. La maggior parte della gente non legge i documenti, limitandosi a quanto apprende dai mezzi di comunicazione sociale. Si “suggerisce”, quindi, di redigere il documento finale, o, meglio ancora, una sua sintesi, utilizzando esperti di comunicazione, che riassumano l’essenziale del documento, con un linguaggio comprensibile, ma non superficiale, e con un tono rispettoso, ma non disimpegnato. Ovviamente, questo non risolve il rifiuto pregiudiziale di un documento da parte di agenzie internazionali, le cui sintesi sono mirate al boicottaggio e alla disinformazione. Per questo, alle fine ci permettiamo di enunciare alcune linee di recezione e di attuazione ecclesiale dei documenti del magistero.

In ogni caso, di fronte all’enorme molteplicità di risposte e di reazioni, la DI, più che un documento può essere considerato un “evento”. Non

² Il titolo dell’articolo: *Only Catholics Need Apply*, p. f1.

³ Cf. G. WAINWRIGHT, *Dominus Iesus. A Methodist Response*, in “Pro Ecclesia” 10 (2001), p. 11.

si è, infatti, trattato solo di una comunicazione di determinati pronunciamenti dottrinali, ma anche e soprattutto di un coinvolgimento di sentimenti, di atteggiamenti, di riflessioni di singole persone e di intere comunità.⁴

2. L'ampio ventaglio delle reazioni alla DI

La DI aveva dei precisi destinatari: i Vescovi, i teologi e tutti i fedeli cattolici (cf. DI n. 3). In realtà, però, ha avuto un'udienza molto più ampia, composta soprattutto dai leaders e dagli studiosi delle altre chiese e comunità ecclesiali. A parte alcuni titoli esasperati della stampa quotidiana, non si sono avute reazioni significative da parte di rappresentanti delle altre tradizioni religiose. Moltissime, invece, e molto articolate le reazioni della comunità ecumenica, sia ufficiali, sia di singole persone o gruppi. Sono state, infine, numerosissime e abbastanza disparate le valutazioni della DI date dal mondo cattolico.

3. Dichiarazioni ufficiali da parte delle comunità ecclesiali della Riforma

Si tratta di pronunciamenti brevi, immediati, espressi con tono pacato e rispettoso.⁵ Ritengono che la DI non contenga novità dottrinali, ma riproponga invece una sintesi di verità centrali, cristologiche ed ecclesio-logiche, tradizionali alla coscienza di fede cattolica. In generale, manifestano condivisione e apprezzamento del documento, soprattutto nella sua parte cristologica.

Particolare difficoltà suscita, invece, la duplice affermazione, che la DI fa nel capitolo IV ai numeri 16-17: la sussistenza, cioè, dell'unica Chiesa di Cristo nella sola Chiesa cattolica, e la qualifica delle loro comunità come “non Chiese in senso proprio”.

A tale proposito, le dichiarazioni esprimono un duplice disagio: l'interpretazione “ristretta” delle affermazioni conciliari, e l'amarezza per la

⁴ Cf. P. CHIRICO, “*Dominus Iesus*” as an Event, in “America” 184 (2001) March 26, p. 24-28.

⁵ Si veda il comunicato emesso a Londra dal rev. John Waller, vicesegretario generale della *United Reformed Church*. Avendo appreso dai media i contenuti della DI, rispondeva subito affermando che, essendo le relazioni tra le due chiese ottime, una eventuale alterazione nella terminologia non avrebbe cambiato per niente la vicendevole amicizia.

mancata considerazione degli ultimi 35 anni di dialogo ecumenico e, quindi, del riavvicinamento e della reciproca comprensione, realizzati in questo periodo soprattutto nelle relazioni bilaterali.

Da tutti, però, viene apertamente e chiaramente riconfermata la volontà di continuare nel dialogo ecumenico e nella reciproca comprensione e accoglienza.

Alleghiamo qui, qualche aspetto particolarmente significativo di alcune di queste dichiarazioni.

A proposito del *deficit* sacramentale della propria comunità ecclesiale, la dichiarazione di George Carey, Arcivescovo di Canterbury, del 5 settembre 2000, dice:

“Naturalmente, la Chiesa d’Inghilterra e la Comunione Anglicana mondiale, nemmeno per un momento accetta che i suoi ordini di ministero e l’Eucarisia siano in qualche modo deficitari. Crede invece di essere parte dell’una, santa, cattolica e apostolica Chiesa di Cristo, nel cui nome essa serve e dà testimonianza, qui e nel mondo intero”.⁶

Sempre il 5 settembre 2000, Konrad Raiser, Segretario generale del Consiglio Mondiale delle Chiese (WCC),⁷ emetteva un comunicato in cui si ribadiva la necessità di una comune e credibile testimonianza cristiana di fronte alle molte sfide etiche e sociali di un mondo globalizzato. Sarebbe una tragedia se la testimonianza fosse oscurata nel dialogo da rivendicazioni circa l’autorità e lo *status* ecclesiale.

L’8 settembre 2000, una dichiarazione del Dr. Ishmael Noko, Segretario generale della Federazione Luterana Mondiale (Lutheran World Federation), esprimeva delusione e amarezza per i giudizi espressi dalla DI sulle comunità luterane, non corrispondenti allo spirito presente nelle odierne relazioni tra Luterani e Cattolici.⁸ A dimostrazione di ciò fa riferimento alla *Dichiarazione congiunta sulla giustificazione*, sottoscritta il 31 ottobre 1999, nella quale una nota precisava che si usava la parola “chiesa” per riflettere l’autocomprensione delle rispettive chiese, senza

⁶ *Statement by the Archbishop of Canterbury, Concerning the Roman Catholic Document “Dominus Iesus”*: comunicato stampa diffuso il 5 settembre 2000.

⁷ Il *World Council of Churches* è l’associazione di 337 chiese in più di 200 nazioni. La Chiesa Cattolica non ne è membro, ma vi collabora.

⁸ *Statement*, Geneva, September 8, 2000.

avere l'intenzione di risolvere tutte le questioni ecclesiologiche implicate. Ciononostante, la Federazione Luterana Mondiale – conclude la dichiarazione – avrebbe continuato a impegnarsi nel dialogo ecumenico, ritenendolo essenziale e non opzionale all'unità cristiana, voluta e invocata da Cristo stesso.

Un comunicato della Direzione della VELKD (Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands), emesso nell'incontro di Hannover del 7-8 settembre 2000, dopo aver apprezzato le affermazioni circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù, esprimeva disaccordo circa la rivendicazione da parte della Chiesa cattolica di essere la sola a realizzare pienamente la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica. Ciò non sarebbe biblicamente fondato e mancherebbe di sensibilità ecumenica. Lo sviluppo ecumenico avrebbe dovuto convincere anche Roma “che l'unica Chiesa di Cristo esiste nella forma storica di [molte] chiese”.

Il triplice concetto di condivisione dell'universalità salvifica di Cristo e della Chiesa, di rifiuto dell'interpretazione ecclesiologica restrittiva delle comunità delle Riforma e di conferma dell'impegno ecumenico, viene espresso, pur con toni e accentuazioni diverse, dalla CELI (Chiesa evangelica luterana in Italia), dalla FEREDE (Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España), dal CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil), dal Presidente del Council of Christian Unity of the Christian Church (Disciples of Christ), dal Presidente della Federazione protestante di Francia, del Presidente del Sinodo della EKD (Evangelische Kirche in Deutschland).

4. Reazione degli ortodossi e dei vecchiocattolici

I quotidiani greci, ad esempio, si allinearono ai titoli allarmati e negativi della maggior parte della stampa internazionale. Le reazioni di parte ortodossa sono state nel complesso rare e piuttosto reticenti e non hanno offerto particolari approfondimenti critici.⁹

M. Evdokimov, ortodosso russo, ha pubblicato su “Service Orthodoxe de Presse” (gennaio 2001, p. 21-22), un commento con un

⁹ Per una breve rassegna, cf. R. SCOGNAMIGLIO, *Reazioni ortodosse alla “Dominus Iesus”*, in “O Odigós” 20 (2001) n. 1 p. 7-8.

apprezzamento della parte cristologica. Avanza delle riserve sull'opportunità di porre nello stesso documento il relativismo interreligioso e il relativismo ecumenico. Per lui, gli ortodossi si sentiranno feriti leggendo tra le righe, che la loro Chiesa troverebbe tutta la sua pienezza se entrasse in comunione con la Chiesa cattolica. A proposito, poi, del valore ecclesiale delle comunità della Riforma, Evdokimov si chiede: se è vero che cattolici e ortodossi non possono transigere in fatto di ministeri e di sacramenti, occorre ricordare, però, tanti altri aspetti positivi della Riforma, nelle cui comunità, tra i tanti doni dello Spirito, fiorisce anche la santità e il martirio.

Un altro intervento di parte ortodossa è quello di Jonathan Gorski.¹⁰ Dopo aver lamentato la posizione "esclusiva" della DI nei confronti sia delle altre religioni, sia delle altre comunità cristiane, Gorski nota che la dichiarazione non è una semplice ripetizione dell'insegnamento cattolico, dal momento che reinterpreta il "subsistit in" (LG n. 8). Ritiene poi che la DI abbia dei precisi destinatari, che sono all'interno della Chiesa cattolica e che intendono in modo pluralistico sia il dialogo interreligioso sia quello ecumenico. Per questo, il linguaggio asciutto e aspro della Dichiarazione, mentre per i cattolici ha contribuito a fare chiarezza in un panorama che si faceva sempre più confuso, per i non cattolici, non abituati a un magistero ufficiale, è apparso urtante. L'auspicio è che venga un segnale da parte cattolica sulla continuazione del dialogo sia interreligioso, sia soprattutto ecumenico, senza per questo che la Chiesa cattolica leda la sua ecclesiologia. L'eredità del Vaticano II deve continuare anche nel secolo XXI.

Da parte loro, in alcuni brevi comunicati, i Vecchiocattolici esprimono la loro delusione nei confronti della DI, ribadendo il loro rifiuto al dogma dell'infalibilità pontificia e la loro opposizione a un magistero centrale.¹¹

5. Intervento di Giovanni Paolo II a sostegno della DI

Dopo circa un mese dalla pubblicazione, per rassicurare l'opinione pubblica cattolica e non cattolica, disorientata e spesso fuorviata dai mezzi

¹⁰ Cf. J. GORSKI, *Dominus Iesus*, in "Sobornost" 23 (2001) p. 66-71.

¹¹ Cf. i comunicati stampa dei Vecchiocattolici di Germania, di Svizzera e di Austria.

di comunicazione sociale circa il dialogo interreligioso ed ecumenico, e per avallare il contenuto magisteriale della DI, “da lui approvata in forma speciale”, il Santo Padre Giovanni Paolo II, con un gesto senza precedenti, interviene personalmente e fa propria la “Dominus Iesus”, affermando che la dichiarazione è una professione di fede in Gesù e che, pertanto, essa non disprezza le altre religioni, non nega la salvezza dei non cristiani, non rinnega il dialogo ecumenico. E conclude: “È mia speranza che questa Dichiarazione, che mi sta a cuore, dopo tante interpretazioni sbagliate, possa svolgere finalmente la sua funzione chiarificatrice e nello stesso tempo di apertura”.

Conviene rileggere interamente il testo, pronunciato all’*Angelus* del 1° ottobre 2000:

«Al vertice dell’Anno Giubilare, con la Dichiarazione *Dominus Iesus* – Gesù è il Signore – approvata da me in forma speciale, ho voluto invitare tutti i cristiani a rinnovare la loro adesione a Lui nella gioia della fede, testimoniando unanimemente che Egli è, anche oggi e domani, “la via, la verità e la vita” (Gv 14,6). La nostra confessione di Cristo come unico Figlio, mediante il quale noi stessi vediamo il volto del Padre (cf. Gv 14,8), non è arroganza che disprezza le altre religioni, ma gioiosa riconoscenza perché Cristo si è mostrato a noi senza alcun merito da parte nostra. Ed Egli, nello stesso tempo, ci ha impegnati a continuare a donare ciò che abbiamo ricevuto e anche a comunicare agli altri ciò che ci è stato donato, perché la Verità donata e l’Amore che è Dio appartengono a tutti gli uomini.

Con l’Apostolo Pietro noi confessiamo “che in nessun altro nome c’è salvezza” (Atti 4,12). La Dichiarazione *Dominus Iesus*, sulle tracce del Vaticano II, mostra che con ciò non viene negata la salvezza ai non cristiani, ma se ne addita la scaturigine ultima in Cristo, nel quale sono uniti Dio e uomo. Dio dona la luce a tutti in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale, concedendo loro la grazia salvifica attraverso vie a lui note (cf. *Dominus Iesus*, VI, 20-21). Il Documento chiarisce gli elementi cristiani essenziali, che non ostacolano il dialogo, ma mostrano le sue basi, perché un dialogo senza fondamenti sarebbe destinato a degenerare in vuota verbosità.

Lo stesso vale anche per la questione ecumenica. Se il Documento, con il Vaticano II, dichiara che “l’unica Chiesa di Cristo sussiste nella

Chiesa Cattolica”, non intende con ciò esprimere poca considerazione per le altre Chiese e comunità ecclesiali. Questa convinzione s’accompagna alla consapevolezza che ciò non è merito umano, ma un segno della fedeltà di Dio che è più forte delle debolezze umane e dei peccati, confessati da noi in modo solenne davanti a Dio e agli uomini all’inizio della Quaresima. La Chiesa Cattolica soffre – come dice il Documento – per il fatto che vere Chiese particolari e comunità ecclesiali con elementi preziosi di salvezza siano separate da lei.

Il Documento esprime così ancora una volta la stessa passione ecumenica che è alla base della mia Enciclica *Ut unum sint*. È mia speranza che questa Dichiarazione che mi sta a cuore, dopo tante interpretazioni sbagliate, possa svolgere finalmente la sua funzione chiarificatrice e nello stesso tempo di apertura. Maria, a cui il Signore sulla croce ci ha affidati quale Madre di tutti noi, ci aiuti a crescere insieme nella fede in Cristo, Redentore di tutti gli uomini, nella speranza della salvezza, offerta da Cristo a tutti, e nell’amore, che è il segno dei figli di Dio». ¹²

Dopo alcuni mesi il Santo Padre rinnova questa sua totale adesione al contenuto ecumenico della DI. In una lettera indirizzata singolarmente ai quattro cardinali tedeschi, il 22 febbraio 2001, giorno conclusivo del concistoro per la creazione di 44 nuovi Cardinali, ¹³ Giovanni Paolo II esprime in sei punti alcune preoccupazioni. Per quanto riguarda l’ecumenismo, dopo aver detto che si tratta di un cammino irreversibile, il Papa accenna ad alcuni abusi:

“Infatti, in vari luoghi, confusione e abusi – penso, ad esempio, alla non rara pratica dell’intercomunione – danneggiano notevolmente la ricerca della vera unità. Un ecumenismo che più o meno prescindesse dalla questione della verità potrebbe condurre solo a successi apparenti. La dichiarazione *Dominus Iesus* ha richiamato insopprimibilmente all’auto-comprensione della fede cattolica. Confido che Lei sappia promuovere il dialogo ecumenico sul solido fondamento di questa dichiarazione e assolvere conformemente i suoi compiti”. ¹⁴

¹² *L’Osservatore Romano*, 2-3 ottobre 2000, p. 8-9.

¹³ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera ai quattro nuovi Cardinali tedeschi* (22.2.2001), in “Il Regno Documenti” 46 (2001) p. 238-239.

¹⁴ *Ib.* p. 4.

6. Reazioni da parte di teologi protestanti¹⁵

6.1. Apprezzamento

Sono moltissime le reazioni di singoli teologi, di pastori o di gruppi di teologi. Alcune di esse, insieme a considerazioni di teologi cattolici, hanno già formato un volume, curato da Michael J. Rainer e intitolato “*Dominus Iesus*”. *Anstössige Wahrheit oder anstössige Kirche?*¹⁶ Non manca chi – come il gruppo di otto teologi metodisti della Commissione Congiunta per il dialogo cattolico-metodista – constata che i commenti apparsi sulla stampa contro la DI erano poco informati e poco equilibrati.¹⁷

¹⁵ Faccio notare che non sempre si è riusciti a individuare bene l'appartenenza ecclesiale dei teologi che qui vengono menzionati.

¹⁶ Cf. M. J. RAINER (Red.), “*Dominus Iesus*”. *Anstössige Wahrheit oder anstössige Kirche? Dokumente, Hintergründe und Folgerungen*, LIT, Münster 2001, pp. 349. Il titolo rispecchia il clima generale delle reazioni contenute nel volume alla “*Dominus Iesus*”: “Verità urtante o Chiesa urtante?”. Michael J. Rainer, lettore capo dell'editrice, nella sua breve premessa, fa alcune considerazioni editoriali, chiedendosi se con l'apparizione della “*Dominus Iesus*” durante l'anno santo, non ci sia il ritorno a una nuova cultura dominante romana. Il volume si articola in quattro sezioni più un'appendice e contiene più di una trentina di contributi. La prima sezione, intitolata *Tra formare e conservare: sull'ermeneutica dei documenti cattolici e dei testi ecumenici*, ospita, oltre alla versione tedesca della Dichiarazione “*Dominus Iesus*”, un'intervista del Card. Joseph Ratzinger, un'altra del Card. Karl Lehmann (prima della sua elevazione a cardinale) e le reazioni di Peter Hünemann, Eberhard Jüngel, Bernd Jochen Hilberath, Siegfried Wiedenhofer. La seconda, *“Materiale esplosivo per il dialogo con le religioni” (Geyer)? Essere cattolici e le religioni nell'età del pluralismo*, ospita i saggi di Clemens Thoma, Johann Reikerstorfer, John D'Arcy May, Jürgen Werbick, Hermann Häring. La terza, *Nucleo della verità e/o consenso? La relazione della Chiesa cattolica con le chiese ecumeniche*, comprende studi di Ottmar Fuchs, Peter Neuner, Helmut Hoping, Ingolf U. Ralferth, Jan-Heiner Tück, Nikolaus Klein. La quarta, *Punti di vista e provocazioni*, include scritti di Hans Küng, Hans-Martin Barth, Ferdinand Kerstiens, Konrad Raiser, Theodor Schneider, della “*Bischöfin*” Maria Jepsen, del vescovo Wolfgang Huber e di Jochen Hilberath / Robert Leicht. L'Appendice, infine, raccoglie la *Nota sulle chiese sorelle* della Congregazione per la dottrina della fede, gli interventi di Lydia Bendel-Maidl, Beatus Brenner, Matthias Mühl / Jan-Heiner Tück, e le prese di posizioni dei teologi cattolici del Belgio e del Presidente della sezione tedesca della Società europea per la teologia cattolica.

¹⁷ Cf. *A Statement in Response to the Vatican's Dominus Iesus from the Methodist Members of the Joint International Commission for Dialogue between the World Methodist*

Una comune valutazione positiva viene espressa sulla finalità della DI, che era quella di riaffermare la confessione di fede circa l'unicità e l'universalità salvifica del mistero di Cristo e della Chiesa.

Sulla scia di Manfred Kock, ad esempio, Eberhard Jüngel e Wolfhart Pannenberg evocano, al riguardo, la Dichiarazione antinazista di Barmen della *Bekennende Kirche* (1934: testo redatto da Karl Barth), nella quale si confessava Cristo, unica Parola di Dio, a cui solo si doveva prestare obbedienza e fiducia in vita e in morte.¹⁸

Timothy George afferma che, come evangelici, bisogna accogliere la DI, in quanto respinge il pluralismo religioso e riafferma Gesù Cristo come unico Redentore per tutti i popoli e dovunque. È un peccato che i media abbiano oscurato proprio questo punto cruciale del documento.¹⁹

Eberhard Jüngel, in un suo secondo intervento,²⁰ rilegge l'intera Dichiarazione della Congregazione per la dottrina della fede, giudicando molto opportuno il titolo biblico e paolino "Dominus Iesus" a significare che, chi invoca Gesù, come il Signore, viene salvato e che tale invocazione, fatta nello Spirito (cf. 1Cor 12,3), implica libertà. Libertà non è arbitrio, ma è figlia della verità, e quindi comporta un "aut aut" e cioè il rifiuto di idoli e poteri, che compromettono la vita umana: così fece contro il nazismo la Dichiarazione di Barmen nel 1934. Bisogna, quindi, far credito alla DI che, in un tempo di pluralismo relativistico, abbia richiamato la pretesa evangelica della verità senza compromessi.²¹ L'autore fa un'analisi

Council and the Roman Catholic Church. Il testo, dattiloscritto e senza data, è firmato da Daniel Arichea (Filippine), Mvume Dandala (Sud Africa), Joe Hale (USA), Scott Jones (USA), Gillian Kingston (Irlanda), Richard Looney (USA), John Newton (Regno Unito), Geoffrey Wainwright (Regno Unito / USA).

¹⁸ Cf. E. JÜNGEL, *Quo vadis ecclesia? Kritische Bemerkungen zu zwei neuen Texten der römischen Kongregation für die Glaubenslehre*, in M.J. RAINER (Red.), "Dominus Iesus", p. 59-67; W. PANNENBERG, *Die Einzigkeit Jesu Christi und die Einheit der Kirche. Anmerkungen zu der Erklärung der vatikanischen Glaubenskongregation „Dominus Iesus“*, in "Kerygma und Dogma" 47 (2001) p. 203-209.

¹⁹ T. GEORGE, *Dominus Iesus, An Evangelical Response*, in "Pro Ecclesia" 10 (2001) p. 5-16.

²⁰ E. JÜNGEL, *Paradoxe Ökumene*, in M.J. RAINER (Red.), "Dominus Iesus", p. 68-78.

²¹ *Ib.* p. 71.

e una valutazione puntuale delle affermazioni dei capitoli cristologici, che trova condivisibili.²²

Il metodista Geoffrey Wainwright aggiunge che la DI è in armonia con il tema “Jesus: God’s Way of Salvation” della riunione, che il World Methodist Council avrebbe tenuto a Brighton (UK) nel luglio del 2001. Ritene un bene aver visto nella DI una chiara confessione della fede scritturistica e conciliare sulla Trinità, sull’Incarnazione e sulla redenzione universale portata da Cristo e ricevuta dalla grazia dello Spirito Santo. Nota, infine, che nella prima parte del documento un accenno di incoraggiamento alla comune testimonianza cristiana sarebbe stato desiderabile.²³

Anche Walter Schöpsdau esprime l’assenso degli evangelici alla parte cristologica del documento, che si oppone alle tendenze relativistiche del pluralismo religioso.²⁴

6.2. Dialogo interreligioso

In secondo luogo, da parte protestante, non ci sono significative reazioni relative al dialogo interreligioso, così come viene presentato nella DI. Gabriel Fackre, come altri, sottoscrive il nucleo centrale della DI, condividendo il “no” alla seduzione del relativismo religioso dei nostri giorni.

6.3. Mancanza di novità e interpretazione “restrittiva” del Concilio

In terzo luogo, c’è una quasi unanimità nell’affermare che nella DI non ci sarebbe nulla di sostanzialmente nuovo, dal momento che essa ribadisce verità già espresse dal Vaticano II e dal magistero pontificio. Altrettanta unanimità, però, c’è nell’esprimere disappunto, amarezza e rammarico per l’interpretazione restrittiva che si dà ai testi conciliari e ai testi magisteriali. La DI non terrebbe per niente conto del grande progresso realizzato dal dialogo ecumenico postconciliare, che ha portato, soprattutto nel dialogo bilaterale cattolico-luterano, al grande evento del-

²² Ib. p. 70-73.

²³ Cf. G. WAINWRIGHT, *Dominus Iesus. A Methodist Response*, in “Pro Ecclesia” 10 (2001) p. 11-13.

²⁴ Cf. W. SCHÖPSDAU, *Bemerkungen und Anfragen zu „Dominus Iesus“ aus evangelischer Sicht*, in „Theologische Quartalschrift“ 181 (2001) p. 193-203.

l'approvazione della *Dichiarazione congiunta sulla giustificazione* (31 ottobre 1999). Per questo si parla di dialogo ecumenico ingessato e paralizzato.

La maggior parte degli interventi critici riguarda il capitolo IV della DI, che riafferma l'unicità e l'unità della Chiesa. In modo particolare l'interpretazione restrittiva del Vaticano II viene vista in due affermazioni: in quella relativa all'unica Chiesa di Cristo, che, secondo LG n. 8, "sussiste [subsistit in] nella Chiesa Cattolica" (DI n. 16); e in quella relativa alle comunità ecclesiali senza episcopato valido e senza genuina e integra sostanza del mistero eucaristico, che "non sono Chiese in senso proprio" (DI n. 17).

Risiede in queste due affermazioni il contenzioso con i protestanti, che vedono in questa riproposizione del Vaticano II una rilettura "datata" del concilio, che non tiene conto della "Wirkungsgeschichte" di questi testi nel corso dei trentacinque anni di dialogo ecumenico.

6.4. Valutazione del linguaggio e del tono della DI

Ingolf U. Dalferth parla di linguaggio realistico, che non nasconde la verità e che invita a guardare con oggettività le altre religioni e le altre comunità ecclesiali. Il rispetto non deve essere inferiore all'onore della verità. E questa chiarezza, di fronte al fiume di parole ecumeniche, spesso scambiato per progresso, è – sempre secondo Dalferth – veramente un passo avanti. I dialoghi ecumenici diventano inutili, se non si dice quello che veramente si è.

Ora la Congregazione per la Dottrina della Fede nella DI ha riaffermato alcune verità che appartengono alla fede della Chiesa. Non ha espresso innovazioni, perché non è suo compito, e tutto quello che ha detto lo ha fatto richiamandosi al concilio e al magistero papale. Perché dunque – si domanda Dalferth – tanto rumore tra gli ecumenisti? Non avevano letto le encicliche *Redemptoris Missio*, *Ut unum sint*, *Fides et Ratio*? O si ritiene che quanto viene detto all'interno dei cattolici non si deve prendere sul serio?

La DI – continua – è indirizzata ai cattolici, ammonendoli a contrastare le tentazioni relativistiche e ad avere un chiaro profilo cattolico nel dialogo interreligioso e nei rapporti ecumenici: a credere cioè a *una* rivelazione, a *una* fede, a *un* Redentore, a *una* salvezza, a *una* Chiesa.

Essa espone tutto ciò con sintetica chiarezza: “La rivelazione è rivelazione e non una manifestazione storica parziale della verità accanto ad altre. La verità è verità e non una opinione nel mare delle opinioni. La fede è fede e non una convinzione religiosa tra le altre. Gesù Cristo è *il* mistero di salvezza e non solo una via salvifica tra le altre. E la Chiesa è Chiesa e non una comunità religiosa tra le altre”.²⁵

6.7. Invito a chiarire la propria identità

D'altra parte, il linguaggio essenziale della DI viene ritenuto uno stimolo a chiarire la propria identità. Maria Jepsen, “Bischöfin” luterana di Amburgo, dopo aver rilevato che la DI le sembra il grido di aiuto di un uomo insicuro e pauroso, che teme soprattutto per il proprio potere, aggiunge anche che un tale pronunciamento spinge gli evangelici a chiarire alcuni punti circa la loro comprensione di Chiesa e di ministero e soprattutto circa la difesa della cena del Signore, non solo orizzontalmente, come comunione, ma anche verticalmente, come celebrazione del perdono dei peccati.²⁶

Geoffrey Wainwright ritiene che la DI abbia manifestato l'esigenza di un approfondimento ecclesiologicalo nel dialogo con i protestanti. Da parte sua crede che l'identificazione del carattere ecclesiale costituisca il tema centrale del dialogo ecumenico tra cattolici e metodisti. Certo i metodisti avrebbero sperato di essere inclusi tra quelle comunità in cui la Chiesa di Cristo è effettivamente presente, anche se in modo imperfetto. Dal paragrafo 17 della DI, però, sembra che non si è tra le Chiese in cui la Chiesa di Cristo è presente e operante. Nondimeno la categoria “presenza operante” permette le migliori speranze di un riconoscimento di ecclesialità da parte della Chiesa Cattolica, senza abbandonare la propria autocomprensione ecclesiale.²⁷

²⁵ I.U. DALFERTH, *Römische Realisten*, p. 223.

²⁶ Cf. M. JEPSEN, *Festhalten am Ziel: gemeinsam am Tisch des Herrn*, in M. J. RAINER (Red.), “*Dominus Iesus*”, p. 280-281.

²⁷ Cf. G. WAINWRIGHT, *Dominus Iesus. A Methodist Response*, p. 13.

6.8. Impegno a continuare nel dialogo ecumenico

Nonostante le riserve, c'è unanime atteggiamento da parte dei teologi protestanti a continuare il dialogo, sia all'interno delle proprie comunità sia con la Chiesa cattolica. Si tratta di un "dialogo di conversione" che richiede preghiera e umiltà.

Significativa la conclusione dello *Statement* dei teologi metodisti:

"Riconosciamo che un testo come la DI possa essere letto in modo differente a seconda del contesto. In posti dove le relazioni fra cattolici e protestanti sono viste con sospetto la Dichiarazione può rischiare di far indietreggiare lo sforzo ecumenico. D'altra parte, dove cattolici e protestanti affrontano insieme le comuni sfide, questa Dichiarazione ha potuto essere bene accolta data l'esistenza di un più ampio contesto di rispetto vicendevole e di cooperazione.

Ci rammarichiamo che questo documento sia stato visto dal vasto pubblico piuttosto come un elemento di divisione, che non come una comune testimonianza di Gesù Cristo in un mondo pluralistico."²⁸

7. La recezione della DI da parte dei Vescovi cattolici

7.1. Recezione generalmente positiva, con qualche critica

La recezione della DI da parte dei Vescovi cattolici è stata generalmente positiva. Sintonia, appoggio deciso e un sano approccio all'ecumenismo è la sintesi della reazione dell'episcopato latinoamericano alla pubblicazione della DI. In diverse nazioni i vescovi hanno reagito pubblicamente di fronte alle distorsioni della stampa.²⁹ Uno dei pronunciamenti più chiari a favore è stato quello dell'arcivescovo di Rio de Janeiro, Card. Eugenio de Araujo Sales, il quale sulla stampa carioca segnalò che la DI ricorda ai cattolici dottrine fondamentali, che permettono loro di distinguere la verità dall'errore. In questa stessa linea l'arcivescovo di Maringá (Brasile), Mons. Murilo S.R. Krieger, che, in due articoli sulla stampa locale, ricordò che il testo non è antiecumenico, ma pone solide basi per lo

²⁸ *A Statement in Response to the Vatican's Dominus Iesus*, n. 7.

²⁹ Cf. *El impacto de la Dominus Iesus en América Latina*, in "Selat" 10 (octubre 2000) p. 1-4.

sviluppo del dialogo. Quanto all'universalità salvifica di Cristo, Mons. Krieger affermò che questa verità bisogna riaffermarla di fronte al relativismo teologico.

In questa stessa linea si sono espressi il vescovo argentino di San Luís, Mons. Juan Rodolfo Laise, l'arcivescovo di Cochabamba (Bolivia), tramite il suo portavoce, e il vescovi colombiani, che, mediante il loro portavoce, hanno confermato la piena adesione alla dottrina della DI su Cristo salvatore universale e sulla sussistenza dell'unica Chiesa di Cristo nella Chiesa cattolica.

Una presentazione della DI fu fatta personalmente, nell'affollato auditorio della Camera di Commercio di Cali, Colombia, dall'arcivescovo Mons. Isaías Duarte Cancino, che invitò i fedeli a una riflessione di fede sull'importante documento. Sempre a Cali, il Padre Germán Robledo, Presidente del tribunale ecclesiastico, chiarì il significato della DI, che si oppone a considerazioni relativistiche e a un dialogo che non sia accompagnato anche dalla *missio ad gentes* e dalla conversione.

L'arcivescovo di San José de Costa Rica, Mons. Román Arrieta Villalobos, rispondendo alle critiche di alcuni esponenti evangelici, riaffermò che solo nella Chiesa cattolica sussiste pienamente la Chiesa di Cristo. In Messico, il cardinal Norberto Rivera Carrera ribadì che la DI pone i cristiani di fronte alla sfida di intendere il dialogo interreligioso non in modo relativistico, ma in obbedienza alla verità rivelata da Gesù e accolta nella libertà da ogni uomo.

Alcuni teologi, come ad esempio, Peter Chirico e Richard P. McBrien,³⁰ raccolgono anche le impressioni negative di alcuni prelati. Il Cardinal Roger Mahoney, di Los Angeles, lamentava la mancanza di considerazione del dialogo ecumenico e interreligioso postconciliare. Più marcata la critica di Rembert Weakland, arcivescovo di Milwaukee, per il quale la DI aveva un tono arrogante e antiecumenico.³¹

³⁰ Cf. P. CHIRICO, “*Dominus Iesus*” as an Event, p. 24-28; R. P. McBRIEN, *Dominus Iesus. An Ecclesiological Critique*, in “Bulletin Centro Pro Unione” n. 59 (Spring 2001) p. 14-22.

³¹ R. WEAKLAND, *On the Document's Ecumenical Impact*, in “Origins” 30,17 (October 5, 2000) p. 267.

Reazioni più positive sono state espresse dal Cardinal Francis George, di Chicago, dal Cardinal Bernard Law, di Boston,³² da Desmond Connell, arcivescovo di Dublino, per il quale il documento non era antiecumenico e il suo linguaggio niente affatto scortese.³³ Più sfumate sono state le valutazioni espresse da William Levada, arcivescovo di San Francesco, Theodore McCarrick, arcivescovo di Washington D.C., e da Alexander Brunett, arcivescovo di Seattle.³⁴

L'attuale Cardinale Karl Lehmann, in una intervista, rilevava che il tema centrale della Dichiarazione era riaffermare la convinzione di tutti i cristiani circa l'unicità e l'universalità salvifica del mistero di Cristo. Forse è stata sottovalutata la reazione dei lettori protestanti circa i brani concernenti la Chiesa. Sarebbe stato meglio scegliere un'altra data e un'altra forma e, cioè, non mettere insieme l'unicità di Cristo e quella della Chiesa. Comunque non è fanatismo o fondamentalismo cattolico riaffermare la propria identità.

Alla domanda "sarebbe stato meglio se in questo testo ci fosse stato meno Ratzinger e più Kasper", Lehmann risponde che ci sarebbe voluta più sensibilità conciliare ed ecumenica.³⁵ Lo stesso si deve dire dell'interpretazione del "subsistit in" conciliare. Con questa espressione "la chiesa cattolica rivendica di essere la stessa Chiesa di Gesù Cristo, ma non in modo esclusivo."³⁶

Dopo aver rilevato l'abbondanza dei documenti magisteriali e anche il poco tempo per farne una corretta lettura e interpretazione, egli ribadisce il suo giudizio positivo sulla DI: «In der Essenz halte ich "Dominus Iesus" für richtig».³⁷ Una esagerata euforia, che trascura le questioni teologiche di fondo, non è una buona via per l'ecumenismo. In ogni caso l'ecumenismo deve proseguire e la DI non chiude al prosieguo del dialogo ecumenico soprattutto per quanto riguarda la natura della Chiesa, la compren-

³² Cf. F. GEORGE, *Opposing Religious Relativism*, in "Origins" 30,15 (September 21, 2000) p. 228; B. LAW, *What "Dominus Iesus" Reaffirms*, ib. p. 229-231.

³³ *Connell Says Document is Authentic*, in "The Irish Times" (October 5,2000) p. 2.

³⁴ Cf. le loro posizioni in "Origins" 30,15 (September 21, 2000) p. 213-234.

³⁵ Ib. p. 48.

³⁶ Ib. p. 49.

³⁷ Ib. p. 51.

sione del ministero e quella dei sacramenti. Questi sono i problemi fondamentali del dialogo ecumenico con la Riforma

7.2. L'intervento del Cardinal Cahal B. Daly, arcivescovo emerito di Armagh (Irlanda)

Posizioni decisamente positive e ampiamente motivate sono state espresse sui media dal Card. Cahal B. Daly,³⁸ per il quale la DI mira soprattutto a chiarire le basi del dialogo interreligioso, rifiutando una impostazione relativistica e pluralistica del piano di salvezza di Dio Trinità. Difende poi la conseguente armonia tra la parte cristologica e quella ecclesiologica ed ecumenica. A tale proposito afferma: “Penso che una chiara e ferma esposizione di questa dottrina condivisa è essa stessa una valida forma di ecumenismo e un positivo contributo alla ricerca dell'unità cristiana”.³⁹ Non si può rimproverare alla Chiesa cattolica di presentare la sua identità, che comprende la successione apostolica, il ministero petrino, la valida eucaristia, i sacramenti. Se su questo ci fosse già accordo, non ci sarebbe più bisogno del dialogo ecumenico. Invece, proprio su questo il dialogo ecumenico deve produrre ancora i suoi frutti. Del resto, questo “di più” che c'è nella Chiesa cattolica, viene riconosciuto dagli stessi protestanti.

A questo proposito il Card. Daly cita Karl Barth, il quale nel 1963 diceva che il più grande ostacolo all'unità tra cattolici e protestanti è una piccola parola “e”, che i cattolici aggiungono sempre: i protestanti dicono Gesù, e i cattolici aggiungono *Gesù e Maria*; i protestanti cercano di obbedire a Cristo, e i cattolici aggiungono *a Cristo e al suo Vicario in terra*; i protestanti credono di essere salvati mediante i meriti di Gesù, e i cattolici aggiungono *mediante i meriti di Gesù e nostri*; i protestanti credono che l'unica fonte della rivelazione sia la Sacra Scrittura, e i cattolici aggiungono *la Sacra Scrittura e la tradizione*; i protestanti dicono che la conoscenza di Dio è ottenuta attraverso la fede nella sua parola, e i cattolici aggiungono *mediante la fede e la ragione*. In pratica il problema consi-

³⁸ Cf. Cardinal Cahal B. DALY, “*Dominus Iesus*” and *Ecumenical Dialogue*, in “*L'Osservatore Romano*” (Weekly Edition) (March 2001) n. 10 p. 9-11.

³⁹ *Ib.* p. 9.

ste nel discutere quale significato dobbiamo dare a questa piccola parola “e”.⁴⁰

Anche Oscar Cullmann nel 1962 affermava che c'è un “di più” nel cattolicesimo (un eccesso) e un “di meno” nel protestantesimo (un difetto).⁴¹

7.3. L'unica Chiesa di Cristo secondo il Cardinal Walter Kasper

Per W. Kasper la DI deve essere vista nell'ambito della *Unitatis redintegratio* del Vaticano II e della *Ut unum sint* di Giovanni Paolo II:⁴² “Il diffuso pluralismo e relativismo post-moderno o tardo-moderno ha messo in discussione il presupposto finora comune del dialogo ecumenico: la fede in Gesù Cristo quale unico e universale mediatore della salvezza (1Tm 2,5). Questo è il centro e il cuore del Vangelo, in certo qual modo tutto il Vangelo, e il presupposto fondamentale di ogni ecumenismo”.⁴³

A proposito, poi, del “subsistit in” di LG n. 8, Kasper afferma che il punto di partenza e di riferimento è l'unica Chiesa di Cristo, che non è una realtà puramente spirituale, ma ha radici concrete, storiche e sussiste nella Chiesa cattolica, è cioè concretamente realizzata in essa: «La formula “subsistit in”, al posto dell'abituale “est”, è stata scelta per affermare chiaramente che, al di fuori della struttura visibile della Chiesa cattolica, non esistono solo singoli cristiani, ma esiste una vera “realtà ecclesiale”, per cui la Chiesa di Gesù Cristo non si identifica semplicemente con la Chiesa cattolica concretamente esistente. “Oltre i limiti della comunità cattolica non c'è il vuoto ecclesiale”».⁴⁴

La pretesa avanzata dalla Chiesa cattolica di essere la vera chiesa viene rivendicata anche dagli ortodossi e dai protestanti:

«Ogni Chiesa che si prende sul serio deve partire dalla presenza in essa [...] della vera Chiesa di Gesù Cristo. La Chiesa cattolica prende sul serio le altre Chiese, “da pari a pari”, non livellando le differenze e non

⁴⁰ Cf. p. 10.

⁴¹ Ib. p. 10-11.

⁴² W. KASPER, *L'unica Chiesa di Cristo. Situazione e futuro dell'ecumenismo*, in “Il Regno Attualità” 46 (2001) p. 127-133.

⁴³ Ib. p. 129.

⁴⁴ Ib. p. 129.

dichiarandole “indifferenti”, ma rispettando le altre Chiese nella alterità che esse rivendicano».45

A proposito delle comunità ecclesiali di DI n. 17, Kasper nota:

«Sulla scia della Riforma e della conseguente formazione delle confessioni cristiane è sorto di fatto – volutamente o contro l'intenzione originaria dei riformatori – un nuovo tipo di Chiesa. Dico volutamente “un nuovo tipo di Chiesa” e preferisco questa formulazione, che riprendo dal card. Jan Willebrands, già presidente del Pontificio consiglio per l'unità dei cristiani, all'altra in cui si afferma che le Chiese uscite dalla Riforma non sono Chiese vere e proprie. Quest'ultima è una formulazione equivoca per la quale si ritiene, come ha chiarito nel frattempo il card. Ratzinger, che siano sorte Chiese che si autocomprendono coscientemente in modo diverso rispetto alla Chiesa cattolica. In breve e meglio: Chiese di un altro tipo, alle quali dal punto di vista cattolico mancano elementi che sono essenziali per la concezione cattolica della Chiesa».46

Per Lutero la parola Chiesa è cieca ed equivoca. Lui parla invece di “comunità cristiana”, “perno centrale delle basilari conoscenze e categorie mentali della Riforma”.47

“Perciò, le Chiese della Riforma non hanno struttura episcopale, ma, in base al sacerdozio comune dei fedeli, comunitaria-sinodale e presbiterale: teologicamente parlando, il ministero episcopale è un ministero parrocchiale con funzione direttiva della Chiesa, una concezione, questa, che nelle Chiese riformate è ancor più marcata che non nelle Chiese luterane. È evidente la differenza rispetto al modello cattolico-ortodosso con la sua costituzione sacramentale-episcopale”.48

In conclusione Kasper osserva che attualmente gli interlocutori protestanti stanno chiarendo la loro identità ecclesiologica e non è facile individuare la loro esatta posizione ecclesiologica e la direzione in cui essi si muovono.49

45 Ib. p. 129.

46 Ib.

47 Ib. p. 133.

48 Ib.

49 Ib. p. 133s.

7.4. La pluralità delle confessioni non relativizza l'esigenza della Verità (Cardinal Joseph Ratzinger)

In una famosa intervista, il Cardinal Ratzinger difende la DI dall'accusa di fondamentalismo romano e riassume in cinque punti il significato della Dichiarazione.⁵⁰

Anzitutto la Dichiarazione è una celebrazione del Signore nell'anno giubilare (cf. 1Cor 12,3): "Con questa Dichiarazione, la cui redazione ha seguito fase per fase con molta attenzione, il Papa ha voluto offrire al mondo un grande e solenne riconoscimento di Gesù Cristo come Signore nel momento culminante dell'Anno Santo, portando così con fermezza l'essenziale al centro di questa occasione, sempre soggetta ad esteriorizzazioni".⁵¹

In secondo luogo, la DI ha inteso riproporre l'identità cristiana e cattolica, messa in questione da posizioni teologiche ambigue ed erranee. La situazione oggi – così il Cardinale – sembra simile a quella descritta dal quarto vangelo, quando, dopo che Gesù ebbe spiegato chiaramente la sua natura divina nell'istituzione dell'Eucaristia, "molti dei suoi discepoli si tirarono indietro e non andavano più con lui" (cf. Gv 6,66):

"Oggi nei discorsi generali la fede in Cristo rischia di appiattirsi e di disperdersi in chiacchiere [...]. Il documento vuole essere un invito a tutti i cristiani ad aprirsi nuovamente al riconoscimento di Gesù Cristo come Signore e a conferire così all'Anno Santo un significato profondo. Mi ha fatto piacere che [Manfred] Kock, Presidente [delle comunità protestanti della Germania], nella sua reazione, peraltro molto composta, abbia riconosciuto questo elemento importante del testo e lo abbia paragonato alla Dichiarazione di Barmen, con la quale nel 1934 la "Bekennende Kirche", ai suoi inizi, rifiutò la chiesa del Reich creata da Hitler. Anche il Primate della Chiesa anglicana, l'Arcivescovo Carey, ha manifestato il suo sostegno grato e deciso al vero tema della dichiarazione".⁵²

⁵⁰ Cf. Ioseph Kardinal RATZINGER, "Es scheint mir absurd, was unsere lutherischen Freunde jetzt wolle". *Die Pluralität der Bekenntnisse relativiert nicht den Anspruch des Wahren: Joseph Kardinal Ratzinger antwortet seinen Kritikern*, in M. J. RAINER (Red.), "Dominus Iesus", p. 29-45. Si tratta dell'intervista di Christian Geyer al Card. Joseph Ratzinger, pubblicata sul quotidiano *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 22 settembre 2000, pp. 51ss., e in italiano dall'*Osservatore Romano* dell'8 ottobre 2000, p. 4-5.

⁵¹ Ib. p. 30.

⁵² Ib. p. 30-31.

In terzo luogo, a proposito dell'ecclesiologia della DI, il Cardinale nota che se fosse vero che tutte le chiese sono la vera Chiesa, non dovrebbero contraddirsi, ma esse si contraddicono su questioni fondamentali. Per cui la Chiesa risulterebbe piena di contraddizioni e non sarebbe una testimonianza valida. Sembra, poi, contrario alla coscienza protestante ritenere che tutte le comunità ecclesiali facciano riferimento allo stesso concetto di chiesa. Lutero stesso non ammetteva che la chiesa in senso teologico e spirituale potesse incarnarsi nella Chiesa cattolica, che anzi considerava strumento dell'Anticristo.

Di conseguenza non è affatto offensiva la qualifica di “comunità ecclesiali” presente nella DI n. 17:

“La pretesa dei nostri amici luterani mi sembra francamente assurda, cioè che noi consideriamo queste strutture, sorte da casualità storiche, come Chiesa nello stesso modo in cui crediamo Chiesa la Chiesa cattolica, fondata sulla successione degli apostoli nell'Episcopato. Sarebbe più giusto che i nostri amici evangelici ci dicessero che per loro la Chiesa è qualcosa di diverso, una realtà più pneumatica e non così istituzionalizzata, neanche nella successione apostolica. La domanda, pertanto, non è se tutte le chiese esistenti siano Chiesa allo stesso modo, dal momento che chiaramente non è questo il caso, ma piuttosto dove e come la Chiesa c'è o non c'è. In questo senso non offendiamo nessuno dicendo che le strutture evangeliche effettive non sono Chiesa nel senso in cui quella cattolica vuole esserlo. Esse stesse non desiderano esserle”.⁵³

In quarto luogo, a proposito del “subsistit in”, il Cardinale osserva che la Chiesa di Cristo, secondo il Concilio, sussiste nella Chiesa cattolica, così come nelle chiese locali ortodosse, dove si riconosce la successione apostolica e l'eucaristia. Se il concilio avesse voluto esprimere il concetto che la Chiesa di Cristo sussiste “anche” nella Chiesa cattolica, avrebbe detto una banalità, da nessuno contestata. Il Concilio ha voluto dire che la Chiesa di Cristo esiste realmente nella storia e non è un insieme di frammenti ecclesiali. Per quanto riguarda l'immagine trinitaria di Jüngel, in realtà, la chiesa latina nella dottrina trinitaria ha tradotto con *persona* la parola *sussistenza*: “Ma soprattutto sono determinato – dice il Cardinale – a lottare contro questa tendenza sempre più diffusa a trasferire il mistero

⁵³ Ib. p. 32.

trinitario direttamente alla Chiesa. Non va bene. Così finiremo per credere in tre divinità”.⁵⁴

«Fra le comunità ecclesiali – precisa anche il Cardinal Ratzinger – esistono molti contrasti e che contrasti! Le tre “Persone” costituiscono un solo Dio in un’unità autentica e somma. Quando i Padri conciliari sostituirono la parola “è” con la parola “subsistit” lo fecero con uno scopo ben preciso. Il concetto espresso da “è” (essere) è più ampio di quello espresso da “sussistere”. “Sussistere” è un modo preciso di essere, ossia essere come soggetto che esiste in sé. I Padri conciliari dunque intendevano dire che l’essere della Chiesa in quanto tale è un’entità più ampia della Chiesa cattolica romana, ma in quest’ultima acquista, in maniera incomparabile, il carattere di soggetto vero e proprio».⁵⁵

Infine, a proposito del tono apparso troppo duro, il Cardinale risponde che il linguaggio del vangelo non è sempre molto diplomatico. Se lo scalpore suscitato dal documento nasconde un problema di comunicazione, perché il linguaggio teologico conciliare è diverso da quello dei giornali, allora “il testo va tradotto, non disprezzato”.⁵⁶

8. Le reazioni diversificate dei teologi cattolici

I teologi cattolici hanno mostrato un triplice atteggiamento: recezione piena, accoglienza critica, rigetto totale o quasi.

8.1. Accoglienza piena

Ci sono teologi che hanno accolto “con riconoscenza” la DI,⁵⁷ vedendo in essa “un servizio alla verità”,⁵⁸ “una riaffermazione della verità”,⁵⁹ “un sì alla verità, non ostantata o strumentalizzata, ma proclamata,

⁵⁴ Ib. p. 34.

⁵⁵ Ib.

⁵⁶ Ib. p. 38.

⁵⁷ Cf. F. SOTTOCORNO, *Il dialogo interreligioso e la Dominus Iesus. Un caso di incontro*, in “Il Regno Attualità” 46 (2001) p. 68.

⁵⁸ Cf. J.V. SCHALL, *On Being Faithful to Revelation*, in “Homiletic and Pastoral Review” (March 2001) p. 24.

⁵⁹ Cf. *La Déclaration “Dominus Iesus”*, in “Nova et Vetera” 75 (2000) p. 8.

amata, servita”,⁶⁰ “un valido e necessario invito ai teologi cattolici a non dissimulare l’insegnamento della loro Chiesa”,⁶¹ “una svolta di qualità”.⁶²

Il seguente numero 9 di questa valutazione conterrà l’esplicitazione tematica di questa accoglienza.

8.2. Recezione critica

Altri mostrano un atteggiamento di accoglienza ma con riserve e precisazioni critiche. G. Gispert Sauch, ad esempio,⁶³ ritiene che la DI non condanna affatto il lavoro dei teologi dal momento che in alcuni punti tale lavoro viene sollecitato (cf. DI n. 3, 21, 14). Né il linguaggio della DI è totalmente esclusivo, dal momento che si dice che “l’unica mediazione del Redentore non esclude, ma suscita nelle creature una varia cooperazione”.⁶⁴ Thomas P. Looney e Richard P. McBrien elaborano la loro risposta notando sia gli apporti positivi – denuncia di teorie relativistiche e pluralistiche, riproposizione di dottrine cristologico-trinitarie ed ecclesiologicalhe fondamentali – sia i limiti della DI.⁶⁵ Per McBrien gli errori ai quali si riferisce la DI non provengono dalle altre religioni, ma da teologi cattolici non nominati, ma identificabili, per esempio, in J. Dupuis, P. Knitter, R. Panikkar, H. Küng e altri; suppone anche che non ci sia stata larga consultazione sul documento, nemmeno all’interno della Curia romana; infine la DI sarebbe problematica in tre aree ecclesiologicalhe: distinzione tra chiese e comunità ecclesiali; il concetto di chiesa; la relazione tra la chiesa e le altre religioni.

⁶⁰ Cf. B. FORTE, *Lo scandaloso dovere di ricordare la Verità*, in “Il Corriere della Sera”, 5 ottobre 2000, p. 35.

⁶¹ Cf. A. DULLES, *Dominus Iesus. A Catholic Response*, in “Pro Ecclesia” 10 (2001) p. 7. Cf. anche C. THOMA, *Streit um des Himmelreichs Willen*, in M.J. RAINER (Red.), „*Dominus Iesus*“, p. 95-101; J.-H. TÜCK, *Zur Kritik der pluralistischen Ekklesiologie*, ib. p. 229-245.

⁶² Cf. G. BAGET BOZZO, *Est, subsistit, existit*, in “Studi Cattolici” 45 (2001) p. 42-44.

⁶³ Cf. G. GISPERT SAUCH, *The Declaration “Dominus Iesus”*, in “Vidyajyoti”, ottobre 2000, p. 782-784.

⁶⁴ Cf. DI n. 14, che cita LG n. 62.

⁶⁵ Cf. T.P. LOONEY, *Dominus Iesus: Appreciation, Critique and Hope*, in “Ecumenical Trends” 30 (2001) n. 5 p. 1-9; R.P. MCBRIEN, *Dominus Iesus. An Ecclesiological Critique*, in “Bulletin Centro Pro Unione”, n. 59 (Spring 2001) p. 14-22.

8.3. Rigetto totale

Ci sono, infine, gruppi o singoli teologi che rigettano globalmente sia la forma sia il contenuto del documento, ma senza motivare questo loro rifiuto.

In una loro dichiarazione,⁶⁶ i teologi cattolici belgi di lingua francese reagiscono nei confronti del tono e dei contenuti della DI, lamentando il rapporto di superiorità che il testo porrebbe tra i cattolici e gli altri cristiani e tra i cristiani e i seguaci di altre religioni. A loro dire, ciò comprometterebbe il dialogo ecumenico e interreligioso. Secondo la loro opinione il problema della verità dovrebbe essere affrontato su un piano di parità, dove ognuno propone la sua via, senza assolutizzarla. Per loro Cristo è la via, la verità e la vita, ma credono anche che la pienezza della verità non sia possesso di nessuno. La DI andrebbe contro lo spirito del Vaticano II e il suo tono autoritario apparterebbe al passato. La DI sconfesserebbe i gesti simbolici del Papa nei confronti delle altre chiese e religioni. Infine, si lamenta che l'autorità della chiesa risponda a questioni importanti con affermazioni unilaterali e senza sfumature.

Albert Franz, presidente della sezione tedesca della Società Europea per la Teologia Cattolica, ha emesso a nome degli associati un comunicato,⁶⁷ in cui si rinfaccia la forma, il linguaggio e la data della pubblicazione della DI, che non tiene conto della sensibilità ecumenica e interreligiosa dei fedeli. Si lamenta anche che il Vaticano II venga interpretato in modo unilaterale e restrittivo.

Un virulento editoriale della rivista cattolica "America" contesta in pieno la DI. Intitolato ironicamente, *Ecumenical Courtesy*,⁶⁸ l'editoriale non salva niente del documento e del suo contenuto. Le sue critiche sono le seguenti: il documento sarebbe stato male accolto da cristiani e non cristiani, con i quali si è stati in dialogo per 35 anni; il tono generale del documento sarebbe irritante e soprattutto mancherebbe di cortesia; diversamen-

⁶⁶ Cf. *Reaktion belgischer katholischer Theologen auf Dominus Iesus*, in M.J. RAINER (Red.), "Dominus Iesus", p. 332-333.

⁶⁷ *Stellungnahme des Vorstandes der Deutschen Sektion der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie zur jüngsten Veröffentlichung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus“*, in M.J. RAINER (Red.), "Dominus Iesus", p. 334-335.

⁶⁸ In "America", 183 (2000) October 28, n. 13, p. 3.

te da San Paolo, che all'areopago prima di annunciare il Cristo risorto lodò la ricerca di Dio da parte degli ateniesi, nel documento invece mancherebbe la carità verso gli interlocutori; forse il proposito della CDF nei confronti del movimento ecumenico è il seguente: noi non partecipiamo al dialogo, ma lo giudichiamo; in questo modo la CDF non ha colto lo spirito e il tono del dialogo e lo tratta come un esercizio accademico, come farebbe un professore con i suoi studenti; nel tentativo di ridurre al silenzio i teologi dissidenti, la CDF ha alienato la maggior parte dei teologi, creando un fossato tra loro e la Santa Sede; diversamente dal prudente fattore della parabola evangelica, la CDF ha attaccato la zizzania con mezzi che danneggiano anche il buon grano; la CDF non può accusare i media: quando si producono documenti senza ascoltare gli altri dicasteri vaticani, le conferenze episcopali, i vescovi e gli esperti (oltre alcuni pochi scelti), allora disastri di comunicazione come la DI non cesseranno di verificarsi; i vescovi sarebbero stufi di difendere documenti sui quali non sono stati consultati.

Anche singoli teologi, come ad esempio, Hans Küng e Hermann Häring, hanno rigettato in blocco il documento. Häring contesta le singole affermazioni sia cristologiche sia ecclesiologiche della DI. Secondo questo autore in tutti i capitoli domina una terribile discrepanza tra lo stato della discussione teologica e la mentalità retrograda della DI; non si mostra alcuna disponibilità a una comprensione positiva e a un confronto benevolo con la teologia contemporanea; i documenti conciliari vengono interpretati non nel loro spirito ma nella loro lettera; le citazioni scritturistiche non terrebbero conto né dell'esegesi teologica né del loro contesto; in un tempo di grandi cambiamenti, più che alla tradizione della Chiesa, bisognerebbe ritornare alla Sacra Scrittura, per trovare un nuovo orientamento ecumenico e interreligioso; non si deve sottovalutare il carattere statico e retrogrado del documento, che spesso trova alta plausibilità; particolarmente dolorose sono le affermazioni sulla preminenza di Roma e sulla mancanza di ecclesialità delle comunità della Riforma; tacciare di relativismo e di indifferentismo il dialogo interreligioso sarebbe troppo prematuro e non avrebbe alcun motivo; la Congregazione per la Dottrina della fede dovrebbe ritirare come immaturo questo documento.⁶⁹

⁶⁹ Cf. H. HÄRING, *Dominus Iesus. Katholisch – mit Angst vor der Vielfalt?*, in M. J. RAINER (Red.), *“Dominus Iesus”*, p. 144-165

9. Sintesi della riflessione teologica sulla DI

Raccogliamo in sette punti l'insieme della riflessione teologica cattolica sulla DI: identità cristiana e dialogo interreligioso; osservazioni su punti particolari; interpretazione del "subsistit in" (DI n. 16); Chiesa e comunità ecclesiali (DI n. 17); valutazione del linguaggio e del tono del documento; suggerimenti; invito all'ulteriore approfondimento. In questa parte accoglieremo le riflessioni sia dei teologi che hanno accolto senza riserva la DI, sia di quelli che hanno avuto un atteggiamento di recezione critica. Ovviamente il nostro discorso sarà improntato alla massima concisione.

9.1. Identità cristiana e dialogo interreligioso

Una testimonianza convinta della urgenza e della necessità di un pronunciamento come quello della DI proviene da Franco Sottocornola, consultore del Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso e missionario cattolico in Giappone, dove vive da quindici anni in un centro di preghiera, che costituisce il ramo cattolico di un tempio buddhista, e dove, ogni mese, egli presenta e spiega il cristianesimo ai fedeli buddhisti.⁷⁰ Si tratta, quindi, non solo di un teorico del dialogo, ma di uno che vive pienamente l'esperienza interreligiosa.

Il ministero del dialogo interreligioso – secondo Sottocornola – non è studio comparato delle religioni, né ricerca teologica o esistenziale di una verità religiosa ancora sconosciuta:

“Il dialogo interreligioso vero e proprio è quello di chi, inserito in una tradizione di fede, e in una comunione di fede, dall'interno di questa, incontra l'altro e, nell'altro, l'altra tradizione di fede e di esperienza religiosa”.⁷¹

Ricordando l'ospitale maestro buddista, Sottocornola afferma:

“Se il venerabile maestro Furukawa fosse ancora vivo,⁷² avrei donato a lui, appena tradotta in giapponese, la dichiarazione della Congregazione per la dottrina della fede *Dominus Iesus*. E sono certo che avrebbe molto

⁷⁰ Cf. F. SOTTOCORNOLA, *Il dialogo interreligioso e la Dominus Iesus. Un caso di incontro*, in "Il Regno Attualità" 46 (2001) p. 66-68.

⁷¹ Ib. p. 67.

⁷² Il venerabile Furukawa morì nel mese di agosto del 2000.

apprezzato il dono. Sarebbe stato molto contento di conoscere in termini sinceri e chiari, che cosa la Chiesa cattolica crede e insegna su Gesù il Signore, qual è la sua fede e la sua testimonianza, che in questo documento vengono espresse in modo sintetico e preciso”.⁷³

Padre Sottocornola esprime il suo disagio, quando, in incontri inter-religiosi, si tiene una posizione relativistica, che, ponendo le religioni sullo stesso piano, toglie loro il motivo profondo per un vero confronto e una sincera ricerca. Spesso il dialogo tende a svanire in semplice irenismo o limitarsi ad amicizia interreligiosa. È, invece, importante la fedeltà alla propria tradizione e anche alle modalità proprie di formulazione e di espressione. Il pericolo, oggi, di questo dialogo interreligioso incipiente è quello dell’approccio frettoloso e superficiale, che non tenga conto della verità. Per questo egli sentiva il bisogno di un documento come la DI e l’ha accolto “con grande sollievo e con riconoscenza”:⁷⁴ “Credo che questo documento fosse ormai improrogabile. Da troppe parti si sentiva e si sente ancora proporre, nel contesto del dialogo con le religioni non cristiane o nel tentativo di formulare una teologia di esse, una relativizzazione inaccettabile sia del ruolo di Cristo sia di quello della Chiesa. Questo disorientamento è particolarmente forte in alcune aree e in alcuni ambienti, ma è assai diffuso ed è penetrato ampiamente nella mentalità e nell’insegnamento di molti teologi e sacerdoti”.⁷⁵

Una valutazione globalmente positiva del documento viene espressa anche da Jan-Heiner Tück,⁷⁶ secondo il quale la DI ha messo il dito su due piaghe: la prima riguarda la rivendicazione della verità universale della fede cristiana in un mondo religioso pluralistico e la seconda concerne la domanda, circa quale chiesa rappresenti adeguatamente questa richiesta di verità universale.

Per il primo problema, non ci sono discussioni, dal momento che tutte le confessioni cristiane sostanzialmente condividono quanto affermato dalla DI. I primi tre capitoli della Dichiarazione sono rivolti soprattut-

⁷³ F. SOTTOCORNOLA, *Il dialogo interreligioso*, p. 67.

⁷⁴ *Ib.* p. 68.

⁷⁵ *Ib.*

⁷⁶ J.-H. TÜCK, *Zur Kritik der “pluralistischen Ecclesiologie” – Anmerkungen zu „Dominus Iesus“ 16-17*, in M. J. RAINER (Red.), *“Dominus Iesus”*, p. 229-245.

to ai teologi pluralisti, i quali, erroneamente, ritengono che la rivendicazione dell'universalità salvifica del cristianesimo sia una espressione di intolleranza e di chiusura al dialogo. Anche i protestanti si sono espressi favorevolmente al riguardo, secondo il motto "Extra Christum nulla salus".⁷⁷

F. X. Clooney esprime apprezzamento, ma anche perplessità, per quanto viene contenuto nella DI a proposito del dialogo interreligioso.⁷⁸ La DI, infatti, enuncia regole importanti per guidare utilmente il pensiero dei cattolici: fede in Cristo in armonia col Credo; l'unicità e l'universalità salvifica di Cristo e l'unità di Cristo con Gesù di Nazareth; l'affermazione di Cristo, come unica via di salvezza. Tutta questa enfasi, però, che la DI pone su Gesù Cristo, per quanto giusta e vera, presenta dei problemi. In tal modo, secondo lui, si renderebbe difficile il dialogo con le altre religioni, perché a priori si presuppone che l'unico salvatore sia Gesù Cristo. Avendo studiato le tradizioni religiose hindù, egli ritiene di poter affermare col Papa che quando noi ci apriamo agli altri noi ci apriamo a Dio. Per cui sarebbe un errore rigettare le altre tradizioni.

9.2. Valutazione del linguaggio e del tono della DI

Sono molte le osservazioni critiche al riguardo. Si parla di categorie dogmatiche (G. Gispert Sauch), di tono polemico e autoritario (Richard P. McBrien), di linguaggio irritante (Editoriale di "America"), di una specie di "Syllabus" (Ferdinand Kerstiens).

Ci sono, però, teologi che considerano tale linguaggio il più adeguato al contenuto dottrinale (Gianni Baget Bozzo).

Altri, come Kilian McDonnell, pur ammettendo che si tratti di un linguaggio tecnico, adatto a contrastare il linguaggio relativistico e il trasferimento a materie teologiche di atteggiamenti mentali, come democrazia, dialogo, incontro tra le culture, ritiene, tuttavia, ecumenicamente inadatto il tono dell'intero documento.⁷⁹

⁷⁷ Ib. p. 230.

⁷⁸ F.X. CLOONEY, *Dominus Iesus and the New Millennium*, in "America", 183 (2000) October 28, n. 13, p. 16-18.

⁷⁹ K. McDONNELL, *The Unique Mediator*, p. 542-548.

9.3. Suggestimenti

F. Sottocornola suggerisce una maggiore attenzione alla comunicazione mediatica:

“In questo mondo, dove i mezzi di comunicazione rendono tutto comune e nel quale ogni discorso anche interno e di famiglia è inevitabilmente udito da tutti, sarebbe stata opportuna una maggiore attenzione alla forma. Non tanto per modificare il contenuto, quanto per esporlo, tenendo presente che esso sarebbe stato letto, ascoltato anche da altri, oltre ai destinatari diretti; altri che, pur non essendo destinatari immediati, erano e sono molto interessati ad esso”.⁸⁰

Un elenco di suggerimenti vengono enunciati da Ferdinand Kerstiens, secondo il quale il Papa e le autorità vaticane dovrebbero riconoscere che non sono in possesso della verità; il magistero della Chiesa non dovrebbe condannare ma incoraggiare; il linguaggio sia più prudente e non ripeta le vecchie formulazioni, ma ricerchi delle nuove; le autorità ecclesiastiche riconoscano che nei diversi ambienti culturali sono possibili e anche necessarie diverse teologie e cristologie, per aprire a tutti l'accesso a Gesù e alla sua salvezza; siano riconosciuti i diversi contesti culturali e religiosi del mondo e siano rispettate anche le diverse affermazioni di fede; sia maggiormente considerato il senso di fede dei fedeli, ad esempio, nelle questioni controverse sul ministero, sul celibato, sul sacerdozio femminile, sulla comunione con le chiese evangeliche, sulla comunione per i separati risposati, sulla contraccezione ecc.⁸¹

9.4. Invito a continuare l'approfondimento

La quasi totalità dei teologi conclude la propria analisi valutativa della DI invitando all'ulteriore approfondimento delle tematiche sia concernenti il valore salvifico delle altre religioni (ad esempio, il contenuto della “mediazione partecipata” di Cristo), sia relative all'ecclesiologia ecumenica.

Una sintesi al riguardo ci viene offerta da Thomas P. Looney, per il quale la DI è un invito ad aprirsi alla speranza. Anzitutto il documento si fonda sul Vaticano II, che costituisce il suo sfondo interpretativo e la sua

⁸⁰ F. SOTTOCORNOLA, *Il dialogo interreligioso*, p. 68.

⁸¹ F. KERSTIENS, *Von der Hoffnungsstruktur der Wahrheit*, p. 269-270.

vera chiave di lettura. Per questo, contro ogni critica, il documento rimane nello spirito di speranza e di apertura del Concilio. Il fatto di richiamare le verità di fondo non è altro che una garanzia per un dialogo proficuo.

Di conseguenza, la DI non intende essere l'ultima parola, ma invita esplicitamente allo studio e alla ricerca di nuovi orizzonti teologici di possibilità. Da questo punto di vista, essa presenta una chiesa che non ha verità preconfezionate per tutte le domande, ma resta una chiesa pellegrina che continua a meditare e a ricercare.

In questo contesto si individuano tre aree di studio e di speranza: lo sviluppo di un linguaggio teologico, che esprima il valore degli scritti e delle credenze delle altre religioni; una valutazione adeguata e motivata del valore della preghiera e del culto non cristiani; l'esplorazione approfondita delle vie e dei mezzi di salvezza già condivisi dalle comunità cristiane.⁸²

A proposito di quest'ultimo argomento ecumenico, la buona notizia proveniente dalla DI è la "preminenza data alla successione apostolica (valido ministero) e alla piena integrità del mistero eucaristico".⁸³ Il compito dei teologi è motivare e trovare vie perché il ministero e la celebrazione eucaristica delle "comunità ecclesiali" possano mostrare di condividere la successione apostolica e la valida eucaristia.

La lettura della DI attraverso la lente dell'apprezzamento, della critica e della speranza porta a concludere che la DI non è stata un rintocco funebre per il dialogo ecumenico e interreligioso, bensì una chiamata a una fondazione più salda in un orizzonte rinnovato.⁸⁴

10. Linee di valutazione

1. Al di là di ogni considerazione di recezione positiva o negativa, la DI è stato un evento mediatico di portata eccezionale, difficilmente riscontrabile per altri documenti, che entrano subito nel dimenticatoio. La Chiesa riesce veramente ad avere udienza in tutto il mondo.

⁸² Cf. T.P. LOONEY, *Dominus Iesus: Appreciation, Critique and Hope*, p. 7-9.

⁸³ *Ib.*, p. 9.

⁸⁴ *Ib.*

2. Nella valutazione teologica della DI c'è una accoglienza più o meno tacita dei primi tre capitoli cristologici, concernenti l'unicità salvifica del mistero di Cristo. In realtà, però, si ha l'impressione che non si sia ancora assimilata la problematica della teologia delle religioni con le sue affermazioni spesso pluralistiche e relativistiche. È sospetta l'assenza del dibattito sui presupposti filosofico-teologici della mentalità pluralistica.

3. Di conseguenza, per mancanza di adeguata conoscenza della complessa tematica, non vengono discussi, approfonditi e arricchiti i punti nevralgici della DI: economia cristologica, pneumatologica e trinitaria della salvezza; relazione tra l'azione del Verbo incarnato e quella dello Spirito Santo; rivelazione e ispirazione cristiana e libri sacri delle altre religioni; connessione tra economia salvifica di Cristo ed economia salvifica della Chiesa nei confronti delle altre religioni.

4. Nella recezione si è notata una superconcentrazione ecclesiologica ed ecumenica, che sposta su affermazioni secondarie il *focus* della Dichiarazione. Se in campo ecclesiologico-ecumenico la discussione si presenta ricca e promettente, in campo propriamente di teologia delle religioni il risultato si può considerare inferiore alle attese.

5. Manca soprattutto il confronto con gli autori delle zone da cui proviene la sfida del relativismo e del pluralismo religioso. Diversamente dai teologi cattolici “occidentali”, che non raramente esprimono con franchezza forse eccessiva non tanto il loro assenso, quanto il loro cordiale dissenso nei confronti del documento, i teologi “orientali” non hanno fatto giungere il loro contributo valutativo. Si tratta di accoglienza tacita dei contenuti della DI, oppure di smarrimento di fronte all'asimmetria tra quanto ripropone la coscienza di fede cattolica e il loro supposto “progresso” nel dialogo interreligioso? Cosa ne è del problema della “verità? Perché, al riguardo, non è stata richiamata la relazione tra la DI e la *Fides et Ratio*? In realtà, quale cristologia (quale ecclesiologia) e quale dottrina trinitaria viene sottintesa nella odierna “mentalità” pluralistica nei confronti delle religioni, così diffusa negli ambienti universitari cattolici?

6. D'altra parte è positivamente sorprendente la reazione dei Protestanti, in genere pacata e motivata, e la conoscenza e il rispetto che essi hanno dei documenti del Vaticano II, delle encicliche del Papa, dell'opinione che di essi ha la Chiesa cattolica. Significa che il dialogo ecumenico ha veramente riportato fiducia nei confronti della Chiesa cattolica, verso

la quale non solo non c'è atteggiamento di distacco e di indifferenza, ma profondo interesse fino al punto da provare tristezza e sconforto per essere stati considerati appartenenti solo a "comunità ecclesiali". Questo indica che cominciano sentirsi bene e "a casa loro" nella Chiesa cattolica.

7. Anche l'esternazione di osservazioni critiche da parte di alcuni Vescovi cattolici, se indica libertà e serenità di spirito, pone, però, il problema della recezione dei documenti magisteriali da parte dei pastori della Chiesa.

11. Recezione del magistero come "evento ecclesiale di condivisione nella comunione"

La recezione da parte dei media – importantissima perché condiziona l'accoglienza o meno di un determinato documento magisteriale e perché è l'unica informazione che spesso i fedeli riescono ad avere - è stata parziale, perché non ha centrato il vero scopo della DI; è stata allarmata, perché ha usato toni catastrofici circa la fine del dialogo ecumenico e del dialogo interreligioso; è stata sostanzialmente inesatta. Il risultato è stato piuttosto negativo, perché la notizia è arrivata in modo errato. Anche se gli specialisti dei media notano un risvolto abbastanza positivo nel grande parlare e scrivere che se ne è fatto.

Questo episodio, però, non è un incidente di percorso della sola "Dominus Iesus". Giovedì, 22 novembre 2001, al TG2 della televisione italiana delle 20.30, molto ridotto, perché subito dopo c'era una partita internazionale di calcio, nel presentare l'ultima notizia, relativa all'esortazione postsinodale "Ecclesia in Oceania", la conduttrice ha detto poche battute e ha concluso con queste parole: il Papa chiede perdono per gli errori dei missionari e per gli abusi sessuali commessi dai sacerdoti. Ha poi sorriso e ringraziato per l'ascolto. L'intero contenuto dell'esortazione è stato, quindi, concentrato *sugli errori e sugli abusi sessuali dei sacerdoti*.

Anche qui, si è trattato di una vera e propria manipolazione e falsificazione di un documento. Del resto, la stessa cosa capitò al lancio del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, il cui contenuto fu ridotto alla sola discussione sulla pena di morte e sulla guerra giusta.

In questi casi, il vero tema religioso dei documenti, il mistero di Dio e della nostra salvezza, l'azione evangelizzatrice e magisteriale della Chiesa, non viene mai enunciato.

Si pone allora una riflessione pastorale, sull'opportunità di dare l'intero documento, sotto embargo, alle agenzie di stampa e ai media, qualche tempo prima. Dal momento che il testo non viene mai riportato per intero e dal momento che si scelgono solo quei punti, spesso secondari, che possono fare scandalo o suscitare polemiche (e qui si nota una tecnica raffinata di falsificazione del contenuto, pur citando la lettera del testo), forse conviene offrire previamente ai media, solo una sintesi giornalisticamente corretta, ampia e contenente le informazioni essenziali: destinatari, occasione, scopo, breve riassunto dei punti centrali (con opportuno linguaggio giornalistico) e valutazione finale (per esempio, nel nostro caso: riaffermazione dell'identità cattolica nel dialogo interreligioso).

Invece, il documento per intero dovrebbe essere conosciuto integralmente e previamente studiato da parte di tutti i Vescovi e dai sacerdoti, i quali, il giorno stesso della promulgazione ufficiale, se ne dovrebbero fare interpreti autorevoli sulla stampa cattolica, organizzando conferenze stampa, incontri con i fedeli, distribuzione del testo. Il documento, essendo un fatto ecclesiale, deve essere vissuto come un importante evento di Chiesa, come esperienza di formazione, di evangelizzazione, di catechesi.

La parola del Papa, e tutti gli altri pronunciamenti del magistero, oltre che un avvenimento “consumistico” della stampa quotidiana, deve essere visto anche come un insegnamento, che tende a formare la coscienza cristiana.

Il tema della recezione pone, quindi, una questione sostanziale di comunicazione ecclesiale, che dovrebbe avere le seguenti note: essere autorevole, immediata, corretta, convincente, positiva. Altrimenti, documenti elaborati con somma cura e largamente condivisi dai pastori e dai fedeli, vengono completamente stravolti dalle agguerrite agenzie di stampa.

Per quanto riguarda, invece, la recezione teologica e pastorale della DI, si possono notare due ondate. La prima ondata (da settembre a dicembre del 2000), immediata, è stata spesso concitata, polemica, detta e scritta sopra le righe. Esemplari, in negativo, sono stati il già citato editoriale pubblicato sul periodico *America*,⁸⁵ o il volume edito in Germania da

⁸⁵ *Ecumenical Courtesy*, in “America” 183 (2000) October 28, n. 13, p. 3.

Michael J. Rainer e dal titolo molto espressivo: *Dominus Iesus. Anstössige Wahrheit oder anstössige Kirche?*⁸⁶ Anche, se, ovviamente non sono mancate reazioni positive, anche da parte di non cattolici, i quali hanno mostrato un maggiore autocontrollo.

La seconda ondata, ancora in corso, ha smorzato notevolmente i toni polemici, riscoprendo e valutando sempre più positivamente il contenuto cristologico ed ecclesiologico antirelativistico e antipluralistico della DI. Anche le affermazioni dei numeri 16-17 del capitolo IV, che hanno fatto maggiormente scalpore, vengono viste nella loro realtà di dottrina corrispondente alla coscienza di fede cattolica in campo ecclesiologico.

12. Introduzione alla bibliografia⁸⁷

AMATO A., *"Dominus Iesus". Unicità e universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*, in "Camillianum" 1 (2001) p. 165-184; *Unicidad y Universalidad Salvifica de Jesucristo y de la Iglesia. Presentación de la "Dominus Iesus"*, in "Toletana" 4 (2001) p. 9-30; *L'universalità salvifica del mistero dell'incarnazione (cap. I e III della "Dominus Iesus")*, in "Revista Española de Teología" 61 (2001) p. 305-319.

CARRASCO ROUCO A., *Unicidad y unidad de la Iglesia en la Declaración "Dominus Iesus"*, in "Revista Española de Teología" 61 (2001) p. 331-348.

CHIRICO P., *"Dominus Iesus" as an Event*, in "America" 184 (2001) March 26, p. 24-28.

CLOONEY F. X., *Dominus Iesus and the New Millennium*, in "America" 183 (2000) October 28, p. 16-18.

DALY Cardinal Cahal B., *"Dominus Iesus" and Ecumenical Dialogue*, in "L'Osservatore Romano", Weekly Edition (March 2001) n. 10 p. 9-11.

La Déclaration "Dominus Iesus", in "Nova et Vetera" 75 (2000) p. 5-8.

DUCAI A., *Salvezza nel Logos o salvezza in Cristo? L'inseparabilità tra il Logos e Gesù nel contesto della teologia delle religioni*, in "Annales Theologici" 15 (2001) p. 257-281.

⁸⁶ LIT, Münster 2001.

⁸⁷ Non ripetiamo, in genere, le indicazioni bibliografiche già date nel corso della rassegna.

- FORTE B., *Verità, identità e dialogo interreligioso*, in "Nuova Responsabilità" 14 (2000) n. 8 p. 10-11: *Dichiarazione "Dominus Iesus". Intervista*, in "Omnis Terra" 18 (2002) p. 212-216.
- FURLONI G., *La verità al servizio della missione e del dialogo. Riflessioni sulla Dichiarazione "Dominus Iesus"*, in "Rivista di Vita Spirituale" 55 (2001) p. 273-290.
- GARUTI A., *Né "ritorno" né "consenso differenziato". A proposito di talune reazioni alla Dominus Iesus*, in "Antonianum" 76 (2001) p. 551-560.
- Gesù Salvatore unico e universale. Dall'Enciclica "Redemptoris missio" alla Dichiarazione "Dominus Iesus"* (editoriale), in "La Civiltà Cattolica" 152 (2001) I p. 335-347.
- KALLARANGATT J., *A Theological Look into Dominus Iesus*, in "Christian Orient" 22 (2001) p. 22-36.
- LADARIA L. F., *Jesús y el Espíritu Santo en la obra de la salvación. En torno a la declaración "Dominus Iesus"*, in "Revista Española de Teología" 61 (2001) p. 321-330.
- DE LA SOUJEOLE B.-D., *Et pourtant..., elle subsiste!*, in "Revue Thomiste" 100 (2000) p. 531-549.
- ORMEROD N., *Dominus Iesus: A Theological Commentary*, in "The Australasian Catholic Record" 78 (2001) p. 442-453.
- PANNENBERG W., *Die Einzigkeit Jesu Christi und die Einheit der Kirche. Anmerkungen zu der Erklärung der vatikanischen Glaubenskongregation "Dominus Iesus"*, in "Kerygma und Dogma" 47 (2001) p. 203-229.
- PETRI H., *Pluralismus der Religionen – faktisch oder de iure? Anmerkungen zur Erklärung "Dominus Iesus"*, in "Catholica" 55 (2001) p. 229-240.
- PRAGASAM S.A., *Dominus Iesus and Its Invitation to Theology*, in "Vidyajoti Journal of Theological Reflection" 65 (2001) p. 581-588.
- RAINER M. J. (Red.), *"Dominus Iesus". Anstössige Wahrheit oder anstössige Kirche? Dokumente, Hintergründe und Folgerungen*, LIT, Münster 2001.
- RATZINGER Kardinal Ioseph, *"Es scheint mir absurd, was unsere lutherischen Freunde jetzt wollen". Die Pluralität der Bekenntnisse relativiert nicht den Anspruch des Wahren: Joseph Kardinal Ratzinger antwortet seinen Kritikern*, in RAINER M. J. (Red.), *"Dominus Iesus"*, p. 29-45.

- RAUSCH T. P., *Has the Congregation for the Doctrine of Faith exceeded Its Authority?*, in "Theological Studies" 62 (2001) p. 802-820.
- SANTAGADA O., *La Declaración "Jesús es el Señor": un aporte al ecumenismo*, in "Teología" (Buenos Aires) 38 (2000) p. 41-46.
- SGOBBI G., *"Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio Vivente". Riflessione sulla "Dominus Iesus"*, in "Ecclesia Mater" 39 (2001) n. 1 p. 33-41.
- SOTTOCORNOLA F., *Il dialogo interreligioso e la Dominus Iesus. Un caso di incontro*, in "Il Regno Attualità" 46 (2001) p. 66-68.
- SULLIVAN F.A., *The Impact of Dominus Iesus on Ecumenism*, in "America", 183 (2000) October 28, p. 8-11.
- TESTAFERRI F., *Dominus Iesus. I contenuti essenziali e le pretese di una dichiarazione che ha suscitato molto scalpore*, in "Convivium Assisiense" 3 (2001) p. 11-34.
- ZECCA H. A., *Jesucristo es el Señor*, in "Teología" (Buenos Aires) 38 (2000) p. 65-98.

IN MEMORIAM: ANTONIO PIOLANTI (1901-2001)¹

BRUNERO GHERARDINI

Dal Vaticano, 28 ottobre 2001, nel giorno trigesimo dalla morte

PATH 1 (2002) 115-118

“Informato scomparsa Monsignor Antonio Piolanti canonico codesta patriarcale Basilica di San Pietro Sommo Pontefice invia espressione suo cordoglio et mentre ricorda con animo grato generoso et fedele ministero sacerdotale innalza fervide preghiere di suffragio per anima eletta et invia di cuore a Vostra Eminenza Collegio Canonici familiari et amici compianto defunto confortatrice benedizione apostolica. Aggiungo mia personale partecipazione assicurando ricordo nella preghiera.

*Città del Vaticano, 29 sett. 2001.
Card. Angelo Sodano, Segretario di Stato”.*

Con la lettura di questo sobrio e significativo telegramma, il 1 ottobre 2001, s’iniziarono in San Pietro le solenni esequie dell’Ill.mo e Rev.mo Mons. Antonio Piolanti, piamente deceduto il 28 settembre. Durante le esequie, l’Em.mo Sig. Card. Virgilio Noè, Arciprete della Patriarcale

¹ Venerdì, 28 settembre 2001, moriva a Roma, nella clinica Pio XI, dove era stato ricoverato da alcuni giorni, Mons. Antonio Piolanti, Canonico Vaticano, già Rettore della Pontificia Università Lateranense e Prelato Segretario della Pontificia Accademia Teologica Romana. Riportiamo qui, per gentile concessione dell’Autore, il commosso ricordo, che di lui ha fatto Mons. Brunero Gherardini sulla rivista “Divinitas”. Per un aggiornamento bibliografico completo, cf. E. BINI, *Bibliografia degli scritti di Mons. Antonio Piolanti*, in “Divinitas” 34 (2001) p. I-XXXVI.

Basilica Vaticana, alla presenza dei Rev.mi Capitolari, dei superstiti parenti, di non pochi amici ed estimatori, tenne l'elogio funebre.

Come attuale responsabile di *Divinitas*, la rivista di ricerca e di critica teologica da Mons. Piolanti fondata nel lontano 1957, e come suo inadeguato successore nella Postulazione per la Canonizzazione di Pio IX, si consenta anche a me l'esternazione commossa del mio ricordo e del mio filiale sentimento verso la sua benemerita Persona.

Per quel poco ch'io valga in ambito teologico, sono, mi sento, e mi glorio di riconoscerlo, un suo allievo. Avevo studiato sui due volumi della *Collectio Romana* da Lui firmati (il *De Sacramentis* e il *De Novissimis*), prima che lo incontrassi personalmente. L'incontro, nel novembre del 1949, avvenne in un'aula dell'allora Ateneo Lateranense; e fu subito amicizia. Dopo 52 anni, nemmeno la morte l'ha infranta.

Mi colpì l'alta e nobile espressione della fronte spaziosa e non meno colpito rimasi dai suoi occhi vivacissimi, dal suo facondo e limpido periodo latino, dall'impressionante vastità della sua cultura, dalla sua più unica che rara memoria: lo chiamavo Pico della Mirandola. Oltre a queste, che pur son qualità raramente concentrate in una sola persona, mi conquistò il suo sorriso. Tutto in lui ne era illuminato e ne emanava insieme amabilità, fiducia, incoraggiamento. Una sintonia perfetta ci strinse e cominciai subito a collaborare con lui. Riparlandone insieme al termine del mio servizio accademico, mentre Gli dicevo che tutto era dipeso dalla sua fiducia in me, si schermiva quasi bruscamente; ma vedevo che ne gioiva.

In effetti, la sua fiducia nelle mie modeste qualità fu costante, oserei dire ostinata: la fiducia d'un padre forte e tenero, che sa farsi, secondo i casi, stimolo ed unguento, per il meglio del figlio.

Le mie prime concrete collaborazioni si svolsero come ricerche nell'ambito della Riforma all'inizio degli anni '50. A Lui devo il mio articolo su Karl Barth ed uno studio, di poco posteriore, su San Tommaso e Sant'Agostino; a Lui la pubblicazione della mia tesi di laurea sulla teologia barthiana presso l'Editrice Studium; a Lui i contributi, poi ampiamente apprezzati, su *Protestantesimo ieri e oggi*. Forse devo a Lui anche la mia chiamata a Roma nell'allora S. Congregazione dei Seminari e delle Università degli studi (1960/1961). E la gioia di Lui quando, otto anni dopo, fui nominato decano della Facoltà di S. Teologia nella Pontificia

Università Lateranense, era testimonianza di un affetto profondo, che sapeva esprimersi in forme delicate e varie. E tali forme rinnovava ogni volta che qualche nuovo titolo s'aggiungeva alla mia bibliografia. Era quasi naturale che, stante questo rapporto, buona parte del lavoro per *Divinitas* finisse nelle mie mani.

Allorché prese in pugno la Postulazione di Pio IX, mi parlò d'un suo progetto: una Rivista a supporto della Causa. Era il 1972. Non passarono che pochi mesi e la Rivista già era in giro per il mondo: *Pio IX – Per la storia della Chiesa dal '700 ad oggi*. Due anni dopo, rilevò dal Padre Charles Boyer e rifondò *Doctor Communis*. Gli osservai che tre Riviste potevan esser troppe anche per lui. Ci rise sopra. È andato avanti con esse fino alla vigilia della sua morte.

La produzione scientifica legata al suo Nome ha del prodigioso: ed io spero che il Signore mi dia forza e mezzi per regalare al mondo intero la sua *Opera omnia*. Eppure ne parlava poco, attento più a me, agli altri, che a sé. Un atteggiamento, questo, che mi faceva sentire un pulviscolo dinanzi ad un gigante e quando il gigante s'interessava al pulviscolo mi confermavo nella consapevolezza del suo grande cuore.

Per Pio IX dette davvero il meglio di sé. Umanamente parlando, non avremmo assaporato l'ineffabile gioia del 3 settembre 2000, se la Causa non fosse stata da Lui promossa stimolata seguita approfondita: una vera passione. Mi volle suo Vicepostulatore e lamentava incertezze e lentezze di quanti, pur collaborando, non erano in grado di mantenere il suo passo. Per lui era lentezza quel che per altri era il normale incedere nello studio e nella ricerca. Alla gioia tanto attesa della Beatificazione partecipò, purtroppo, dalla carrozzella in cui passò i suoi ultimi anni. Oggi è al fianco del Beato Pio IX a tessere con lui le lodi di Dio Unitrino.

Ma passione vera e fervida ebbe pure per l'Aquinate, ch'Egli studiò a fondo e del quale promosse efficacemente la conoscenza dalla cattedra, con gli scritti, con l'attività delle due Accademie Pontificie (la Teologica Romana e quella di San Tommaso). Fondò e diresse varie collane di studi tomistici, dette il suo appoggio a giovani studiosi d'orientamento tomista, organizzò memorabili congressi internazionali sull'Angelico Dottore. Rivelò anzi, in questo campo, doti *manageriali* che raramente si riscontrano in uomini di pensiero. Preparava tutto da sé, tempestivamente e particolareggiatamente: stabiliva il tema di fondo, ne articolava la trattazione

nelle sedute plenarie e nei *circuli minores*, chiamava da tutto l'Orbe cattolico, oltre che dai centri universitari di Roma e d'Italia, i più rinomati relatori. A congresso ultimato, passavano solo pochi mesi e già i relativi Atti (due, tre, quattro e più volumi) facevan la loro comparsa. In Lui c'era davvero del portentoso. E più portentoso ancora era il suo basso sentire di sé, oltre che la semplicità del suo vivere quotidiano.

Era buono. La sua vivacità romagnola, il suo dinamismo naturale, il fare un po' spiccio, le battute spesso dettate da folgorante immediatezza, potevano dare l'impressione di una eccessiva autosicurezza ed in qualche raro caso anche d'un certo disinteresse per i problemi altrui. Di fatto, era esattamente il contrario. Il suo amore per i tantissimi ex-alunni, oggi a tutti i livelli della Chiesa ed in tutte le parti del mondo, la coltivata relazione con essi, il rispetto non formale per i Superiori e per quegli ex-alunni che tali diventassero, la disponibilità per i poveri e la generosità con cui rispondeva loro, testimoniano la squisita bontà del suo animo.

Fra chi più di altri ebbi segni indiscutibili di tale bontà, non esito a mettere me stesso. Mi mise a parte delle sue decisioni testamentarie, mi chiamò a sé vicino in diverse iniziative e queste stesse discusse ed attuò con me, mi volle suo "vice" nella Pontificia Accademia Teologica Romana e nella Postulazione della Causa di Pio IX. Ho vissuto la mia lunga giornata, fino al suo trapasso, sotto la sua benedizione. Ed ora che ne piango la morte, ho la serena e confortante certezza che la sua benedizione mi accompagnerà fin all'ultimo traguardo.

Per tanto bene, Signore, donaGli la vita eterna!

RECENSIONES

L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 1999 (Atti e Documenti 11), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, pp. 342, ISBN 88-209-7123-2.

Come si evince dal sottotitolo, il pregevole volume raccoglie gli Atti del Simposio, promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede e svoltosi in Vaticano nei giorni 16-19 settembre 1999, sul tema "L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa". Già nel 1993 la Pontificia Commissione Biblica aveva pubblicato un documento sullo stesso argomento, che aveva offerto una presentazione organica e critica dei diversi metodi, indicando anche le priorità di una esegesi cattolica. Ciononostante, rimanevano aperte problematiche cruciali, che richiedevano ulteriore studio e approfondimento. Il Simposio ha inteso rispondere a questa urgenza.

In sintesi, il volume ospita undici trattazioni, alcune delle quali seguite da una reazione. Gianantonio Borgonovo, nel suo saggio, *Una proposta di rilettura dell'ispirazione biblica dopo gli apporti della Form- e Redaktionsgeschichte* (p. 41-63), partendo da Is 8,11-20, considera l'ispirazione come una presenza totalizzante dell'attività divina, che si riferisce sia all'evento originario della manifestazione divina, sia alla testimonianza di colui che ne è il ricevitore o partecipe di questo evento, sia alla comunità dei discepoli che valuta e accetta questa testimonianza. La relazione di Helmut Gabel, *Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11): neue Ansätze und Probleme im Kontext der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion* (p. 64-84), si articola in due parti: nella prima presenta alcuni approcci all'ispirazione; nella seconda offre varie interpretazioni del concetto di

verità, concludendo con l'affermazione che nel quarto Vangelo si ha la concezione più completa della verità, come realtà pluriforme. La reazione di Kern R. Trembath è piuttosto un complemento al tema e offre alcuni elementi di una teologia dell'ispirazione, che possa essere considerata normativa per l'ulteriore ricerca.

Lo studio di Horacio Simian-Yofre, *L'assimilazione di culture straniere nella S. Scrittura (riflessione critica)* (p. 90-105), partendo dal concetto di cultura, non più come grandezza etnica, geografica o etica, ma come scala di valori, che dividono e raggruppano trasversalmente la società internazionale, ipotizza un processo interpretativo multiculturale e permanente, che può arricchire – ma anche deformare – la rilettura cristiana della Sacra Scrittura. Il concetto di “comunità interpretativa” sarebbe il correttivo necessario per evitare una appropriazione illegittima da parte di una cultura. Urge, però, elaborare i criteri per stabilire l'idoneità di una comunità interpretante. Nella sua relazione, *La Parola di Dio nella Sacra Scrittura e nei libri sacri delle altre religioni* (p. 106-120), Bruno Forte ricorda la dottrina della Chiesa secondo la quale la Parola di Dio, intesa come autocomunicazione noetica e personale del Dio vivente nel linguaggio umano, si trova solo nelle Scritture del canone biblico. L'Antico e il Nuovo Testamento sono, dunque, insostituibili luoghi della rivelazione divina, e nessuna semplice equiparazione fra il canone biblico e le scritture sacre delle altre religioni è perciò ammissibile. Tuttavia, si può affermare la possibilità di discernere eventuali presenze analogiche dei contenuti della Parola di Dio, nella rivelazione naturale e nei libri sacri di altre religioni. Il criterio di un tale discernimento non può essere che la Parola divina, così come essa è contenuta nel canone biblico.

Alla relazione di James A. Sanders, *Scripture as Canon in the Church* (p. 121- 143), che presenta la formazione e l'affermazione del canone scritturistico, reagisce Christoph Dohmen, per il quale la Chiesa ha fatto della Bibbia suddivisa in Antico e Nuovo Testamento il testimone dell'identità cristiana. In *Problematik des biblischen Kanons und die Wiederentdeckung seiner Notwendigkeit* (p. 150-177), Max Seckler nota che la ricerca più recente riscopre la necessità del canone come criterio ecclesiale per l'interpretazione della Scrittura. La reazione di Adrian Schenker rileva che la canonicità non riguarda solo il numero dei libri, ma anche la forma del testo, e che il principio ecclesiale al riguardo è stato

formulato da Origene: il Signore ama la Chiesa a tal punto che è impensabile, che la lasci senza una testimonianza scritta autentica del suo amore. Con una inchiesta di alcuni importanti documenti ecclesiastici, relativi all'interpretazione della Sacra Scrittura, Edmund Arens, nel suo saggio "Intentio textus" und "intentio auctoris" (p. 187-207), cerca una risposta alla domanda circa l'intenzione determinante per l'interpretazione di un testo biblico, se quella dell'autore, del testo o del lettore.

La relazione di Prosper Grech, *The "Regula fidei" as Hermeneutical Principle Yesterday and Today* (p. 208-224), rileva che per l'esegesi cattolica il principio ermeneutico è la *regula fidei*, che l'interpretazione di un testo non deve contraddire. Ciò non significa che la *regula fidei* determini il significato del testo, dal momento che essa deve essere vista nell'ambito della Chiesa viva, con tutto ciò che crede, pratica e prega. La reazione di Savas Agouridis rileva che nell'ambito greco-ortodosso la situazione degli studi biblici non è ancora al passo con quella dell'occidente. Lo studio di Thomas Söding, *Kriterien im Neuen Testament für eine Theologie des alten Testaments*, (p. 232-265), fa riscoprire, sulla scia dei Padri, l'unità della Bibbia fondata cristologicamente. L'unità della Scrittura dei due Testamenti rispecchia l'unità dell'azione salvifica di Dio nella storia di Israele, che culmina nell'evento Cristo, compimento escatologico delle promesse di Dio al suo popolo. La precomprensione cristologica costituisce il criterio fondamentale della teologia dell'Antico Testamento. Nella risposta a Söding, Paul Beauchamp rileva, tra l'altro, che una teologia specifica dell'Antico Testamento rimane una necessità per garantire la libertà della fede cristologica e per condurre discretamente ad essa.

A Norbert Lohfink, che con la sua relazione, *Ein Bund oder zwei Bünde in der Heiligen Schrift* (p. 273-297), aveva affermato che la teoria delle due alleanze non potrebbe essere fondata biblicamente, risponde Albert Vanhoye, secondo il quale la tesi, per cui la nuova alleanza nel sangue di Cristo non cambierebbe la relazione stabilita per mezzo dell'antica alleanza, in realtà, non tiene conto di affermazioni sia dell'Antico sia del Nuovo Testamento. Nel caso della nuova alleanza, infatti, si tratta di un atto di fondazione radicalmente diverso dai precedenti, che comporta un cambiamento di qualità. Se la relazione fosse rimasta una e la stessa come spiegare – si domanda Vanhoye - che San Paolo provasse un grande dolore e una sofferenza continua pensando ai suoi fratelli secondo la

carne che non credevano nel Cristo Gesù? Il sangue della nuova alleanza, bevuto dai discepoli, instaura fra i credenti e Gesù una relazione di interiorità reciproca, prima inimmaginabile. Nel suo studio su *La testimonianza dei libri del Nuovo Testamento ad un unico kerygma/evangelo* (p. 304-319), Giuseppe Segalla, contrariamente a una tesi abbastanza diffusa oggi, sostiene che c'è un unico kerygma nel Nuovo Testamento e che il canone neotestamentario fonda l'unità della Chiesa. I diversi scritti del Nuovo Testamento, pur avendo forme diverse, affermano l'unità del Vangelo. Conclude il volume, la relazione di Joseph A. Fitzmyer, *The Unity and Diversity of Concepts in the New Testament*, (p. 320-334), che mostra in tre esempi – Messia, giustizia, Chiesa – le diverse sfumature che questi concetti assumono nei diversi autori e perfino nello stesso autore.

Sono molte le tematiche e le suggestioni implicate in questa riflessione sull'interpretazione della Sacra Scrittura: ispirazione, verità, canone, *regula fidei*, metodi interpretativi, relazione tra Antico e Nuovo Testamento, pluralità di "teologie". A proposito di quest'ultimo tema, non si può non affermare che la pluralità non è assoluta: nell'Antico Testamento il monoteismo della *torah* e l'alleanza sinaitica formano il punto d'incontro di tutte le teologie, mentre nella Chiesa apostolica tutto si concentra sulla persona e sull'opera di Gesù Cristo. Sugli altri temi, la discussione si allarga e si articola sempre di più. Tutto ciò se mostra l'intrinseca dinamicità della Parola di Dio, non esclude il rischio di una estrema dispersione di concetti e di contenuti. Per questo, all'analisi e alla problematicità dell'indagine deve far seguito la sintesi e il discernimento illuminato dei pastori nel loro imprescindibile servizio magisteriale. In questo simposio, un richiamo esplicito alla funzione ermeneutica del Magistero avrebbe potuto offrire un contributo essenziale alla tematica.

ANGELO AMATO

PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore. Memoria presenza speranza*, PAMI, Città del Vaticano 2000, pp. 134, ISBN 88-900609-9-9.

Si tratta di una "Lettera" che la PAMI indirizza a tutta la Chiesa, come omaggio a Maria, a conclusione dell'anno giubilare. Lo scritto

contiene una mappa aggiornata e completa della situazione della mariologia all'inizio del terzo millennio. L'introduzione presenta la situazione storico-culturale della mariologia oggi e la sua presenza nell'ambito della teologia contemporanea. Seguono tre parti. La prima, *Per un corretto approccio al mistero della Madre del Signore*, offre una sintesi della relazione della mariologia con le altre discipline teologiche (cristologia, soteriologia, pneumatologia, ecclesiologia, antropologia soprannaturale, escatologia), concludendo all'affermazione della mariologia come disciplina di raccordo e di sintesi: la mariologia è una disciplina essenzialmente "relazionale", e non "isolata", come con immotivata espressione viene talvolta qualificata (n. 20). Questa prima parte offre anche la trattazione delle "fonti della mariologia" (Scrittura, Tradizione, Liturgia, Magistero, *Sensus fidelium*) e del suo metodo teologico, essenzialmente storico-salvifico, ma con ampliamenti di riferimenti oggi particolarmente evidenziati, come la via della bellezza e dell'esperienza, l'interdisciplinarietà, la narratività.

La seconda parte mostra una panorama abbastanza diversificato dei temi e dei problemi particolarmente avvertiti oggi, ma che costituiscono l'ossatura di ogni discorso mariologico: la dimensione trinitaria e cristologica, la concezione verginale di Gesù, l'immacolata, l'assunzione, la mediazione, la dimensione mariana della spiritualità cristiana. A queste tematiche, sostanzialmente tradizionali, si aggiungono compiti praticamente nuovi dell'odierna mariologia: la presenza di Maria nell'etica cristiana, nella vita sociale e politica, nell'ecumenismo, nel discorso femminista e nella relazione tra fede e cultura.

La terza e ultima parte è dedicata alla pietà mariana, come un fatto di dimensioni universali: "La spiegazione di tale fenomeno non va cercata in una supposta deviazione dall'asse centrale del culto cristiano, ma nell'umile e progressivo approfondimento del ruolo che Maria di Nazareth, per disposizione divina, ha avuto e continua ad avere nella storia della salvezza" (n. 74).

In conclusione, la scritto intende offrire ai cultori della mariologia alcune costanti che meritano di essere segnalate: rigorosa fondazione biblica; intrinseca sua relazionalità a Dio Trinità, alla Chiesa, al mondo; esperienza di devozione del popolo di Dio, per cui fare mariologia è anche vivere nella *pietas* e nella *spiritualitas*. "In ultima analisi, la mariolo-

gia è dossologia, ‘incessante *Magnificat* di lode al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo’, ed anche amore compassionevole per l’uomo, servizio alla sua causa” (n. 77).

ANGELO AMATO

ARANDA Antonio, *“El bullir de la Sangre de Cristo”. Estudio sobre el cristocentrismo del beato Josemaría Escrivá*, Rialp, Madrid 2000, pp. 304, ISBN 84-321-3283-7.

In questo libro vengono studiati alcuni aspetti centrali del cristocentrismo di Josemaría Escrivá, e l’autore, per il titolo della sua opera, ha preso in prestito delle espressioni – molto incarnate e profondamente umane – adoperate dal Fondatore dell’Opus Dei per rendere in modo grafico l’essere Cristo di ogni fedele: “Vedo scorrere in voi il Sangue di Cristo”.

Quale ordinario di Teologia Dogmatica e Spirituale e Direttore del Dipartimento di Teologia Spirituale della Facoltà Teologica della Pontificia Università della Santa Croce, il prof. A. Aranda affronta l’argomento con il background di chi, per parecchi anni si è dedicato alla riflessione teologica sulla Santissima Trinità, sulla antropologia cristiana, sui rapporti fede-cultura, sul sacerdozio e, soprattutto negli ultimi anni, sui fondamenti dogmatici della teologia spirituale. Si tratta di uno dei primi tentativi di teologia speculativa riguardante questo specifico argomento, e l’autore, essendone pienamente consapevole, presenta il suo studio sobriamente come “un semplice contributo, scritto con il desiderio di avvicinare il lettore alla tematica svolta nelle sue pagine” (p. 11), convinto che in futuro altri torneranno sull’argomento offrendo nuovi e più approfonditi aspetti dei relativi contenuti.

Non è mio intento, né sarebbe facile, presentare un sunto del volume, che ha un notevole spessore teologico. Perciò mi soffermerò solamente su alcune idee centrali del libro e di alcuni dei suoi capitoli.

Dal punto di vista metodologico, l’autore sviluppa la sua riflessione quasi esclusivamente sugli scritti già pubblicati del Beato Josemaría Escrivá, e, in modo particolare, sui due volumi di omelie *È Gesù che passa e Amici di Dio*. Non manca, però, di affermare che l’eredità del Fondatore

dell'Opus Dei su cui riflettere non è rappresentata solo dagli scritti, ma anche dalle iniziative apostoliche, da lui promosse, e dalla profonda penetrazione dei suoi insegnamenti nella vita di tantissime persone. In questo più ampio contesto, gli scritti "si qualificano come fonte generatrice di una teologia concorde e conseguente al fenomeno di vita impegnata con Cristo in mezzo al mondo che essi favoriscono" (p. 69).

Filo teologico conduttore della ricerca del prof. Aranda è l'inseparabile unità tra persona e missione in Cristo, tra l'essere e la funzione redentrice nel mistero del Verbo Incarnato. Secondo lui, la formulazione: "Non è possibile separare in Cristo il suo essere Dio-Uomo e la sua funzione di Redentore" (*È Gesù che passa*, n. 106) adoperata a volte dal Beato J. Escrivá, "racchiude in realtà [...] un principio strutturante del suo pensiero cristologico e di tutta la sua spiritualità" (p. 90). L'identificazione con Cristo, cercata dal Fondatore dell'Opus Dei nella sua propria esistenza, riceve un'illuminazione particolare da questo principio teologico della Cristologia. Josemaría Escrivá la esprimeva anche per riferirsi al carisma ricevuto da Dio, affermando che si doveva "Fare l'Opus Dei sulla terra, essendo ciascuno Opus Dei" (cit. a p. 90).

Alla luce di questo principio, l'autore fa una lettura teologica di alcuni fatti fondamentali della vita del Beato Josemaría. I tratti teologici della missione ricevuta si trasfondono sempre più intimamente nei lineamenti della sua persona, nei suoi atteggiamenti, nella sua mentalità, nel suo pensiero; al tempo stesso, la persona configurerà la realizzazione di quella missione (cfr. p. 90). Il prof. Aranda ritiene che "nella pienezza della vita dei santi si nasconde il mistero teologico della pienezza di Cristo, e da qui procede la connessione familiare e una certa ineffabilità della loro persona e della loro missione" (p. 14). Nel caso di Josemaría Escrivá, la sua esistenza, cioè la sua personalità umana e sacerdotale, la sua attività ecclesiale, la sua azione fondazionale, il suo pensiero, si forgia fin dalla sua gioventù nella profondità dell'identificazione soprannaturale con il Figlio di Dio, nella sua Croce e nella sua glorificazione, nella sua esistenza quotidiana e nell'evento pasquale" (pp. 16-17). J. Escrivá è chiamato a sviluppare nella Chiesa una missione fondazionale totalmente incentrata "nell'identificazione con Gesù Cristo nella vita ordinaria, nell'adempimento dei doveri quotidiani" (p. 17).

Il suddetto principio teologico dell'inseparabile unità tra persona e missione permette all'autore di far maggiormente luce sul rapporto tra la condizione del Beato Josemaría di sacerdote diocesano e la natura specifica della missione ricevuta (cf. cap. III). Josemaría Escrivá sente e segue la chiamata divina al sacerdozio secolare per essere più disponibile al volere di Dio, quando ancora non lo conosce, pur avendone il presentimento. Di fatto riceverà una missione fondazionale perfettamente adeguata ad un sacerdote diocesano, cioè far nascere nella Chiesa un fenomeno vocazionale essenzialmente secolare (cfr. p. 129). L'esistenza sacerdotale del giovane Josemaría Escrivá tra i malati, i poveri, i bambini di Madrid costituì la preparazione per la missione che doveva ricevere e che aveva una sostanza teologica fondamentalmente ecclesiologica, coerente con il sacerdozio secolare. Il Signore gli chiese di fondare un'organica ed inseparabile unità di sacerdoti e laici, impegnati nel bel mezzo della strada e nell'esercizio della loro professione, col compito di seguire fedelmente Cristo e di continuare la sua missione per vivificare il mondo. In quest'unità organica è operante il mistero stesso della Chiesa, come forza ed impulso vitale. Il Beato Josemaría descrisse l'Opera chiestagli da Dio come "una piccola parte della Chiesa": "questa è la realtà sostanziale dell'Opus Dei fin dal 2 ottobre 1928 – commenta l'autore – e così l'ha compresa e proclamata la Suprema Autorità ecclesiastica nell'erigerla come Prelatura personale" (p. 150).

Il carisma fondazionale aiutò il Beato J. Escrivá a vivere un cristocentrismo, che sottolinea l'esistenza quotidiana del Figlio di Dio (cfr. pp. 166 ss), il suo lavoro a Nazareth (cfr. pp. 169 ss) e, in modo più generale, l'essenza cristologica della secolarità (cfr. pp. 173-178). Anche la dimensione mariana del messaggio fondazionale trova nel libro di Aranda una sintesi felice: la quotidianità filiale propria dell'esistenza di Santa Maria, per cui la stessa quotidianità è considerata come una categoria teologica (cfr. p. 197).

Josemaría Escrivá, quando afferma, all'interno della tradizione della Chiesa, che ogni cristiano – non solo il sacerdote – è *alter Christus, ipse Christus*, esprime il cristocentrismo in modo nuovo. Nel cap. V il prof. Aranda si sofferma a studiare i passaggi dove appare questa duplice espressione, collocandoli nel contesto della tradizione teologico-dogmatica e della teologia spirituale. La novità dell'espressione rivela un approfondimento nell'essere cristiano, in cui viene anche indicata l'essenza

sacerdotale della vocazione di ogni fedele in Cristo (cfr. p. 254). L'autore rileva che l'unità tra essere e funzione esprime teologicamente l'identità di Cristo, quella del suo Corpo, che è la Chiesa, e quella dei suoi membri, che sono i cristiani (cfr. p. 237).

Nello stesso capitolo, intitolato "Cristo in cima a tutte le attività umane", Aranda offre una profonda riflessione teologica sulla secolarità dei laici. La loro *indoles saecularis* indica una nuova relazione del laico con gli altri, in quanto, quale membro della Chiesa, egli ha una missione nel mondo. La vocazione-missione del fedele laico porta con sé la chiamata alla santificazione personale ed alla cooperazione nell'edificazione del Regno di Dio sulla terra (cfr. p. 260): "Una spiritualità veramente laicale è essenzialmente secolare" (*Ibidem*). L'autore dimostra che lo spirito del Fondatore dell'Opus Dei è pienamente secolare, come si evince già dagli Statuti e dalla vita stessa della Prelatura, presentandoci un'accurata analisi di un'omelia molto significativa, dal titolo *Amare il mondo appassionatamente*. In essa, oltre all'indicazione di quelle, che appaiono come deformazioni della vita laicale, vengono studiate le applicazioni concrete di una autentica secolarità nella vita personale, familiare, professionale e sociale.

In chiusura, l'autore sottolinea la filiazione divina di Cristo e l'adempimento della sua missione nel culmine della Croce e della successiva gloria *ad dexteram Patris*. L'unità tra filiazione divina e donazione totale alla missione redentrice è anche la caratteristica fondamentale del cristiano. La concezione del cristiano in Josemaría Escrivá è spiccatamente sacerdotale e si muove intorno alla mediazione, al sacrificio, alla salvezza, alla gloria di Dio (cfr. p. 284).

Il volume è opportunamente corredato da indici vari: dei testi biblici, dei testi del Beato Josemaría, degli autori e delle opere citati. Non mi resta che augurare quanto prima una traduzione italiana dell'opera del prof. Antonio Aranda, che entra nel vivo delle questioni di fondo che stanno alla base della nuova evangelizzazione e del programma cristocentrico proposto da Giovanni Paolo II nella Lettera Apostolica *Novo millennio ineunte*. Quest'opera viene, inoltre, pubblicata in un momento davvero molto opportuno, poiché nel 2002 cade il centenario della nascita del Beato Josemaría Escrivá.

LLUÍS CLAVELL

PENNA Romano, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello B. 2001, pp. 847, ISBN 88-215-4434-6.

Ordinario di Nuovo Testamento presso la Pontificia Università Lateranense, Romano Penna è autore di numerosi studi su Paolo e su Gesù. Ricordiamo, tra gli altri, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia* (1991); *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile* (2000³), *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 2 volumi (1999).

L'assunto di partenza dell'opera che presentiamo è che la cultura precede sempre il vangelo, analogamente al principio stabilito dalla teologia scolastica classica, secondo cui la natura precede la grazia, la quale a sua volta non distrugge ma perfeziona ciò che incontra di pre-dato. Il vangelo, quindi, esige la cultura come mezzo della propria comunicazione. Certo, il *medium* non costituisce il messaggio, ma il messaggio non si può scindere dal *medium*: per questo l'inculturazione è un risvolto dell'incarnazione, centro della vita cristiana.

In concreto i trenta studi qui raccolti – dei quali il primo inedito e gli altri variamente ritoccati e rivisti – vengono suddivisi in cinque parti. La prima, *Prospettive*, ospita due articoli, che offrono una riflessione d'insieme sull'inculturazione. La seconda parte, *Ambiente*, raccoglie quattro saggi su altrettanti aspetti, due generali e due settoriali, dell'ambiente religioso-culturale delle origini cristiane. Nei tre contributi della terza parte, dedicata a *Gesù*, si prendono in considerazione alcuni elementi relativi alla figura di Gesù, fonte e fondamento dell'avventura cristiana. A *Paolo*, tema della parte quarta, vengono consacrati ben quattordici studi, nei quali “la sproporzione quantitativa non significa certo che Paolo sia considerato come un nuovo fondatore del cristianesimo, ma solo che l'Apostolo delle Genti più di ogni altro è un vero crocevia di culture” (p. 7). I sette capitoli dell'ultima parte, *Nuovo Testamento*, attraversano trasversalmente tutti i libri del NT, come si evidenzia, ad esempio, nel primo studio dal titolo significativo: *I tre livelli della paternità di Dio nel Nuovo Testamento: natura e condizionamenti culturali* (p. 645-679).

L'imponente raccolta di questi studi si raccomanda per l'accurata metodologia scientifica, per l'equilibrata interpretazione teologica, per l'attualità delle problematiche affrontate.

ANGELO AMATO

VITA ACADEMIAE

1. Statuti della “Pontificia Accademia di Teologia”

1.1. Presentazione

Con la Lettera Apostolica *Inter Munera Academicarum* (1999), il Santo Padre Giovanni Paolo II ha approvato i nuovi statuti della Pontificia Accademia di Teologia.¹ L'Accademia, fondata nel 1695 da Cosimo de' Girolami, poi Cardinale, fu approvata, con Breve del 23 aprile 1718, da Clemente XI, che le diede i primi statuti. Fu poi arricchita di privilegi da Benedetto XIII (6 maggio 1726), da Clemente XIV (27 aprile 1770) e da Gregorio XVI (26 ottobre 1838). Fu sostenuta da Pio IX, Leone XIII e Pio XII.

L'art. II degli *Statuti* offre le linee programmatiche generali dell'Accademia: «Il fine dell'Accademia è quello di curare e promuovere gli studi teologici e il dialogo tra le discipline teologiche e filosofiche così da essere come un “Centro” di formazione più ricca e di conoscenza delle novità utili in questo campo per i cultori delle sacre discipline. Per meglio conseguire questa finalità, l'Accademia è unita con un legame particolare alla Congregazione per l'Educazione Cattolica». L'art. XII precisa ancora: «L'Accademia, per conseguire il suo fine, organizzerà nei tempi stabiliti convegni nazionali e internazionali per promuovere gli studi teologici, curerà la pubblicazione di riviste per illustrare nuovi documenti teologici della Chiesa e libri, e costituirà una biblioteca di cui i soci possono disporre». L'Accademia, che consta di quaranta Accademici ordinari (art.

¹ Cf. B. ARDURA, *Sulla scia dell'Enciclica “Fides et ratio” il Santo Padre Giovanni Paolo II dà un nuovo slancio alle due Pontificie Accademie Teologiche*, in “L'Osservatore Romano”, Giovedì 25 Marzo 1999.

IV), è retta da un Consiglio, formato dal Presidente, dal Prelato Segretario e da quattro Consiglieri (art. VI).

1.2. Testo degli Statuti

Art. I. Il nome dell'Accademia è: *Pontificia Accademia di Teologia* (nell'originale latino: *Pontificia Academia Theologica*).

Art. II. Secondo la Lettera Apostolica *Inter Munera Academicarum*, pubblicata in forma di *motu proprio* il 28 gennaio 1999, il fine dell'Accademia è quello di curare e promuovere gli studi teologici e il dialogo tra le discipline teologiche e filosofiche così da essere come un "Centro" di formazione più ricca e di conoscenza delle novità utili in questo campo per i cultori delle sacre discipline. Per meglio conseguire questa finalità, l'Accademia è unita con un legame particolare alla Congregazione per l'Educazione Cattolica.

Art. III. L'Accademia si trova sempre sotto la tutela del Sommo Pontefice, che nomina il Presidente *ad quinquennium*. Dopo il quinquennio, il Presidente, udito il Consiglio dell'Accademia, potrà essere rieletto per ulteriori mandati.

Il Presidente è coadiuvato dal Prelato Segretario, che viene nominato *ad quinquennium* dal Romano Pontefice. Dopo il quinquennio, il Prelato Segretario, udito il Consiglio dell'Accademia, potrà essere rieletto per ulteriori mandati.

Art. IV. L'Accademia consta di quaranta Accademici ordinari, che sono teologi nominati dal Cardinale Segretario di Stato per i loro riconosciuti meriti nello studio delle sacre discipline. I soci, compiuto l'ottantesimo anno di età, vengono decorati col titolo di emeriti.

Art. V. È compito del Presidente, coadiuvato dal Prelato Segretario e da quattro Consiglieri, guidare con sollecitudine l'Accademia per il buon andamento delle iniziative e nella fedele osservanza degli Statuti.

Lo stesso Presidente è membro del *Consiglio di Coordinamento delle Accademie Pontificie*, mediante il quale le singole Accademie sono collegate in un progetto concorde.

Art. VI. Il Consiglio consta del Prelato Segretario e di altri quattro soci ordinari eletti dagli Accademici. I Consiglieri eletti dagli Accademici assumono l'incarico *ad quinquennium*; passato questo periodo possono essere rieletti per ulteriori mandati.

Art. VII. Il Consiglio, presieduto dal Presidente dell'Accademia, delibera su tutti gli affari più importanti dell'Accademia. Per questo viene convocato dal Presidente almeno una volta all'anno, e inoltre a richiesta di almeno tre Consiglieri.

Art. VIII. Nell'Accademia esistono gli incarichi di Archivista-Bibliotecario e di Economo o Amministratore. I due Ufficiali, su consenso del Consiglio, vengono nominati dal Presidente.

Art. IX. Il numero dei soci ordinari dell'Accademia è di quaranta. Coloro che risiedono fuori Roma sono tenuti a partecipare alla vita dell'Accademia per ciò che riguarda lo studio della dottrina, e parimenti ai convegni nazionali e internazionali dell'Accademia.

Art. X. Oltre agli Accademici ordinari, possono essere nominati dal Presidente, su proposta del Consiglio, anche dei soci "corrispondenti", il cui numero è aperto.

Art. XI. Il Presidente deve indire l'assemblea dei soci, dopo aver sottoposto l'ordine del giorno all'approvazione del Consiglio. Curerà di inviare copia del programma di ogni riunione a tutti i soci, con l'invito a essere presenti al giorno e all'ora stabiliti.

Art. XII. L'Accademia, per conseguire il suo fine, organizzerà nei tempi stabiliti convegni nazionali e internazionali per promuovere gli studi teologici, curerà la pubblicazione di riviste per illustrare nuovi documenti teologici della Chiesa e libri, e costituirà una biblioteca di cui i soci possono disporre.

Art. XIII. Il Presidente con il consenso del Consiglio prenderà altre iniziative, una o più, da realizzarsi solo una volta o periodicamente, affinché si possa più efficacemente conseguire il fine dell'Accademia.

Lo stesso Presidente, come membro del Consiglio di Coordinamento delle Pontificie Accademie, cura di informare annualmente il Pontificio Consiglio della Cultura circa le iniziative realizzate dall'Accademia.

Lo stesso Presidente si adoperi di partecipare alla riunione generale di tutte le Accademie, organizzata dal Pontificio Consiglio della Cultura, che si celebra solennemente ogni anno.

Art. XIV. Ogni anno l'Economo o l'Amministratore presenterà all'approvazione del Presidente la relazione economica dell'Accademia, dopo che la stessa relazione sia stata discussa e approvata dai membri del Consiglio.

2. Elenco degli Accademici

2.1. Accademici Ordinari residenti in Roma

Rev.do Don Angelo Amato, SDB, Italia,
 Rev.do Mons. Marcello Bordoni, Italia,
 Rev.do Mons. Walter Brandmüller, Germania
 Rev.do Mons. Piero Coda, Italia
 Rev.do Padre Georges Cottier, O.P., Svizzera
 Rev.do Don Enrico dal Covolo, S.D.B., Italia
 Rev.da Suor Marcella Farina, F.M.A., Italia
 Rev.do Don Raffaele Farina, S.D.B., Italia
 S.E.R. Mons. Rino Fisichella, Vescovo titolare di Voghenza, Italia
 Rev.do Padre Bruno Hidber, C.S.S.R., Svizzera
 Rev.do Don Renzo Lavatori, Italia
 Rev.do Padre François-Marie L  thel, O.C.D., Francia
 Rev.do Mons. Francisco L  pez Illana, Spagna
 Rev.do Don Paul O'Callaghan, Irlanda
 Rev.do Mons. Fernando Ocariz, Spagna
 Rev.do Padre Daniel Ols, O.P., Francia
 S.E.R. Mons. Marc Ouellet, P.S.S., Vescovo titolare di Agropoli, Canada
 Rev.do Mons. Romano Penna, Italia
 Rev.do Mons. Ignazio Sanna, Italia
 Rev.do Don Manlio Sodi, SDB, Italia
 Rev.do Padre Yannis Spiteris, O.F.M. Capp., Grecia
 Rev.do P. Tarcisio Stramare, O.S.J., Italia
 Rev.do Don Achille M. Triacca, S.D.B., Italia

2.2. Accademici Ordinari residenti fuori Roma

Rev.do Padre Tomás Alvarez de la Cruz, O.C.D., Spagna
 Rev.do Padre Umberto Betti, O.F.M., Italia
 Rev.do Mons. Inos Biffi, Italia
 Rev.do Padre Giovanni Cavalcoli, O.P., Italia
 Rev.do Don Pierre Gaudette, Canada
 Rev.do Don Savio Hon Tai-Fai, S.D.B., Cina, Hong Kong
 Rev.do Padre Alvaro Huerga, O.P., Spagna
 Rev.do Mons. José Luis Illanes, Spagna
 Rev.do Padre Mieczyslaw A. Krapiec, O.P., Polonia
 Rev.do Padre Ronald D. Lawler, O.F.M. Capp., USA
 Rev.do Padre Candido Pozo, S.I., Spagna
 Rev.do Don Joseph Schumacher, Germania
 Rev.do Don Max Seckler, Germania
 Rev.do Don Johannes Stöhr, Germania

2.3. Accademici emeriti

Sua Em. Rev.ma Card. Leo Scheffczyk, Germania

2.4. Consiglio della Pontificia Accademia di Teologia

Rev.do Mons. Marcello Bordoni, Presidente
 Rev.do Don Angelo Amato, SDB, Prelato Segretario
 Rev.do Padre Georges Cottier, O.P.
 Rev.do Don Enrico dal Covolo, S.D.B., economo amministratore
 Rev.da Suor Marcella Farina, F.M.A.
 Rev.do Don Manlio Sodi, S.D.B., archivista bibliotecario.

3. Attività dell'Accademia

L'Accademia ha tenuto con frequenza mensile le riunioni del Consiglio, gentilmente ospitate nell'aula del Senato della Pontificia Università Lateranense. Alcune volte, alla seduta allargata del Consiglio sono stati invitati i soci residenti a Roma e quelli di passaggio. Tutti sono stati, poi, informati tempestivamente delle iniziative dell'Accademia.

In particolare, segnaliamo il significativo successo della seduta pubblica del 14 dicembre 2000, che ha visto la partecipazione di quasi tutti gli Accademici, delle autorità del Pontificio Consiglio della Cultura, di docenti e studenti delle università pontificie romane. Dopo un caloroso e incoraggiante saluto di S.Em.R. il Cardinale Paul Poupard, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, Mons. Marcello Bordoni, Presidente dell'Accademia, presentò la linee programmatiche della rinnovata Pontificia Accademia di Teologia. Subito dopo Padre Georges Cottier, OP, svolgeva il tema: "I nodi teologici sollevati dal Grande Giubileo dell'Anno 2000" e il Prof. Dr. Leo Scheffczyk teneva, a sua volta, una relazione su "La mia esperienza di Teologo oggi: uno sguardo d'insieme". La tornata accademica si concludeva con il conferimento del diploma di Accademico Emerito al Prof. Leo Scheffczyk. La serata fu nobilitata anche dalle artistiche esecuzioni del Coro Interuniversitario di Roma, diretto dal Maestro don Massimo Palombella, SDB, e da un rinfresco finale.

All'inizio del 2001 l'Accademia veniva allietata da due nomine prestigiose di nostri Accademici: la nomina a Cardinale del Prof. Dr. Leo Scheffczyk e la nomina del Prof. Marc Ouellet a Segretario del Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani e la sua ordinazione episcopale.

Da un punto di vista culturale, sono state tre le iniziative di maggior rilievo dell'Accademia. La prima riguarda l'approvazione da parte di tutti gli Accademici di una nuova rivista, intitolata PATH (acronimo dell'Accademia e, allo stesso tempo, parola inglese che significa "sentiero", a indicare il cammino faticoso, ma creativo, della ricerca teologica oggi). La seconda riguarda l'organizzazione del concorso bandito in collaborazione della Pontificia Accademia di San Tommaso e conclusosi alla fine di maggio 2001, con la presentazione del candidato al premio e dei candidati ad eventuali medaglie pontificie. Dobbiamo segnalare che al concorso hanno partecipato numerosi autori e istituzioni culturali, inviando complessivamente 50 volumi, che sono stati accuratamente scrutinati e valutati dalla Commissione interaccademica. La terza iniziativa riguarda la preparazione di un Simposio per il febbraio 2002 dal titolo: *Gesù Cristo, Via, verità e vita, per una rilettura della "Dominus Iesus"*.

Segnaliamo altri avvenimenti significativi per l'Accademia: approvazione dei bilanci consuntivi e preventivi 2000-2001 da parte della Santa Sede; approvazione della nostra Accademia come ente Pontificio con sede

nella Città del Vaticano, da parte del Santo Padre; nomina di nuovi Accademici nelle persone di Mons. I. Sanna e di S. E. Mons. R. Fisichella.

L'Accademia ha designato, infine, la Prof.ssa Suor Marcella Farina FMA a tenere la relazione teologica su "Incidenze e sfide della globalizzazione all'umanesimo cristiano", durante la seduta plenaria delle Accademie dell'8 novembre 2001.

L'Accademia ringrazia sentitamente sia il Pontificio Consiglio della Cultura per l'assistenza continua e l'aiuto effettivo dato alla sue iniziative e alle sue richieste, sia le autorità della Pontificia Università Lateranense, per la generosa ospitalità offerta alle riunioni del Consiglio e alla tornata accademica del 14 dicembre 2000.

In particolare ringrazia S.E.R. Mons. Angelo Scola, già Rettor Magnifico della Pontificia Università Lateranense e ora Patriarca di Venezia. A succedere come Rettore della prestigiosa Università ecclesiastica è stato nominato il nostro Accademico, S. E. R. Mons. Rino Fisichella, al quale porgiamo le nostre più sentite congratulazioni per questa sua nuova missione culturale.

4. Il Premio delle Pontificie Accademie Teologiche

Nella VI Seduta Pubblica delle Pontificie Accademie, tenutasi l'8 novembre 2001, nell'Aula del Sinodo dei Vescovi, il Santo Padre Giovanni Paolo II ha consegnato il premio di Lit 60.000.000 a Pia Francesca de Solenni, statunitense, vincitrice del Concorso, bandito dalla nostra Pontificia Accademia in collaborazione con la Pontificia Accademia di S. Tommaso. Nata a Crescent City, California, la Dott.ssa de Solenni è stata premiata per la sua tesi di dottorato, discussa presso la Pontificia Università della Santa Croce: *A Hermeneutic of Aquinas's Mens Through a Sexually Differentiated Epistemology. Towards an Understanding of Woman as Imago Dei* (Dissertationes Series Theologica II), Apollinare Studi, Roma 2000. L'opera, che si distingue per la sua notevole chiarezza, concisione e vasta informazione, riesce ad armonizzare l'approfondimento di una tematica di indiscussa attualità e problematicità con la riflessione teologica della grande tradizione cristiana, offrendo linee di soluzione plausibili e moderne.

Il Santo Padre ha poi offerto una Medaglia del Pontificato a P. Johannes Nebel, della Famiglia Spirituale "L'Opera", per la sua tesi di

dottorato presentata presso il Pontificio Istituto Liturgico di Sant'Anselmo di Roma, dal titolo: *Die Entwicklung des römischen Messritus im ersten Jahrtausend anhand der Ordines Romani. Eine synoptische Darstellung*. Si tratta di un lavoro di ricerca, minuzioso e paziente, che esamina lo sviluppo del rito della Messa attraverso una sinossi condotta sugli *Ordines Romani*.

Si ringraziano tutti i partecipanti al Concorso per la loro adesione al nostro invito. Il prossimo appuntamento è fra tre anni.

OPERA ACCEPTA

- ARDISSINO E., *Il Barocco e il sacro. La predicazione del teatino Paolo Aresi tra letteratura, immagini e scienza*. Presentazione di G. POZZI = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 9, LEV, Città del Vaticano 2001, pp. VIII + 398, ISBN 88-209-7063-5, € 25,82.
- BAROFFIO G. - KIM E.J. (edd.), *Graduale de Sanctis iuxta Ritum Sacrosanctae Romanae Ecclesiae. Editio princeps (1614-1615)*. Edizione anastatica [due colori], Introduzione e Appendice, LEV, Città del Vaticano 2001, pp. V + 724, ISBN 88-209-7115-1, € 50,61.
- BAROFFIO G. - SODI M. (edd.), *Graduale de Tempore iuxta Ritum Sacrosanctae Romanae Ecclesiae. Editio princeps (1614)*. Edizione anastatica [due colori], Introduzione e Appendice. Presentazione di G. CATTIN = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 10, LEV, Città del Vaticano 2001, pp. XL + 631, ISBN 88-209-7116-X, € 50,61.
- BONACCORSO G., *Il rito e l'Altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*. Presentazione di M. SODI = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 13, LEV, Città del Vaticano 2001, pp. VII + 400, ISBN 88-209-7206-9, € 45,00.
- DELLA TORRE S. et ALII (edd.), *Rationale divinatorum officiorum Guillelmi Duranti Liber I et III* = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 14, LEV, Città del Vaticano 2001, pp. XXII + 295 (testo latino-italiano), ISBN 88-209-7196-8, € 25,00.
- MONTAN A. - SODI M. (edd.), *Actuosa participatio. Conoscere, comprendere e vivere la Liturgia*. Studi in onore del Prof. Domenico Sartore, csj = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 18, LEV, Città del Vaticano 2002, pp. XL + 645, ISBN 88-209-7265-4, € 38,00.
- PARENTI S. (ed.), *Liturgia delle Ore italo-bizantina (Rito di Grottaferrata)* = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 12, LEV, Città del Vaticano 2001, pp. XL + 287, ISBN 88-209-7125-9, € 19,63.

*Finito di stampare
nel mese di Febbraio 2002
dalla Tipolitografia Giammarioli
via Enrico Fermi, 8-10 - Frascati (Roma)*