PATH

VOL. 5 - PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA - 2006/1

Il metodo teologico oggi – II

Comunione in Cristo tra memoria e dialogo

3-6 Editoriale
Marcello Bordoni

7-16 «*Veritatem facientes in caritate*» (Ef 4, 15). Significato e percorso del III Forum
Piero Coda

17-43 Die Communio-Ekklesiologie, die theologische Methode und die Loci-theologici-Lehre Melchior Canos
Max Seckler

45-53 L'ecclesiologia di comunione e il metodo teologico
† Rino Fisichella

55-71 «Einswerden von Zeugnis und Zeuge in der Gemeinschaft der Zeugen». Erkenntnis im Glauben und Spiritualität der Gemeinschaft
Bernhard Körner

73-85 La Tradizione vivente della Parola e l'azione molteplice dello Spirito
Marcello Bordoni

87-93 Il ruolo dello Spirito Santo nella trasmissione della Tradizione
Prosper Grech

95-109 La Verità di Cristo nella storia: testimonianza e dialogo
Paul O'Callaghan

111-141 L'amore di Cristo come luogo della verità. Il contributo teologico di santa Teresa di Lisieux, Dottore della Chiesa
François-Marie Léthel

143-175 La Verità di Cristo nella storia: testimonianza e dialogo nella via dell'educazione
Marcella Farina

177-184 El metodo teologico y sus presupuestos eclesiologicos y existenciales
José Luis Illanes

RIVISTA PATH 1-2006.indd 1 21-06-2006 17:39:37

185-190 Il *pro nobis*, specifico del martirio garante della Verità
Réal Tremblay

191-209 Il metodo teologico oggi. Verità di Cristo nella storia, testimonianza e dialogo
Paolo Scarafoni

211-215 Conclusioni e prospettive – I
Marcello Bordoni

217-220 Conclusioni e prospettive – II
Piero Coda

VITA ACADEMIAE

1. III Forum Internazionale, pp. 221-225
   - Telegramma del Santo Padre Benedetto XVI, p. 221
   - Indirizzo di saluto del Rev.mo P. Bernard Ardura, O. Praem., Segretario del Pontificio Consiglio per la Cultura, pp. 221-224
   - Introduzione di S.E.R. il Card. Zenon Grocholewski, Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica, pp. 225-227
   - Omelia di S.E.R. Card. William J. Levada, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, pp. 227-231
   - Emeritato del Rev. P. Alvaro Huerga, O.P., pp. 231-232
   - *Laudatio del Rev. P. Alvaro Huerga, O.P.*, di P. Luigi Borriello, O.C.D., pp. 232-239
   - *Lectio magistralis* di P. Alvaro Huerga, O.P., pp. 239-251
   - Cronaca del Forum pubblicata su "L'Osservatore Romano" del 2 febbraio 2006, pp. 252-255
2. Cronaca dell'Accademia, pp. 255-256
3. Nomine, p. 256
4. Necrologio dell'Accademico S.E.R. Card. Leo Scheffczyk, pp. 256-257

RIVISTA PATH 1-2006.indd 2 21-06-2006 17:39:37

EDITORIALE

PATH 5 (2006) 3-6

Il tema del III Forum internazionale della Pontificia Accademia di Teologia s'inserisce nel contesto del cammino iniziato nel precedente II Forum del gennaio 2004, incentrato sul *metodo teologico*, costituendone un approfondimento alla luce della prospettiva: *comunione in Cristo tra memoria e dialogo*. Esso risponde a una particolare urgenza per la vita della Chiesa e della teologia, dal momento che la Chiesa non può fare a meno di una riflessione credente che si sviluppa nella vita della *Communio ecclesialis* e risponde al dinamismo insito nella fede stessa. Infatti, «di natura, la Verità vuole comunicarsi, perché l'uomo è stato creato per percepire la verità»[1]. D'altra parte, la teologia, per essere autentica, non può essere autoreferenziale: essa va necessariamente compresa ed elaborata in comunione con la *Tradizione vivente della Chiesa*, grazie alla cui mediazione l'evento della Rivelazione ci viene incontro, attraverso molte vie, quali la Scrittura e il *sensus fidei* del Popolo di Dio, che si esprime nel vissuto adorante ed orante del culto liturgico, nell'esperienza dello Spirito, nella testimonianza autorevole dei Padri e Dottori della Chiesa, nella voce del Magistero. Così, attingendo alla *Tradizione vivente della Chiesa* che approfondisce ed annuncia la *memoria sempre attuale* della fede, la teologia evolve quella *cogitatio fidei* che, nella Chiesa, avanza nella comprensione della Verità, attraverso la riflessione della ragione illuminata dalla fede e attraverso il *dialogo* con le diverse confessioni cristiane, col mondo delle culture e delle molteplici religioni.

Papa Benedetto XVI, nel messaggio rivolto ai membri della Commissione Teologica Internazionale in occasione della sua recente Sessione

[1] Congregazione per la Dottrina della Fede, *Donum Veritatis*, n. 7.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 3 21-06-2006 17:39:38

Plenaria (dal 22 novembre al 2 dicembre 2005)[2], ha toccato, tra gli altri temi, quello dello statuto e del metodo della teologia cattolica, richiamando le parole dell'Istruzione *Donum Veritatis* sulla vocazione ecclesiale del teologo: «la teologia non può nascere se non dall'obbedienza all'impulso della Verità e dell'Amore che desidera conoscere sempre meglio Colui che ama, in questo caso, Dio stesso, la cui bontà abbiamo riconosciuto nell'atto di fede». Così, considerando che la conoscenza di Dio si è adempiuta nel mistero della Rivelazione di Cristo, ne consegue – sottolinea ancora il Santo Padre – che il principio normativo fondamentale, per la teologia, è la Rivelazione. «Essa (la teologia) si esercita, pertanto, sempre nella Chiesa e per la Chiesa, Corpo di Cristo, unico soggetto con Cristo e così anche nella fedeltà alla Tradizione apostolica» (n. 7).

Meritano particolare attenzione, a questo proposito, le parole di Benedetto XVI quand'egli afferma che «considerare la teologia come un affare privato del teologo, significa misconoscerne la sua stessa natura. È soltanto all'interno della comunione ecclesiale e nella comunione con i legittimi Pastori della Chiesa, che ha senso il lavoro teologico che richiede evidentemente la competenza scientifica, ma anche, e non meno, lo spirito di fede». Importante, in questo breve intervento, è non solo il richiamo alla *fedeltà al Magistero*, ma pure alla *competenza scientifica*, allo *spirito di fede, alla preghiera e alla contemplazione,* con cui si può acquisire il senso di Dio e la docilità all'azione dello Spirito Santo, i quali renderanno la ricerca teologica feconda per il bene di tutta la Chiesa e dell'umanità. Papa Benedetto XVI, rispondendo a un'attuale obiezione, afferma ancora che la «*razionalità della teologia*, la sua scientificità ed *il pensare nella comunione ecclesiale*, non si escludono, ma vanno insieme. "Lo Spirito Santo introduce la Chiesa nella pienezza della Verità" (Gv 16, 13). La Chiesa è in servizio della Verità e la sua guida è educazione alla Verità».

In tutto questo discorso non si deve ignorare il *ruolo profetico della teologia* e una *sua certa autonomia*, attraverso quella responsabilità che si esercita nella lettura e interpretazione dei "segni dei tempi" e che richiede l'esercizio dell'intelligenza e la pratica della scienza proprie della teologia. Così, è importante ricordare le parole di Giovanni Paolo II nei suoi due

[2] Cfr. "L'Osservatore Romano", 2 dicembre 2005, p. 12.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 4 21-06-2006 17:39:38

memorabili discorsi tenuti nel duomo di Colonia e ad Altötting (1980), nei quali egli dichiarava: «la Chiesa auspica una ricerca cattolica *indipendente*, *distinta* dal Magistero della Chiesa, ma che ad esso tuttavia si sente obbligata, nel servizio comune alla verità di fede e al Popolo di Dio»[3].

Nel suo rapporto peculiare alla comunità di fede, il teologo s'incontra quindi non solo con il Magistero e con il *sensus fidei* del Popolo di Dio, ma anche con quella razionalità scientifica dei credenti, sostenuta da una seria prospettiva filosofica, che mette in risalto la capacità di Verità di ogni uomo, riconoscendo il valore di uno *statuto di intellettualità cristiana* oggi più che mai fondamentale per la fede stessa nella sua *esigenza di dialogo* con ogni uomo animato da buona volontà. Di qui l'invito, per il teologo, a offrire il suo servizio per *elaborare con intelligenza nuove forme di comunicazione della fede*. Per questo suo compito, egli non deve estraniarsi dalla Chiesa, né deve subire passivamente il pur necessario riferimento al suo passato normativo, ma deve saper offrire il suo contributo al presente quotidiano della fede ecclesiale attraverso forme atte a vivere coerentemente la fede di sempre, nel senso della memoria e nella fedeltà al dono dello Spirito di Verità (cfr. LG 12)[4].

Questa proposta di un nuovo stile nei rapporti tra Magistero e teologia, per cui entrambi realizzano la loro specificità in un rapporto di *pericoresi vitale* di fede e comprensione, di testimonianza apostolica e razionalità scientifica, è importante non solo per la sana vita religiosa della Chiesa nel suo insieme, «ma è anche fondamentale perché il Magistero e la teologia possano cogliere in modo più puro la loro diversa natura ed inserirla nel loro servizio comune della fede»[5].

La teologia va sottolineando sempre più, oggi, il suo compito ecclesiale, in rapporto alla totalità della *Communio*[6] aperta, *nel dialogo,* alla

[3] Per una presentazione e valutazione di questi discorsi: M. SECKLER, *Una svolta nella comprensione magisteriale della teologia*, in ID., *Teologia, Scienza, Chiesa. Saggi di teologia fondamentale*, tr. it., Morcelliana, Brescia, 1988, pp. 261-263 e ss.

[4] Si veda R. FISICHELLA, *Il Teologo ed il «sensus fidei»*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum Veritaris*, Istruzione e commenti, Libreria Editrica Vaticana, Città del Vaticano 1993, pp. 98-103.

[5] M. SECKLER, *Teologia Scienza Chiesa*, cit., p. 264.

[6] Aspetti che cercherò, per quanto mi riguarda, di richiamare nella mia relazione, riunendo insieme sia la teologia che il ministero proprio del Magistero nel contesto più ampio della integralità della *Traditio vivens* nella quale il Magistero e la teologia assolvono i loro compiti imprescindibili per un cammino di recezione, nella fede, della divina Rivelazione.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 5 21-06-2006 17:39:38

comunicazione della Verità della fede cristiana nel mondo, ma anche *la sua diakonia alla Verità in aiuto al Magistero*, specialmente là dove ancora non ci sono affermazioni dottrinali precise e definitive, per aprire nuove vie al Vangelo. Così, essa, per essere ecclesiale, non deve ridursi a un semplice commentario degli insegnamenti magisteriali, ma deve operare preparando la via per quegli interventi che s'impongono sotto l'incalzare delle situazioni nuove della vita sociale e culturale e che esigono sempre più *documenti dialogici* e non *monologici*. Naturalmente, questo aiuto da parte della teologia dev'essere fatto nel rispetto della comunione ecclesiale nella Verità e nella Carità, secondo la norma indicata da *Donum Veritatis*: «là ove la comunione di fede è in causa, vale il principio dell'*unitas veritatis*; là ove rimangono delle divergenze che non mettono in causa questa comunione, si salvaguarderà *l'unitas caritatis*» (n. 26).

Con questo spirito di comunione nella Verità e Carità dichiaro aperto il III Forum dell'Accademia.

MARCELLO BORDONI

RIVISTA PATH 1-2006.indd 6 21-06-2006 17:39:39

«*VERITATEM FACIENTES IN CARITATE*» (EF 4, 15) SIGNIFICATO E PERCORSO DEL III FORUM

PIERO CODA

PATH 5 (2006) 7-16

1. Il mio compito è semplicemente quello di richiamare l'obiettivo e il percorso di questo III Forum, collegandolo al precedente e disegnandone rapidamente le articolazioni.

Già il II Forum, nel gennaio del 2004, aveva messo a tema la questione de "Il metodo teologico oggi fra tradizione e innovazione"[1]. Esso intendeva così offrire una prima istruzione metodologica delle istanze prospettate alla teologia cattolica dalla Dichiarazione *Dominus Iesus*, fatta oggetto del I Forum, nel gennaio 2002[2]. In quell'occasione, Giovanni Paolo II aveva infatti sottolineato che «il compito primario della Pontificia Accademia di Teologia è la meditazione del mistero di Gesù Cristo, nostro Maestro e Signore, pienezza di grazia e di verità»[3]. Il secondo Forum, ispirandosi a questa autorevole indicazione, aveva perciò inteso mettere a fuoco il rapporto tra le esigenze fondamentali che per sé scaturiscono dalla fede in Cristo e la figura complessiva e le correlate declinazioni del metodo teologico, aprendo al contempo lo sguardo sull'attuale contesto culturale e religioso.

L'ampio dibattito che ha accompagnato i lavori e che è confluito nelle prospettive di sintesi elaborate a conclusione dell'assise[4], sin da

[1] Cfr. "PATH", III (2004/1): *Il metodo teologico oggi. Fra tradizione e innovazione*.

[2] Cfr. "PATH", I (2002/2): *«Gesù Cristo, via, verità e vita» (Gv 14, 6). Per una rilettura della «Dominus Iesus»*.

[3] GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Pontificia Accademia Teologica*, 16 febbraio 2002, 2.

[4] Cfr. M. BORDONI – P. CODA, *Prospettive di sintesi*, in "PATH", III (2004/1), 257-272.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 7 21-06-2006 17:39:39

quel momento ci hanno orientato, a larga maggioranza, alla decisione di dedicare anche il Forum successivo, il III, che ci vede protagonisti in questi giorni, a un ulteriore e in certo modo più serrato approfondimento del metodo teologico sulla base del più ampio contesto già delineato. In quale direzione?

2. Il cammino che ci ha portato a enucleare i temi che articolano il presente Forum ha coinvolto il Consiglio Accademico – che nel frattempo, per adempimento statutario, è stato almeno in parte rinnovato –, ma anche un buon numero di Accademici, soprattutto grazie a una sessione di lavoro che è stata appositamente dedicata a questo obiettivo[5]. In questo contesto, rivolgiamo un grato ricordo e un deferente omaggio all'illustre Accademico Card. Leo Scheffczyk, deceduto l'8 dicembre 2005[6].

Tirando le fila di quanto emerso a seguito del II Forum, si è convenuto di consacrare ad alcuni temi emersi in quell'occasione, senz'altro rilevanti ma più specifici – come quelli del rapporto tra teologia e metafisica, teologia e scienze naturali, teologia ed esperienza spirituale, escatologia e protologia –, altrettanti numeri monografici della nostra rivista attivando anche, per gli ultimi due temi, altrettanti gruppi di ricerca che già sono al lavoro; e di percorrere invece nel III Forum tre prospettive complementari che ci sono apparse determinanti e convergenti in ordine alla definizione e all'esercizio di un metodo teologico fedele allo statuto e all'oggetto proprio della teologia e insieme capace d'intercettare produttivamente le provocazioni dei segni dei tempi.

Tali prospettive, che articolano le tre sessioni dei nostri lavori, concernono rispettivamente: (1) il rapporto tra Ecclesiologia di comunione e metodo teologico, (2) quello tra la Tradizione vivente della Parola e l'azione continuata e vivificante dello Spirito Santo nella Chiesa e (3) quello tra la testimonianza della verità di Cristo e il dialogo con le istanze e i protagonisti della storia dell'uomo.

Di qui il significato evocativo del sottotitolo del III Forum: "*Comunione in Cristo tra memoria e dialogo*", dove "comunione in Cristo"

[5] Cfr. *Cronaca dell'Accademia*, in "PATH", III (2004/1), 307-308.

[6] Cfr. la *lectio* da lui tenuta in occasione del conferimento dell'emeritato da parte della nostra Accademia: "PATH", I (2002/1), 59-78, nonché il breve necrologio nella *Vita Academiae* del presente fascicolo.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 8 21-06-2006 17:39:39

richiama lo spazio vitale, le esigenze intrinseche e le dinamiche concrete del metodo teologico in quanto determinati dal dimorare nella verità di Cristo che si realizza nella *koinonía* ecclesiale; "memoria" sottolinea il riferimento all'evento fondatore di Gesù Cristo in quanto sostanzialmente e integralmente trasmesso dalla *Traditio vivens* della Chiesa, grazie all'azione multiforme e insieme unificante dello Spirito Santo; e "dialogo" dice il compito teologico della comunicazione della verità di Cristo in una relazione agli uomini, alle culture, ai saperi, che sia a un tempo espressione specifica e integrale della verità di Gesù Cristo e, proprio per questo, antropologicamente e culturalmente significativa.

3. Per quanto concerne la nozione di "metodo teologico", basti dire che la intendiamo secondo l'accezione integrale e generale di accesso ecclesiale, in Cristo mediante lo Spirito Santo, alla verità di Dio e dell'uomo in fedeltà alla rivelazione trasmessa dalla Chiesa e in conformità alle esigenze della *ratio fide illustrata*. È ovvio, pertanto, che esso, nella sua unità epistemica di fondo, si articola poi con pertinenza in una pluriformità di approcci teologici (dalla teologia sapienziale a quella scientifica) che disegnano, a vari livelli, secondo diverse modalità, grazie a molteplici linguaggi, l'accesso e l'illustrazione dell'inesauribile ricchezza del mistero di Cristo.

Ma cerchiamo di spendere almeno una parola su ciascuna delle tre assi portanti che disegnano il nostro percorso. Intanto, si può osservare che le prime due, concernenti l'*Ecclesiologia di comunione* e la *Traditio vivens* dell'evento Cristo nello Spirito, guardano in certo modo più *ad intra*, al permanere cioè e al presentificarsi della verità di Cristo nella Chiesa, cui la teologia offre il suo qualificato e indispensabile ministero, anche se resta fondamentale in entrambi i casi il riferimento alla storia e alla cultura. La prima prospettiva, quella dell'Ecclesiologia di comunione, intende sviluppare la dimensione *sincronica* del dimorare vitalmente nella verità di Cristo; la seconda, quella della *Traditio vivens*, la dimensione *diacronica* del suo riprodursi, inalterato e insieme sempre rinnovato, lungo il corso dei secoli.

In particolare, mettere consapevolmente e formalmente in rapporto il metodo teologico con l'Ecclesiologia di comunione significa non solo ribadire che il luogo pertinente del ministero teologico è la comunio-

RIVISTA PATH 1-2006.indd 9 21-06-2006 17:39:40

ne ecclesiale, ma anche tematizzare – di conseguenza – le implicazioni oggettive e soggettive che ne derivano per il metodo teologico, in sintonia con l'Ecclesiologia di comunione del Concilio Vaticano II.

Già parecchi anni or sono, il prof. Max Seckler, in un prezioso saggio, sottolineava che nell'idea sistematica dei *loci theologici* elaborata nel XVI secolo da Melchior Cano e diventata canonica per la teologia cattolica successiva, il dimorare nella verità di Cristo viene garantito da «un organismo interattivo di soggetti della Tradizione», in modo tale che ciascuno di essi «rappresenta potenzialmente il tutto, ma con i propri mezzi e a partire dalla propria ottica». In questo modo, «il tutto della *veritas catholica* in quanto *veritas catholica* si realizza soltanto nella cooperazione di questa totalità». Il limite di tale concezione – notava Seckler – sta nel fatto che i vari soggetti potevano, di fatto, diventare «sempre più autonomi»[7].

La prospettiva teologica complessivamente proposta dal Vaticano II, e maturata in riferimento sia al concetto di *presentia Christi in mysterio* della *Sacrosanctum Concilium*, sia al concetto di rivelazione cristologico-trinitaria proposto dalla *Dei Verbum*, sia al concetto di Chiesa-comunione presentato nella *Lumen gentium*, invita a un ulteriore approfondimento che, senza confondere l'identità peculiare e la funzione propria delle varie espressioni e dei vari momenti della *Traditio* dell'evento Cristo, ne comprenda e promuova tuttavia la convergenza e i rapporti, sulla base dell'unica radice da cui germogliano e dell'unica finalità cui per sé tendono: la κοινωνία e la παράδωσις, nello Spirito Santo, dell'evento della Parola di Dio che s'è fatto carne «una volta per sempre» in Cristo Gesù. In tal modo, la Chiesa – come insegna la *Dei Verbum* –, «*volventibus saeculis, ad plenitudinem divinae veritatis iugiter tendit, donec in ipsa consummentur verba Dei*»[8].

Al prof. Seckler, nella prima sessione dei nostri lavori, e al prof. Bordoni nella seconda, abbiamo dunque chiesto, in base alla loro riconosciuta competenza e sensibilità per questi temi, d'introdurci in questo approfondimento del metodo teologico in rapporto, rispettivamente, all'Ecclesiologia di comunione e alla Tradizione vivente dell'evento Cristo

[7] M. SECKLER, *Il significato ecclesiologico dei "loci theologici"*, in ID., *Teologia, scienza, Chiesa*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1988, 171-206, in particolare 188-189, 193-194.

[8] *Dei Verbum*, 9.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 10 21-06-2006 17:39:41

nello Spirito, sullo sfondo di quella «cornice mariana che circonda il Concilio» e che – come ha sottolineato Benedetto XVI l'8 dicembre scorso –, invitandoci a riconoscere in Maria «il vero centro» della Chiesa, ci sollecita a imparare da lei «a diventare noi stessi "anime ecclesiali", come si esprimevano i Padri»[9].

4. La terza sessione dei nostri lavori si dispiega attorno a un'ulteriore, imprescindibile asse della configurazione del metodo teologico: quella che concerne *la testimonianza e l'annuncio della verità di Gesù Cristo*, di cui la Chiesa vive, agli uomini e alle donne del nostro tempo, il che significa tenere in debito conto la situazione storica e la temperie culturale in cui essi vivono e operano.

Anche quest'attenzione, che è per sé connaturata alla missione della Chiesa, è venuta in singolare evidenza nel Concilio Vaticano II, sia a motivo del fatto che – come ha ricordato recentemente Benedetto XVI – «il Concilio doveva determinare in modo nuovo il rapporto tra Chiesa ed età moderna»[10], sia in riferimento al dato per cui la rapida e profonda transizione sociale e culturale che caratterizza il nostro tempo – come nota la *Gaudium et spes* – ci sta introducendo in un'epoca nuova e inedita della storia, caratterizzata dall'orizzonte unitario e globale che, a partire dalle differenti identità, viene a connotare la situazione dell'umanità odierna come un'unica famiglia[11].

Di qui, innanzi tutto, l'istanza lucidamente proposta da Giovanni XXIII nel suo discorso d'apertura del Concilio, l'11 ottobre del 1962, che Benedetto XVI ha voluto richiamare in occasione del quarantesimo anniversario della conclusione del Concilio stesso:

> «È necessario che questa dottrina [della fede] certa e immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che corrisponda alle esigenze del nostro tempo. Una cosa è infatti il deposito della fede, cioè la verità

[9] BENEDETTO XVI, *Omelia nella solennità dell'Immacolata Concezione della Beata Vergine Maria*, 8 dicembre 2005, 40° anniversario della conclusione del Concilio Ecumenico Vaticano II.

[10] BENEDETTO XVI, *Allocuzione alla Curia Romana*, 21 dicembre 2005.

[11] Cfr. *Gaudium et spes*, 4.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 11 21-06-2006 17:39:41

contenuta nella nostra veneranda dottrina, e altra cosa è il modo col quale esse sono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata»[12].

Di qui l'ulteriore istanza, per sé connessa alla precedente, che Paolo VI, a partire dall'enciclica *Ecclesiam suam*, ha riassunto con la parola, filosoficamente assai ricca di significato ancorché teologicamente acerba e in gran parte a tutt'oggi indeterminata, di "dialogo". Con essa – se si guarda all'uso che via via è venuto precisandosi nel Magistero conciliare e in quello pontificio successivo, a livello teorico e di prassi, di Paolo VI e di Giovanni Paolo II – è evidente che non s'intende un aggiustamento esteriore o un atteggiamento meramente tattico nella missione della Chiesa, quanto piuttosto la messa in valore di una dimensione intrinseca della verità di Gesù Cristo nel suo proporsi testimoniale al mondo e, di conseguenza, anche del metodo teologico.

La semantica e la prassi del dialogo, infatti – quand'esso sia inteso in modo teologicamente pertinente – vengono a determinare la dimensione di storicità e di relazionalità della verità di Gesù Cristo, e dunque la forma specifica e qualificante dell'annuncio e della testimonianza cristiani. Al prof. Paul O'Callaghan abbiamo affidato il non facile compito d'introdurci in questa dimensione del metodo teologico, senz'altro più che attuale e senz'altro delicata e impegnativa, tenendo conto della crisi – tra le acute ambiguità di relativismo e le nascoste attese di ridefinizione – del concetto e dell'esperienza della verità che attraversa oggi, in genere, la cultura occidentale.

5. In una parola, il percorso che articola il nostro Forum c'invita ad approfondire la figura specifica del metodo teologico nella sua configurazione originaria e precedente le sue legittime e plurali declinazioni, in conformità agl'indirizzi del Vaticano II e del successivo Magistero pontificio, in riferimento alla comunione, alla tradizione e al dialogo. A ben vedere, un riconoscibile filo d'oro lega insieme le tre linee di questo approfondimento: e cioè *la relazione* dinamica e feconda, per sé costitutiva della singolarità della fede cristiana, *tra verità e carità* nella prospettiva «sconvolgente – come ha affermato Benedetto XVI – della rivelazione di

[12] BENEDETTO XVI, *Allocuzione alla Curia Romana*, 21 dicembre 2005.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 12 21-06-2006 17:39:41

Dio come cerchio trinitario di conoscenza e amore» al cui centro splende «il volto di Gesù Cristo»[13].

Non penso sia un caso che proprio sul significato decisivo di quest'intimo legame che quasi tende a configurare un'endiadi, più volte, a partire dall'inizio del suo pontificato, abbia appunto voluto richiamare la nostra attenzione Benedetto XVI, come risalta a chiare lettere dalla sua prima enciclica, di cui proprio ieri ci ha fatto dono: «*Deus caritas est*».

> «Fare la verità nella carità come formula fondamentale dell'esistenza cristiana – egli ha detto –. In Cristo coincidono verità e carità. Nella misura in cui ci avviciniamo a Cristo, anche nella nostra vita, verità e carità si fondono. La carità senza verità sarebbe cieca; la verità senza carità sarebbe come "un cembalo che tintinna" (1 Cor 13, 1)»[14].

Che cosa implica tutto ciò per il metodo teologico? L'invito è senz'altro a puntare lo sguardo sulla vita nello Spirito Santo, mediante il quale la carità di Cristo è effusa nei nostri cuori (cfr. Rom 5, 5), come quella che costituisce l'*humus* e la regola interiore dell'*intelligentia fidei*. La conformazione per amore e nell'amore a Cristo, infatti, illumina gli occhi della fede, rendendoli capaci di riflettere in sé, per quanto possibile alla creatura in *statu viae*, la luce della verità divina che splende sul volto di Cristo.

Ma ciò, a ben vedere, riveste un ulteriore significato per la teologia. La invita infatti a tener fisso lo sguardo sul suo obiettivo primo e ultimo, che è quello di guidare mistagogicamente, nel modo che le è proprio, alla comunione d'amore sempre più piena con Cristo via, verità e vita (cfr. Gv 14, 6) e, in e per Lui, con la Santissima Trinità e con i fratelli (cfr. Gv 17, 21). Il che non può non avere delle precise conseguenze sull'esercizio stesso del teologare. Il «*finis fidei*» – spiega San Tommaso – è quel «*Bonum divinum*» che è «*proprium obiectum caritatis*», così che «*caritas dicitur forma fidei, in quantum per caritatem actus fidei perficitur et for-*

[13] BENEDETTO XVI, *Discorso all'incontro del Pontificio Consiglio "Cor Unum"*, 23 gennaio 2006.

[14] CARD. J. RATZINGER, *Omelia della S. Messa "Pro eligendo Romano Pontifice"*, 18 aprile 2005.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 13 21-06-2006 17:39:42

matur»[15]. Ne consegue che anche l'*intelligentia fidei* è per sé chiamata a trovare la sua forma perfettiva nel dinamismo teologico della carità.

In tal modo, il procedere concettuale proprio della teologia scientifica non solo si nutre della *scientia amoris* dei Santi[16], ma – come ancora afferma San Tommaso – «*prorumpit in affectum amoris*»[17]. Così che l'intelligenza giunge per grazia a un'attuazione di sé che è formalmente illuminata e innervata dall'amore divino, perché, «facendosi passiva di fronte all'amore – spiega Jacques Maritain – e lasciando dormire i suoi concetti, fa per ciò stesso l'amore mezzo formale di conoscenza»[18]: non solo nell'interiorità personale dell'intelligenza credente ma anche nella reciprocità, donata e accolta, dell'ascolto e della parola che si fa dimora comunitaria del Cristo in mezzo a «due o tre συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, raccolti nel/verso il mio Nome» (Mt 18, 20).

Il metodo teologico, in definitiva, rimanda alla peculiarità di quel *Subiectum* singolare – per dirla con San Tommaso[19] – che è proprio della teologia: *Deus Trinitas*. Da qui derivano la connessione ontologica tra verità e carità, da qui la natura per sé comunionale, tradizionale e dialogica del metodo teologico. Richiamandosi a H. De Lubac, J. Ratzinger, già negli anni '70, sottolineava che «la fede trinitaria, essendo comunione, implica che il credere secondo la Trinità significa diventare comunione»[20].

Il metodo teologico, in altre parole, s'inserisce per natura sua nella dinamica stessa dell'evento escatologico di dedizione di Dio Padre per Cristo nello Spirito all'uomo e della consegna, nella fede e nell'amore, che vi corrisponde. La rivelazione dell'*agápe* del Padre, nel Figlio crocifisso e

[15] *S.Th.*, II-IIa, q. 4, a. 3, *corpus.*

[16] Cfr. F.-M. LÉTHEL, *Verità e amore di Cristo nella teologia dei Santi. L'orientamento teologico della Lettera Apostolica Nuovo Millennio Ineunte*, in "PATH", 1 (2002), 281-314; mi permetto rinviare anche al mio *La santità come luogo teologico*, in Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *Il Martirologio Romano. Teologia, liturgia, santità*, Atti della giornata di studio nell'anniversario della "Sacrosanctum Concilium" (Roma, Palazzo della Cancelleria, 4 dicembre 2004), Libreria Editrice Vaticana 2005.

[17] *S.Th.*, I, q. 43, a. 5, ad 2*um*.

[18] J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris 1947; tr. it., *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana, Brescia 1974, 67.

[19] *S.Th.*, I, q. 1, a. 7.

[20] L'intervento è riprodotto in *Theologische Prinzipienlehre Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Erich Wewel Verlag, München 1982; tr. it. sotto il titolo *Che cosa è oggi costitutivo della fede cristiana?*, in J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Morcelliana, Brescia 1986, 11-24, qui 19.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 14 21-06-2006 17:39:42

risorto mediante lo Spirito Santo effuso nei nostri cuori, non definisce soltanto la *fides quae*, e dunque l'oggetto della sua intelligenza, ma anche la *fides qua*, e dunque anche il soggetto e il μέθοδος di essa[21]. Così che Dio Trinità non viene al pensiero e alla parola o, per dirla con J.H. Newman, non lo si conosce e lo si testimonia "realmente" astraendo dall'apertura agli altri[22]. Anche se tale apertura si configura realisticamente e nel concreto della storia segnata dal peccato, sulla via maestra segnata dal Cristo, nel "segno di contraddizione" della "Parola della croce" (cfr. 1 Cor 1, 18).

6. Il percorso e la metodologia del nostro Forum, accogliendo peraltro la suggestione venuta a conclusione del precedente, intendono favorire l'esperienza di comunione e dialogo tra i partecipanti quale atmosfera propizia per un rigoroso e fruttuoso approfondimento scientifico.

Per questo, le relazioni di apertura e indirizzo delle tre sessioni sono contenute nel tempo (una mezz'ora), in modo da favorire poi un ampio scambio, che sarà ogni volta introdotto e sollecitato da due brevi interventi di 20 minuti ciascuno. Tutti i contributi previsti sono affidati ad Accademici e Socii corrispondenti a rimarcare il coinvolgimento della nostra Accademia in questa ricerca, che si apre nel dialogo al contributo di altri teologi che hanno accolto l'invito a partecipare al Forum. Particolare rilevanza, nell'economia dei lavori, hanno gl'interventi conclusivi di sintesi e prospettiva, che riprenderanno i risultati delle tre sessioni.

La presidenza delle sessioni è affidata a qualificati rappresentati degli organismi della Santa Sede coi quali la nostra Accademia intrattiene rapporti istituzionali: oltre al p. Ardura, Segretario del Pontificio Consiglio della Cultura e a Sua Em.za il Card. Cottier, nostro illustre Accademico che da poco ha lasciato il suo incarico di Teologo della Casa Pontificia, Sua Em.za il Card. Zenon Grocholewski, Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica, Sua Ecc.za Mons. Angelo Amato, Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede e già Prelato Segretario della nostra Accademia, mentre la concelebrazione

[21] Cfr. C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament*, III, Gabalda, Paris 1959, 288.

[22] Cfr. la distinzione tra conoscenza reale e conoscenza nozionale nel suo *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1870), tr. it., *Grammatica dell'assenso*, Jaca Book - Morcelliana, Milano-Brescia 1980.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 15 21-06-2006 17:39:43

eucaristica del 28 gennaio, memoria di San Tommaso, sarà presieduta da Sua Ecc.za Mons. William J. Levada, Prefetto della stessa Congregazione. Son tutte occasioni propizie per approfondire rapporti di comunione e di ulteriore collaborazione.

Il programma dell'ultima giornata subirà qualche cambiamento, perché non può aver luogo, a motivo di altri inderogabili impegni, l'auspicata udienza del Santo Padre. Dopo il solenne conferimento dell'emeritato all'Accademico P. Alvaro Huerga, O.P., avremo pertanto l'opportunità di un momento di aggiornamento sulle prossime attività dell'Accademia, sulla rivista PATH e sull'attivazione, presso il sito internet della Santa Sede, della pagina web dell'Accademia, insieme a un dialogo in vista della definizione del tema del prossimo Forum.

Nel pomeriggio di oggi e di domani è prevista la celebrazione comunitaria della liturgia dei vespri, in questa stessa sala. Al momento opportuno, il nostro solerte economo, don Enrico dal Covolo, ci darà le indicazioni per la visita guidata di domani, nel primo pomeriggio, alla Biblioteca Apostolica Vaticana. Per qualunque esigenza, dal punto di vista logistico e organizzativo, ci si può rivolgere ai giovani e generosi collaboratori della nostra Segreteria: don Salvatore Vitiello, don Riccardo Ferri e dott.ssa Julie Tremblay, che stanno portando a termine il loro dottorato in teologia presso la Pontificia Università Lateranense.

Un cordialissimo augurio a tutti di buon lavoro!

RIVISTA PATH 1-2006.indd 16 21-06-2006 17:39:43

DIE COMMUNIO-EKKLESIOLOGIE, DIE THEOLOGISCHE METHODE UND DIE LOCI-THEOLOGICI-LEHRE MELCHIOR CANOS

MAX SECKLER

PATH 5 (2006) 17-43

Das Communio-Motiv in seiner neutestamentlichen Sinnfülle gehört zu den großen Leitideen des Christentums. Es ist für das Verständnis des Heilsmysteriums ebenso zentral wie für die Praxis der Heilsverwirklichung. Der eine Grundgedanke der *communio* weist viele Dimensionen auf. Er betrifft das trinitarische Wesen Gottes ebenso wie das Verhältnis des Menschen zu diesem Gott und wie die von daher zu gestaltenden zwischenmenschlichen Beziehungen. Er berührt die personale Tiefendimension der religiösen Existenz und führt hier bis in die Abgründe der Mystik, aber seine Reichweite erstreckt sich nicht weniger auch auf die institutionellen Strukturen in Gesellschaft und Kirche und auf die rechtliche Ordnung ihrer Verhältnisse. Als theologische und zugleich als anthropologische, soziologische und ekklesiologische Leitidee eignete ihr stets auch ein reformerisches und nicht selten ein subversives Potential. In der Geschichte der Kirche gingen viele Erneuerungsbewegungen mit einer Rückbesinnung auf das biblische und altkirchliche Communio-Denken einher und bezogen daraus ihre Inspirationen und Impulse. So war es auch beim Zweiten Vatikanischen Konzil. Hier und in der Rezeptionsgeschichte dieses Konzils ist der Communio-Gedanke geradezu zum Konstruktionspunkt eines neuen oder erneuerten Kirchenbildes geworden.

Angesichts dieser Neuevaluierung des Communio-Motivs stellt sich die Frage, ob davon auch die Theologie betroffen ist – nicht nur in

RIVISTA PATH 1-2006.indd 17 21-06-2006 17:39:43

ihren Inhalten, sondern auch in ihren Strukturen und Verfahrensweisen, also die *theologische Erkenntnis- und Methodenlehre* im fachlichen Sinn. Die nachfolgenden Ausführungen befassen sich mit dieser Frage. Der Anstoß dafür ist dem *III Forum Internazionale della Pontificia Accademia di Teologia* zu verdanken, das am 26. – 28. Januar 2006 zum Thema «Il metodo teologico oggi. Comunione in Christo tra memoria e dialogo» in Rom stattgefunden hat. Mein Beitrag ist in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil dient der Problemexposition, im zweiten Teil werden auf der Grundlage einer Relektüre der Loci-theologici-Lehre Melchior Canos die Umrisse für eine am Communio-Denken des Konzils und an der nachkonziliaren Communio-Ekklesiologie orientierte Konzeption der *theologischen Erkenntnis- und Methodenlehre* skizziert, die man ihrer Art nach als *epistemologische Communio-Theologie* bezeichnen könnte.

1. Erster Teil: Beobachtungen zur Fragestellung und zur Problemlage

Anders als die *Philosophische Theologie* (Theologik) im Sinne der aristotelischen Metaphysik und anders als die *Religionsphilosophie* in ihrer neuzeitlichen Verfaßtheit, die diskurstheoretisch gesehen ein autonomer Selbstvollzug des philosophischen Denkens sind und somit kein identifikatorisches Verhältnis zu einer bestimmten Religion voraussetzen, ist die *Theologie*, von der hier die Rede sein wird, als eine Funktion der sie tragenden Religion aufzufassen. Sie gehört zu dem geistigen Leben, das die *communio fidelium* aus ihrem Inneren hervorbringt nach den Gesetzen ihres Seins und ihrer Sendung. Sie ist von Grund auf des christlichen Glaubens eigenes Denkprojekt. Darin gründet auch der ekklesiale Status dieser Theologie, der wissenschaftstheoretisch begründbar ist[1]. Ihre Aufgabe ist die «theologische Erkenntnis»[2] im Licht des christlichen Glaubens auf

[1] Vgl. dazu J.S. DREY, *Breve Introduzione allo studio della Teologia con particolare riguardo al punto di vista scientifico e al sistema cattolico* (1819), Morcelliana, Brescia 2002, bes. § 54 und § 55. Drey, der Begründer der Katholischen Tübinger Schule, war katholischerseits der erste, der in Auseinandersetzung mit dem Autonomiebegriff der Aufklärungsphilosophie die wissenschaftstheoretische und lebenspraktische Verankerung der Theologie im Sein und Leben der Kirche in der Denkform der Moderne wegweisend zur Geltung gebracht hat.

[2] Zu diesem Begriff (und zum dreifachen Sinn der Begriffe *theologische Erkenntnis* und *theologische Erkenntnislehre*) siehe M. SECKLER, "Erkenntnislehre, theologische", in

RIVISTA PATH 1-2006.indd 18 21-06-2006 17:39:44

den Grundlagen der Glaubenszeugnisse und des Glaubensverständnisses der Kirche, die ihrerseits das Wort Gottes zur Quelle, zur Richtschnur und zum Inhalt haben.

In der theologischen Prinzipien- und Erkenntnislehre werden diese Grundsätze in ihrem Zusammenhang sowohl für die Glaubenserkenntnis der Kirche im ganzen als auch für die Theologie im besonderen erarbeitet und dargestellt. Die theologische Erkenntnis im fachlichen, glaubenswissenschaftlichen Sinn ist demnach nur eine Teilfunktion der kirchlichen Glaubenserkenntnis, die breiter anzusetzen ist, aber sie hat für ihre Arbeit die ganze Glaubenserkenntnis des Volkes Gottes zu berücksichtigen. Und wenn es in der Kirche nicht nur *einen* Träger der Glaubenserkenntnis gibt, sondern eine Vielzahl von verfassungsmäßig legitimierten oder von faktisch relevanten Trägerschaften – also eine Vielzahl von "Orten" dieser Erkenntnis –, dann müssen diese Strukturen konsequenterweise auch auf die Strukturen der Theologie und auch die theologische Methodenlehre durchschlagen. Auch für die theologische Erkenntnislehre gilt deshalb der Grundsatz: Wie die Kirche, so ihre Theologie. Es gilt freilich auch: Wie die Kirchenbilder dem Wandel der Zeit unterworfen sind, so auch die Gestalten und Gestaltungen der davon abhängigen Theologie. Monolithische Ekklesiologien tendieren zu monolithischen Erkenntnis- und Methodenlehren, und so weiter.

An diesem Punkt wird die Communio-Ekklesiologie für unsere Frage interessant. Denn wenn sie neue Züge im Begriff der Kirche ins Licht rückt, oder wenn sie alte Verfassungsmerkmale neu sehen lehrt, dann ist zu erwarten, daß auch die theologische Erkenntnislehre entsprechend davon betroffen sein wird. Die Deutung der Loci-theologici-Lehre Canos, die im zweiten Teil dieses Beitrags vorgelegt wird, ist darauf abgestellt.

Die Communio-Ekklesiologie hat es bisher, soweit ich sehe, noch nicht zu einer ihrem Geist und ihren Intentionen entsprechenden theologischen Methodologie gebracht, in der das Communio-Motiv in angemessener Form zum Tragen kommen müßte. Dieser Mangel ist freilich nicht allein ihr anzukreiden. Während nämlich die Gesichtspunkte der *Communio* in den Traktaten der materialen Dogmatik seit langer Zeit vielfältig reflektiert und traktatspezifisch ausgestaltet wurden, war das

W. KASPER et al. (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. IV, Herder, Freiburg i. Br. 1995^3, 786-791, bes. 786-788.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 19 21-06-2006 17:39:44

auf den Gebieten der kirchlichen Verfassungslehre und erst recht der theologischen Methodenlehre viel weniger der Fall. So wird man z.B. in den Sachregistern der Fachtraktate zur theologische Erkenntnis- und Methodenlehre den Begriff "communio" zumeist vergeblich suchen. Zu den Grundbegriffen dieser Literaturgattung gehört er jedenfalls nicht. Dieser Befund bedeutet gewiß nicht unbedingt, daß die Sache selbst völlig absent gewesen sein muß. Auch wo die Communio-Idee nicht explizit als Leitmotiv für die Ausgestaltung der Methodenlehre fungierte, konnte sie doch gleichsam incognito in der Theorie der Theologie wie auch in der Praxis der theologischen Arbeit am Werk sein. Für das erstere bietet gerade die Loci-theologici-Lehre Canos ein verblüffendes Beispiel, wenn man sie aus heutiger Sicht daraufhin überprüft, für das letztere zeugen die Usancen des *commercium scientificum*. Man war sich natürlich bewußt, daß theologische Forschung und Lehre ein kommunikativer Prozeß sind, in dem die Beteiligten, durch das Band des Glaubens und mehr oder weniger auch der Liebe miteinander verbunden, in vielfältiger Weise zusammenwirken. Es gab auch ein methodologisch faßbares Regelwerk der intersubjektiven Erkenntnisbildung und der dialogischen Interaktion, also gleichsam die strukturgewordene Objektivation des kommunikativen Geschehens in der Theologie und unter den Theologen. Insofern war das Communio-Motiv durchaus präsent und auch methodologisch wirksam. Ähnliches wäre auch erkenntnistheoretisch zum Pluralismus der Quellen und "Orte" der theologischen Erkenntnis und zu ihrem integrativen und methodologisch geordneten Zusammenspiel zu sagen.

Wenn man unter diesen Voraussetzungen auf das Communio-Denken des Konzils und der nachkonziliaren Zeit blickt, dann richtet sich der Fokus des Interesses naturgemäß auf die sogenannte Communio-Ekklesiologie. Dieser Begriff ist in den letzten Jahrzehnten zur fixen Bezeichnung für eine relativ eng umgrenzbare ekklesiologische Literaturgattung geworden, aber man muß sehen, daß es auch einen offeneren Gebrauch dieses Begriffes gibt und geben muß, wenn man ideologische Engführungen vermeiden und dem Communio-Motiv seine originäre Kraft und Weite zugestehen will.

Das deutlichste Signal für die nachkonziliare Karriere dieses Begriffs hat zweifellos Antonio Acerbi 1975 mit seinem Buch über die "zwei

RIVISTA PATH 1-2006.indd 20 21-06-2006 17:39:45

Ekklesiologien" des Konzils gegeben, in welchem er der traditionellen "Ecclesiologia giuridica" die neue "Ecclesiologia di Comunione" plakativ gegenüberstellte[3]. Zehn Jahre später einigten sich die Synodalen der Zweiten außerordentlichen römischen Bischofssynode von 1985 darauf, daß die ekklesiologische Communio-Idee als «die zentrale und grundlegende» Idee der Konzilstexte anzusehen sei[4]. Zugleich legte die Synode in ihrem Schlußdokument auch die Grundzüge einer Communio-Ekklesiologie nach ihrem Verständnis vor, das für viele Theologen wegweisend geworden ist[5].

Wenn man dieses Schlußdokument (und die *darauf* sich stützende ekklesiologische Literatur) betrachtet, kann man zu der Auffassung kommen, daß es sich bei der nachkonziliaren Communio-Ekklesiologie um ein einheitliches Phänomen handelt. Aber die Realitäten in der Fachliteratur sehen anders aus. Hier ist das ekklesiologische Communio-

[3] A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"* (Nuovi saggi teologici 4), Ed. Dehoniane, Bologna 1975.

[4] Siehe das *Schlußdokument der Zweiten außerordentlichen Bischofssynode* vom 9. Dezember 1985, Teil C 1, in: *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente, mit einem Kommentar von Walter Kasper*, Herder, Freiburg 1986 (S. 33).

[5] Eine integrative Darstellung und Auslegung dieses Communio-Denkens gibt W. KASPER, *Kirche als Communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, in DERS., *Theologie und Kirche*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987, 272-289 (mit Lit.). Vgl. dazu auch J. RIGAL, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements* (Cogitatio fidei 202), Cerf, Paris 1997; D.M. DOYLE, *Communion Ecclesiology. Vision and Versions*, Orbis Books, Maryknoll NY 2000; CH. SCHWÖBEL, *Kirche als Communio*, in "Marburger Jahrbuch Theologie", 8 (1996), 11-46; I. RIEDEL-SPANGENBERGER, *Die Communio als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC/1983*, in "Trierer theologische Zeitschrift", 97 (1988), 217-238; H. MÜLLER, *Kirchliche Communio und Strukturen der Mitverantwortung in der Kirche. Vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Codex Iuris Canonici*, in "Archiv für katholisches Kirchenrecht", 159 (1990), 117-131; G. GRESHAKE, *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik*, in G. BIEMER (ed.), *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio* (Festschrift für Erzbischof Oskar Saier), Herder, Freiburg i. Br. 1992, 90-121; P.J. CORDES, *Communio – Utopie oder Programm?* (Quaestiones disputatae 148), Herder, Freiburg, i. Br. 1993; B.J. HILBERATH, *Kirche als Communio – Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?* in "Theologische Quartalschrift" 174 (1994), 45-65; DERS., *Schwerpunkte und Tendenzen in der Ekklesiologie* (Forschungsbericht), in "Theologische Quartalschrift" 181 (2001), 238-246; 184 (2004), 287-303; SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (ed.), *Kongregation für die Glaubenslehre: Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 107), Bonn 1992.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 21 21-06-2006 17:39:45

Motiv zwar weithin zu einer mit Sympathien aufgeladenen Reformchiffre geworden, zugleich aber zu einer Kampfparole im Ringen um die Auslegung des Konzils und seiner Inanspruchnahme für höchst heterogene Ziele. Insofern verbirgt sich hinter dem Etikett der Communio-Ekklesiologie ein wahres Pandämonium von ekklesiologischen Geistern. In gewisser Weise gleicht die Communio-Idee des Konzils dem Tonkrug der Pan-dora, der "Alles-Schenkenden".

Auch in unserer Frage, der Frage nach der Korrelation von Communio-Ekklesiologie und theologischer Methode, ist das Bild uneinheitlich. Es gibt zwar, wie wir gesehen haben, grundsätzlich immer die Interdependenz von Kirche und Theologie, von Ekklesiologie und Methodologie, aber eben deswegen ziehen die unterschiedlichen Konzeptionen der Communio-Ekklesiologie jeweils auch ihre spezifischen Konsequenzen für die theologische Methodologie nach sich. Der Angelpunkt aber ist stets die Subjektfrage, denn die Träger der *Communio* fungieren auch als Träger des theologischen Dialogs; sie determinieren auf ihre Weise die Strukturen des Geschehens. Es kommt also sehr darauf an, wer oder was als Träger des Communio-Geschehens im Hinblick auf die Methodenfrage zu bestimmen ist. Es gibt dafür verschiedene Auffassungen mit unterschiedlichen Ansatzpunkten, von denen ich zunächst zwei Beispiele anführen möchte.

Die eine Richtung setzt beim Verständnis der Kirche als *communio fidelium* an und ist personalistisch orientiert, die andere bezieht den Communio-Begriff in der Subjektfrage auf korporative ekklesiale Entitäten (z.B. *communio ecclesiarum* im innerkirchlichen, interkonfessionellen und ökumenischen Bereich, oder *communio hierarchica* als *Communio* der kirchlichen Ämter). In den beiden Fallgruppen gibt es für die Communio-Idee also ganz unterschiedliche Ansatzpunkte interpersonaler bzw. interinstitutioneller Art, die sich auch in die theologische Erkenntnislehre hinein auswirken können (nur davon soll hier die Rede sein).

Zunächst zum *ersten* Modell. Hier wird allen Personen in der Kirche kraft ihrer Teilhabe an den Heilsgütern (*communio sanctorum*), d.h. am trinitarisch verfaßten Heilsgeschehen, am Wort Gottes und an den Sakramenten, am einen Glauben, der subjektiv und objektiv für alle derselbe ist, aber auch an den Charismen und Diensten in der Kirche, zu denen alle berufen sind, wenn auch je auf ihre Weise, eine funda-

RIVISTA PATH 1-2006.indd 22 21-06-2006 17:39:46

mentale Gleichheit und Brüderlichkeit zuerkannt. Sie sind insofern auch mündige Subjekte des Glaubenszeugnisses, der Glaubenserkenntnis und des theologischen Dialogs. Dieser Ansatz kann, so schön und wahr er an und für sich auch ist, problematische Auswirkungen für den Begriff und die Verfassung der Theologie nach sich ziehen. In einer Theologie des Volkes Gottes, in der jeder Partizipant ohne weiteres Sitz und Stimme hat, haben glaubenswissenschaftliche Rationalität, fachliche Kompetenz und methodische Epistemologie einen schweren Stand. Eine nach demokratischen Leitideen konzipierte Pragmatik der theologischen Erkenntnis oder der Konsensbildung kann auch den Wahrheitsbegriff verändern oder dem Populismus Tür und Tor öffnen. Wenn postmoderne Mentalitäten hinzutreten, kann das zu einem methodologischen anything goes führen, das bekanntlich auch pneumatologisch interpretierbar ist, wenn der Geist auch in der Theologie weht, wo und wie er will. Dem personalistischen Ansatz, der personalistischen Interpretation der Communio-Idee eignet von Haus aus außerdem eine Tendenz zur Personalisierung der innerkirchlichen und auch der innertheologischen Verhältnisse, was entgegen der guten Absichten zu recht ungemütlichen Konstellationen führen kann. Und im Extremfall wird das Communio-Motiv zu einer nur noch emotionalen Kategorie deformiert.

Nicht zuletzt im Hinblick auf derartige Tendenzen wurde schon früh vor der personalistischen Auslegung der Communio-Idee gewarnt. Das ekklesiologische Communio-Motiv sei statt dessen auf die korporative Gegliedertheit der Kirche, also auf Kirchentümer, Teilkirchen und andere Repräsentanten der institutionellen Pluralität der Kirche zu beziehen[6]. Damit ist die *zweite* Richtung in der nachkonziliaren Anwendung der Communio-Idee angesprochen. Während im ersten Fall der Subjektstatus der Personen (und von da aus auch personelle Gesellungsformen) das Fundament bildet, wird hier, wie gesagt, den ekklesialen körperschaftlichen Entitäten (z.B. den Ortskirchen, den Bischofskonferenzen, den Konfessionen etc.) ein Subjektstatus zugesprochen, kraft dessen sie auch

[6] Vgl. z.B.H.M. LEGRAND, *Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte: Eine Anfrage an das II. Vatikanum*, in G. ALBERIGO - Y. CONGAR - H.J. POTTMEYER (ed.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem 2. Vatikanum*, Patmos, Düsseldorf 1982, 141-174.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 23 21-06-2006 17:39:46

zu eigenständigen Instanzen der Theologie und zu Trägern des kommunikativen Prozesses in ihr werden können.

Was ist zu diesen Modellen zu sagen? Sie zeigen zunächst, daß die Communio-Ekklesiologie auch in unserer Frage weit davon entfernt ist, ein einheitliches Phänomen zu bezeichnen oder zu übereinstimmenden Schlußfolgerungen zu führen. Und wenn ihnen ein Wahrheitsmoment zukommt, so sind sie für die theologische Prinzipien- und Erkenntnislehre und für die Anwendung der Communio-Idee in ihr doch nur sehr begrenzt leistungsfähig. Sie tangieren die Theologie eher nur von außen, und sie berücksichtigen bei ihrer direkten Anwendung zu wenig den in Jahrhunderten gewachsenen Status der Theologie.

Wenn man bei dieser Sachlage nach besseren Alternativen sucht, wird man sich rasch auf die traditionelle theologische Prinzipien- und Methodenlehre zurückverwiesen sehen, die freilich daraufhin zu untersuchen ist, ob und wie in ihr die Intentionen der Communio-Ekklesiologie sich wiederfinden bzw. anwenden lassen. Ich denke, daß dafür die Loci-theologici-Lehre Melchior Canos ein überraschend gutes Paradigma darstellt, und möchte deshalb in meinen weiteren Ausführungen mich darauf konzentrieren.

Wer mit der klassischen Loci-theologici-Lehre und mit dem Systementwurf Canos einigermaßen vertraut ist, wird dieser Wahl zunächst wohl Skepsis entgegenbringen. Cano hat sich mit seinem Werk *De locis theologicis*, das 1563, drei Jahre nach seinem Tod, postum im Druck erschienen ist[7], zwar den Ruf des Begründers der neuzeitlichen theologischen Methodenlehre erworben, aber das herkömmliche Verständnis und vor allem auch die bisherige Wirkungsgeschichte dieses Werkes sind kaum geeignet, große Erwartungen aufkommen zu las-

[7] MELCHIOR CANO, *De locis theologicis libri XII*. Erste Ausgabe von Roderich Vadilaerus, Salamanca 1563, danach mehr als 30 Nachdrucke und Auflagen. Am verbreitetsten ist die Ausgabe von Hyacinth Serry, Padua 1714, die 1840 in MIGNE, *Cursus theologicus completus I*, aufgenommen wurde. Der von Serry edierte Text ist unverändert auch in der von TITUS M. CUCCHI besorgten Ausgabe der *Opera* CANOS (3 Bde., Rom 1890) enthalten. Zur Text- und Editionsgeschichte siehe A. LANG, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte* (Münchener Studien zur historischen Theologie 6), Kösel & Pustet, München 1925, 17 ff; B. KÖRNER, *Melchior Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Styria Medienservice Moser, Graz 1994, 69 ff.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 24 21-06-2006 17:39:47

sen. Cano selbst hat sein Werk *a prima vista* nur als Anleitung für die Technik des theologischen Beweises konzipiert. Die *loci theologici* wären demnach Fundorte für den Stoff des theologischen Beweises, die zehn loci wären das in zehn Segmente unterteilte Arsenal für die Waffen des theologischen Beweises, und die theologische Methodenlehre würde den rechten Gebrauch dieser Waffen regeln.

Etwa in diesem Sinn hat Albert Lang 1925 mit seiner Schrift über *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* das Werk Canos interpretiert[8]. Die Interpretation Langs entspricht weithin dem bis dahin üblichen Verständnis Canos. Eine Revision dieses Interpretationsmodells kam erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts in Gang. Insbesondere Bernhard Körner hat 1995 in seinem Opus magnum mit dem Titel *Melchior Cano – De locis theologicis*[9] die fatalen Einseitigkeiten und Fehler Langs im einzelnen aufgedeckt und die Grundlagen für eine historisch korrekte Deutung Canos geschaffen. Ich darf in diesem Zusammenhang auch auf den Beitrag verweisen, den ich 1987 unter dem Titel *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der "loci theologici". Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturale Weisheit* vorgelegt habe[10], da er die Grundzüge meiner nachfolgenden Ausführungen enthält.

Der Mißkredit, in den die Loci-theologici-Lehre Canos in der neueren Theologie gekommen ist, hat vor allem zwei Gründe. Es ist zum einen die Fokussierung der ganzen Loci-theologici-Konzeption auf den theologischen *Beweis*. Diese Fokussierung hat Cano selbst vorgenommen. Sein Werk *De locis theologicis* ist direkt auf die Interessen und Bedürfnisse der Kontroverstheologie in der Mitte des 16. Jahrhunderts

[8] Siehe die bibliographische Angabe in Anm. 7.

[9] Siehe die bibliographische Angabe in Anm. 7. Zur Diskussion der Loci-theologici-Lehre Canos im 20. Jahrhundert siehe KÖRNER (wie Anm. 7), 19-46; ergänzend: B.J.F. LONERGAN, *Method in theology*, Darton, Longman & Todd, London 1972; A. SCOLA, *Chiesa e metodo teologico in M. Cano*, in DERS., *Avvenimento e traditione. Questioni di ecclesiologia teologica*, Ed. Ares, Milano 1987, 57-92; P. CODA, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell' uomo* (1997), Lateran University Press, Roma 2004², 212-222.

[10] In: W. BAIER et al. (ed.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger*, 2 Bde., EOS-Verlag, St. Ottilien 1987, I, 37-65 (Italienische Version: *Il significato ecclesiologico del sistema dei "loci theologici". Cattolicità gnoseologica e sapienza strutturale*, in M. SECKLER, *Teologia Scienza Chiesa. Saggi di teologia fondamentale*, a cura e con introduzione di G. COFFELE, Morcelliana, Brescia 1988, 171-206).

RIVISTA PATH 1-2006.indd 25 21-06-2006 17:39:47

ausgerichtet. Im Streitgespräch der "Religionsparteyen" spielte der theologische Beweis und von daher auch die Besinnung auf die Prinzipien und Methoden des rechten Beweisverfahrens eine herausragende Rolle. In diesem Kontext ist das Werk Canos entstanden. Es ist zwar bei weitem nicht nur ein Leitfaden für die Technik des Beweises, sondern hat den Charakter eines Grundlagenwerkes zur theologischen Erkenntnislehre. Aber die Ausrichtung auf das Beweisproblem hat dazu geführt, daß es in der Folgezeit praktisch allein in dieser Perspektive gesehen und rezipiert bzw. kritisiert wurde.

Der zweite Grund für das eingeschränkte Ansehen der Loci-theologici-Lehre Canos liegt darin, daß sie nur den *dogmatischen* Beweis zu betreffen schien. Cano selbst spricht zwar nicht vom dogmatischen, sondern vom theologischen Beweis. Aber nachdem im Zuge der Ausdifferenzierung der Theologie in verschiedene Fachdisziplinen im 17. und 18. Jahrhundert die Dogmatik als die eigentliche und zentrale theologische Disziplin sich konstituiert hatte, bezog sie die Loci-theologici-Lehre allein auf sich. So wurde aus dem *theologischen* Beweis der *dogmatische* Beweis. Man konnte die Loci-theologici-Lehre Canos zwar weiterhin als *theologische* Erkenntnislehre bezeichnen, deutete sie aber faktisch als Erkenntnislehre der *Dogmatik*. Noch das Werk von Albert Lang bewegt sich vollständig in dieser Terminologie und in dieser Denkform, wie allein schon aus dem Titel bzw. Untertitel seines Werkes hervorgeht (siehe Anm. 7). Von daher wird verständlich, daß die anderen Disziplinen kein Interesse daran haben konnten, die Erkenntnislehre Canos auf sich (oder auf die Theologie im ganzen) zu beziehen.

Wenn wir heute in der Lage sind, diese Engführungen zu erkennen, ist eine günstige Ausgangslage für eine Relektüre des Werkes Canos und für eine neue Würdigung seiner theologischen Erkenntnislehre gekommen. Erkenntnisleitend für die hier vorgeschlagene Relektüre waren, wie gesagt, die von der Communio-Ekklesiologie ausgehenden Anstöße. Mein Ziel ist nicht die Rekonstruktion der Loci-theologici-Lehre Canos in ihrem historischen Kontext, sondern im Blick auf heute. Die kontroverstheologischen und beweistechnischen Absichten, für die Cano sein Werk konzipierte, sind *eine* Sache, der Geist seines Systementwurfs und seine strukturologische Leistung reichen tiefer und weiter. Ich hoffe zeigen zu können, daß dem Toposbegriff Canos und dem Gefüge seiner Topik ein

RIVISTA PATH 1-2006.indd 26 21-06-2006 17:39:47

Potential eignet, das zu neuem Leben zu erwecken sich lohnt. In dieser Erwartung wenden wir uns jetzt Cano zu.

2. Zweiter Teil: "Communio-Theologie"? Zum methodologischen Potential der Loci-theologici-Lehre Melchior Canos

In der Fachliteratur werden die zehn loci oft ungenau oder falsch bzw. verfälschend wiedergegeben. Bei Cano lauten sie in ihren Kernformulierungen so (vgl. *De locis theologicis* I 3/2 a):

1. *Auctoritas Sacrae Scripturae*, quae libris canonicis continetur.
2. *Auctoritas Traditionum Christi et Apostolorum*, quas, quoniam scriptae non sunt, sed de aure in aurem ad nos pervenerunt, vivae vocis oracula rectissime dixeris.
3. *Auctoritas Ecclesiae Catholicae*
4. *Auctoritas Conciliorum* praesertim generalium, in quibus Ecclesiae catholicae auctoritas residet.
5. *Auctoritas Ecclesiae Romanae*, quae divino privilegio et est et vocatur Apostolica.
6. *Auctoritas Sanctorum Veterum*
7. *Auctoritas Theologorum scholasticorum*
8. *Ratio naturalis*
9. *Auctoritas Philosophorum*
10. *Humanae Auctoritas Historiae*

Dazu zunächst einige Erläuterungen und Präzisierungen (= I), danach lege ich die mir einschlägig erscheinenden Punkte in Thesenform vor (= II).

I. Bemerkungen zum Schema Canos

1. Alle loci, die Cano in das Zehnerschema aufgenommen hat, sind *loci theologici*. Erst innerhalb dieser allen zehn loci gemeinsamen Grundqualifikation gibt es die Unterscheidung in zwei Klassen von loci. Die ersten sieben haben den Charakter von "eigentlich" theologischen loci (*loci theologici proprii*), die drei letzten bezeichnet Cano als "beigeordnete" loci (*loci theologici adscriptitii*). In der Fachliteratur werden häufig nur die ersten sieben als *loci theologici* bezeichnet (oder stillschwei-

RIVISTA PATH 1-2006.indd 27 21-06-2006 17:39:48

gend so aufgefaßt), die restlichen drei dagegen als loci *alieni*, was aber dem Denken Canos nicht gerecht wird. Für ihn sind vielmehr Vernunft, Philosophie und Geschichte *loci theologici*, wenngleich gegenüber den loci proprii in abgeschwächter Form.

2. Es fällt auf, daß Cano der *Vernunft* und der *Philosophie* je einen eigenständigen Status zuerkennt. Das ist indessen durchaus sinnvoll, wenn man bedenkt, daß die Vernunft zwar das Organ des philosophischen Denkens ist und daß die Philosophie sich selbst als reine Vernunfterkenntnis versteht, die philosophischen Systeme aber keineswegs immer die reine Vernunft repräsentieren, sondern oft genug auch das Gegenteil[11].

Gegenüber dem instrumentellen Gebrauch der *Vernunft*, den es auch in der Theologie gibt, und zwar durchaus erkenntnisrelevant für sie, enthalten die *Philosophie* und die *Philosophien* aber darüber hinaus einen inhaltlichen Mehrwert, der für die theologische Erkenntnis einen unverzichtbaren Posten darstellt. Für die theologische Erkenntnislehre bedeutet die Integration der loci adscriptitii in das System der *loci theologici* insgesamt eine enorme Horizonterweiterung.

3. Wenn Vernunft, Philosophie und Geschichte als wirkliche Quellen der theologischen Erkenntnis gelten – wenngleich mit der oben genannten Spezifizierung –, ist es vielleicht nicht abwegig, sie aus heutiger Sicht außerdem der transzendentalen Offenbarung zuzuordnen, was zur Stärkung ihrer theologischen Relevanz beitrüge. Auch wenn Cano diese Vorstellung explizit nicht thematisierte, so gehört die Annahme, daß der Gott der christlichen Offenbarung sich auch im Medium der Vernunft, der Philosophie und der (außerbiblischen) Geschichte bezeugt, doch immer schon zum Bestand großen theologischen Denkens. In dieser Perspektive könnte man die Gruppe der ersten sieben *loci theologici* als die der christlich-kirchlichen Glaubensüberlieferung eigentümlichen *kategorialen* Felder der theologischen Erkenntnis bezeichnen, während der theologische Charakter und die epistemologische Relevanz der drei loci adscriptitii *transzendentaltheologisch* begründbar wäre.

[11] Das Bewußtsein einer Differenz zwischen der reinen Vernunft (die erst mit Hilfe der Offenbarung ganz zu sich selbst gebracht wird) und den Philosophien (als mehr oder weniger defizienten Realisationen der Vernunfterkenntnis) ist seit der Väterzeit vorhanden. So auch bei Thomas von Aquin (vgl. z.B. S.Th. I q. 1 a. 1).

RIVISTA PATH 1-2006.indd 28 21-06-2006 17:39:48

4. Die zehn loci sind ohne weitere Binnengliederung numerisch aneinandergereiht (was in der späteren Schultheologie oft als Mangel kritisiert wurde[12]). Es gibt aber gute Gründe für die Annahme, daß Cano in der von ihm gewählten Reihenfolge eine gewisse Rangordnung ausdrücken wollte. Dafür spricht unter anderem die Nennung der Heiligen Schrift primo loco. Aber dann fällt auf, daß die *Auctoritas Ecclesiae Romanae* (und damit das Petrusamt) erst an fünfter Stelle genannt wird. Das würde bedeuten, daß die *Auctoritas Ecclesiae Catholicae* (= Nr. 3) und die *Auctoritas Conciliorum* (= Nr. 4) einen höheren Rang einnehmen, zumindest in der *Toponomie des Loci-Systems*. Es fällt ferner auf, daß Cano zwischen den loci des kirchlichen Lehramtes (Nr. 4 und 5), denen vielleicht auch Nr. 3 beizuzählen ist, und den loci der Theologen (Nr. 6 und 7) keinen Klassenunterschied vermerkt. Das ist ein besonderes Problem, auf das zurückzukommen ist.

5. Bemerkenswert ist auch, daß Cano die *Auctoritas Ecclesiae Catholicae* als besonderen *locus theologicus* neben der *Auctoritas Conciliorum* und der *Auctoritas Ecclesiae Romanae*, also zusätzlich zu diesen, anführt. Man hat daraus geschlossen, daß es sich bei dem hier verwendeten Begriff der *Ecclesia Catholica* um eine Art "Restbegriff" handle, der übrigbleibt, wenn man die beiden kirchenamtlichen loci (Nr. 4 und 5) aus Nr. 3 herausnimmt. Aber diese Subtraktionslogik liegt Cano fern. Die beiden loci des kirchlichen Lehramts werden gesondert aufgeführt, weil es sich bei ihnen um Funktionen und Instanzen handelt, die *topologisch* eine besondere Stellung haben. Im Begriff der *Ecclesia Catholica* aber sind – dem voraufgehend – das Volk Gottes und die Hirten, Gemeinde und Amt, die Verfassungs- und Lebenswirklichkeit der Kirche als ein Eines und Ganzes noch zusammengedacht. Cano stellt hier nicht etwa das Volk Gottes oder den *sensus fidelium* neben oder gegen die institutionellen Strukturen – aber er läßt das Glaubenszeugnis der *Ecclesia Catholica* auch nicht in den Ämtern aufgehen. Alle und alles

[12] Vgl. dazu E. KLINGER, *Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Herder, Freiburg i. Br. 1978. Klinger verweist hier auch auf die Bedeutung der dogmatischen Denkform in der neuzeitlichen Weiterentwicklung der Loci-theologici-Lehre, in der die Lehrgewalt des kirchlichen und zumal des päpstlichen Amtes zum dominierenden Prinzip der theologischen Erkenntnis ausgestaltet wurde. Doch wenn Klinger den Beginn dieser Entwicklung bei Cano ansetzt, so dürfte das einer Fehlinterpretation des Auctoritas-Begriffs Canos zuzuschreiben sein.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 29 21-06-2006 17:39:48

zusammen, alle und alles, was zum Begriff der *Ecclesia Catholica* gehört, ist eben auch im Hinblick auf deren pluriforme Ganzheit eine eigene (und darum auch gesondert anzuführende) Quelle und ein Prinzip der theologischen Erkenntnis[13].

6. Es fällt ferner auf, daß mit Ausnahme der Vernunft (= Nr. 8) sämtliche loci unter dem Stichwort *auctoritas* laufen, also auch Philosophie und Geschichte. Daraus folgt, daß der Begriff *auctoritas* im System der loci nicht (oder jedenfalls nicht primär) auf kanonische Normen und Ämter und auf deren auctoritas zu beziehen ist, sondern auf den topologischen Charakter der genannten loci, die den Charakter von "auctoritates" haben. "Auctoritates" sind im Sprachgebrauch der Scholastik Texte oder Sentenzen oder auch Fundorte, die allein schon wegen ihrer *konsensualen Geltung* Instanzen der Erkenntnisbildung sind. Das ist kein Spezifikum der Theologie, sondern ein Grundsatz der philosophischen Topik und Dialektik überhaupt. Aber es kommt der Theologie insofern besonders entgegen, als der Gegenstand der christlichen Glaubenserkenntnis nur in der Gestalt von Zeugnissen übermittelt werden kann (*fides ex auditu*), in der Sprache der Topik also in der Form von "auctoritates". Die Denkform der philosophischen Topik erlaubt es der Theologie aber zugleich, die Auktorität der Wortes Gottes in der theologischen Toposlehre bis zu einem gewissen Grad mitzudenken[14].

[13] Diese Konzeption entspricht auch den Ausführungen, die Joseph Ratzinger in seinem Kommentar zu Artikel 10 von *Dei Verbum* zur Bedeutung der *Gesamtkirche* in ihrer Funktion als Träger und Zeuge des Überlieferungsgeschehens gegeben hat: «Er (= Art. 10) stellt zunächst heraus, daß Bewahrung und tätige Verwirklichung des Wortes [Gottes] Sache des ganzen Gottesvolkes, nicht bloß der Hierarchie sind. Die Kirchlichkeit des Wortes, von der hier ausgegangen wird, stellt also nicht einfach seine Lehramtlichkeit dar, sondern umfaßt die Gemeinschaft der Glaubenden insgesamt» (in K. RAHNER et al. [ed.], *Lexikon für Theologie und Kirche*, Ergänzungsband III, Herder, Freiburg i. Br. 1967^2, 526). Die konkrete Vollzugsweise der Überlieferung in der Kirche wird «im gesamten Lebensvollzug der Kirche verankert» (520), wobei hier das Konzil auf der anderen Seite den sensus fidelium zurecht nicht eigens erwähne (527).

[14] Diese Interferenz ist auch in der Wissenschaftslehre der Theologie bei Thomas von Aquin zu beobachten. Thomas erörtert in *Quaestio* I der *Summa theologiae* die Frage der Zulässigkeit, des Gewichts und der Eigenart des Autoritätsarguments in der Theologie. Aus der Sicht der beweisenden Wissenschaften sind die autoritätsbegründeten Argumentationsinstanzen (*loci ab auctoritate*) die schwächsten. In der Theologie aber ist es umgekehrt. Für sie ist das *argumentari ex auctoritate* sogar die ihr höchst gemäße Methode (S.Th. I q.1 a.8). Deshalb ist die Theologie in ihrer Arbeit fundamental auf die Zeugnisse

RIVISTA PATH 1-2006.indd 30 21-06-2006 17:39:49

Und wenn Cano in Nr. 8 die blanke Vernunft der Gruppe der loci, die unter dem Stichwort *auctoritas* figurieren, gegenüberstellt, so wirkt hier natürlich zugleich auch noch das Zweierschema *ratio – auctoritas* der Scholastik nach[15].

7. Cano bezeichnet in seinem Schema der zehn loci nicht einzelne *Texte* oder *Sentenzen* als loci, sondern die *Bezeugungsbereiche*, in denen der Theologie der Gegenstand ihrer Erkenntnis entgegentritt[16]. Die so

angewiesen, in denen ihr das Wort Gottes in der ihm eigenen Autorität *geschichtlich* entgegentritt. Es sind *theologisch* gesehen "Orte" der Selbstbezeugung des Wortes Gottes in seiner Autorität, aber diese sind *zugleich* "loci" bzw. "auctoritates" im Sinne der *philosophischen Topik*. Das heißt: Phänotypisch gesehen sind die loci der Theologie loci in der Form von auctoritates wie alle loci, die in der Sprache der Topik so heißen, aber theologisch gesehen kann sich in solchen auctoritates die Autorität des Wortes Gottes vermitteln. Diese Ambivalenz des Topos- bzw. Auctoritas-auctoritates-Begriffs hat immer wieder zu Fehldeutungen geführt (z.B. bei Lang [siehe Anm. 7] und Klinger [siehe Anm. 12]; vgl. dazu Seckler [wie Anm. 10] in und bei Anm. 26).

[15] Vgl. dazu M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode nach den gedruckten und ungedruckten Quellen bearbeitet*, 2 Bde., Herder, Freiburg i. Br. 1909-1911; M.-D. CHENU, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin* (1950), Kerle, Heidelberg 1960; Styria, Graz 1982^2; U. KÖPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert* (Beiträge zur historischen Theologie 49), Mohr, Tübingen 1974; R. SCHÖNBERGER, "Scholastik", in R. AUTY et al. (ed.) *Lexikon des Mittelalters*, vol. VII, DTV, München, Zürich 1995, 1521-1526; L.J. ELDERS., "Scholastische Methode", ebda. 1526-1528; F. QUADLBAUER, "Topik", ebda. vol. VIII, 1997, 864-867 (mit Lit.).

[16] Es ist sachlich sehr wichtig und auch für die heutige Diskussion, wo immer neue *loci theologici* ins Spiel gebracht werden, im Grunde unerläßlich, den Topos- bzw. locus-Begriff, der verwendet wird, genau zu bestimmen, wenn man nicht aneinander vorbeireden will. Man begegnet diesem Begriff in einer Vielzahl von Bedeutungen, die sich in drei Gruppen gliedern lassen. Der Begriff konnte in der topologischen Tradition (1.) *Sätze*, *Sentenzen*, *Propositionen*, also ausformulierte inhaltliche Aussagen, z.B. Regeln des Lebens oder Grundsätze einer Wissenschaft oder Gemeinplätze der Rhetorik bezeichnen; er konnte (2.) im Sinne formaler *Rubriken*, thematischer *Raster* oder von *Grundbegriffen mit Ordnungsfunktionen* Verwendung finden; er diente ferner (3.) zur Bezeichnung *epistemologisch qualifizierter Schriften, Texten oder Textgruppen*, als *Fund-"Orte"* (im Sinne von Inventions*feldern*) *einer topologisch orientierten Erkenntnisbemühung*. In der Theologie des 16. Jahrhunderts verstand man unter *loci theologici* teils Hauptstellen eines Werkes (z.B. Sätze der Hl. Schrift), teils inhaltliche Hauptpunkte oder Grundbegriffe des Christentums (z.B. *Deus, creatio, gratia, beatitudo*) oder Hauptpunkte der konfessionellen Unterscheidungslehren. Cano ging hier (in ausdrücklicher Anlehnung an Aristoteles) seinen eigenen Weg. Für ihn sind (im Unterschied zu Aristoteles) die loci nicht argumentativ verwendbare Sentenzen, sondern "domicilia", d.h. *die Heimstätten aller theologischen Erkenntnis* und insofern auch *die Erkenntnisfelder der argumentativen theologischen Vernunft*. Im aristotelischen Fall "sitzt" das Argument in dem den Topos darstellenden *Satz*,

RIVISTA PATH 1-2006.indd 31 21-06-2006 17:39:49

verstandenen *loci theologici* sind zugleich auch die Heimstätten (*domicilia*), in denen die theologischen Beweise "wohnen". Wenn man später die *loci theologici* mit "dicta probantia" gleichgesetzt hat, so entspricht das nicht dem Toposbegriff Canos. Für ihn steht also z.B. die Heilige Schrift *im ganzen* oder das Zeugnis der Väter *im ganzen* als *locus theologicus*, was entsprechende hermeneutische Konsequenzen nach sich zieht.

8. Es ist anzunehmen, daß die zehn loci, die Cano nennt, in seinen Augen den ganzen Bereich der Quellen der theologischen Erkenntnis vollständig abdecken. Insofern hat sein zehngliedriges Schema den Charakter einer ganzheitlichen Systematisierung der Erkenntnisquellen der Theologie. Er konzedierte zwar, daß die Festlegung auf genau zehn loci nicht unbedingt zwingend sei, daß man auch noch andere loci an- oder einführen könnte. Aber er tat es nicht. Er dachte vielmehr, daß sein Schema ein holistischer Systementwurf ist, in dem alles, was bei einer weniger systematischen Betrachtung vielleicht auch noch als *locus theologicus* in Frage kommen könnte, untergebracht ist. So ist z.B. die Liturgie, die heute oft als ein von Cano vergessener *locus theologicus* angesehen wird, zumindest in Nr. 3 enthalten, im Grunde aber in allen *loci theologici proprii*. So enthält etwa die Heilige Schrift sowohl doktrinale Aussagen zur Liturgie als auch die Bezeugung liturgischer Akte.

Cano hätte allerdings unter den Voraussetzungen seines Topos-Begriffs nie anerkennen können, daß die "Zeichen der Zeit" den Rang eines eigenständigen *locus theologicus* haben könnten. Sie zu erkennen ist zwar wichtig, wie das Konzil zu recht hervorgehoben hat, und auch Cano, der sein Werk *De locis theologicis* im 16. Jahrhundert in ungemein wacher Zeitgenossenschaft konzipierte, würde dem natürlich nicht widersprechen. Im Erkennen der Zeichen der Zeit nimmt die Theologie die Herausforderungen wahr, die ihre Zeit an sie und ihre Arbeit stellt. Sie zu erkennen und ihnen sich zu stellen ist nicht nur eine Bedingung ihrer

der als anerkanntes Argumentationsstück gilt, bei Cano aber "wohnen" die Argumente in anerkannten Bezeugungs- und Dokumentations*bereichen*, aus denen durch "inventio" und "iudicium" erst Sätze zu gewinnen sind. Für Cano gelten deshalb letztlich nicht etwa nur bestimmte Sätze der Hl. Schrift als *loci theologici*, sondern die Hl. Schrift im Ganzen ist *ein locus theologicus*, desgleichen das Zeugnis der Konzilien usw. Die hermeneutischen Anforderungen, die an die Erhebung des Zeugnisses der jeweiligen *loci theologici* zu stellen sind, sind deshalb von ganz anderer Art, als wenn mit *dicta probantia* gearbeitet wird. Vgl. dazu SECKLER (wie Anm. 10) 44 ff; KÖRNER (wie Anm. 7) 93 ff; 19 ff.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 32 21-06-2006 17:39:50

Lebendigkeit, sondern aus ihnen gewinnt sie auch inhaltliche Impulse für zeitgemäße Aufgabenstellungen. Aber wo sonst sollte sie die Zeichen der Zeit erkennen, wenn nicht auf den Feldern der *Geschichte* (= *locus theologicus* Nr. 10), d.h. der historischen Gegenwart, und der *Philosophie* (= Nr. 9), wenn diese, mit Hegel gesprochen, ihre Zeit «im Gedanken erfaßt»[17]. So sind die "Zeichen der Zeit" zwar auch eine *Quelle* der theologischen Erkenntnis, aber es wäre unsinnig, ihnen neben der Philosophie und neben der Geschichte den Status eines besonderen *locus theologicus* zuzuschreiben.

II. Thesen zur Relevanz der Loci-theologici-Lehre Canos für die Communio-Struktur der theologischen Methode

1. Die Aufspaltung der Theologie in eine Vielzahl von Fachdisziplinen, die im Laufe der Neuzeit im Zuge der exponentiell anwachsenden und sich ausdifferenzierenden allgemeinen Wissenschaftswelt stattgefunden hat, ohne daß ein Ende abzusehen ist, hat zu einer Situation geführt, die man nicht zu Unrecht als eine "Fragmentierung" bezeichnete[18], in der auch die innere Einheit der Theologie sich aufgelöst habe und selbst die Einheit der theologischen Erkenntnis im Gestrüpp der Partikularisierungen sich verliere. Diese Diagnose ist umso alarmierender, als sie nicht nur für die Theologie im fachwissenschaftlichen Sinn zutrifft, sondern auch für andere Bereiche, Formen und Träger der theologischen Erkenntnis in der Kirche. Insofern sind die Zustände im Binnenraum der Theologie nur das Symptom einer weiter ausgreifenden Krise. Der Begriff "Fragmentierung" steht hier als Kennwort für einen ungeordneten Pluralismus, der noch nicht wieder zu seiner Einheit gefunden hat. Wenn sich in dieser Situation der Blick auf die Loci-theologici-Lehre Canos richtet, dann deshalb, weil sie von der ihr zu Grunde liegenden Denkform her eine Richtung zur Lösung des Pluralismus-

[17] Vgl. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), Jub.-Ausg., 7, 35.

[18] E. FARLEY, *Theologia. The Fragmentation and Unity of Theological Education*, Fortress Press, Philadelphia 1983, 1989[2] (vgl. dazu auch J.S. DREY, *Breve Introduzione* [wie Anm. 1] 44 f, Anm. 44); G. LORIZIO - S. MURATORE (ed.), *La frammentazione del sapere teologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998. – Siehe auch: PH. DELHAYE, *Unité de la foi et pluralisme des théologies dans les récents documents pontificaux*, in "Esprit et vie" [1], 9. Ser., 82 (1972), 561-569; 593-600.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 33 21-06-2006 17:39:50

Einheits-Problems aufzeigt, die man in Anbetracht ihrer *strukturellen Eigenart* und ihres *systemtheoretischen Zuschnitts* als "katholisch" im Sinne einer *erkenntnistheoretischen Katholizität* charakterisieren darf[19].

2. In der Communio-Ekklesiologie, die eine Bejahung des innerkirchlichen Pluralismus voraussetzt, zeichnen sich in unserer Frage Tendenzen ab, die in die gleiche Richtung weisen, sodaß es sich auch von daher anbietet, auf Cano zurückzugreifen, zumal wenn die Communio-Idee nicht nur zur emotionalen oder appellativen Glättung der epistemologischen Pluralismusprobleme herhalten soll. Zur Abhebung der hier angezielten Richtung von anderen Lösungsmodellen seien hier zunächst zwei Beispiele angeführt. In dem oben erwähnten Werk Farleys, in dem die Fragmentierung der Theologie und des theologischen Studiums zu Recht beklagt wird, orientiert sich der Autor an der vorneuzeitlichen Verfassung der Theologie, deren Einheitsdenken wieder zurückzugewinnen empfohlen wird. Das Einheitsdenken ist hier nostalgisch getönt, das Einheitsmodell anachronistisch. Es kann wohl in der Form der Grundkurse, die in den neueren Studienreformplänen entwickelt wurde, den Zielen einer ganzheitlichen theologischen Bildung dienen, aber zur theoretischen Bewältigung des Pluralismus-Einheits-Problems gibt es wenig her.

Das zweite Beispiel betrifft direkt den Fächerpluralismus in der Theologie, wo die verschiedenen Disziplinen sowohl in ihren Methodologien als auch in ihren Erkenntnisgegenständen und -inhalten auseinanderdriften. Man spricht von Randfächern und von Kernfächern. Diese Unterscheidung mag da und dort berechtigt sein, aber sie läuft tendentiell darauf hinaus, die eigentliche Theologie – und die Darstellung der Einheit der Theologie – letztlich allein einem dafür zuständigen Kernfach zuzuweisen, um auf diese Weise die Problematik des real existierenden Pluralismus zu bewältigen oder zu unterlaufen. Diesen Weg suchte man in den letzten Jahrhunderten zu gehen, indem

[19] Auf diese Charakteristik verweist der Untertitel «Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturale Weisheit» meiner in und bei Anm. 10 angeführten Abhandlung. Vgl. dazu auch L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Pattloch, Aschaffenburg 1977. In diesem leider allzu unbekannt gebliebenen Werk, auf das ich erst vor kurzem gestoßen bin, rekonstruiert Scheffczyk einen gestalttheoretisch orientierten Begriff der Katholizität, in dessen Horizonte das oben vorgeschlagene Merkmal der *erkenntnistheoretischen Katholizität* eingetragen werden kann.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 34 21-06-2006 17:39:51

dem Fach Dogmatik diese Stellung und Funktion zugewiesen wurde. Bei dieser Monopolisierung *eines* Faches wurden den übrigen Disziplinen die Würde und die Kompetenz entzogen, eigenständig theologische und potentiell gleichermaßen leistungsfähige wissenschaftsinstitutionelle (Teil-) Subjekte einer von Grund auf pluralistisch angelegten theologischen Erkenntnis sein zu können. Liegt es, nebenbei bemerkt, vielleicht in der Logik dieses "Modells", daß in diesen Disziplinen das Interesse für die wissenschaftstheoretische Reflexion des *theologischen* Charakters ihrer Fächer und Methoden verkümmerte oder daß sie ihr Fortkommen abseits der Dogmatik und deren Methode suchten? Fragmentierung als Folge des Monismus gewissermaßen? Monismus wenn nicht als Ursache, so doch als Indiz für ein unbewältigtes Pluralismusproblem? (Zur Erinnerung: Das Problem des Pluralismus der theologischen Disziplinen steht hier paradigmatisch für den Pluralismus an Trägern der theologischen Erkenntnis in der Kirche überhaupt).

3. Wenn es nur eine einzige eigentlich theologische Disziplin und neben ihr eine Anzahl nichttheologischer (Hilfs-) Disziplinen gäbe, wäre die Frage nach der Einheit der Theologie gegenüber dem Phänomen des Fächerpluralismus leicht zu beantworten. Anders ist es, wenn am Prozeß der theologischen Erkenntnis eine Vielzahl von Disziplinen (oder anderer Kognitionsinstanzen) beteiligt ist, die trotz ihrer unterschiedlichen methodologischen Verfassung gleichwohl *theologischen* Charakter haben oder haben sollen. Von daher stellt sich die Frage, ob sich das Problem eines solchen epistemologischen Pluralismus auf der *methodologischen* Ebene lösen läßt. Von einer Methode der Theologie im Singular konnte vor der Aufspaltung der Theologie in Einzeldisziplinen wohl noch die Rede sein, wenn man die Dinge aus der Ferne betrachtet. Danach wurde es schwieriger. Indem einem einzelnen Fach, nämlich der Dogmatik, das Privileg zuerkannt wurde, sie allein repräsentiere die eigentliche Theologie, konnte die *dogmatische* Methode mit der *theologischen* Methode schlechterdings gleichgesetzt werden, wie das naiverweise auch noch Albert Lang tat. Die Annahme, daß es sich bei Lang nur um eine unbedachte sprachliche Fehlleistung handeln könnte, würde den Realitäten im spätneuzeitlichen Theologiebetrieb nicht gerecht werden, für die die Gleichsetzung von eigentlicher Theologie und Dogmatik durchaus kennzeichnend ist. Und auch wenn die mon-archische Stellung

RIVISTA PATH 1-2006.indd 35 21-06-2006 17:39:51

dieses Faches auf eine mangelhafte Unterscheidung zwischen Dogma und Dogmatik zurückzuführen ist – dem christlichen Glauben im Bekenntnis der Kirche sind letztlich alle theologischen Disziplinen verpflichtet –, so beförderte diese Entwicklung doch die Vorstellung, die Einheit der Theologie gründe nicht im Glaubensprinzip, sondern in der Dogmatik und ihrer Methode.

Wenn sich die Emanzipation der anderen Disziplinen inzwischen weitgehend durchgesetzt hat, so geschah das zwar häufig im Konflikt mit der Dogmatik, aber tiefer gesehen handelt es sich um eine Befreiung aus dem Würgegriff des Methodenmonismus in der Theologie überhaupt, und insofern um einen Paradigmenwechsel, der nicht nur das Verhältnis zur Dogmatik betrifft. Der Gegenstand der theologischen Erkenntnis ist in sich selbst so pluriform, daß er auf die Dauer keinen Methodenmonismus zuläßt.

Auch wissenschaftstheoretisch gesehen läßt sich das Problem der Einheit der theologischen Erkenntnis nicht auf der methodologischen Ebene und nicht in der Form einer Einheitsmethode lösen, sondern nur von den *Prinzipien* her, die den Methoden vorausliegen und sie hervorbringen. *Principium est id, a quo aliquid procedit*. Das *Principium essendi et cognoscendi* der theologischen Erkenntnis, ihrer personellen, korporativen, institutionellen und fachlichen Träger und Methodologien, ist der christliche Glaube im Bekenntnis der Kirche. Dieser ist auch epistemologisch das Prinzip ihrer Einheit. Der Begriff der Methode dagegen ist, wenn man sich an den Wortsinn halten will, allein auf die Verfahrensweisen zu beziehen. Aus diesen Gründen verbietet es sich, das Heil der Einheit im singularischen Gebrauch dieses Begriffs zu suchen.

Die Loci-theologici-Lehre Canos stellt in ihren Ansatzpunkten ein Modell zur Verfügung, das dem topologischen und methodologischen Pluralismus der theologischen Erkenntnis systematisch gerecht werden kann, ohne den Grund und das Ziel der Einheit preiszugeben. Diese ist nicht in einem Methodenmonismus zu suchen, sondern in der *communio* der Beteiligten und im Zusammenspiel ihrer Dienste und Gaben.

4. Empirisch gesehen ist die Einheit und Ganzheit der theologischen Erkenntnis keine dinglich vorfindbare Sache. Sie war das noch nie, es sei denn in totalitären Träumen. Jede Theologie, jedes theologische Werk, jede Disziplin oder Schule oder Institution, die diesen Anspruch

RIVISTA PATH 1-2006.indd 36 21-06-2006 17:39:51

für sich erhöbe, hätte unweigerlich eine Vielzahl von Konkurrenten und Korrektiven neben und gegen sich. Man sieht sich auf der Suche nach der Einheit und Ganzheit der Theologie immer auf Bibliotheken und Intentionen verwiesen. Die Loci-theologici-Lehre vom Typ Canos, in der die "Felder" (loci) der theologischen Erkenntnis unter Wahrung ihres epistemologischen Eigenstandes systemisch zu einem Interaktionsgefüge vereint sind, das strukturell auf das Eine und Ganze im Zusammenspiel der Kräfte und Leistungen angelegt ist, kann auch diesem Aspekt gerecht werden.

5. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß in der nachkonziliaren Communio-Ekklesiologie neue Ansätze zum Pluralismus der ekklesialen (Teil-) Subjekte der theologischen Erkenntnis und zur Bewältigung des Pluralismusproblems nach Maßgabe der Communio-Idee ins Spiel gebracht wurden. Doch weder hier, noch in der weiter ausgreifenden Pluralismusdebatte der letzten Jahrzehnte[20] ist es zu einem umfassenden

[20] Die Fachliteratur zum Pluralismusproblem ist inzwischen unübersehbar, wobei aber die Thematik des interreligiösen und interkulturellen Pluralismus, die für unsere Fragestellung kaum einschlägig ist, in der letzten Zeit ganz im Vordergrund steht. Dafür wird nicht selten auch das Werk Karl Rahners in Anspruch genommen, was aber seinem ursprünglichen Ansatz nicht entspricht. Rahner hat sich viel stärker mit den Fragen des *innertheologischen* Pluralismus und der Fragmentierung der theologischen Erkenntnis befaßt. Vgl. dazu W. WERNER, *Fundamentaltheologie bei Karl Rahner. Denkwege und Paradigmen* (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 21), Francke, Tübingen 2003, 269-298; G. PERINI, *Pluralismo teologico e unità della fede. A proposito della teoria di K. Rahner*, in "Doctor communis" 22 (1979), 135-188; M. SECKLER, *Das Eine Ganze und die Theologie. Fundamentaltheologische Überlegungen zum wissenschaftstheoretischen Status der Grundkurs-Idee Karl Rahners*, in E. KLINGER - K. WITTSTATT (ed.), *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum*, Herder, Freiburg i. Br. 1984, 826-852. – Instruktiv für das weite Spektrum der Pluralismusdebatte sind besonders die folgenden Artikel, in denen auch der Pluralismus der theologischen Erkenntnis berücksichtigt ist: K. RAHNER, "Pluralismus", in DERS. et al. [ed.], *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. VIII, Herder, Freiburg i. Br. 1963^2, 566-567; L. SAMSON, "Pluralismus", in J. RITTER - K. GRÜNDER (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. VII, Schwabe, Basel 1989, 988-995 (Lit.); CH. SCHWÖBEL, "Pluralismus II. Systematisch-theologisch", in G. KRAUSE - G. MÜLLER (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*, vol. XXVI, Walter de Gruyter, Berlin 1996, 724-739 (Lit.). Vgl. auch H.J. MÜNK et al. (ed.), *Christliche Identität in pluraler Gesellschaft. Reflexionen zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute* (Theologische Berichte 28), Paulusverlag, Freiburg, Schweiz 2005; W. WEIRER - R. ESTERBAUER (ed.), *Theologie im Umbruch - zwischen Ganzheit und Spezialisierung* (Theologie im kulturellen Dialog 6), Styria, Graz 2000; P.G. CROWLEY, Rahner, Doctrine and Ecclesial Pluralism, in "Philosophy and theology" 12 (2000), 131-154; J.I. MUYA, *L'expérience de la pluralité. Un lieu théologique* (Begegnung

RIVISTA PATH 1-2006.indd 37 21-06-2006 17:39:52

Lösungsvorschlag gekommen, der die Standards der klassischen theologischen Prinzipien- und Erkenntnislehre erreichen und die Vorgaben des Konzils konstruktiv genug berücksichtigen würde.

Das Konzil selbst hat, um nur ein besonders einschlägiges Beispiel anzuführen, in den Artikeln 8 – 10 von *Dei Verbum* wegweisende Sätze und treffliche Formulierungen zum irreduziblen Pluralismus wie auch zum ganzheitlichen Zusammenspiel der verschiedenen Interaktionsträger im geistigen und spirituellen Leben der Kirche vorgelegt: Ausweitung des Subjektes des Überlieferungsgeschehens auf die Kirche im Ganzen und ihre Lebensvollzüge (*tota plebs sancta Pastoribus suis adunata in doctrina Apostolorum et communione*), aber mit ausdrücklicher Nennung und Anerkennung wenigstens einiger der Träger bzw. "Orte" und Instanzen dieses Geschehens (angeführt werden u.a. die Heilige Schrift, die Überlieferung des *depositum fidei*, die Kirchenväter, die Gläubigen mit ihren Vorstehern und dem Lehramt in der *communio hierarchica*, das sakramentale Leben, – und anderes mehr, wenn man die konziliaren Dokumente im ganzen hernimmt), zwischen denen ein "einzigartiges Zusammenspiel" (singularis conspiratio) in den Formen der *communio* bestehe. Im letzten Satz von Kapitel 2 wird zum unauslöschbaren Existenzrecht der Interaktionsträger (genannt werden hier in komprimierter Form die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche) und zu ihrem Aufeinander-Verwiesen-Sein gesagt, sie seien

> «so miteinander verknüpft und einander zugesellt, daß keines ohne die anderen besteht und daß alle zusammen, jedes auf seine Art, unter dem Handeln des einen Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen» (ita inter se connecti et consociari, ut unum sine aliis non consistat, omniaque simul, singula suo modo [...]).

9), Borengässer, Bonn 2000; R.J. SCHREITER, *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie* (Theologie interkulturell 9), Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt a. M. 1997; CH. GILLIS, *Pluralism - a New Paradigm for Theology* (Louvain theological & pastoral monographs 12), Peeters, Louvain 1993; G.A. MCCOOL, *From Unity to Pluralism. The Internal Evolution of Thomism*, Fordham Univ. Pr., New York 1989; P.C. PHAN, *Cultural pluralism and the Unity of Science. Karl Rahner's Transcendental Theology as a Test Case*, in "Salesianum" 51 (1989), 785-809; D. TRACY, *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*, Seabury Press, New York 1975; INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION (ed.), *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus* (Sammlung Horizonte N.F. 7), Johannes Verlag, Einsiedeln 1973; CH. BOYER, *Sur le pluralisme théologique*, in "Doctor communis" 23 (1970), 185-191.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 38 21-06-2006 17:39:52

Diese Aussagen sind nicht speziell auf die theologische Erkenntnis abgestellt, aber es liegt ihnen ein Denkmodell vom Typus *Interaktionsgefüge in pluraler Einheit* zu Grunde, das darauf übertragbar ist. Es kommt dem Systemgedanken der Loci-theologici-Lehre Canos erstaunlich entgegen.

6. In Canos Modell sind die als loci bezeichneten Felder der theologischen Erkenntnis klar voneinander abgegrenzt. Sie haben Eigennamen, die auf ihren epistemologischen Eigenstand hinweisen[21]. Sie sind sowohl Material- als auch Formalquellen der theologischen Erkenntnis. Ihre Kennzeichnung als "auctoritates" verweist darauf, daß sie in sich selbst den Charakter von bezeugungskompetenten Instanzen haben, jede nach ihrer Eigenart und nach dem Rang, der ihnen von der theologischen Prinzipienlehre zuerkannt werden muß. Es ist nötig, ihre Eigenart und ihre Bezeugungskompetenz zu respektieren, wenn sie die Chance haben sollen, das, was sie zu sagen haben, effektiv auch sagen zu können. Sie haben deshalb auch das Recht auf eine ihnen gemäße Hermeneutik. Ihre Auslegung einer einzigen Methode zu unterwerfen oder sie einer einzigen Auslegungsinstanz auszuliefern oder sie fürsorglich in die "Schutzhaft" der dogmatischen Korrektheit zu nehmen, würde auf ihre "Entmündigung" hinauslaufen[22]. Aus diesen Gründen würde es auch dem Geist der Loci-theologici-Lehre Canos widersprechen, wenn man die sieben *loci proprii* auf ein Dreierschema[23] oder die drei loci adscriptitii auf die Vernunft reduzieren wollte, wie das in der Vergangenheit oft geschah. Aus alledem ergibt sich, daß der Systemgedanke Canos für das facettenreiche Problem der epistemologischen Pluralität und Einheit, dem wir im Vorausgehenden wiederholt begegnet sind, einiges hergeben kann.

7. Die *loci theologici* stehen dafür, daß die theologische Erkenntnis in der Kirche weder allein rückwärtsgewandt und in diesem Sinn bloß "antiquarisch" ist, wie Drey das nannte[24], noch rein präsentisch, sondern

[21] Vgl. dazu KÖRNER, *Melchior Cano* (wie Anm. 7) 400 ff; 420 ff.

[22] Vgl. dazu RATZINGER, *Kommentar* (wie Anm. 13) III, 527.

[23] Vgl. dazu SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung* (wie Anm. 10) 39 f; W. KASPER, *Die Methoden der Dogmatik*, Kösel, München 1967.

[24] J.S. DREY, *Vom Geist und Wesen des Katholizismus*, in "Theologische Quartalschrift" 1 (1819), 8-23; 193-210; 369-391; 559-574, abgedruckt bei J.R. GEISELMANN (ed.), *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des Deutschen Idealismus und der Romantik*, Matthias-Grünewald, Mainz 1940, 193-234, hier 202.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 39 21-06-2006 17:39:53

beides ineins miteinander. Sie ist kein gedächtnisloser Vorgang, aber auch nicht nur erinnerte Vergangenheit. Die loci proprii sind die testimonialen Instanzen, in welchen sich zeigt, daß die theologische Erkenntnis den Begriff einer *lebendigen Überlieferung* verlangt (oder ihm korrespondiert), in dem Vergangenheit und Gegenwart auch epistemologisch miteinander verbunden sind, ohne daß Kronos seine Kinder auffrißt.

8. Die Topographie der *loci proprii* ist ersichtlich auf die Strukturen des Überlieferungsgeschehens in der Kirche bezogen. Dieses ist kein amorpher Lebensstrom, sondern ein strukturierter Organismus, dem die Zahl, die Eigenart und die Ordnung der loci zu entsprechen sucht. Man kann deshalb sagen, daß sich im "Bauplan" des Systems der sieben *loci proprii* die "Baugesetze" des Überlieferungsgeschehens spiegeln. Sie entsprechen den «Konstruktionsprinzipien des Ganzen»[25]. Deshalb ist das System der *loci theologici* als *epistemologische Ausgestaltung des Traditionsprinzips* zu sehen. Es steht dafür, daß kein einzelner dieser loci monistisch als Erkenntnisquelle oder Erkenntnisprinzip verabsolutiert werden darf (etwa nach dem Typus *sola ratio*, *sola Scriptura*, *solum Magisterium*, *sola disciplina dogmatica*). Hier bestätigt sich übrigens die Annahme einer Interdependenz von Ekklesiologie und theologischer Erkenntnislehre, von der wir ausgegangen sind.

9. Im System der *loci theologici* hat die theologische Erkenntnis nicht zwei Quellen, wie in der nachtridentinischen Schultheologie bis herauf an die Schwelle des Konzils oft angenommen wurde, sondern zehn "Orte" (loci im Sinne von Inventionsfeldern und Bezeugungsinstanzen), in, an und aus denen sie, die theologische Erkenntnis, sich bildet. Insofern kann man die *loci theologici* zur Not auch als "Quellen" bezeichnen.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß es sich bei der Ausweitung des Zwei-Quellen-Modells auf zehn loci nicht um eine numerische Differenzierung nach rubrizistischen Gesichtspunkten handelt, sondern um eine Strukturierung des Traditionsgeschehens, in dem die einzelnen loci zugleich den Status und den Rang von epistemologisch eigenständigen Inventionsfeldern und Bezeugungsinstanzen gewinnen. Doch das ist

[25] Vgl. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Wewel, München 1982, Vorwort. In den 29 Artikeln dieses Werkes werden durchweg Strukturfragen des Christentums, des Katholizismus und der Katholizität behandelt, in deren Licht das Loci-theologici-System Canos besonders aussagekräftig wird.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 40 21-06-2006 17:39:53

nur die eine Seite der Medaille. Es geht bei dieser Strukturierung nicht nur um ein Gebot der topischen Logik, sondern darüber hinaus um deren Transposition in das Überlieferungsgeschehen als eines gestuften geschichtlichen Prozesses. Das *Verbum incarnatum*, die "Urtatsache" des Christentums[26], das sich selbst im Überlieferungsgeschehen immerfort zu lebendiger Gegenwart vermittelt, schuf und schafft sich auf seinem Weg durch die Geschichte seine Zeugen und Zeugnisse, die im System der *loci theologici* Sitz und Stimme erhalten. Auch wenn der Traditionsbegriff Canos noch nicht die Reife aufweist, die er im 19. Jahrhundert im Traditionsverständnis der Katholischen Tübinger Schule erlangte[27], so kann man doch sagen, daß seine Systemidee durchaus in dieses geschichtlich-organologische Denken eintragbar ist und dessen Kriterien standhält.

10. Die zehn loci bilden zusammen, wie wir gesehen haben, das *System* der *loci theologici*. Dieser Systemgedanke besagt auch, daß die Bezeugung und die Erkenntnis des christlichen Glaubens nicht nur an *einem* Ort, in *einer* Disziplin, in *einem* Stand, in *einem* epistemologischen Teilsubjekt der Kirche, kurz aus *einem* Erkenntnisprinzip heraus erfolgt, sondern in vielen "Örtern". Keiner der loci ist allein für sich genommen

[26] Zu diesem Begriff siehe DREY, *Vom Geist und Wesen des Katholizismus* (wie Anm. 24) passim. – Auf diese Abhandlung, die von allen Kennern als grundlegende Programmschrift zur Katholischen Tübinger Schule und darüber hinaus überhaupt zur strukturologischen Bestimmung der theologischen Eigenart des Katholizismus angesehen wird, kann nicht nachdrücklich genug hingewiesen werden. Drey begründet hier den "Geist" und das "Wesen" des Katholizismus auch konfessionskundlich auf elementaren Unterscheidungen im Begriff der Überlieferung. Dazu: W. KASPER, *Vom Geist und Wesen des Katholizismus. Bedeutung, Wirkungsgeschichte und Aktualität von Johann Sebastian Dreys und Johann Adam Möhlers Wesensbestimmung des Katholizismus*, in M. KESSLER - M. SECKLER (ed.), *Theologie, Kirche, Katholizismus, Beiträge zur Programmatik der Tübinger Schule von J. Ratzinger, W. Kasper und M. Seckler. Mit reprographischem Nachdruck der Programmschrift Johann Sebastian Dreys von 1819 über das Studium der Theologie*, Francke, Tübingen 2003, 61-83 (auch in "Theologische Quartalschrift" 183 (2003), 196-212); M. SECKLER, *Johann Sebastian Dreys Programmschrift "Vom Geist und Wesen des Katholizismus" neu gelesen, oder: Die kultisch-liturgische Dimension in der theologischen Architektur des Christentums*, in P. WALTER - K. KRÄMER - G. AUGUSTIN (ed.), *Kirche in ökumenischer Perspektive. Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag*, Herder, Freiburg i. Br. 2003, 115-132 (auch in KESSLER, SECKLER, *Theologie, Kirche, Katholizismus* [wie oben], 37-59).

[27] Vgl. dazu J.R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule* (1942), Herder, Freiburg i. Br. 1966^2; DERS., *Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Herder, Freiburg i. Br. 1964.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 41 21-06-2006 17:39:54

das Ganze, aber jeder der *loci proprii* ist entelechial darauf angelegt, das Ganze selbst zu bezeugen und kognitiv zu repräsentieren, zugleich aber nur ein partikulares Moment in einem übergreifenden Ganzen zu sein. Die Heilige Schrift bezeugt in der Vielzahl ihrer Zeugen und Zeugnisse die Sache des christlichen Glaubens auf ihre Weise und gemäß ihrer kanonischen Kompetenz, die Kirchenväter auf ihre Weise, und so weiter. Was sie leisten können, ist immer nur "das Ganze im Fragment". Im System der *loci theologici* wird die kategoriale Verschiedenheit und die spezifische Leistungsfähigkeit der loci konstruktiv umgesetzt in den Systemgedanken der *erkenntnistheoretischen Katholizität*, der besagt, daß es einen irreduziblen Pluralismus der Bezeugungsarten und -instanzen gibt, daß die veritas catholica *als ganze* aber erst in ihrem Zusammenspiel sich integrativ herausstellen kann.

11. Wenn keiner der *loci theologici* eliminierbar ist (welcher sollte ausgelöscht werden können, und von wem?), und wenn jeder unabdingbar seinen Teil zum Ganzen beizutragen berufen ist in einem lebendigen Zusammenspiel aller, das jedem Monismus oder Solipsismus widerstrebt, dann sind *Communio* und Dialog die richtigen Begriffe, um die epistemologische Interaktion adäquat zu kennzeichnen. Was das im einzelnen bedeutet, wäre im Licht der Communio-Ekklesiologie auszuloten. Es betrifft nicht nur die Koexistenz und das Zusammenspiel der Quellen der theologischen Erkenntnis, sondern auch aller ihrer Träger, seien sie personeller oder institutioneller Natur. Es gilt auch für die Beziehung der theologischen Einzeldisziplinen untereinander im Hinblick auf das Eine und Ganze der Theologie.

12. Dazu ein besonderer Gesichtspunkt. Die *loci theologici* üben vermittels ihrer Organe infolge ihrer Koexistenz auch Funktionen einer wechselseitigen Befruchtung und Komplementierung, aber auch der Kontrolle und Kritik aus. Jeder von ihnen hat beständig neun andere loci neben sich (und unter Umständen auch gegen sich). Wenn es speziell die Aufgabe der Theologie ist, das Zeugnis aller loci herauszuarbeiten und zusammenzuführen, so gilt gleichwohl, daß auch sie nur *ein locus theologicus* ist, der den Kriterien und dem Gericht der neun anderen untersteht. So ist kein *locus theologicus* der alleinige Herr über alle.

13. Wie verhält es sich mit dem *Lehramt der Hirten* (= Nr. 4 und 5) im System der *loci theologici*? Da der Begriff *auctoritas* für alle *loci theo-*

RIVISTA PATH 1-2006.indd 42 21-06-2006 17:39:54

logici (mit Ausnahme von Nr. 8) angewendet wird, scheint er der spezifischen Auktorität der loci 4 und 5 nicht gerecht werden zu können. Ist es vielleicht so, daß die topische Denkform es nicht zuläßt, die Kompetenz dieser loci zu berücksichtigen? Mutatis mutandis müßte das dann aber auch für die kanonische Sonderstellung der loci Nr. 1 und 2 gelten, was der Auffassung Canos gewiß nicht entspräche. Cano geht vielmehr ganz selbstverständlich davon aus, daß jeder *locus theologicus seinen besonderen Charakter und seine spezifische Kompetenz* in die Bezeugungs- und Interaktionsprozesse einbringt. Wenn es dem kirchlichen Lehramt und seinen Organen zukommt, daß sie „nach sorgfältiger Überprüfung die eigene Evidenz des Glaubens in die Form der Entscheidung bringen“[28], so gehört ihre besondere Lehr- und Entscheidungskompetenz auch zum Charakter der ihnen zugeordneten *loci theologici*. Das System der *loci theologici* führt keineswegs zu einer Nivellierung der Normen.

* * *

Als Leitwort für die Ausarbeitung und Weiterentwicklung einer theologischen Prinzipien- und Erkenntnislehre im Geiste des Konzils sei abschließend ein Zitat aus der Schrift Johann Adam Möhlers über *Die Einheit in der Kirche* angeführt, das man auch als Anleitung zur Relektüre der Loci-theologici-Lehre Canos auffassen kann:

> «Zwei Extreme im kirchlichen Leben sind aber möglich; sie sind: wenn *ein jeder* oder wenn *einer* alles sein will; im letzteren Fall wird das Band der Einheit so eng und die Liebe so warm, daß man sich des Erstickens nicht mehr wehren kann; im ersten fällt alles auseinander, und es wird so kalt, daß man erfriert; der eine Egoismus erzeugt den anderen; es muß aber weder einer noch jeder alles sein wollen; *alles* können nur *alle* sein, und die Einheit aller nur ein Ganzes. Das ist die Idee der katholischen Kirche»[29].

[28] J. RATZINGER, *Theologie und Kirche*, in “Internationale katholische Zeitschrift Communio” 15 (1986), 515-533, 530.

[29] J.A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Laupp, Tübingen 1825, § 70, S. 271 (krit. Ausgabe von J.R. GEISELMANN, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt 1957, 237).

RIVISTA PATH 1-2006.indd 43 21-06-2006 17:39:55

L'ECCLESIOLOGIA DI COMUNIONE E IL METODO TEOLOGICO

† RINO FISICHELLA

PATH 5 (2006) 45-53

1. *Communio quaerens intellectum*

> «L'essenza della comunione ecclesiale, l'elemento che la lega, che le conferisce struttura sociale, che la unisce più profondamente di ogni altra comunione della terra e della carne, profluisce dalla solitudine estrema, la più abissale possibile, in cui l'uno divenne "per amore di molti" l'assolutamente Unico, l'Abbandonato da Dio e dagli uomini. Come non dovrebbe rimanere per sempre attaccato a tale comunione il marchio d'origine»[1].

L'espressione di von Balthasar manifesta nello stesso tempo la paradossalità e la verità del concetto di *communio* nella Chiesa e nella conseguente riflessione teologica. Difficile vedere che la *communio* nasce proprio là dove Gesù di Nazareth vive una volta per tutte l'abbandono da parte del Padre come espressione ultima e definitiva del suo essere Figlio all'interno della Trinità d'amore. L'apostolo, d'altronde, non è meno tenero nel momento in cui scrive che Cristo Gesù «è stato messo a morte per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra glorificazione» (*Rm* 4, 25). Certo, si può sempre obiettare che il momento culminante non è l'abbandono e la morte, ma la gloria della risurrezione; eppure, la teologia non può depistare facilmente il sacrificio dell'abbandono e della solitudine. Il mistero profondo della morte del Figlio di Dio permette di

[1] H.U. VON BALTHASAR, "Solitudine nella Chiesa", in *Lo Spirito e l'Istituzione*. Saggi teologici IV, Brescia 1979, 225.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 45 21-06-2006 17:39:55

comprendere il senso più genuino della *communio* ecclesiale nonostante il paradosso che si presenta dinanzi ai nostri occhi.

La lettera agli Ebrei parla con evidente realismo di questa condizione quando attesta:

> «Perciò anche Gesù, per santificare il popolo con il proprio sangue, patì fuori dalla porta della città. Usciamo dunque anche noi dall'accampamento e andiamo verso di lui, portando il suo obbrobrio, perché non abbiamo quaggiù una città stabile, ma cerchiamo quella futura» (*Eb* 13, 12-14).

Il sacrificio di Gesù viene presentato dall'autore sacro come un porsi dinanzi al Padre con il proprio sangue e, nello stesso tempo, come un morire staccato da Dio, fuori dall'accampamento. Prendere su di sé il peccato del mondo, che è di fatto la separazione da Dio, è possibile solo per chi vive con il Padre la piena e più profonda unità. Il grido di abbandono di Gesù sulla croce: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato» (*Mt* 27, 46) viene attenuato e quasi contraddetto dall'evangelista quando, proprio nei discorsi di addio, riporta la parola del Signore:

> «Ecco verrà l'ora, anzi è già venuta, in cui vi disperderete ciascuno per conto proprio e mi lascerete solo; ma io non sono solo, perché il Padre è con me» (*Gv* 16, 32).

La *communio* della Chiesa e nella Chiesa trova riscontro in questo paradosso vero: la dispersione dei discepoli, che tende alla solitudine, viene ricomposta nella solitudine della morte di Gesù Cristo che vive la pienezza della comunione con il Padre. L'abbandono sulla croce può avere solo un carattere trinitario e, pertanto, sarà sempre e solo un evento di comunione. Il Figlio viene dal Padre e ritorna a lui per essere con lui capace di donare insieme tutto se stesso e rendere così visibile lo Spirito che è Amore.

Questo scenario ci pareva utile nel momento in cui si è chiamati a corrispondere a un'esigenza teologica che chiede di coniugare *communio* e metodo teologico. Termini apparentemente estranei che convergono, invece, verso una prospettiva che tende a rendere visibile la *res* stessa della fede e il suo modo di essere partecipata e compresa. Se si prendesse solo il primo termine (*communio*), non sarebbe peregrino il rischio di lasciarlo relegato nel cerchio soggettivo di quanti lo possono percepire, perché

RIVISTA PATH 1-2006.indd 46 21-06-2006 17:39:55

limitato alla sola sfera esperienziale. Unirlo a quello di *metodo*, invece, impone di trovare delle ragioni capaci di comunicarlo con coerenza e, quindi, forti della sfera dell'oggettività. Se si vuole, coniugare *communio* e metodo teologico diventa una nuova provocazione per ritrovare lo spazio teologico entro cui riportare la fede della Chiesa. In questo modo, diventa più conforme elaborare una riflessione in grado di prospettare sia l'intelligenza dei contenuti sia i principi fondamentali da cui scaturisce la stessa vita della Chiesa e quella di ogni credente.

2. La Tradizione nei *loci theologici*

Questa ultima indicazione riporta al tema del convegno e più direttamente si ricollega con l'intervento di Max Seckler e alla peculiarità dei *loci theologici*. Il tema dei *loci* è un problema di gnoseologia teologica di assoluta rilevanza. Senza di essi diventerebbe pressoché impossibile per la teologia costruire una sua epistemologia e dare spessore scientifico ai suoi contenuti e alla sua riflessione. Non è indolore per il teologo tralasciare il tema dei principi di riferimento. Da diverse parti è dato osservare che là dove viene meno la riflessione epistemologica o dove, purtroppo, non si conoscono i principi fondamentali che fanno essere la teologia "scienza della salvezza", ne deriva una patologia seria che attenta al carattere scientifico e riduce ogni produzione a una pia meditazione senza particolare spessore.

Quanto verremo a esporre è frutto di una duplice provocazione. All'inizio vi è la proposta di J. Ratzinger perché la *Theologische Prinzipienlehre* non sia limitata alla sola sfera delle questioni strutturali, ma possa essere estesa ai principi che costituiscono il tutto della fede e della vita cristiana[2]. Questa proposta venne accolta da M. Seckler che ha riletto i *loci theologici* di M. Cano proprio in questa prospettiva più ampia[3]. Il suo studio ha riportato in attualità non solo la questione dei

[2] «Diese Situation der Theologie bringt es mit sich, dass bei aller sich immer noch ausweitenden Vielfalt ihrer Themen die Strukturfragen, die Fragen nach den Konstruktionprinzipien des Ganzen, unabweislich in den Vordergrund drängen», J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 5.

[3] M. SECKLER, "Il significato ecclesiologico del sistema dei *loci teologici*", in *Teologia, scienza, Chiesa*. Saggi di teologia fondamentale, Brescia 1988, 171-206.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 47 21-06-2006 17:39:56

loci del Cano in uno spazio storico più coerente, ma soprattutto l'intenzionalità del teologo domenicano di Salamanca che nei *loci* identificava

> «un sistema di regole non solo del metodo teologico dogmatico e non solo della conoscenza teologica in senso stretto, ma più in generale della stessa tradizione come svolgimento storico nella Chiesa e della vita spirituale di quest'ultima, quindi di una pragmatica orientata topologicamente, per così dire toponomica»[4].

Il sottotitolo che M. Seckler ha dato a questo suo saggio, d'altronde, già manifestava l'intenzione di fondo della sua tesi nella rilettura dei *loci* di M. Cano alla luce della richiesta di J. Ratzinger: *Cattolicità gnoseologica e sapienza strutturale*; come dire, appunto, riflessione sui principi che toccano la vita della Chiesa e capacità di farne diventare una riflessione sui temi portanti del sapere teologico.

Da parte nostra, forti di questa duplice lettura, siamo ritornati ai *loci* del teologo di Salamanca in riferimento al tema particolare della Tradizione. Ci siamo soffermati, pertanto, ai sette capitoli che compongono il terzo libro del *De locis theologicis*[5]. La cosa non era senza particolare interesse; anzi, l'intenzione è proprio quella di mostrare come nella Tradizione permangono attivi quei principi che permettono di rinvenire l'intera azione della Chiesa e il metodo peculiare che serve al teologo per fare della Parola di Dio la fonte dell'intero sapere teologico[6].

Il carattere controversistico della teologia del domenicano di Salamanca non altera il valore della sua riflessione sui *loci*. Il contesto, evidentemente, rimane quello apologetico, ma le considerazioni e argomentazioni che egli porta vanno al di là e toccano le ragioni stesse della dinamica storica del cristianesimo. Ciò che ha colpito maggiormente la nostra lettura è stata l'attualità del testo di M. Cano che, per alcuni versi, sembra ripetersi quasi testualmente in *Dei Verbum*. Certamente la cosa non meraviglia, vista la dipendenza spesso letterale che *Dei Verbum* mostra in diversi passaggi dal Tridentino, dove il Cano svolse un ruolo da protagonista. Ciò che, tuttavia, emerge è il carattere eminentemente

[4] *Ivi*, 177.

[5] M. CANO, *Opera Theologica* vol. I, Roma 1900, 151-187: «De traditionibus apostolicis quae secundo loco posite sunt».

[6] Sul tema dell'unità profonda della Parola di Dio soprattutto in *Dei Verbum*, cf. il mio saggio *La via della verità*, Milano 2003, 84-95.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 48 21-06-2006 17:39:56

cristologico e trinitario che M. Cano applica alla Tradizione come un principio coestensivo alla vita della Chiesa. Non è qui il caso di verificare la sua concezione del principio materiale della Tradizione in riferimento alla Sacra Scrittura che risente dei limiti storici dell'epoca e che si ritrova esplicitamente condensata nella teoria del "partim", lasciata come *quaestio disputata* dal tridentino fino al Vaticano II:

> «Nunc fundamentum illud confirmandum est ostendendumque, apostolos Evangelii doctrinam *partim* scripto, *partim* etiam verbo tradidisse»[7].

Ciò che merita interesse, invece, è verificare l'applicazione del principio di Tradizione che riveste un'interessante nota per la vita della Chiesa e nel processo di trasmissione che coinvolge i credenti.

«Tanta vis in tradizione est»[8]. L'espressione, nella sua essenzialità, contiene l'intero costrutto dell'argomentazione del Cano. La tradizione possiede una forza tale che si impone da sé perché, in primo luogo, appartiene alla vita stessa degli uomini e al loro modo di trasmettere quanto hanno ricevuto. Prima ancora di avere dei contenuti da trasmettere, si evidenzia l'atto stesso della tradizione come un luogo normativo mediante il quale si ha conoscenza e si giudica il grado di credibilità della conoscenza stessa. Cano non ha timore di mostrare un vero processo storico mediante il quale gli uomini insieme trasmettono la conoscenza. Per lui è del tutto indifferente, in questo stadio, fare i nomi dei Padri: da Ilario a Agostino, da Gerolamo a Erasmo, da Papia a Eusebio; egli può tranquillamente affermare che la stessa cosa fu compiuta da Pitagora e altri filosofi, così come da Cicerone e Giulio Cesare[9].

La Tradizione, quindi, è per se stessa un'autorità perché non è sottoposta all'ambiguità del testo, ma fa riferimento all'autorevolezza di Cristo e degli apostoli come fonte originaria:

[7] *Ibidem*, 166; cf. pure: «Consentiamus igitur, quod negari non potest, fidei doctrinam non scripto totam, sed ex parte verbo ab apostolis esse traditum» 167. Cf. il Concilio Tridentino nel suo *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis* (DS 1501-1508). Per un'analisi particolare del decreto in riferimento a questo tema, cf. M. MIDALI, *Rivelazione, Chiesa, Scrittura e Tradizione alla IV sessione del concilio di Trento*, Roma 1974.

[8] *Ivi*, 174.

[9] «Morem porro hunc tradendi quaedam discipulis non scripto sed verbo olim quoque scimus a philosophis observatum», *ivi*, 161.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 49 21-06-2006 17:39:57

> «Scripturae enim in varios sensus facile trahuntur, traditiones non item […] . Sensus enim Scripturarum Apostolicarum non erat ab apostolis Scripturiis aliis explicandus, nisi ipsi in opera sua ederent commentarios, quod a viris gravissimis semper alienum fuit. Intelligentiam ergo Scripturae Sacrae discipulis suis viva voce tradiderunt, ut illud Deus omni tempore in suis Ecclesiis impleret: *Dabo legem meam in visceribus eorum*»[10].

La forza del carattere orale che richiede la trasmissione fedele, è spesso riportata dal Cano come l'elemento essenziale che risale a Cristo stesso e agli apostoli perché la parola possa rimanere viva e continuare ad operare non per la potenza dello scritto, ma per l'azione della Chiesa nella sua fedeltà allo Spirito[11]. La forza della Tradizione, inoltre, diventa criterio per l'*ortodossia* e l'*ortoprassi* della vita dei credenti:

> «Tanta vis in tradizione est, ut quos nec Scripturae nec naturae ratio movisset, eos Paulus existimarit Ecclesiarum more et istituto refellendos. In priore rursum ad Timotheum epistola (6, 3), *Si quis*, ait, *aliter docet, et non acquiescit sanis sermonibus*: non dicit scripturis. Et ad Galatas (1, 9), *Si quis*, inquit, *vobis evangelizaverit praeter id quod accepistis, anathema sit*. Quibus ex locis recte Origenes in commentariis epistolae ad Titum definit haereticum eum qui se Christo credere profitetur et aliud de veritate fidei christianae credit quam habeat traditio ecclesiastica»[12].

3. La Tradizione spazio fecondo per la Chiesa

Se si vuole, nella rilettura del testo del *De locis* si possono ritrovare facilmente gli elementi che la teologia del Vaticano II ha recuperato nel formulare una visione viva ed efficace della Tradizione. Penso, in primo luogo, al concetto stesso dell'*atto* del trasmettere come una consegna di sé, prima ancora che della trasmissione di un contenuto. La cosa è verificabile se si analizza, ad esempio, il "testamento" di Paolo in *Atti* 20, 17-38[13].

[10] *Ivi*, 165.

[11] Cf. Caput V: *De variis generibus traditionum apostolicarum*, *Ivi*, 172-173.

[12] *Ivi*, 175.

[13] «Voi sapete come mi sono comportato con voi fin dal primo giorno in cui arrivai in Asia e per tutto questo tempo: ho servito il Signore con tutta umiltà, tra le lacrime e le prove che mi hanno procurato le insidie dei Giudei. Sapete come non mi sono mai sottratto a ciò che poteva essere utile, al fine di predicare a voi e di istruirvi in pubblico e nelle vostre case, scongiurando Giudei e Greci di convertirsi a Dio e di credere nel Signore nostro Gesù […] . Non ritengo tuttavia la mia vita meritevole di nulla purché conduca a

RIVISTA PATH 1-2006.indd 50 21-06-2006 17:39:57

Si nota subito che non parla di ciò che egli ha trasmesso – come ha fatto, ad esempio in altri due casi parlando dell'eucaristia (*1 Cor* 11, 23-25) e della risurrezione del Signore (*1 Cor* 15, 1-5) – ma di come egli si è *comportato* da apostolo e da maestro della fede con il compito di trasmettere il vangelo ricevuto. Tutti i verbi che egli usa indicano un'azione concreta, uno stato d'animo, una decisione di vita e un impegno che si è assunto: «come mi sono comportato», «ho servito», «non mi sono mai sottratto», «predicare», «istruire», «condurre a termine», «rendere testimonianza», «dichiarare», «affidare», «pregare» […]; la prima impressione che si ricava è quella dell'apostolo che nel momento in cui sa che sta *trasmettendo, sta consegnando se stesso e la sua vita*. L'atto del trasmettere è, quindi, un atto mediante il quale ci si *consegna*. Non si consegna primariamente un contenuto; si consegna se stessi e tutto ciò che si è. Questo è l'impegno della fede che si raccoglie proprio nella indissolubilità del credere come un atto con il quale ci si abbandona alla grazia di Dio che agisce in noi e mediante il quale si accoglie il Vangelo di Gesù Cristo. Non potrà sfuggire che l'atto della trasmissione, così concepita, comporta una nota di *libertà* che permette di verificare la verità e la certezza della propria scelta. Se per tutta la vita si dovesse rincorre un'ipotesi, senza mai arrivare a mostrare la sua affidabilità, sarebbe difficile poter comprendere che la si lascia come eredità.

Queste considerazioni, comunque, devono avere un loro fondamento che si ritrova nella *traditio Christi*. Un genitivo che facilmente può essere interpretato *soggettivo* e *oggettivo*. È la trasmissione che il Padre compie del Figlio ed è quanto Gesù di Nazareth adempie e promulga di persona «tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae» (*DV* 7). La prima vera trasmissione è l'atto con il quale il Padre dona se stesso

termine la mia corsa e il servizio che mi fu affidato dal Signore Gesù, di rendere testimonianza al messaggio della grazia di Dio. Ecco, ora so che non vedrete più il mio volto, voi tutti tra i quali sono passato annunziando il regno di Dio. Per questo io dichiaro solennemente oggi davanti a voi che io sono senza colpa riguardo a coloro che si perdessero, perché non mi sono sottratto al compito di annunziarvi tutta la volontà di Dio […] . Io so che dopo la mia partenza entreranno fra voi lupi rapaci, che non risparmieranno il gregge; perfino di mezzo a voi sorgeranno alcuni ad insegnare dottrine perverse per attirare discepoli dietro di sé. Per questo vigilate, ricordando che per tre anni, notte e giorno, io non ho cessato di esortare tra le lacrime ciascuno di voi. E ora vi affido al Signore e alla parola della sua grazia che ha il potere di edificare e di concedere l'eredità per tutti i santificati […] . Detto questo, si inginocchiò con tutti loro e pregò […] » (*At* 20, 17-38).

RIVISTA PATH 1-2006.indd 51 21-06-2006 17:39:57

nel proprio Figlio. È una generazione che non conosce tramonto perché permane come l'espressione massima dell'amore che sa donare senza nulla chiedere in cambio. Gesù Cristo, nelle parole di Giovanni all'inizio del suo vangelo, viene proprio presentato come il Verbo che è nel «grembo del Padre», cioè l'Unigenito, colui che è l'unico amato e che in questo amore, unico e immutabile perché eterno, egli genera continuamente come espressione culminante del suo amore. «Nessuno ha mai visto il Padre, l'Unigenito che è Dio nel grembo del Padre, lui lo ha rivelato e interpretato» (*Gv* 1, 18): un amore, quindi, che si dona e offre nel generare, nel trasmettere se stesso. E l'evangelista è ancora più esplicito, quando afferma: «Dio ha così amato il mondo da consegnare il suo unico Figlio» (*Gv* 3, 16). Un amore che crea comunione perché sta all'origine della *communio personarum* che costituisce l'essenza stessa del Dio cristiano.

La trasmissione entra nella storia e non rimane una pura teoria sulla vita di Dio in se stesso; al contrario, viene esplicitato il modo della consegna e viene detto che è un donare tutto quanto egli possiede ed è: l'amore che si consuma e offre fino alla fine senza nulla chiedere in cambio, perché nessuno potrebbe corrispondere pienamente all'amore di Dio. L'atto della trasmissione e della consegna del Figlio da parte del Padre è un atto che dice semplicemente amore. E la cosa diventa ancora più impressionante nel momento in cui il Figlio stesso è chiamato alla consegna suprema. Prima di consegnare e trasmettere qualcosa, egli consegna se stesso al Padre in un atto che dice puro amore di obbedienza alla sua volontà. È sempre l'evangelista Giovanni che coglie immediatamente la portata di questo fatto quando sottolinea che nel momento della sua morte Gesù «tradidit Spiritum» (*Gv* 19, 30): consegna lo Spirito. Lo fa, anzitutto, in riferimento al Padre portando così a compimento quella visibilità dell'amore nella storia dell'umanità che si fa concreto e visibile nella morte stessa assunta come forma di amore e comunione.

Egli lo fa, comunque, anche nei confronti della sua Chiesa e di quanti crederanno in lui formando una cosa sola (*Gv* 17, 6-23). A questi egli consegna lo Spirito come presenza visibile e creatrice di un cammino che attraverserà i tempi e i mondi per restituire poi al Padre il popolo dei redenti. Da ogni parte si volge lo sguardo, permane questa condizione che assorbe e avvolge completamente. Trasmettere è un *atto fecondo* che si fa forte della presenza del *creator Spiritus*. D'altronde, non potrebbe essere altrimenti;

RIVISTA PATH 1-2006.indd 52 21-06-2006 17:39:58

anche una semplice verifica storica mostra che la Chiesa, quando deve avere la coerente comprensione della fede e quando la trasmette e spiega, sente l'esigenza di invocare il *creator Spiritus* perché visiti la mente dei credenti.

Si deve considerare per sommi capi, infine, l'espressione storica permanente del trasmettere da parte di Gesù. Egli lo fa con i suoi discepoli nell'ultima cena, offrendo ancora una volta se stesso. Il pane e il vino sono segno della *communio* dei fratelli che rinvia a colui che in essi è rappresentato e significato. Il Crocifisso e Risorto rimane veramente presente nel segno del pane e del vivo perché lui così ha voluto imprimere nella storia il dono totale di sé. Dove c'è vera tradizione, là vi è una fecondità di vita comunionale che non termina e alla quale non si può rinunciare. Se si vuole seguire Giovanni anche in questo caso, allora si deve comprendere il cammino che egli invita a compiere. Come si sa, l'evangelista non racconta l'istituzione dell'eucaristia, ma trasmette il testamento del Signore. I discorsi di addio di Gesù (cf. *Gv* 13-17) non sono altro che l'atto della trasmissione di sé; anche qui si ritrovano i punti salienti della sua esistenza: il servizio che si esprime nel lavare i piedi (13, 1-15), l'amore al più lontano che si manifesta nell'atto di donare a Giuda il boccone prelibato del banchetto (13, 26-30), la reciprocità dell'amore tra i fratelli come segno concreto della sua presenza in mezzo ai suoi (13, 34-35; 14, 14-21), l'invito a non disperdersi, ma a "rimanere in lui" in un'unità profonda e radicale come quella dei tralci alla vite (15, 1-7), il cammino verso la verità intera su di lui e su di noi che sarà data per la presenza dello Spirito (16, 13) e la sua preghiera come protezione perenne per quanti saranno nel mondo a rendere testimonianza alla sua verità (17, 1-26).

L'eucaristia, in una parola, è insieme atto e contenuto con il quale Cristo trasmette se stesso alla sua Chiesa. A noi viene dato così non solo il segno ultimo e supremo della vita ecclesiale, ma anche il criterio su cui giudicare ogni forma della vita della Chiesa e di ogni credente. L'eucaristia dice nello stesso tempo: *koinonia* – comunità e comunione –, trasmissione feconda dell'amore e principio vitale a cui tutto deve essere riportato. Il *locus theologicus* per eccellenza afferma la presenza di una vita vera e reale che permane intatta e feconda fino alla fine dei tempi. Qui i credenti vedono realizzato ciò che credono e da qui si dipana ogni intelligenza che sa porre il mistero di Dio e dell'uomo come centro della propria riflessione.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 53 21-06-2006 17:39:58

„EINSWERDEN VON ZEUGNIS UND ZEUGE IN DER GEMEINSCHAFT DER ZEUGEN“ ERKENNTNIS IM GLAUBEN UND SPIRITUALITÄT DER GEMEINSCHAFT

BERNHARD KÖRNER

PATH 5 (2006) 55-71

Das 3. Forum der Päpstlichen Theologischen Akademie ist der theologischen Methode gewidmet. Der Untertitel spricht von der Wahrheit Christi in der Geschichte und verknüpft sie mit dem Zeugnis und dem Dialog. Aus dieser Themenstellung ergeben sich zwei verschiedene Möglichkeiten, das Thema aufzugreifen. Der Begriff ‚theologische Methode' kann – erstens – die Methode bezeichnen, mit der die Theologie als Glaubenswissenschaft arbeitet. Eine solche Methode für die ganze Theologie gibt es in der Praxis freilich nicht bzw. nur in Ansätzen. Wie Max Seckler in seinem Beitrag[1] gezeigt hat, müssen wir vielmehr davon ausgehen, dass in der heutigen Theologie unterschiedliche Methoden angewendet werden. Darin zeigt sich die Fragmentierung der Theologie, die ihre problematischen Seiten hat, aber doch eine Tatsache ist, die man zur Kenntnis nehmen muss.

Der Begriff der theologischen Methode kann aber – zweitens – auch das theologisch reflektierte und abgesicherte Zusammenspiel der verschiedenen Bezeugungsinstanzen in der Kirche (*loci theologici*) bezeichnen, deren Aufgabe ja darin besteht, die Wahrheit Christi in der Geschichte zu bezeugen und den Menschen zugänglich zu machen. Um dieses Zusammenspiel geht es im folgenden Beitrag. In einem ersten Abschnitt werden die Grundlagen in Erinnerung gerufen – das

[1] Abgedruckt in dieser Nummer von PATH.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 55 21-06-2006 17:39:59

Verständnis der Kirche als communio und die Konsequenzen, die sich daraus für eine theologische Erkenntnislehre ergeben[2]. In einem zweiten Abschnitt wird gezeigt, in welcher Weise sich Ausführungen von Papst Johannes-Paul II. zu einer Spiritualität der Gemeinschaft dafür fruchtbar machen lassen.

I. Lehramtliche und theologische Grundlagen

Das seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wieder neu erwachte Interesse am altkirchlichen Verständnis der Kirche als communio hat zu zahlreichen historischen Untersuchungen und systematischen Entwürfen geführt. An dieser Stelle genügt aber ein Hinweis auf drei lehramtliche Stellungnahmen.

1. *Die Communio der Kirche als Ort der Erkenntnis und der Weitergabe des Glaubens*

Das Schlussdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 – 20 Jahre nach Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils – stellt fest[3]:

> „Die ‚Communio' – Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente". Was ist damit gemeint? – Die Synode weiß um die Probleme in der nachkonziliaren Theologie und im Leben der Kirche, sie weiß um einseitige Sichtweisen und grenzt sich dagegen ab: „Wir können die falsche, einseitig nur hierarchische Sicht der Kirche nicht durch eine neue, ebenfalls einseitige soziologische Sicht der Kirche ersetzen"[4].

[2] Auch der Begriff der „Theologischen Erkenntnislehre" ist wie der Begriff der theologischen Methode zweideutig: es kann einerseits „die theologisch zu erarbeitende Lehre von der kirchlichen Glaubenserkenntnis" gemeint sein, andererseits die Lehre von der glaubenswissenschaftlichen Erkenntnis, die in der Theologie als Wissenschaft praktiziert wird. Vgl. dazu das Vorwort zu W. KERN - H.-J. POTTMEYER - M. SECKLER (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Bd. 4: *Traktat Theologische Erkenntnislehre*, Freiburg 1988, 20.

[3] Die folgenden Zitate aus: „Kirche – unter dem Wort Gottes – feiert die Geheimnisse Christi – zum Heil der Welt" Schlussdokument der zweiten außerordentlichen Synode. 9. Dezember 1985, II. C. 1; zit. nach: *Zukunft aus der Kraft des Konzils.* Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper, Freiburg 1986, 33f.

[4] *Ivi*, II. A. 3.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 56 21-06-2006 17:39:59

Diesen problematischen Alternativen setzt die Synode das Verständnis der Kirche als *communio* entgegen und definiert diesen altkirchlichen Begriff als „die Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist“[5]. Und diese

> „Gemeinschaft geschieht im Wort Gottes und in den Sakramenten [...] Die Gemeinschaft des eucharistischen Leibes Christi bedeutet und bewirkt bzw. baut die innige Gemeinschaft aller Gläubigen im Leib Christi, der Kirche, auf (vgl. *1 Kor* 10, 16)“[6].

Die communio-Ekklesiologie ist daher „die Grundlage für die Ordnung in der Kirche“[7]. Daraus ergeben sich, so das zitierte Dokument, verschiedene Konsequenzen, nicht zuletzt: „Da die Kirche eine Gemeinschaft ist, muss es auf allen ihren Ebenen Teilhabe und Mitverantwortung geben“[8].

Damit stellt sich nicht zuletzt die Frage, ob es Teilhabe und Mitverantwortung auch in Sachen der Lehre bzw. der Bezeugung und des Glaubensverständnisses geben kann bzw. wie sie gegebenenfalls wahrgenommen werden kann. Hier scheint das Konzil eine deutliche Position eingenommen zu haben. Entsprechend der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* nimmt das „heilige Gottesvolk auch teil an dem prophetischen Amt Christi“[9]. Und weiter:

> „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. *1 Joh* 2, 20 und 27) kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien’ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert“[10].

Und so dringe das Volk Gottes durch den Glauben „mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben vol-

[5] *Ivi*, II. C.1.
[6] *Ibidem*.
[7] *Ibidem*.
[8] *Ivi*, II. C. 6.
[9] ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* 12.
[10] *Ibidem*.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 57 21-06-2006 17:40:00

ler an“[11]. Das müsse selbstverständlich „unter der Leitung des heiligen Lehramtes“ und „in dessen treuer Gefolgschaft“[12] geschehen.

Damit ist freilich noch nicht die Frage beantwortet, welche Rolle anderen Instanzen in der Kirche bei der Erkenntnis, Bezeugung und Weitergabe des Glaubens zukommt. Was bedeutet Teilhabe und Mitverantwortung, wie sie in der Synode von 1985 angesprochen worden sind, in diesem Bereich? Hier kann ein Blick in ein anderes großes Dokument des Konzils, in die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* weiterhelfen.

Sie sieht die Weitergabe der Offenbarung als eine Aufgabe der ganze Kirche. Und in diesem Zusammenhang spricht sie davon, dass die apostolische Überlieferung „in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt (kennt)“[13]. Diesen Fortschritt präzisiert die Konstitution: „Es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte“[14] Und das geschehe, so ergänzt das Dokument,

> „durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. *Lk* 2, 19.51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben“[15].

Und der heutige Papst Benedikt XVI., damals der Konzilstheologe Joseph Ratzinger kommentiert:

> „Wichtig ist dabei, dass das Voranschreiten des Wortes in der Kirche nicht einfach als eine Funktion der Hierarchie angesehen wird, sondern im gesamten Lebensvollzug der Kirche verankert erscheint: Durch ihn wird da und dort das Ungesagte im Gesagten vernehmbar; die gesamte geistliche Erfahrung der Kirche, ihr glaubendes, betendes, liebendes Umgehen mit dem Herrn und seinem Wort lässt das Verstehen des Ursprünglichen wachsen und entbindet im Heute des Glaubens

[11] *Ibidem*.
[12] *Ibidem*.
[13] ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* 8.
[14] *Ibidem*.
[15] *Ibidem*.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 58 21-06-2006 17:40:00

aus dem Gestern seines geschichtlichen Ursprungs neu das allzeit Gemeinte und doch nur in den wechselnden Zeiten auf ihre Weise zu Verstehende“[16].

Dieser kurze Blick auf die Texte des Konzils macht deutlich, dass auch die Weitergabe des Glaubens eine Mitverantwortung aller kennen kann und m.E. kennen muss. Dabei geht es nicht um ‚Demokratisierung', sondern um die Konsequenz aus der Einsicht, dass es ein Zusammenspiel aller Geistesgaben in der Kirche braucht, um eine sachgerechte „Weitergabe der göttlichen Offenbarung“[17] zu gewährleisten. Und es war eben diese Einsicht, die Max Seckler im Blick auf die herkömmliche Lehre von den Bezeugungsinstanzen des Glaubens (*loci theologici*) und ihre Darstellung bei Melchior Cano in Erinnerung gerufen hat.

2. *„Erkenntnistheoretische Katholizität“ als Charakteristik der Glaubenserkenntnis*

Bereits in seinem großen Beitrag anlässlich des 60. Geburtstages von Joseph Ratzinger hat Max Seckler überzeugend aufgewiesen, dass die Lehre von den *loci theologici*, wie sie vor allem von Melchior Cano (+ 1561) systematisch dargelegt worden ist, ein Potential enthält, das im Blick auf eine Kirche, die als communio verstanden wird, fruchtbar gemacht werden kann. Titel und Untertitel seines Beitrages bringen das deutlich zum Ausdruck: Es geht um die „ekklesiologische Bedeutung des Systems der ‚loci theologici'“. Für eine Glaubenserkenntnis, die sich darauf stützt, prägt Seckler den Begriff „erkenntnistheoretische Katholizität“ und er erkennt in dieser Gegebenheit „strukturale Weisheit“[18]. Was heißt das?

Nun: Melchior Cano, dessen Werk *De locis theologicis* 1563 erschienen ist und in der Folge vielfältig rezipiert wurde, kennt ein umfassendes

[16] J. RATZINGER, *Kommentar zur Offenbarungskonstitution*, in LTHK², Bd. 13, 520.

[17] So bekanntlich der Titel des zweiten Kapitels der Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum.*

[18] M. SECKLER, „Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der *loci theologici*. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturale Weisheit“, in: W.BAIER U.A. (Hg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger*, Bd.1. St. Ottilien 1987, 37-65.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 59 21-06-2006 17:40:00

Ensemble von glaubensspezifischen Bezeugungsinstanzen[19]: die Heilige Schrift, die Traditionen, die Gesamtkirche, das Lehramt der Konzilien, das Lehramt der Kirche von Rom, die Kirchenväter und die scholastischen Theologen. Dieses Nebeneinander von Bezeugungsinstanzen[20] macht es, so Max Seckler, notwendig, die *veritas catholica*, also die für die Kirche verbindliche Lehre, im Zusammenspiel dieser Instanzen zu suchen und zu finden[21]. Seckler widerspricht damit Tendenzen, die für eine einzige Bezeugungsinstanz allein ein Monopol erheben[22]. So zeigt er auf, dass Melchior Canos Konzeption auch für eine theologische Erkenntnislehre fruchtbar gemacht werden kann, die sich dem Verständnis der Kirche als communio verpflichtet weiß.

3. *„Einswerden von Zeugnis und Zeuge in der Gemeinschaft der Zeugen"*

Auch Hermann-Josef Pottmeyer geht in eine ähnliche Richtung. In seinem Beitrag über „Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung"[23] hat er die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils für die Weitergabe des Glaubens und eine entsprechende Erkenntnis- und Methodenlehre herausgearbeitet. Das Konzil habe

> „das Bewusstsein neu geweckt, dass alle Glieder der Kirche berufen sind, Träger der Überlieferung zu sein und aktiv an der Erkenntnis – und Bezeugung des Wortes Gottes teilzunehmen"[24].

Und er belegt, dass das Konzil (in Übereinstimmung mit der herkömmlichen Lehre von den *loci theologici*) eine breite Palette von Bezeugungsinstanzen des Wortes Gottes kennt: nicht nur die

[19] Cano unterscheidet glaubensspezifische und glaubensfremde, aber für die Theologie notwendige Bezeugungsinstanzen. Für die vorliegende Stellungnahme möchte ich mich mit Max Seckler auf die glaubensspezifischen Instanzen beschränken. Zur historischen Darstellung der loci-Lehre bei Melchior Cano erlaube ich mir auf mein Buch *De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Graz 1994 zu verweisen.

[20] Vgl. M. SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung* (Anm. 18), 53.

[21] Cf. *Ivi*, 63.

[22] Cf. *Ivi*, 40.

[23] H.-J. POTTMEYER, *Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung*, in HFTH, Bd. 4, Freiburg 1988, 124 – 152.

[24] *Ivi*, 137.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 60 21-06-2006 17:40:01

Heilige Schrift, sondern auch die Gesamtkirche, natürlich das kirchliche Lehramt, die Kirchenväter, die Liturgien und die Heiligen[25].

Und in diesem Zusammenhang lenkt Pottmeyer den Blick auch auf einen Aspekt, der normalerweise nicht so explizit genannt wird. Er macht darauf aufmerksam, dass ein sachgemäßes und zweckdienliches Zusammenspiel der kirchlichen Bezeugungsinstanzen nicht zuletzt geistliche Kompetenz voraussetzt:

> „Der wahre und getreue Zeuge Jesu Christi tritt ganz hinter den Bezeugten zurück und wird durchsichtig auf das, was größer ist als er – nicht durch Aufgabe der eigenen Persönlichkeit, sondern im personalen Mitvollzug der Selbstüberlieferung Jesu Christi“[26].

Diesen Grundsatz leitet Pottmeier von einer Beobachtung ab, die bei Paulus gemacht werden kann, der die „Hingabe Gottes in Jesus Christus“[27] verkündet. Und Paulus tut das so, dass durch seinen Gehorsam und seine Hingabe „die eigene Existenz des Apostels zur Vergegenwärtigung“[28] dessen wird, was er verkündigt. Und aus dieser Beobachtung zieht Pottmeyer den Schluss, dass es einer Umkehr bedarf, damit der Zeuge selbst und sein Zeugnis „zum vergegenwärtigenden Zeichen der Liebe Gottes“[29] wird. Diese vom Geist Gottes gewirkte Umkehr „auf Seiten des Zeugen ermöglicht das entsprechende Hören, Sehen und Verstehen, das dem Verkünden und Bezeugen vorausgeht“[30]. Mit dieser Umkehr stellt sich der Zeuge zugleich aber auch in die Gemeinschaft der Zeugen. Und so „vollzieht sich authentische Überlieferung als *Einswerden von Zeugnis und Zeuge in der Gemeinschaft der Zeugen* und wird auf diese Weise zur Epiphanie des Reiches Gottes inmitten der Geschichte“[31].

[25] Vgl. *Ivi*, 139.
[26] *Ivi*, 151.
[27] *Ibidem*.
[28] *Ibidem*.
[29] *Ivi*, 152.
[30] *Ivi*, 151.
[31] *Ivi*, 152.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 61 21-06-2006 17:40:01

4. *Plädoyer für eine Kirche, die ‚Schule der Gemeinschaft' ist*

Einswerden von Zeugnis und Zeuge in der Gemeinschaft der Zeugen – damit ist ein Stichwort gefallen, das sich mit der ‚Spiritualität der Gemeinschaft' verbinden lässt, die Johannes-Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben *Novo millennio ineunte* (6.1.2000) eingefordert hat. Der Papst schreibt[32]:

> „Die Kirche zum *Haus und zur Schule der Gemeinschaft* machen, darin liegt die große Herausforderung, die in dem beginnenden Jahrtausend vor uns steht, wenn wir dem Plan Gottes treu sein und auch den tiefgreifenden Erwartungen der Welt entsprechen wollen.
>
> Was bedeutet das konkret? Auch hier könnte die Rede sofort praktisch werden, doch es wäre falsch, einem solchen Anstoß nachzugeben. Vor der Planung konkreter Initiativen gilt es, eine *Spiritualität der Gemeinschaft* zu fördern, indem man sie überall dort als Erziehungsprinzip herausstellt, wo man den Menschen und Christen formt, wo man die geweihten Amtsträger, die Ordensleute und die Mitarbeiter in der Seelsorge ausbildet, wo man die Familien und Gemeinden aufbaut. Spiritualität der Gemeinschaft bedeutet vor allem, den Blick des Herzens auf das Geheimnis der Dreifaltigkeit zu lenken, das in uns wohnt und dessen Licht auch auf dem Angesicht der Brüder und Schwestern neben uns wahrgenommen werden muß. Spiritualität der Gemeinschaft bedeutet zudem die Fähigkeit, den Bruder und die Schwester im Glauben in der tiefen Einheit des mystischen Leibes zu erkennen, d.h. es geht um »einen, der zu mir gehört«, damit ich seine Freuden und seine Leiden teilen, seine Wünsche erahnen und mich seiner Bedürfnisse annehmen und ihm schließlich echte, tiefe Freundschaft anbieten kann. Spiritualität der Gemeinschaft ist auch die Fähigkeit, vor allem das Positive im anderen zu sehen, um es als Gottesgeschenk anzunehmen und zu schätzen: nicht nur ein Geschenk für den anderen, der es direkt empfangen hat, sondern auch ein »Geschenk für mich«. Spiritualität der Gemeinschaft heißt schließlich, dem Bruder »Platz machen« können, indem »einer des anderen Last trägt« (*Gal* 6, 2) und den egoistischen Versuchungen widersteht, die uns dauernd bedrohen und Rivalität, Karrierismus, Mißtrauen und Eifersüchteleien erzeugen. Machen wir uns keine Illusionen: Ohne diesen geistlichen Weg würden die äußeren Mittel der Gemeinschaft recht wenig nützen. Sie würden zu seelenlosen Apparaten werden, eher Masken der Gemeinschaft als Möglichkeiten, daß diese sich ausdrücken und wachsen kann.
>
> Die Räume der Gemeinschaft müssen im gesamten Leben jeder Kirche Tag für Tag auf allen Ebenen gepflegt und ausgeweitet werden. Hier muß die Gemeinschaft

[32] JOHANNES-PAUL II, *Apostolisches Schreiben «Novo millennio ineunte»* (6.1.2000), Nr. 43 und 45.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 62 21-06-2006 17:40:02

zum Strahlen kommen in den Beziehungen zwischen Bischöfen, Priestern und Diakonen, zwischen Hirten und dem ganzen Volk Gottes, zwischen Klerus und Ordensleuten, zwischen kirchlichen Vereinigungen und Bewegungen. Zu diesem Zweck muß man die vom Kirchenrecht zur Mitarbeit in der Teilkirche vorgesehenen Organe, wie die *Priester und Pastoralräte*, immer besser zur Geltung bringen. Sie folgen zwar bekanntlich nicht den Kriterien der parlamentarischen Demokratie, weil ihre Arbeit Beratungs- und nicht Entscheidungscharakter hat; doch verlieren sie deshalb nicht an Bedeutung. Theologie und Spiritualität der Gemeinschaft bewirken nämlich ein wechselseitiges Zuhören zwischen Hirten und Gläubigen. Dadurch bleiben sie einerseits in allem, was wesentlich ist, a priori eins, und andererseits führt das Zuhören dazu, daß es auch in den diskutierbaren Fragen normalerweise zu ausgewogenen und gemeinsam vertretbaren Entscheidungen kommt.
Zu diesem Zweck müssen wir uns die alte pastorale Weisheit zu eigen machen, welche die Hirten, ohne jegliche Schmälerung ihrer Autorität, dazu ermutigte, das ganze Volk Gottes so weit wie möglich anzuhören. Bezeichnend ist, woran der heilige Benedikt den Abt des Klosters erinnert, wenn er ihn auffordert, auch die jüngsten Mitglieder zu befragen: »Der Herr offenbart oft einem Jüngeren, was das Bessere ist«. Und der heilige Paulinus von Nola mahnt: »Wir wollen an den Lippen aller Glaubenden hängen, weil in jedem Gläubigen der Geist Gottes weht«.
Wenn daher die Rechtsweisheit durch präzise Festlegung von Regeln für die Teilnahme die hierarchische Struktur der Kirche herausstellt sowie Versuchungen zu Willkür und ungerechtfertigten Ansprüchen abwehrt, so verleiht die Spiritualität der Gemeinschaft dem institutionellen Tatbestand eine Seele und leitet zu Vertrauen und Öffnung an, die der Würde und Verantwortung eines jeden Gliedes des Gottesvolkes voll entspricht".

Wenn die Kirche, wie es z.B. von der Sondersynode 1985 eingemahnt worden ist, mehr ist als eine empirisch beschreibbare Institution, dann muss dieses ‚mehr' auch in den Umgangsformen und Verfahrensweisen der Kirche zum Ausdruck kommen. Die von Johannes-Paul II. vorgestellte Spiritualität der Gemeinschaft eröffnet einen Weg, dieses ‚mehr' zur Geltung zu bringen. Wie das in der Bezeugung des Glaubens geschehen kann, sollen die folgenden Überlegungen zeigen.

II. Spiritualität und Zusammenspiel in der Bezeugung des Glaubens

Wie bereits aufgewiesen, geschieht die Bezeugung des Glaubens in der Kirche nicht durch eine einzelne Instanz, sondern durch ein ganzes Ensemble von Bezeugungsinstanzen. Diese Bezeugung kann (1.) unter einem hermeneutischen Gesichtspunkt hinsichtlich der *bezeugten*

Inhalte, aber auch (2.) unter einem pragmatischen Gesichtspunkt hinsichtlich der *bezeugenden Instanzen* betrachtet werden. Und das gilt für die lebendigen Instanzen (etwa: Papst, Bischöfe, Konzilien und Synoden, Theologen, das Volk Gottes als ganzes usw.), aber auch für die Tradition, die in Form von Dokumenten vorliegt. Für diese Dokumente gibt es ja Experten, die gewissermaßen ihre Anwälte sind (Bibelwissenschaftler, Dogmengeschichtlicher, Historiker usf.). Im folgenden geht es um diese Interaktion von lebendigen Instanzen in der Kirche. Vorausgesetzt wird dabei, dass nur im Zusammenwirken der Instanzen die Kirche als ganze den Glauben als ganzen angemessen verstehen, bezeugen und weitergeben kann.

1. *Das prekäre Zusammenspiel der Instanzen*

Aber wie können und sollen diese Instanzen zusammenwirken, damit es zu einer sachgerechten Einsicht in den Glauben und seinen Anspruch kommt? In Geschichte und Gegenwart lassen immer wieder Vorgehensweisen erkennen, die aufs Ganze – wenigstens aus heutiger Sicht – problematisch sind.

Da sind an erster Stelle verschiedene Formen der *Monopolisierung* zu nennen[33]. Dabei wird die Erkenntnis, die Bezeugung und die Weitergabe des Glaubens allein einer Instanz zugesprochen, und andere Instanzen werden von vorne herein als inkompetent ausgeschlossen. Problematisch ist aber auch, wenn es zu *Machtproben* kommt und versucht wird, eine bestimmte Entscheidung und eine entsprechende Formulierung des Glaubens durch den Einsatz von sachfremden Mitteln (etwa politischen Einfluss, oder medialen Druck) via facti zu erreichen bzw. zu beeinflussen[34]. Aber auch *vorschnelle Harmonisierung* erweisen sich als problematisch. Der Erkenntnis im Glauben ist es nicht dienlich, wenn die nötige sachliche Auseinandersetzung keinen oder zu wenig Platz erhält. Das kann auch in Form von *Kompromissen* geschehen, die ebenfalls fragwürdig sein können, wenn sie sich zu wenig an der Sache orientieren, son-

[33] Vgl. zu den Monopolisierungen auch Seckler (Anm. 18), 40.

[34] Zu Machtproben zwischen Theologie und Lehramt vgl. M. SECKLER, „Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft", in M. SECKLER, *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg 1988, 105-135, bes. 122 ff.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 64 21-06-2006 17:40:02

dern vor allem aus dem Wunsch ergeben, ein Ergebnis vorzulegen, dem möglichst viele zustimmen können.

Positiv gesagt: Damit das Zusammenspiel der Bezeugungsinstanzen gelingen kann, müssen einige Voraussetzungen unter allen Umständen sicher gestellt sein. Abgesehen von den spirituellen Grundlagen, die im folgenden zur Sprache gebracht werden sollen, sind absolut notwendig und unverzichtbar: (a.) eine von allen anerkannte gemeinsame Grundlage[35], (b.) eine geklärte Methode bzw. Vorgangsweise, und (c.) geklärte Kompetenzen der einzelnen Instanzen.

2. *Die Kirche als Ikone der Dreifaltigkeit wahrnehmen*

Sosehr die theologischen Grundlagen sichergestellt werden müssen, sosehr zeigt eine aufmerksame Beobachtung, dass auch im kirchlichen Zusammenleben Haltungen und Einstellungen nicht durch strukturelle Maßnahmen ersetzt werden können. Das ist wohl der Grund gewesen, warum Papst Johannes-Paul II. darauf hingewiesen hat, dass kirchliche Strukturen ohne eine gelebte Spiritualität „zu seelenlosen Apparaten werden“[36] können.

Und so beginnt der Papst seine Ausführungen – vielleicht unerwartet, aber konsequent – mit dem Hinweis, dass Spiritualität der Gemeinschaft „vor allem“ bedeute,

> „den Blick des Herzens auf das Geheimnis der Dreifaltigkeit zu lenken, das in uns wohnt und dessen Licht auch auf dem Angesicht der Brüder und Schwestern neben uns wahrgenommen werden muss“[37].

Und der Papst fährt fort:

> „Spiritualität der Gemeinschaft bedeutet zudem die Fähigkeit, den Bruder und die Schwester im Glauben in der tiefen Einheit des mystischen Leibes zu erkennen“[38].

[35] Vgl. zur gemeinsamen Grundlage auch die Formulierung der Bischofssynode oben in Anm.7.

[36] JOHANNES-PAUL II, (Anm. 32), 43.

[37] *Ibidem*.

[38] *Ibidem*.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 65 21-06-2006 17:40:03

Damit lenkt der Papst die Aufmerksamkeit auf den communio-Charakter der Kirche, der die Grundlage für die weiteren Ausführungen darstellt. Es geht nicht um ein Zugeständnis an eine modische Strömung, sondern um ein Ernstnehmen der Kirche, die Leib Christi ist[39] bzw. das „von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk“[40] – wie es das Zweite Vatikanische Konzil gesagt hat. Als „Ikone der Dreifaltigkeit“ (Bruno Forte[41]) hat sie nicht nur ihr Fundament, sondern auch das Maß ihres Lebens im drei-einen Gott.

Damit hat der Papst die theologische Struktur in Erinnerung gerufen, die die Kirche in Pflicht nimmt. Da es bei der Spiritualität der Gemeinschaft nicht nur und auch nicht zuerst um ein ethisches Bemühen geht, sondern um Teilhabe am Leben des drei-einen Gottes, ergibt sich als Konsequenz vor allem eines: Grundlage alles Zusammenwirkens in der Kirche ist das Sakrament der communio, die gemeinsame Feier der Eucharistie.

3. *Nach Glaubenserkenntnis suchen in der Einheit der Kirche*

Aufbauend darauf kann das, was Johannes-Paul II. im Blick auf das Leben in der Kirche im allgemeinen sagt, ohne besondere Schwierigkeiten auf das Zusammenspiel in der Glaubensbezeugung übertragen werden:

Die Anliegen und Interessen ernst nehmen

Spiritualität der Einheit bedeutet für den Papst, sich auf den anderen einlassen, damit ich

> „seine Freuden und seine Leiden teilen, seine Wünsche erahnen und mich seiner Bedürfnisse annehmen und ihm schließlich echte, tiefe Freundschaft anbieten kann“[42].

Es geht also darum, sich in den anderen einzufühlen, sich seine Anliegen zu Eigen zu machen, seine Interessen bis in die Tiefe zu verstehen. Und das nicht nur, wenn es um Freundschaft geht, sondern auch

[39] Vgl. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* 7.
[40] *Ivi*, 4, zit. CYPRIAN VON KARTHAGO, *De orat.* Dom 23.
[41] Vgl. B. FORTE, *La Chiesa della Trinità*, Cinisello Balsamo 1995.
[42] JOHANNES-PAUL II, (Anm. 32), 43.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 66 21-06-2006 17:40:03

dann, wenn es darum geht zu verstehen, was der andere in den Prozess der Erkenntnis und Bezeugung des Glaubens einbringen und sagen will. Nur so wird es möglich, auch das zu erfassen, was kaum oder nur zwischen den Zeilen gesagt wird oder gesagt werden soll.

Vor allem das Positive sehen

Spiritualität der Gemeinschaft ist auch

> „die Fähigkeit, vor allem das Positive im anderen zu sehen, um es als Gottesgeschenk anzunehmen und zu schätzen: nicht nur ein Geschenk für den anderen, der es direkt empfangen hat, sondern auch ein ‚Geschenk für mich'"[43].

Ein Geschenk – das kann nicht zuletzt die Glaubenseinsicht des anderen sein. Und das kann selbst dort der Fall sein, wo ich die Position des anderen eigentlich nicht akzeptieren kann. Dann mag mir die Stellungnahme des anderen immerhin helfen, den eigenen Standpunkt zu klären und präziser zu fassen. Und in der Regel kann auch in einer Meinung, die ich nicht teilen kann, Wahrheit enthalten sein. Es wird sicher immer genügend Gründe geben, die Meinung eines anderen als ungenügend zurückzuweisen – zumal auch im Glauben und in der Theologie. Aber wenigstens ebenso wichtig ist der Blick für das, was in ihr als Wahrheit enthalten ist und erkennbar ist. Es wird aber oft nur erkennbar sein, wenn ich den Blick dafür geschärft habe. So nimmt Johannes-Paul II. einen Gedanken auf, den Ignatius in seinem Exerzitienbuch so formuliert hat: Jeder gute Christ müsse eher bereit sein, die Aussage des Nächsten für glaubwürdig zu halten, als sie zu verurteilen[44].

Dem anderen Raum geben

Wo die Spiritualität der Gemeinschaft gelebt wird, kann das Wirklichkeit werden, was Johannes-Paul II. „dem Bruder ‚Platz machen'"[45] nennt. Der andere bekommt mit seiner Glaubenseinsicht in meinem Leben, Denken und Glauben Raum. So wird er als Gesprächspartner ernst genom-

[43] *Ibidem*.
[44] Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitienbuch*, Nr. 22.
[45] JOHANNES-PAUL II, (Anm. 32), 43.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 67 21-06-2006 17:40:04

men, sein Beitrag und seine Stellungnahme kann ernsthaft gewürdigt werden, d.h. in ihren positiven Aspekten anerkannt und hinsichtlich ihrer problematischen Seiten kritisiert werden.

Des anderen Last tragen

„Dem Bruder Platz machen" – das bedeutet für Johannes-Paul II. noch etwas ganz Konkretes. Es wird Wirklichkeit, wenn ‚einer des anderen Last trägt' (*Gal* 6, 2)[46]. Auch das erweist sich im Zusammenspiel der Glaubenszeugnisse als wichtig. Es geht nicht nur um Inhalte, sondern um Menschen, Schwestern und Brüder, die diese Inhalte bezeugen. Und oft tun sie es mit der ganzen Last der Verantwortung, die sie nicht selten auch als Last empfinden. Und alles kann noch einmal schwerer werden, wenn jemand erleben muss, dass seine eigene Überzeugung von anderen nicht geteilt, vielleicht sogar zurückgewiesen wird bzw. werden muss.

Selbstkritisch sein

Johannes-Paul II. erkennt eine wirklich auf Gemeinschaft ausgerichtete Spiritualität nicht zuletzt daran, dass sie „den egoistischen Versuchungen widersteht, die uns dauernd bedrohen und Rivalität, Karrierismus, Misstrauen und Eifersüchteleien erzeugen"[47]. Und wieder gilt das auch in der Glaubenserkenntnis bzw. im Zusammenspiel verschiedener Instanzen und Kompetenzen. Die höchsten Ideale und die besten Absichten sind keine Garantie dafür, dass nicht auch hinter exakter theologischer Argumentation und bemühter Kirchlichkeit problematische Motive und Haltungen wirksam sind und den Prozess der Erkenntnis verzerren und sogar ein sachlich richtiges Ergebnis einseitig werden lassen.

Ein wechselseitiges Zuhören

Johannes-Paul II. tritt dafür ein, dass die „Räume der Gemeinschaft [...] im gesamten Leben jeder Kirche Tag für Tag auf allen Ebenen

[46] Vgl. *Ibidem*.
[47] *Ibidem*.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 68 21-06-2006 17:40:04

gepflegt und ausgeweitet werden“[48]. Und daran anschließend wendet er sich dem Thema der Glaubenserkenntnis ganz direkt zu:

> „Theologie und Spiritualität der Gemeinschaft bewirken nämlich ein wechselseitiges Zuhören zwischen Hirten und Gläubigen. Dadurch bleiben sie einerseits in allem, was wesentlich ist, a priori eins, und andererseits führt das Zuhören dazu, dass es auch in den diskutierbaren Fragen normalerweise zu ausgewogenen und gemeinsam vertretbaren Entscheidungen kommt“[49].

Der Papst ermutigt die Verantwortlichen ausdrücklich, „das ganze Volk Gottes so weit wie möglich anzuhören“[50]. Als Begründung bezieht er sich auf die Weisung des heiligen Benedikt, in der klösterlichen Gemeinschaft auch die jüngsten Mitglieder zu befragen, denn ‚Der Herr offenbart oft einem Jüngeren, was das Bessere ist'. Und auch der heilige Paulinus von Nola mahnte: ‚Wir wollen an den Lippen aller Glaubenden hängen, weil in jedem Gläubigen der Geist Gottes weht'[51]. Dem ist fast nichts mehr hinzuzufügen, außer die Erfahrung, wie schwer wirkliches Zuhören oft gelingt, und wie notwendig daher die Hinweise des Papstes sind.

4. *„Einswerden von Zeugnis und Zeuge in der Gemeinschaft der Zeugen“*

Vieles von dem, was der Papst aufzählt, mag auch in durchaus profanen Regeln für gute Kommunikation zu finden sein. Das spricht weder gegen den Papst noch gegen diese Regeln. Mit den Augen des Glaubens betrachtet, geht es aber in der Spiritualität der Gemeinschaft um mehr. Es geht um die Zusage, dass dort, wo zwei oder drei im Namen Christi versammelt sind, er mitten unter den Seinen ist (vgl. *Mt* 18,20). Und seine Gegenwart in der Gemeinschaft der Zeugen bedeutet nicht zuletzt ein besonderes Licht für eine authentische Erkenntnis, Bezeugung und Weitergabe des Glaubens.

Damit ist aber auch klar, dass eine gelebte Spiritualität der Gemeinschaft nicht nur ein Weg, sondern in gewisser Weise auch das

[48] *Ivi*, 45.
[49] *Ibidem*.
[50] *Ibidem*.
[51] *Ibidem*.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 69 21-06-2006 17:40:04

Ziel ist. Sie bereitet nicht nur ein authentisches Leben der Kirche vor, es ist bereits dieses Leben. Und das nicht zuletzt dann, wenn definitive Entscheidungen noch nicht möglich sind oder Positionen, die nach bestem Wissen und Gewissen vertreten worden sind, nicht akzeptiert, sondern verworfen werden müssen. Das Wissen um Christus in der Mitte der Seinen als den eigentlichen Herrn kann vor Überheblichkeit und Triumphalismus ebenso bewahren wie vor Niedergeschlagenheit, passivem Widerstand und Sarkasmus.

5. *Das Problem ist nicht das Ideal, sondern die Wirklichkeit*

Am Ende wird man wohl zugeben müssen, dass die eben vorgestellten Leitgedanken eine dogmatisch-spirituelle Vision umreißen. Ob sie unter den realen Verhältnissen in einer Kirche mit über einer Milliarde Mitglieder umgesetzt werden können – daran zu zweifeln, mag es gute Gründe geben. Sind also die vorgelegten Überlegungen nur eine freundliche Träumerei? Ich meine nicht.

Erstens: Bei diesen Überlegungen darf sich unsere Aufmerksamkeit nicht auf die notorischen Diskussionspunkte der nachkonziliaren Jahre, auf definitive Lehren oder auf Spannungen zwischen Lehramt und Theologie fixieren[52]. Es geht oft genug – im Sinne von Papst Johannes-Paul II. – um andere Instanzen, um *diskutierbare Fragen* bzw. um ausgewogene und gemeinsam vertretbare Entscheidungen[53], um eine zuvorkommende Vorgangsweise, die rechte Sprache usw. und in all dem um eine möglichst tragfähige Einheit im Glauben und im gemeinsamen Leben.

Zweitens: Was im weltweiten Maßstab eine Überforderung darstellen mag, lässt sich aber *in kleinen überschaubaren Bereichen und Gemeinschaften* durchaus verwirklichen. Und eben darauf kommt es an und ist es immer angekommen. Ob es die klassischen Orden sind oder neue geistliche Gemeinschaften – sie haben oft genug gelebt, was andere (noch) nicht verwirklichen konnten. Und dadurch haben sie nicht nur ein

[52] Damit soll nicht geleugnet werden, dass eines der schwierigsten Probleme dann gegeben ist, wenn man sich nicht einig ist, ob etwas zur verbindlichen Lehre der Kirche gehört.

[53] Vgl. noch einmal Johannes-Paul II. in Anm. 32.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 70 21-06-2006 17:40:05

Anliegen wachgehalten, sondern sie haben auch auf die eine oder andere Weise in die ganze Kirche gewirkt.

Und: Man darf wohl nicht unterschätzen, wie viele bereit sind, sich *auf die Spielregeln einer Spiritualität der Gemeinschaft einzulassen.* Vielleicht werden es sogar immer mehr. Denn wir erkennen immer deutlicher, wie vielfältig die Gesichtspunkte, die Ansätze, die Argumente und die Akzente auch im gemeinsamen Glauben und im Leben der Kirche sein können. Erst dort, wo das zur Einheit findet, wird etwas vom Reichtum des Glaubens sichtbar.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 71 21-06-2006 17:40:05

LA TRADIZIONE VIVENTE DELLA PAROLA E L'AZIONE MOLTEPLICE DELLO SPIRITO

MARCELLO BORDONI

PATH 5 (2006) 73-85

Introduzione

La fede cristiana ha bisogno del servizio di una *riflessione credente* che si sviluppi all'interno della *Comunione ecclesiale*, approfondendo, da un lato, la *logica interna* della "Rivelazione della Parola di Verità" ed operando, dall'altro, nello studio, nella riflessione, nel dialogo, una via d'incontro con ogni uomo proteso alla ricerca della verità. Così, «il lavoro del teologo, risponde al dinamismo insito nella fede stessa, che per natura tende a comunicarsi perché l'uomo è stato creato per percepire la verità»[1].

Se pertanto la "teologia", come servizio per *l'intelligenza della fede*, è una missione alla quale la Chiesa non può rinunciare, una *qualità essenziale e strutturale della teologia* proprio come *scientia fidei* è la sua *ecclesialità*.

La "Chiesa Comunione" luogo e soggetto della Tradizione di fede

L'importanza della visione ecclesiale della teologia si apre oggi in un orizzonte più ampio di quello che in un recente passato era stato espresso prevalentemente nel rapporto tra "Teologia e Magistero", che era stato denominato come il "modello romano"[2] e che costituiva il motivo

[1] CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum Veritatis*, 7.

[2] Vedi in merito M. SECKLER, *La teologia come scienza ecclesiale: un modello romano*, in ID., *Teologia, Scienza, Chiesa. Saggi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia 1988, 207-226.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 73 21-06-2006 17:40:05

determinante della sua ecclesialità. Senza negare l'importanza di questo rapporto, il discorso della ecclesialità si va arricchendo oggi nel contesto più ampio e totale della Chiesa come *Comunione*.

Ritengo che questa visione consenta, da un lato, di *superare difficoltà* nel metodo teologico e, dall'altro, di acquisire notevoli vantaggi. *Anzitutto consente di superare la difficoltà della dissociazione dei classici luoghi teologici*, la quale porterebbe il discorso teologico a forme di unilateralità, mentre nella *Comunione ecclesiale* si ritrova quel punto d'incontro nel quale essi possono interagire reciprocamente arricchendo lo stesso discorso scientifico.

Questa visione consente ancora di reagire efficacemente al pericolo dell'*autoreferenzialità* della teologia. Giustamente affermava Giovanni Paolo II nella sua prima Enciclica *Redemptor Hominis*: «nessuno può fare della teologia come fosse una semplice raccolta dei propri concetti personali; ma ognuno deve essere consapevole di rimanere in stretta unione con quella missione di insegnare la Verità, di cui è responsabile la Chiesa» (n. 19).

Questo principio ecclesiale della responsabilità verso la Verità, mentre richiama alla sorgente normativa della Teologia, che è la *Rivelazione*, evento che sta al fondamento della Chiesa presa nella sua totalità, richiama pure alla sua *Traditio vivens*, come costituente quella *mediazione necessaria* dell'evento rivelato della Verità, del quale il teologo non può assolutamente fare a meno.

Ma il principio della comunione ecclesiale va ancora precisato non solamente come un "luogo", un "ambiente di fede", nell'ambito del quale si opera una ricerca: esso è anche un *soggetto attivo* convocato dalla Parola rivelata che esso accoglie e comprende nella ragione illuminata dalla fede[3]. Pertanto, non è il "singolo teologo", né solo "un insieme di teologi" a sé stante, che fa teologia, quale *scientia fidei*, come un pensare del tutto autonomo. Il soggetto *autentico* e *integrale* dell'attività che si chiama "teologia" o "scienza della fede" è propriamente la Chiesa, la quale non è solo l'*oggetto* del teologare, ma ne è il *soggetto,* in rapporto

[3] Vedi in merito M. SECKLER, *Teologia, Scienza, Chiesa*, cit.; ID., *La teologia come scienza della fede*, in W. KERN - H.J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di Teologia fondamentale*, IV, *Trattato di gnoseologia teologica*, Queriniana, Brescia 1990, 249; G. LORIZIO, *La "funzione ecclesiale" della teologia*, in RdT 39 (1998), 813-834.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 74 21-06-2006 17:40:06

alla Parola di Rivelazione che essa trasmette per Tradizione, trovando il suo momento saliente nell'evento pasquale, annunciato e celebrato, che così definisce il "criterio della teologia"[4]. Il soggetto ecclesiale del teologare deve però *lasciarsi informare e guidare dall'oggetto stesso*, che è il "mistero trinitario" che si rivela per Cristo, nell'unità dello Spirito. «In verità, la "forma del pensare cristiano" che viene ispirata dall'evento pasquale della "croce e resurrezione", come *momento supremo di rivelazione dell'agape di Dio manifestatasi in Gesù Cristo*»[5] costituisce «*la forma propria ed originale del modo eterno di amare di Dio*»[6].

Il teologo che *fa teologia nella Chiesa,* intesa nella sua totalità come l'intero Popolo di Dio, costituito di Pastori e fedeli, e che vive l'evento rivelativo del *mysterium crucis et resurrectionis* come l'ora suprema della *Traditio Verbi*, esercita la sua riflessione in sintonia con la fede di questo Popolo. Esso è guidato dalla Parola ispirata della *Scrittura*, interpreta alla luce dello Spirito, è guidato da questa stessa Parola proclamata e celebrata nella *vita liturgica*, specialmente eucaristica, condivisa nel *sensus fidei*, tramandata dalla *Tradizione dei Padri*, autenticata dal *Magistero della Chies*a. In questo senso, la teologia trova *nella sua ecclesialità la ragione distintiva della sua stessa riflessione teoretica e scientifica*.

Giustamente così affermava nella sua opera *Natura e compito della teologia*, circa dieci anni or sono, l'allora Card. J. Ratzinger:

> «Per la scienza teologica, la Chiesa non è un'istanza estranea, essa è piuttosto il fondamento della sua esistenza, della sua possibilità. E la Chiesa non è, a sua volta, un principio astratto; essa è invece un *soggetto vivente, è un contenuto concreto* […] , la Chiesa non è neppure uno spazio spirituale intangibile, in cui ciascuno ha da scegliere quel che più gli aggrada. Essa è concreta nella Parola vincolante della fede. Essa è voce vivente che dice le Parole della fede»[7].

[4] Vedi in questa chiave ancora M. SECKLER, *La teologia*, cit., 249-50.

[5] Per uno sviluppo di questa riflessione rimando a M. BORDONI, *Il pensiero teologico sotto la norma trinitaria della croce e della resurrezione di Cristo*, in AA.VV., *Il sapere teologico ed il suo metodo*, EDB, Bologna 1993, 34-36 e ss.

[6] *Ivi*, 37-38.

[7] J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1993, 57.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 75 21-06-2006 17:40:06

Per questo non credo che si possa discordare dall'affermazione che, anche scientificamente, l'esercizio della riflessione teologica non sia possibile senza l'adesione personale del teologo alla fede della Chiesa.

La Chiesa nella *Traditio Verbi*: le molteplici componenti della Parola vivente

Partendo da DV 8, là ove si afferma che «la Chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita, nel suo culto, conserva ininterrottamente e *trasmette* a tutte le generazioni *tutto ciò che essa è*, tutto *ciò che essa crede*», potrei dire che la Chiesa *è un soggetto attivo, vivente,* che, guidato dallo Spirito, trasmette la Parola di Verità rendendola viva in se stessa, in una *moltitudine di soggetti vitali che la mediatizzano.*

1. Questa trasmissione della Parola ha un punto di *preminenza*, egemonico, nella *Scrittura*, a motivo della "ispirazione" del "Testo Sacro". Però, la Chiesa, nella *Traditio della Parola vivente*, non trasmette delle semplici copie della Scrittura: non si può ridurre il cristianesimo a una "religione del Libro". La Tradizione, infatti, include le Scritture, più che porsi solo accanto ad esse. L'*Ecclesia Tradens vive l'evento della Rivelazione leggendo in molti modi e forme la Scrittura*: *ciò avviene nel suo celebrare i Sacramenti, in modo speciale nella Liturgia eucaristica, nel suo predicare la Parola, nel suo incarnarla nelle molteplici culture, nella propria esperienza di fede, nella sua vita di santità, nel suo dialogo con ogni essere umano, anche appartenente ad altre religioni e nello stesso esercizio della ragione*. Si tratta di una trasmissione che non è solo verbale, ma *reale*: essa ripropone infatti e rende costantemente presente l'Evento pasquale di Croce e di Resurrezione come rivelazione dell'Agape Trinitaria, che scandisce il movimento costante della sua vita, del suo linguaggio e del suo pensiero, delle sue attese.

2. La *Tradizione vivente della Parola*, *che coincide con l'essere e la vita della Chiesa stessa*, comprende *non solo una comunione di volontà e di sentimenti, ma anche di intelligenza e di pensieri*, per cui il *sensus fidei* include anche una *cogitatio fidei*[8]. Il *sensus fidei*[9], sul quale si soffermano

[8] G. LORIZIO, *op. cit.*, 819.

[9] R. FISICHELLA, *Il teologo ed il "sensus fidei"*, in CDF, *Donum Veritatis. Istruzione e commenti*, LEV, Città del Vaticano 1992, 98; D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione*

RIVISTA PATH 1-2006.indd 76 21-06-2006 17:40:07

in modo particolare LG 12 e DV 8, richiama uno dei tre elementi che insieme alla Teologia e al Magistero costituiscono un imprescindibile contributo allo sviluppo della fede. Tale contributo consente di definire meglio anche il *proprium della teologia,* per la quale, se il suo criterio di verità è la Rivelazione, il suo criterio scientifico è l'*argumentum*[10]. Per cui, mentre la fede professa il *credibile ut credibile*, la teologia affronta il *credibile ut intelligibile*[11].

3. In questa luce, la posizione dello studio dei teologi, che appare intimamente congiunta con il *sensus fidei* ed il *Magistero*, *ha il compito*, nel servizio per la Verità, di tendere ad *elaborare l'unione tra l'esperienza vissuta della fede* (il *sentire cum Ecclesia*) e *l'esercizio del pensare la fede* (il *cogitare cum Ecclesia*), pensare regolato dalla "norma pasquale" che sta al cuore della sua stessa *Traditio Verbi*. Il *pensare la fede, anche se avviene nel rispetto dell'esercizio della ragione illuminata dalla luce dell'essere*, deve compiersi, però, nella tendenza a fare emergere quella *intelligentia fidei* che brilla *nella logica rivelata dal mistero del Cristo*.

Tra *l'intelligentia essendi*, che nell'epistemologia tommasiana brilla soprattutto nell'atto del giudizio, e *l'intelligentia fidei*, che riluce nel mistero della fede, non corre una estrinsecità o una correlazione antitetica, perché «l'evento della rivelazione non ha luogo "a lato" dell'essere, come qualcosa di sopraggiunto; […] benché essa sia soprannaturale, la rivelazione si produce nel *cuore dell'essere stesso*: essa svela le profondità ultime dell' essere e lo rischiara a partire dalla sua trascendenza propria»[12].

Per questo il lavoro della *ratio* come contributo del pensare la fede, sul quale si impegna metodicamente e precipuamente il teologo, non solo non entra in conflitto con la fede, ma al contrario tende a mostrarne la sua Verità trascendente, misterica, operando in duplice direzione: *da un lato*, indagando nella sua riflessione e ricerca *su tutto lo spessore* della

ecclesiale di intelligenza della fede, Morcelliana, Brescia 1993, 73 ss.; P. CODA, *"Sensus fidelium", Magistero, Carismi*, in ID., *Teo-Logia*, PUL, Roma 2004, 358 ss.

[10] Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 8.

[11] M.-D. CHENU, *La Théologie comme sciente au XIII siécle*, Paris 1943, 57.

[12] E. BRITO, *Dieu et l'être d'après S. Thomas d'Aquin et Hegel*, PUF, Paris 1991, 22; per uno sviluppo del tema rimando a M. BORDONI, *Il ruolo della ragione, come «intelletto» in teologia*, in AA.VV., *Il sapere teologico e il suo metodo*, cit., 25 ss.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 77 21-06-2006 17:40:07

Traditio Fidei, comprendente, oltre alla *Scrittura*, i *Padri*, la *vita liturgica*, il *sensus fidei*, il *Magistero*, e *dall'altro*, operando non tanto con il metodo deduttivo delle *conclusioni teoretiche*, ma in modo, direi, induttivo, consistente nell'*esplicitare*, portandolo alla luce, il *pensiero soggiacente o implicato nelle pieghe del vissuto* della vita di fede di tutta la Chiesa. Questo lavoro è di carattere *ermeneutico* nel senso che deve operare un costante confronto tra lo studio dello spessore storico di tutta la *Traditio Fidei* e l'esperienza fondamentale originaria della fede, trasmessa con fedeltà nelle generazioni cristiane ed approfondita nelle vie di trasmissione sopra accennate, onde rendere attualmente parlante e comunicante all'uomo del nostro tempo il linguaggio della fede di sempre.

In questo suo compito di servizio per la Verità, il teologo deve aprire nuove forme di comunicazione della fede, non estraniandosi dalla comunità ecclesiale o subendo in maniera passiva le pressioni di «una opinione pubblica artificiosamente orientata» (*Donum Veritatis*, 32). Egli deve piuttosto prestare attenzione critica, per individuare e discernere i germi, le affermazioni di verità che autenticamente possono essere ricondotte al senso della fede e che permettono una sua maturazione. Si potrebbe affermare l'importanza, nella missione del teologo, di un essenziale rapporto circolare tra *l'intelligentia fidei* e l'*experientia fidei*: *una maggiore intelligenza favorisce una più profonda esperienza ed una più profonda esperienza produce una più intima intelligenza*. È proprio in questo rapporto circolare che, da un lato, l'intelligenza illumina la fede nella sua intelligibilità umana, e dall'altro, la fede plasma quella forma di pensiero che è particolarmente adatta alla penetrazione dei misteri rivelati della fede[13].

Siamo di fronte, allora, ad una *nuova ancillarità*[14] del pensare filosofico che la *Fides et ratio* così descrive in relazione al ruolo di Maria nel mistero della incarnazione:

[13] «Per il lavoro teologico si impone pertanto uno *stile di pensiero* che si può definire come un "fare filosofia" che è un "fare esperienza" dell'essere che si dona e che è, al tempo stesso, da me ricevuto. E se il riceverlo mi dà, in certo modo, di percepire il mio non esistere, il ridonarlo, ridonandomi, mi fa percepire l'esistere nella pienezza» (P. FORESI, *Conversazioni di filosofia*, Roma 2001, 46-47).

[14] M. MANTOVANI, *Philosophari in Maria*, in "Nuova Umanità" 25 (2003/3-4), 344-350 (*Una nuova "ancillarità" per la filosofia*).

RIVISTA PATH 1-2006.indd 78 21-06-2006 17:40:07

> «Come la Vergine fu chiamata ad offrire tutta la sua umanità e femminilità affinché il Verbo di Dio potesse prendere carne e farsi uno di noi, così la filosofia è chiamata a prestare la sua opera, razionale e critica, affinché la teologia come comprensione della fede sia feconda ed efficace. E come Maria, nell'assenso dato all'annuncio di Gabriele, *nulla perse* della sua vera umanità e libertà, così il pensiero filosofico, nell'accogliere l'interpellanza che gli viene dalla verità del Vangelo, nulla perde della sua autonomia, ma vede sospinta ogni sua ricerca alla *più alta realizzazione*» (*Fides et ratio*, 108).

Già John Henry Newman in uno dei suoi memorabili discorsi[15], presentava *l'atteggiamento di Maria, nell'annunciazione, come il "modello epistemologico" del ricevere e del pensare la Parola della fede.* Meditando *Lc* 2, 19.51, egli presentava la Vergine «*come modello del vero teologo*, essa accetta infatti la Parola di Dio, vi riflette nel suo cuore, la approfondisce e sviluppa la sua comprensione»[16]. «La fede di Maria non si limitò ad un puro consentire alla provvidenza e alle rivelazioni di Dio: come ci dice il testo, essa la *meditava* […] ». Infatti, mentre tutti si meravigliavano al racconto dei pastori, «*Maria serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore*» (*Lc* 2, 19.51). Esprimendo un'attività riflessiva della sua mente, secondo Newman, Maria *mostra il metodo che ogni teologo dovrebbe usare*:

> «Maria ci è modello di fede sia nell'accogliere, sia nello studiare la Verità divina. Essa non crede sufficiente accettare: vi indugia; non solo soddisfatta del possesso di questa verità, ne fa uso; non contenta di acconsentirvi, la sviluppa; non paga di sottomettervi la ragione, vi ragiona sopra; non certo ragionando come primo passo, per credervi successivamente, come fece Zaccaria, ma prima credendo senza ragionare, per poi, con amore e riverenza, ragionarci su dopo aver creduto».

[15] J. H. NEWMAN, *University Sermons*, London 1892, 312-313. Il Sermone citato fu tenuto il 2 febbraio, festa della purificazione di Maria (1843), dinanzi a studenti e professori dell'Università di Oxford, ultimo di una serie di sedici sermoni che trattavano vari problemi di fede e ragione. Questo Sermone contiene in embrione, la teoria che Newman sviluppò più tardi nel suo fondamentale *Saggio sullo sviluppo della Dottrina cristiana*. Per un rapporto tra fede e ragione in Newman vedi: L. CALLEGARI, *Newman. La fede e le sue ragioni*, Paoline, Milano 2001 (con bibliografia).

[16] R. FENOGLIO, *Maria in John Henry Newman*, Paoline, Milano 1999, 182, n. 2 (il sottolineato della citazione è mio).

RIVISTA PATH 1-2006.indd 79 21-06-2006 17:40:08

In questo modo, conclude Newman, Maria «diventa simbolo per noi non soltanto della fede dei semplici, ma anche dei Dottori della Chiesa, cui è devoluto il compito di investigare, di soppesare e definire oltre che di professare il Vangelo»[17].

L'azione molteplice dello Spirito

Nel richiamo alla molteplice azione mediatrice dell'*Unica Ecclesia Tradens*, nel suo agire nei vari momenti sopra accennati, emerge *l'opera molteplice dello Spirito* quale principio personale, animatore della *Communio*, principio di iniziazione e di sviluppo nella comprensione di fede della Parola Vivente nelle sue varie articolazioni e relazioni dialogiche. È infatti «grazie all'*unzione dello Spirito Santo* che diventiamo l'unico Nuovo Popolo di Dio che con vocazioni e carismi diversi ha la missione di trasmettere il dono della Verità. Infatti, la Chiesa tutta, come sale della terra e luce del mondo, deve rendere testimonianza alla Verità di Cristo»[18].

1. Lo *Spirito Santo nella Scrittura*. *L'importanza egemonica* che la Scrittura ha assunto nelle Costituzioni del Vaticano II, in tutta la vita della Chiesa e nella stessa Teologia (cf. OT 16), è fondata apertamente – come sopra ho ricordato – sul principio che la Sacra Scrittura è stata scritta sotto *l'ispirazione dello Spirito Santo.* Per questo, la *Dei Verbum* (n. 9) attribuisce la qualità di "Parola di Dio" alla Scrittura (*Locutio Dei*), mentre la Tradizione, alla quale è affidata la Parola di Dio (*Verbum Dei*), ha il compito di trasmetterla nella sua *integralità.* Va notato che nel n. 11 della *Dei Verbum* circa *l'azione ispiratrice dello Spirito Santo*, non viene evidenziato il rapporto tra «ispirazione e *inerranza*», quanto il rapporto tra «ispirazione-*verità*» (come dice l'intestazione del paragrafo 11). Questo rapporto *evidenzia maggiormente l'azione positiva dello Spirito Santo rispetto a quella preservativa dall'errore*, azione positiva più conforme all'identità stessa dello Spirito, quale «Spirito di Verità», in

[17] Si rimanda in merito a M. BORDONI, *Il «principio mariano» nell'esperienza di fede e nella epistemologia teologica*, in AA.VV., *Fons lucis. Studi in onore di Ermanno M. Toniolo*, Marianum, Roma 2004, 473-495.

[18] CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum Veritatis*, 3.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 80 21-06-2006 17:40:09

consonanza ai discorsi del Paraclito (cf. *Gv* 14–16). Ora, avendo presente il "significato cristologico" della Verità nel quarto evangelo (*Gv* 14, 6), il compito dello "Spirito di Verità" *non è né quello di ispirare una verità accanto a quella rivelata in Gesù Cristo, né quello di garantire solo l'esattezza della narrazione nei particolari fatti accaduti e trasmessi*, quanto quello di far conoscere e penetrare la portata del *mistero trinitario*, *cristologico ed ecclesiologico* di questi eventi, secondo il disegno salvifico di Dio che ci fa comprendere, così, la storia alla luce del Dio rivelato in Cristo[19].

Questa *funzione veritativa*, che compie lo Spirito, prosegue nel cuore della Tradizione Vivente *della Parola,* descritta come *assistenza interpretativa della Parola*, per la quale «la Sacra Scrittura deve essere interpretata con lo stesso Spirito con cui fu scritta» (DV 12). Per lo Spirito, quindi, *la Parola di Cristo, scritta sotto la sua ispirazione*, e che riflette l'evento originario dell'incarnazione della Parola generata in Maria dallo Spirito Santo (*Mt* 1, 20), diviene Parola di *quel Libro che è Cristo stesso Vivente nella Chiesa*, nella quale si tramanda il "Vangelo della Verità". Infatti, lo Spirito, che garantisce la trascendenza ed ineffabilità del mistero di Dio, che si autocomunica nell'evento dell'incarnazione e nella sua ispirazione della Scrittura, *dona alla Parola scritta la dimensione della vita*.

Lo Spirito Santo, possiamo dire ancora, presiede alla rivelazione come "principio dialogico", nel suo carattere di evento di comunicazione interpersonale. Per esso, infatti, la Parola non resta chiusa nel suo contenuto *informativo*, ma assume anche un *carattere performativo* che la rende via di incontro vitale con il cuore degli uomini, come appello interiore ed esperienziale alla comunione in Cristo, nella Chiesa. Così, è per lo Spirito che la Parola rivelata, incarnata in Gesù Cristo, è costituita formalmente «Parola di Vita» (*Gv* 6, 63), capace di operare, grazie al suo ascolto, nel cuore dell'uomo, una profonda "vibrazione di sintonia" con il mistero di Dio che in Cristo si comunica. È lo Spirito che conduce, attraverso l'interazione dei molteplici soggetti della *Traditio Vivens*, alla comprensione della Verità tutta intera (cf. *Gv* 16, 13); è Lui che presiede al suo sviluppo come il suo "Soggetto trascendente", per cui se la Tradizione

[19] Nel paragrafo in questione (n. 11), si afferma certamente che in ragione dell'ispirazione i Libri della Scrittura insegnano «con certezza e senza errore, la Verità che Dio, per la nostra salvezza, volle fosse consegnata nella Sacre Lettere» (*2 Tim* 3, 16-17), ma questa verità è precisamente quella «in vista della nostra salvezza».

RIVISTA PATH 1-2006.indd 81 21-06-2006 17:40:09

non può essere definita ispirata, come la Scrittura, però è sotto il segno dell'*integralità* (cf. DV 9)[20].

2. Lo Spirito *opera nella vita liturgica della Chiesa.* Dom Guéranger ha scritto nelle sue *Istituzioni liturgiche*: «nella liturgia lo Spirito che ispirò le Scritture parla ancora; la Liturgia è la Tradizione stessa nel suo più alto grado di potenza e di solennità».

Si può dire che la Liturgia è «memoriale attivo della Parola vivente», «presenza e realizzazione del mistero»[21]. L'importanza del *momento liturgico* della *Traditio Verbi* consente di superare il pericolo di una esperienza soggettivizzata della fede, la quale deve essere integrata nel mistero ecclesiale liturgico in cui "oggettivamente" *opera Cristo* nel suo mistero salvifico, per la virtù del suo Spirito[22]. Per questo, la Liturgia è «la prima e per di più necessaria fonte dalla quale i fedeli possono attingere il genuino spirito cristiano» (SC 14).

Questo vale in modo singolare per l'Eucarestia, fondamento e culmine di tutta l'economia sacramentale della Chiesa, essa stessa Sacramento per eccellenza. Nell'Eucarestia, infatti, la Tradizione della Parola vivente si attua per la virtù dello Spirito: *anzitutto* nel momento della Liturgia della Parola: lo Spirito Santo, che opera in chi presiede l'atto della proclamazione della Parola, guida la *comunità di ascolto alla recezione vitale di questa Parola*, penetrandola *nel suo Mistero di Verità* che *si rivela oltre lo scritto.* La Sacra Scrittura non è mai "Parola rivelatrice" se non nella comunità che, pregando, l'accoglie con fede e la vive. Ma lo Spirito opera anche nel duplice momento della *epíklesi* grazie alla quale la Parola che continua la sua incarnazione nelle oblate, sotto l'azione dello Spirito si attualizza nel Corpo ecclesiale facendo dei credenti un Corpo solo, in Cristo, e rendendoli partecipi della sua pienezza di Rivelazione.

La liturgia, specialmente eucaristica, eredita, nell'azione dello Spirito che accompagna la Parola di Cristo e il gesto della frazione del pane,

[20] Y.M.-J. CONGAR, *Lo Spirito Santo, Soggetto trascendente della Tradizione,* in ID., *La Tradizione e la vita della Chiesa,* San Paolo, CB (Mi) 1983, 60 ss. (ed. originaria: *La Tradition et la vie de l'Eglise*, Du Cerf, Paris 1963).

[21] Testo riferito in Y.M.-J. CONGAR, cit., 135.

[22] Il Concilio Vaticano II nella SC supera l'antinomia tra spiritualità oggettiva e spiritualità soggettiva, definendo la stessa spiritualità come inserimento liturgico nella sacramentale ripresentazione del mistero di Cristo.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 82 21-06-2006 17:40:10

quanto Cristo ha comunicato ai suoi nella cena pasquale e fonda per i credenti l'unità e centralità cristologica della comprensione delle Scritture, facendo memoria di Gesù, il quale, *la sera di Pasqua, ha spiegato le Scritture ai discepoli, riferendole al mistero centrale della propria croce e risurrezione* (cf. *Lc* 24, 25-27.44-46). Così, l'azione liturgica non si colloca tra l'evento del Cristo e la vita cristiana, ma, in essa, *è il medesimo mistero salvifico di Cristo che diventa esistenza cristiana*.

3. Lo *Spirito opera* nel *sensus fidei* del Popolo cristiano, come "dono dello Spirito di Verità" alla comunione ecclesiale (cf. LG 12). Il *sensus fidei* possiede un suo essenziale rapporto all'azione dello Spirito, anzitutto perché Esso suscita, come dice Tommaso, «un *istinto interiore* di Dio invitante»[23], che potremmo chiamare anche un *senso intimo* di *protensione* verso la Verità per *l'unzione che proviene dal Santo*, che guida *dentro* la Verità e ne *dona la scienza* (cf. *1 Gv* 2, 20). Così nella Scrittura si parla anche di *sensus Domini* (cf. *1 Cor* 2, 16) o di *intelligenza spirituale* (cf. *Col* 1, 9). La presenza dello Spirito appare come *l'orizzonte primordiale dell'esperienza della fede* che, *congiunto inseparabilmente all'esperienza dei primi testimoni* (apostolici), si sviluppa nel *sentire spirituale* del quale parla molto la tradizione post-biblica[24]. Nell'unità di questi due aspetti, si parla pure, nei Padri, di *sensus ecclesiasticus o catholicus*, di un *sentire cum Ecclesia* che costituisce una comunione esperienziale e conoscitiva di tutto il popolo cristiano (*sensus fidelium*) che lo Spirito, con continui doni, «introduce e guida verso la pienezza della Verità» (DV 8). Questo ci fa comprendere come tale azione dello Spirito riguardi non solo i singoli credenti, ma la Comunione della Chiesa, quale *soggetto vivente* che aderisce comunitariamente all'oggetto della fede.

Scriveva J.A. Möhler nella sua *Symbolica*: «Lo Spirito di Dio che governa e vivifica la Chiesa genera nell'uomo un istinto, un tatto cristiano, che lo conduce alla vera dottrina». «Questo senso intimo, questa

[23] *Summa Theologiae* II-II, q. 2, a. 9, ad 3um.

[24] Rimando in questo tema a M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995, 81-130 (*L'esperienza di Cristo "nello Spirito" nel "sentire spirituale" secondo la Tradizione post-biblica*).

RIVISTA PATH 1-2006.indd 83 21-06-2006 17:40:10

coscienza, è la Tradizione, catena di pensieri e di testimonianze che risalgono di secolo in secolo fino al Divino Maestro»[25].

Lo Spirito è il principio personale che agisce interiormente consentendo alla Parola di Cristo di entrare nel più profondo dell'anima rimanendo in essa stabile. Così si può dire che lo Spirito di Cristo opera *nei credenti* il *noûs* di Cristo, per il quale essi divengono uomini spirituali.

L'azione dello Spirito, si potrebbe dire, è il luogo di incontro tra la *dimensione interiore e soggettiva del sensus fidei* e quella più *oggettiva*, così come appare nei Padri *e nei Concili*, i quali non separano mai *l'istinto* soggettivo della fede dal *contenuto oggettivo* ricevuto dalle generazioni precedenti. Per questo *non si parla di autonomia di un istinto mistico e soggettivo delle cose di Dio.* La Tradizione trasmette i *contenuti della Parola vivente* che costituiscono il cosiddetto "deposito rivelato" e che la *Communio* dei credenti condivide "convergendo verso la Verità", che è il Cristo, sotto la guida dello Spirito e la testimonianza dei Pastori, secondo il testo degli Atti: «noi siamo testimoni di tutto questo, *noi e lo Spirito* che Dio ha dato a tutti quelli che gli obbediscono» (*At* 5, 32; cf. *Gv* 15, 26-27).

4. Queste parole "noi e lo Spirito" ci consentono di notare l'opera dello Spirito Santo nella sua assistenza al Magistero, con il suo "carisma sicuro di verità", per conservare e difendere integro, nella Chiesa tutta, il Vangelo (cf. DV 7). Il Magistero però *non gode di autonomia nei confronti del deposito della Tradizione*: mentre la parola degli Apostoli è *costituente e si trova alla pari con i loro scritti ispirati*, la parola del Magistero è condizionata dalla Tradizione apostolica, scritta e non-scritta, presa nel suo stato originale, che le Scritture hanno conservato, o nel suo stato elaborato nei dogmi[26].

Conclusione

A conclusione di queste brevi riflessioni vorrei richiamare il rapporto tra il Magistero e la Teologia nella prospettiva sin qui enucleata.

Il *Magistero*, dotato del "carisma certo di verità" da parte dello Spirito Santo, nell'assolvere la sua missione di guida della comunione ecclesiale,

[25] J.A. MÖHLER, *Simbolica*, § XXXVIII.

[26] Y. M-J. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni. Saggio storico*, Ed. Paoline, CB (Milano) 1965, 399-409.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 84 21-06-2006 17:40:10

per aprire le vie del Vangelo verso tutti i popoli, *ha bisogno dell'opera dei teologi*. Questi, infatti, nella loro missione di promozione dell'*intelligentia fidei*, nel loro impegno di studio e di *riflessione teologica*, nel *lavoro di ricerca*, faticosa e metodica (cf. DV 8), attraverso anche un certo esercizio *autonomo* della ragione, devono assolvere – secondo la *Fides et ratio*[27] – quel "duplice compito" sopra evidenziato: da un lato, quello di fare emergere la logica interna della "Rivelazione della Parola di Verità" propria della fede cristiana, e, dall'altro, quello di *ripensare la Verità della fede attualizzandola nel contesto delle nuove culture, nel dialogo con le varie esperienze religiose dell'umanità, promuovendo il dialogo con Dio nel cuore di ogni uomo*. In questo modo, specie *nell'ambito in cui non ci sono ancora pronunciamenti magisteriali definitivi*, riguardanti la Via della Verità da percorrere in ambiti nuovi creati dalle situazioni sociali e culturali della vita umana, il lavoro della teologia appare prezioso come ausilio per tracciare nuove vie di ricerca per l'annuncio della Verità evangelica.

Ma per assolvere questi compiti, i teologi devono saper unire il "pensare critico della fede", secondo una metodologia scientifica, ai momenti esperienziali, contemplativi e celebrativi della fede, che ne esprimono il *carattere dossologico e sapienziale*[28]. In questa luce, il lavoro dei teologi deve svolgersi in profonda sintonia con il *sensus fidei* e il *Magistero*. Se il pensare la fede deve realizzarsi con il lavoro di riflessione e di indagine su tutto lo spessore della Tradizione vivente della Parola, il rapporto al Magistero è indispensabile alla fatica del teologo per avere un'autenticazione della propria *intelligentia veritatis*, quel sostegno nella ricerca della Verità che lo garantisca nella coerenza con la fede della conclusione delle sue ricerche.

Così, un autentico esercizio del lavoro teologico non può prescindere dal discernimento del carisma certo di verità donato da Cristo attraverso il suo Spirito agli apostoli ed ai loro successori nella guida pastorale della Chiesa. Credo che in una *ecclesiologia di comunione* si possa superare il *divario tra Teologia e Magistero*, *tra Teologia ed esperienza vissuta nella vita spirituale, liturgico-sacramentale e morale*, *tra Teologia ed inculturazione della fede*.

[27] Vedi discorsi di Giovanni Paolo II a Colonia e ad Altötting rispettivamente il 15 e 18 novembre 1980. Valutazione in M. SECKLER, *Teologia, Scienza, Chiesa*, cit., 261.

[28] M. BORDONI, *L'esperienza dello Spirito nel sapere teologico*, in ID., *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, cit., 160 ss.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 85 21-06-2006 17:40:11

IL RUOLO DELLO SPIRITO SANTO NELLA TRASMISSIONE DELLA TRADIZIONE

PROSPER GRECH

PATH 5 (2006) 87-93

L'identità di una società è strettamente legata alle sue tradizioni, le quali, in certo qual modo, la definiscono. Queste tradizioni vivono nel linguaggio di un popolo, un linguaggio che non consiste soltanto nella lingua, ma in ogni sua manifestazione culturale: arte, letteratura, legislazione, struttura sociale e vita quotidiana. Le tradizioni crescono man mano che un popolo si sviluppa, e ciò che stiamo dicendo di un popolo vale anche per qualsiasi religione organizzata. La Chiesa cattolica e le chiese ortodosse hanno sempre insistito sull'importanza della tradizione apostolica. Il concetto venne messo in dubbio dai riformatori nel sedicesimo secolo, confondendo tradizione di fede e tradizioni umane. Anche Gesù aveva accusato i farisei di imporre sul popolo le loro tradizioni umane. Ma il concetto di tradizione che stiamo trattando è completamente diverso. Anche oggi, dopo cinque secoli di protestantesimo, le confessioni protestanti stesse hanno creato le loro tradizioni che servono da chiave ermeneutica per la loro interpretazione della Scrittura. La tradizione cattolica segue sì il modello di ogni evoluzione storico-sociale e si può studiare anche da questo punto di vista; i fedeli, però, credono che questa tradizione è animata dallo Spirito Santo nonostante i peccati e gli errori degli uomini. Scopo di questo intervento è di illustrare il ruolo dello Spirito nella trasmissione della *paradosis* come testimoniato dalla Sacra Scrittura e nella Chiesa antica.

Il n. 8 della *Dei Verbum* contiene la presentazione più chiara e completa della tradizione ecclesiale che si trova nei documenti ufficiali della

RIVISTA PATH 1-2006.indd 87 21-06-2006 17:40:11

Chiesa cattolica. In questa comunicazione voglio commentare solamente una proposizione della suddetta Costituzione: *Haec quae est ab Apostolis traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit […]* . L'asserzione conciliare ha le sue radici profonde nella Sacra Scrittura e nei Padri della Chiesa, come tenterò di dimostrare.

La *Form- Traditions-* e *Redaktionsgeschichte* nel senso accettato dalla medesima *Dei Verbum* ci spiegano come i detti e le opere di Gesù siano stati trasmessi oralmente nelle comunità primitive prima di essere scritti nei vangeli sinottici e in Giovanni. Il fatto che nei quattro vangeli ci sono delle differenze è dovuto all'evoluzione del contenuto stesso che subiva mutamenti man mano che veniva capito più profondamente, e in seguito adattato allo sviluppo delle comunità cristiane. In queste forme sviluppate e differenti i detti e fatti di Gesù sono contenuti in quattro libri che la Chiesa ha sempre ricevuto come ispirati dallo Spirito Santo, il che ci fa concludere che sia la trasmissione stessa sia il suo sviluppo siano stati guidati da quello Spirito che li ha fatti mettere per iscritto.

Non è soltanto il messaggio di Gesù che è stato trasmesso per tradizione, ma anche il messaggio paolino. Nella seconda Lettera ai Tessalonicesi – alcuni dubitano che sia autentica, ma ciò non cambia l'argomento, come diremo appresso – lo scrittore esorta i destinatari: «Perciò, fratelli, state saldi e mantenete le tradizioni che avete appreso così dalla nostra parola come dalla nostra lettera» (2, 15). Se la lettera non è della mano di Paolo (e ciò che stiamo dicendo vale ancora di più per le lettere pastorali che esamineremo in seguito), l'argomento è ancora più forte, perché la pseudepigrafia ha origine nella cerchia di un maestro il cui messaggio deve essere mantenuto e trasmesso in ogni modo, anche se reinterpretato. Questo è evidente nella lettere pastorali le quali, a giudizio della maggioranza degli esegeti, non vengono direttamente dalla penna di Paolo; l'autore, infatti, insiste sul mantenimento delle dottrine insegnate da Paolo che egli chiama "il deposito": «O Timoteo, custodisci il deposito» (*1 Tim* 6, 20). Nella seconda a Timoteo lo scrittore è ancora più esplicito e attribuisce la custodia della tradizione allo Spirito Santo:

> «È questa la causa dei mali che soffro, ma non me ne vergogno: so infatti a chi ho creduto e sono convinto che egli è capace di conservare fino a quel giorno il deposito che mi è stato affidato. Prendi come modello le sane parole che hai udito da

RIVISTA PATH 1-2006.indd 88 21-06-2006 17:40:12

> me, con la fede e carità che sono in Cristo Gesù. Custodisci il buon deposito con l'aiuto dello Spirito Santo che abita in noi» (1, 12-14).

Il modo di trasmissione della parola salvifica viene descritto nella Lettera agli Ebrei:

> «Questa (salvezza) infatti, dopo essere stata promulgata all'inizio dal Signore, è stata confermata in mezzo a noi da quelli che l'avevano udita, mentre Dio convalidava la loro testimonianza con segni e prodigi e miracoli d'ogni genere e doni dello Spirito Santo, distribuiti secondo la sua volontà» (*Eb* 2, 3-4).

Ciò vuol dire che tramandare il kerigma era affidato a testimoni oculari della vita di Gesù, aiutati e convalidati da carismi dello Spirito Santo, miracoli, segni e prodigi, perché non si dubitasse dell'autenticità del messaggio.

Poiché la *Dei Verbum* dice che la tradizione della Chiesa non consiste soltanto nella trasmissione di dottrine, ma anche della disciplina stessa della Chiesa e di «tutto ciò che la Chiesa è», leggiamo negli Atti degli Apostoli come lo Spirito diriga la missione di Paolo in ogni passo che fa, confermando la sua predicazione con segni e prodigi.

Se adesso passiamo alla tradizione giovannea non possiamo far altro che citare il ben noto passo nel c. 16:

> «Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando però, verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da se, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future. Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annunzierà» (*Gv* 16, 12-14).

Perciò, l'autore della prima Lettera di Giovanni inizia proprio annunziando il kerigma primitivo annunziato alla sua comunità:

> «Ciò che era da principio, ciò che abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato […] noi lo annunziamo anche a voi» (*1 Gv* 1, 1-3).

Lo Spirito darà agli ascoltatori anche la facoltà di discernere la vera dalla falsa dottrina:

RIVISTA PATH 1-2006.indd 89 21-06-2006 17:40:12

> «Questo vi ho scritto riguardo a coloro che cercano di traviarvi. E quanto a voi, l'unzione che avete ricevuto da lui rimane in voi e non avete bisogno che alcuno vi ammaestri; ma come la sua unzione vi insegna ogni cosa, è veritiera e non mentisce, così state saldi in lui, come essa vi insegna» (16, 26-27, e 16, 20).

L'unzione è quella dello Spirito che agisce nel *sensus fidelium*.

I passi citati ci dicono che le parole e le gesta di Gesù verranno esplicate nel futuro dallo Spirito Santo, finché il loro intendimento ermeneutico non sia pieno nella Chiesa. Intanto è compito della comunità ecclesiale ripetere "ciò che era da principio", cioè, non travisare il kerigma, ma spiegarlo secondo il progresso spirituale operato dal Paraclito sia negli annunziatori sia negli ascoltatori. Ciò che Egli dirà è ciò che il Cristo Risorto gli dà a comunicare, ed è anche ciò che il Cristo ha ricevuto dal Padre. Quindi l'opera dell'annunzio e della trasmissione coinvolge tutta la Trinità.

Lo Spirito guida la predicazione, lo sviluppo e l'intelligenza della parola per mezzo dei carismatici menzionati in *Rm* 12 e *1 Cor* 12, particolarmente per mezzo di apostoli (nel senso largo della parola), profeti, *didáscaloi* e evangelisti, cui è dato di trasmettere, esplicare e contestualizzare sia le parole e gesta di Gesù sia il kerigma originale. Abbiamo un esempio chiaro di come i profeti trasmettevano "ciò che lo Spirito dice alle chiese" nelle sette lettere dei cc. 2 e 3 dell'Apocalisse; essa è sì una rivelazione, ma in ultima analisi non è altro che l'applicazione al contesto storico dello scrittore di una tradizione ricevuta.

Una testimonianza così solida nel Nuovo Testamento sulla tradizione e la sua guida divina non poteva non essere accettata e sviluppata dai primi scrittori ecclesiastici e più tardi dai grandi Padri della Chiesa. Difatti, già nella *Didaché* (XI, 1-8), contemporanea agli scritti tardivi del Nuovo Testamento stesso, vengono stabiliti dei criteri per distinguere i veri dai falsi apostoli e profeti, e il primo criterio è quello di conformità alla dottrina ricevuta e insegnata nella prima parte del medesimo documento. Un profeta che parla *èn pnéumati* non deve essere sottoposto a prova per non commettere un peccato contro lo Spirito Santo, però, se i suoi costumi non sono conformi a quelli di Gesù lo si deve reputare come falso profeta.

Anche Clemente di Roma esorta i lettori a rimanere nelle tradizioni ricevute (*1 Clem.* 7, 2), mentre Ignazio d'Antiochia loda gli efesini per

RIVISTA PATH 1-2006.indd 90 21-06-2006 17:40:12

non aver dato ascolto a falsi maestri (cf. *Ef* 9, 1) e approva l'agire dei magnesi che si fanno distinguere dai giudei perché seguono la tradizione di celebrare la domenica piuttosto che il sabato (cf. *Magn.* 9, 1).

Il primo teologo della tradizione è senza dubbio Ireneo, che parla esplicitamente dell'opera dello Spirito nella conservazione della sana dottrina in tutte le chiese. Citiamo un passo per intero:

> «La predicazione della Chiesa è, sotto ogni riguardo, costante e sempre uguale; le rendono testimonianza i profeti, gli apostoli e tutti i discepoli, all'inizio, alla metà e alla fine dei tempi; lo è in tutta l'economia di Dio e in quella concreta attività che tende alla salvezza dell'uomo: cioè, la nostra fede. Questa fede ricevuta dalla Chiesa noi custodiamo; essa dipende incessantemente dallo Spirito di Dio: è un deposito ricchissimo che, posto in un buon vaso, continuamente ringiovanisce e fa ringiovanire insieme lo stesso vaso in cui si trova. Dio ha affidato alla Chiesa questo dono, che è come il suo soffio plasmatore, dal quale tutte le membra che lo ricevono sono vivificate. Alla Chiesa è stata affidata la comunione con Cristo, che è lo Spirito Santo, caparra di immortalità, sigillo della nostra fede e scala per ascendere a Dio. "Nella Chiesa, infatti", è detto "Dio ha posto gli apostoli, e profeti, i maestri" (*1 Cor* 12, 28) e tutti gli altri uffici, operati dallo Spirito; ma di questo Spirito non partecipano certo coloro che non stanno uniti alla Chiesa e privano sé stessi della vita, per le loro dottrine perverse e le loro azioni malvagie. Dov'è la Chiesa, è lo Spirito di Dio; dov'è lo Spirito di Dio è la Chiesa e tutta la grazia. Lo Spirito poi, è verità. Perciò, coloro che non hanno parte con lui, non si nutrono alle mammelle della madre per mantenersi in vita, non attingono alla fonte limpidissima che sgorga dal corpo di Cristo; "si scavano invece delle fosse nella terra" (*Ger* 2, 13), vi bevono l'acqua torbida del fango. Sfuggono alla fede della Chiesa e non vengono conservati; rigettano lo Spirito, e non vengono istruiti; lontani dalla verità vengono travolti da ogni errore, ne sono sballottati, ogni momento cambiano pensiero sulla stessa realtà, non giungono mai a una nozione ferma, perché vogliono essere piuttosto maestri a parole che discepoli della verità. Non sono fondati sull'unica pietra, ma sull'acqua» (*AH* 3, 24).

Una testimonianza così chiara non ha bisogno di nessun commento.

È ben risaputo che Ireneo concentra la tradizione di tutte le chiese nella chiesa di Roma. Anche Tertulliano ripete la medesima cosa e attribuisce a questa Chiesa il dono dello Spirito: Egli scrive:

> «Questa chiesa di Roma, quanto è beata! Furono gli apostoli stessi a versare a lei, col loro sangue, la dottrina tutta quanta: è la chiesa dove Pietro è parificato nella passione al Signore; dove Paolo è coronato del martirio di Giovanni (Battista);

> dove l'apostolo Giovanni è immerso nell'olio bollente per uscire illeso e venire quindi relegato a un'isola. Vediamo perciò che cosa essa abbia appreso, che cosa abbia assegnato e che cosa attesti; e con lei che cosa attestino le chiese d'Africa. Orbene, la chiesa di Roma conosce un solo Dio, creatore del mondo, e Gesù Cristo, nato da Maria vergine, Figlio di Dio creatore; e la risurrezione della carne. Essa unisce la Legge e i Profeti ai Vangeli e alla lettere degli apostoli, e di lì attinge la sua fede: e la sigilla con l'acqua, la riveste delle Spirito Santo, la nutre dell'Eucaristia, e stimola al martirio, e non accoglie alcun avversario di questa dottrina» (*De paraesc. Haer.* 36).

Perché si insisteva tanto sulla tradizione nel secondo secolo? Evidentemente perché anche gli gnostici dicevano che la loro dottrina era stata ricevuta segretamente dai discepoli di Gesù. La controversia non era sul fatto che la tradizione fosse uno strumento di conoscenza del vangelo, ma su quale tradizione fosse autentica. Ireneo e i cristiani insistevano che quella autentica era la pubblica, ricevuta dagli apostoli pubblicamente e trasmessa dai vescovi. Tradizioni segrete e private non potevano essere né autentiche né guidate dallo Spirito.

In seguito quel nucleo di dottrina, che chiamiamo la regola della fede, riportato da Ireneo, Tertulliano, Origene e Ippolito, crebbe continuamente con l'approfondimento dell'autocoscienza della Chiesa. I fattori che contribuirono a questa crescita furono molti. Possiamo porre per primo la formazione del canone del Nuovo Testamento, in cui s'incontrano Scrittura e tradizione per formare la spina dorsale dell'insegnamento ecclesiale. Contribuiscono i martiri con le loro testimonianze di fronte ai tribunali, fortificati dall'ispirazione dello Spirito Santo, secondo la parola di Gesù in *Lc* 12, 12. La disciplina delle comunità veniva adattata alle circostanze sociali in cui i cristiani si trovavano: per esempio, la disciplina dell'assoluzione da certi peccati e la riammissione nella Chiesa di coloro che avevano rinnegato la fede durante le persecuzioni. Molto contribuirono le controversie teologiche nei primi tre secoli che portarono alle definizioni da parte di concili, come quello di Nicea contro gli ariani. La *regula fidei* abbastanza informale di Ireneo diventa un credo formale che incorpora il progresso teologico fino allora raggiunto. Ma anche il montanismo medesimo, che insisteva tanto sul carisma e l'opera dello Spirito Santo e la rigidità dei costumi, aiuta a chiarire certi punti come la relazione tra l'ufficio episcopale e i doni carismatici. In ultimo, non si deve dimenticare lo sviluppo liturgico. La *lex orandi* diventa la *lex*

RIVISTA PATH 1-2006.indd 92 21-06-2006 17:40:13

credendi. È proprio nella sua opera *De Spiritu Sancto* che Basilio deduce dalle formulazioni liturgiche, particolarmente quelle battesimali, la sua dottrina trinitaria. Anche Agostino insiste sulle formule di preghiera per confermare ciò che la Chiesa insegnava. Verso la fine del quarto secolo gli scrittori e dottori precedenti vengono chiamati *pateres* e considerati come trasmettitori ufficiali delle tradizioni ecclesiastiche. La Chiesa, guidata dallo Spirito, trasmette se stessa come casa in cui cresce organicamente il seme del vangelo di Gesù.

Concludiamo con un testo agostiniano che ci mostra come questo padre approfondisca la dottrina di Ireneo attribuendo tutti i sunnominati elementi e i vari carismi dei fedeli allo Spirito Santo:

> «Voi vedete cosa l'anima fa nel corpo. Dà vita a tutte le membra: vede per mezzo degli occhi, ode per mezzo delle orecchie […] . Così la Chiesa di Dio: in alcuni compie miracoli, in altri santi dice la verità, in altri custodisce la verginità, in altri ancora custodisce la pudicizia coniugale; in altri santi questo, in altri santi quello; ciascuno compie l'opera propria, ma tutti vivono parimenti. E quello che è l'anima per il corpo dell'uomo, lo è lo Spirito Santo per il corpo di Cristo che è la Chiesa: lo Spirito Santo opera in tutta la Chiesa ciò che l'anima opera in tutte le membra di un unico corpo […] . Se dunque volete vivere di Spirito Santo, conservate l'amore, amate la verità, desiderate l'unità, per raggiungere l'eternità» (*Serm*. 267, 4,4).

La tradizione che segna l'identità della Chiesa vive in questi carismi e trasmette ciò che la Chiesa crede, ciò che opera, ciò che essa è.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 93 21-06-2006 17:40:13

LA VERITÀ DI CRISTO NELLA STORIA: TESTIMONIANZA E DIALOGO

PAUL O'CALLAGHAN

PATH 5 (2006) 95-109

«*Non intratur in veritatem nisi per charitatem*» (Sant'Agostino)[1]

«*Vivere l'amore e in questo modo far entrare la luce di Dio nel mondo, ecco ciò a cui vorrei invitare con la presente Enciclica*» (Benedetto XVI)[2].

Potrebbe destare sorpresa il fatto che in quest'anno, come nel 2004, il *Forum* della Pontificia Accademia di Teologia si dedichi con attenzione particolare alla questione del metodo teologico[3]. Dell'ampiezza della teologia, della ricchezza della sua storia, delle possibilità ancora non esplorate, nessuno dubita. Tuttavia, dopo 2000 anni, si potrebbe auspicare che perlomeno la questione del *metodo* fosse già ben risolta e chiarita. Invece non è così. Anzi: essa è diventata di recente più viva e complessa che mai. Tre questioni specifiche meritano, a mio avviso, un'attenzione particolare al riguardo.

1. La teologia deve trattare la questione della *verità*, su Dio, sul mondo creato da Lui, e sul suo disegno di salvezza. Senz'altro, la verità deve essere considerata come qualcosa di reale, di universale, di definitivo e di invariabile, opposto cioè a ciò che è soggettivo, individuale, immediato e transitorio. "La verità", disse Agostino, «non è soggetta

[1] *Contra Faust. Man*., 33, 18.

[2] Enc. *Deus Caritas Est* (2005), n. 39.

[3] Cf. specialmente il fascicolo di PATH 3 (2004/1), che raccoglie i testi presentati nel II Forum della Pontificia Accademia di Teologia del 2004: *Il metodo teologico oggi. Fra tradizione e innovazione*.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 95 21-06-2006 17:40:14

alla trasformazione o al cambiamento di nessun genere»[4]. Eppure la categoria della verità è diventata decisamente ambivalente nella modernità. Essa non si lascia afferrare facilmente, perché troppo condizionata dalla concretezza dell'empirico, della storia, delle circostanze. Forse per questa ragione l'ermeneutica sembra essere diventata ormai la scienza delle scienze. Inoltre, soprattutto negli ultimi anni, l'affermazione e la predicazione in ambito religioso di una pretesa "verità" universale viene percepita come un atto di aggressione, come una provocazione alla violenza e all'intolleranza.

2. In secondo luogo, alla teologia oggi viene chiesta una parola di significato rispetto a molte questioni che non coincidono semplicemente con il mistero di Dio e con il suo disegno di salvezza. Siamo nell'epoca delle "*teologie del genitivo*": "genitivo" inteso in senso *oggettivo*, perché si considera che la fede deve poter illuminare i molteplici aspetti della realtà; oppure intenso come *genitivo soggettivo*, perché le situazioni concrete vengono percepite come luoghi o mondi in cui si verifica l'agire dello Spirito, e quindi come fonti (o meglio canali) di una maggiore intelligibilità teologica. Tutto ciò complica abbastanza le cose dal punto di vista metodologico, tra l'altro perché la verità non si localizza più nel generale e nell'astratto, ma nel concreto e nel soggettivo.

3. Infine, si insiste spesso oggi sulla necessità di tornare all'esperienza spirituale – quella in particolare *dei santi* – per approfondire la fede e per comunicarla alle future generazioni[5]. Una teologia troppo intellettualistica del passato, ci è stato detto, ha voluto prescindere dall'esperienza vissuta, e in questo modo ha perso la sua originalità e ricchezza. Il complemento spirituale vissuto, quindi, diventa imprescindibile.

In tutti e tre i casi menzionati, lo stesso problema si fa presente: la *verità teologica*, che in fin dei conti si presenta come reale, universale, inalterabile, si confronta con le situazioni specifiche, con le istanze storiche concrete, con l'esperienza spirituale degli individui. È questo ciò che ci porta a considerare la categoria prettamente cristiana di testimonianza, e insieme ad essa, di dialogo.

[4] *Conf.*, 3, 6,10.

[5] Sulla teologia dei santi, cf. ad esempio F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'amour de Jésus: écrits sur la théologie des saints*, Éditions du Carmel, Venasque 1996.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 96 21-06-2006 17:40:14

Lo studio sarà presentato in tre tappe. *Prima*, si farà una considerazione generale sull'epistemologia teologica e sull'accesso alla verità. *Seconda*, sarà studiata la dinamica della testimonianza, massimamente realizzata nella vita, morte e risurrezione di Cristo, e – in Lui – di tutti i credenti. E *terza*, infine, si vedrà se la nozione di testimonianza costituisce una categoria filosoficamente valida nel contesto delle diverse teorie della verità.

1. Verità ed epistemologie

Quando Tommaso d'Aquino parla del processo della conoscenza umana, distingue sistematicamente due tappe: l'*apprehensio* e il *judicium*[6]. Con la prima designa il momento in cui la mente diventa consapevole dei diversi concetti provenienti oppure occasionati dalla realtà. Tutto ciò può essere spiegato in modo psico-organico. Con la seconda, il *judicium*, invece, Tommaso spiega che la mente si proietta più in là dei concetti, e collega coscientemente il soggetto con il predicato[7]. Si tratta del "momento della verità", dell'*adaequatio rei et intellectus*[8], un momento spirituale e libero, pienamente umano. E come si verifica questa proiezione verso la realtà? Ciò dipenderà dall'epistemologia di base adoperata. Le epistemologie sono fondamentalmente due.

La *prima* si può chiamare "realista": l'uomo tramite il c.d. "intelletto agente" fa astrazione dell'intelligibilità *insita nelle cose* esistenti (si capisce che il termine "cosa", *res*, include uomini, angeli, e Dio stesso; non esclude quindi le categorie personalistiche). È la posizione dell'Aquinate, basata su Aristotele. Dall'altra parte, è chiaro che l'intelligibilità è insita nelle cose a causa dell'opera divina della creazione; in questo senso l'Intelletto di Dio sta sempre alla base della verità delle cose.

La *seconda* si chiama "illuminista" perché si afferma piuttosto che Dio illumina l'intelletto direttamente affinché possa conoscere le cose. Autori appartenenti a questa corrente sono Platone, e sulla sua scia, Agostino, Bonaventura, Spinoza, Malebranche ed altri. Secondo questa spiegazione le cose conosciute non rientrano a pieno titolo nella dinamica del conoscere. Spinoza, ad esempio, situa la verità tra l'Idea (il Divino)

[6] Cf. San Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, q. 10, a. 8c.
[7] Cf. *Ivi*, q. 1, a. 3c.
[8] Cf. *Ivi*, q. 1, a. 1c.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 97 21-06-2006 17:40:15

e il concetto nella mente. E in un modo non dissimile, Hegel, Kant, Schelling, ed altri.

Tuttavia questa seconda spiegazione ha diversi vantaggi rispetto alla prima: è in grado di ovviare a ogni relativismo riguardante la verità; evita i problemi riscontrati intorno alla natura dell'intelletto agente; supera infine ogni possibile conflittualità tra sapienza e religione, tra fede e ragione, perché la conoscenza consiste sempre in un'illuminazione della mente umana da parte di Dio, che si chiami fede, che si chiami ragione, non importa più di tanto.

È anche vero che la spiegazione illuminista ha degli svantaggi. Il primo sta nel fatto che "Dio" viene considerato come punto di partenza *a priori* di qualsiasi conoscenza. Facilmente quindi si tende verso l'ontologismo oppure il fideismo. Il risultato storico è che le diverse spiegazioni sulla verità sorte negli ultimi secoli si impostano in modo da escludere sistematicamente la Divinità come punto di partenza epistemologico. Ad alcune di queste spiegazioni torneremo alla fine della relazione.

Il secondo svantaggio della spiegazione illuminista è questo: all'interno del processo conoscitivo non dà sufficiente peso alle cose create e concrete, come abbiamo già notato. La verità rimane un'istanza astratta nella sua origine e nel suo termine. In fin dei conti, l'azione illuminatrice di Dio si occupa allo stesso tempo sia dell'*apprehensio* che del *judicium*, che non si distinguono sostanzialmente l'uno dall'altro.

2. Alla ricerca di un'epistemologia teologica

Sostengo che un modello epistemologico realista (e una definizione della verità in termini di *corrispondenza*, cioè *adaequatio*) offre significativi vantaggi su quello illuminista sia nel foro strettamente teologico, sia nel vasto campo del dialogo tra teologia, filosofia e scienza.

In primo luogo perché permette alla teologia di stabilire un dialogo fruttuoso con la scienza empirica, in cui il modello realista ha sempre prevalso, per ragioni ovvie. Non solo con Copernico, Kepler, Galileo e Newton, ma anche in tempi più recenti con Alfred Tarski e Karl Popper[9], gli scienziati hanno cercato sempre una corrispondenza, la più

[9] Cf. specialmente le opere di A. TARSKI, *The Concept of Truth in Formalized Languages* (1935); *Introduction to Logic* (1951); *Logic, Semantics, Metamathematics* (1923-38, pubblicato nel 1956). E poi le opere di K. POPPER, *Knowledge and the Body-mind Problem*;

RIVISTA PATH 1-2006.indd 98 21-06-2006 17:40:15

fedele possibile, tra l'ipotesi che spiega la realtà e la realtà stessa. Se una tale *adaequatio* non fosse raggiungibile, la scienza stessa non potrebbe svilupparsi.

Secondo, perché mentre la teoria illuminista non distingue a sufficienza tra la *apprehensio* e il *judicium*, lo fa invece quella realista. La quale è più in sintonia con la dinamica della rivelazione e della vita cristiana. In effetti, Cristo e i profeti ci comunicano dei concetti, delle spiegazioni della realtà, dell'amore di Dio verso gli uomini; però la comunicazione della *certezza* rispetto alla verità di queste affermazioni ed insegnamenti si muove su un altro piano.

Questa polarità all'interno della rivelazione cristiana si verifica in diversi campi. Ad esempio, conviene distinguere tra il Mediatore, Gesù Cristo, e ciò che egli deve mediare, per non idolatrizzare l'umanità di Cristo mediante un'applicazione estrema della *communicatio idiomatum*. Poi, nel processo della conversione cristiana, occorre distinguere tra la dottrina che il catecumeno impara dal punto di vista del contenuto, e l'identificazione personale che egli fa con quella dottrina, che è appunto lo scopo ultimo del processo della conversione. Riflettendo sulla propria esperienza, disse san Giustino che «tentai di imparare tutte le possibili dottrine, però aderii soltanto alla vera dottrina dei cristiani»[10]. Infine, nella riflessione teologica cristiana conviene osservare la c.d. "riserva escatologica" secondo cui il contenuto della fede, pur conosciuto e creduto, giunge ad una piena certezza e realizzazione solo alla fine dei tempi.

E in terzo luogo, un modello epistemologico realista tiene conto fino in fondo delle *mediazioni create concrete*. Una teoria illuminista della verità non esclude tali mediazioni, però ugualmente potrebbe prescindere da esse. Questo ci porta al tema della *testimonianza cristiana*[11].

Objective Knowledge; *Realism and the Aim of Science; Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge*, New York-San Francisco 1985[16].

[10] SAN GIUSTINO, *Acta Martyrum*, 2, 3.

[11] Sul tema della testimonianza, la bibliografia è vasta. A modo di esempio, cf. E. CASTELLI (ed.), *La testimonianza.* Atti del Convegno indetto dal Centro internazionale di studi umanistici e dall'Istituto di studi filosofici, Roma, 5-11 gennaio 1972, Istituto di studi filosofici, Roma 1972; particolarmente lo studi di C. GEFFRÉ, J.-L. LEUBA, I. DE LA POTTERIE e P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 35-61 (quest'ultimo studio è stato pubblicato anche da F. FRANCO, *Testimonianza, parola e rivelazione*, Dehoniane, Roma 1997); cf. anche P. CIARDELLA – M. GRONCHI (edd.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Città Nuova, Roma 2000. Per gli aspetti biblici, cf. ad esem-

RIVISTA PATH 1-2006.indd 99 21-06-2006 17:40:16

3. La dinamica della testimonianza e della verità

Quando Cristo e i profeti parlano ed agiscono, dicono di voler comunicare la parola di Dio, la verità che proviene dall'Alto. Le loro parole sono belle, consistenti, sfidanti. Però sono vere? La loro testimonianza è affidabile? È possibile che nella parola dell'uomo si faccia palese la verità di Dio? È una domanda a cui il teologo deve rispondere con rigore.

Si può notare che normalmente il testimone non è ritenuto soddisfacente per le sole dichiarazioni verbali delle proprie convinzioni. Per convincere i suoi ascoltatori, al di là delle parole, deve in qualche modo impegnare il proprio essere, onore e dignità, anche fino al punto di sacrificare la propria vita. Come disse Pascal, «sono disposto a credere soltanto a coloro che si lasciano tagliare la gola»[12].

Allo stesso tempo il mero fatto di soffrire non basta per dare testimonianza. Essa è sempre un atto libero in cui il testimone si dimostra disposto a perdere la vita, in tutto o in parte. Non si tratta di un atto pragmatico, ma gratuito. L'atto di testimoniare è strutturato come *una risposta ad una chiamata interiore*, da una parte, e come un tentativo di *provocare una risposta* in coloro che lo ricevono, dall'altra. Il testimone non è mai una figura solitaria; assume il ruolo di mediatore.

pio J.C. HINDLEY, *Witness in the Fourth Gospel*, in "Scottish Journal of Theology" 18 (1965), 319-337; J.-N. ALETTI, *Testimoni del Risorto. Spirito Santo e testimonianza negli Atti degli Apostoli*, in "Rivista dell'Evangelizzazione" 2 (1998), 287-298; M. BIANCHI, *La testimonianza nella tradizione giovannea. Vangelo e Lettere*, in *Testimonianza e verità*, cit., 119-37; R. FILIPPINI, *Per una teologia lucana della testimonianza. Un'indagine nel libro degli Atti degli Apostoli*, in *Ivi*, 101-18. Dal punto di vista dogmatico, cf. B. WELTE, *Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben*, in "Theologische Quartalschrift" 134 (1954), 1-18; R. LATOURELLE, *La sainteté, signe de la révélation*, in "Gregorianum" 46 (1965), 36-65; R. FISICHELLA, "Testimonianza" in *Lexicon. Dizionario teologico enciclopedico*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 1061-3; H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Patmos, Düsseldorf 1991, 384-416; F.G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto: risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Queriniana, Brescia 1998, 255-8; M. NERI, *La testimonianza in H.U. von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede*, Dehoniane, Bologna 2001; P.A. SEQUERI, *Coscienza credente e mediazione della testimonianza. Saggio introduttivo*, in *Ivi*, 7-20; S. PIÉ-NINOT, *La teologia fundamental. "Dar razón de la esperanza"* (*1 Pe* 3, 15), Secretariado Trinitario, Salamanca 2001[4]; P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Paoline, Milano 2002.

[12] B. PASCAL, *Pensées* (ed. Brunschvig), n. 593.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 100 21-06-2006 17:40:16

In ogni caso, il testimone, nell'atto libero di testimoniare, tenta di stabilire (o rafforzare) un triplice legame:

– con l'ascoltatore o destinatario della testimonianza;

– con l'origine o fonte della verità testimoniata;

– con il contenuto della testimonianza;

Consideriamo questi tre legami.

1. Sacrificandosi, in effetti, il testimone può ben *convincere* i suoi ascoltatori della sua piena sincerità. Tenta di stabilire con loro un legame vitale. Facendo ciò, però, non arriva ancora alla comunicazione effettiva della verità (o alla veracità di ciò che comunica), ma caso mai ad una provocazione al pensiero e all'indagine.

2. La dinamica della testimonianza implica non solo la convinzione del destinatario, ma anche la *rivendicazione*. In effetti, il testimone, cosciente di non aver comunicato la verità ma solo la convinzione, si getta su una istanza superiore, fonte di verità e di diritto, stabilendo con essa una sorta di legame di fede. *Unus testis, nullus testis*, dice l'antico aforisma legale. Questo "gettarsi" sulla sorgente della verità – alle volte, forse troppe volte, le persone dicono "lo giuro su Dio" – costituisce un atto di affidamento che richiede una risposta, una dichiarazione pubblica della verità di ciò che è stato proclamato. Paul Ricoeur dice che «la testimonianza non appartiene al testimone. Essa procede da un'iniziativa assoluta, quanto alla sua origine e al suo contenuto»[13].

3. Infine, la verità testimoniata dovrebbe essere identificata (o perlomeno legata in modo significativo) con la persona del testimone. Infatti il testimone potrebbe in linea di massima cercare un altro testimone che ripeta ciò che ha detto, e poi un altro, e via dicendo. Con ciò si rafforza il processo di testimonianza in modo meramente numerico. Invece, se la rivendicazione da parte della Fonte della verità restituisce al testimone ciò che ha dovuto sacrificare per poter dare la sua testimonianza, il processo del testimoniare si rafforza in modo qualitativo. Inoltre, coincidono perlomeno in parte la rivendicazione del testimone e l'identificazione tra messaggio e persona.

Tutto ciò si verifica in modo singolare e normativo in Gesù Cristo, perfetto Testimone.

[13] P. RICOEUR, *L'ermeneutica della testimonianza*, F. FRANCO (ed.), cit., 86.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 101 21-06-2006 17:40:17

4. Gesù Cristo, il vero Testimone

Come avviene nell'Antico Testamento, scrive Jean-Louis Leuba, «la testimonianza costituisce la struttura fondamentale della rivelazione cristiana, più ancora della rivelazione stessa […] perché è ciò che fa possibile la rivelazione»[14].

La dinamica della testimonianza di Cristo può essere presentata in tre tappe.

1. *Cristo testimonia agli uomini suo Padre con parole, azioni e con la vita*, fino al momento culminante della morte in Croce. Certo, egli testimonia se stesso («In verità, in verità vi dico»), fino al punto di provocare la reazione del popolo: «Ed erano stupiti del suo insegnamento, perché insegnava loro *come uno che ha autorità* e non come gli scribi» (*Mc* 1, 22)[15]. Ma non solo se stesso; testimonia anche e principalmente il Padre che lo ha mandato (cf. *Gv* 1, 18; 5, 43; 12, 44 ss; 17, 8). La possibile discrepanza tra la testimonianza che dà di Sé e la testimonianza che dà al Padre, come è logico, è soltanto apparente, poiché il Cristo è unito in tutto al Padre: «Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera» (*Gv* 4, 34); «Tutte le cose mie sono tue e tutte le cose tue sono mie, e io sono glorificato in loro» (*Gv* 17, 10). Si deve notare non solo che la morte di Cristo in Croce è stata pienamente libera (cf. *Gv* 10, 17), ma anche che Gesù morì direttamente a causa del con-

[14] J.-L. LEUBA, *La notion chrétienne de témoignage*, in E. CASTELLI, *La testimonianza*, cit., 309-316, qui, 311.

[15] Rispetto a questo brano della Scrittura disse san GIROLAMO che Gesù «non parlava come un maestro ma come il Signore» (*Hom. in Ev. Marc.*, 2). E altrove, che gli scribi «insegnavano alle folle le cose scritte da Mosè e dai profeti. Gesù invece, essendo Dio e Signore di Mosè stesso, o aggiungeva alla Legge secondo il suo libero volere cose che apparivano meno importanti, oppure, modificando la Legge, predicava alla folla in quel modo che ci è stato riportato: «*È stato detto agli antichi […] io invece vi dico […]* » (*Comm. in Ev. Matth*. 1, 7,29). Dice GIOVANNI CRISOSTOMO che la folla lo segue, «tanto amore per le sue parole Gesù Cristo ha saputo infondere in loro! Essi ammirano la sua potenza e la sua autorità. Gesù infatti non parla facendo riferimento a un altro, o nel nome di qualche altro, come facevano Mosè e i profeti, ma in ogni occasione egli dimostra che ha il potere di comandare. Spesso, infatti, istituendo le nuove leggi, Cristo afferma esplicitamente: *Io invece vi dico […]* ; e ricordando il terribile giorno del giudizio, manifesta chiaramente che in quel giorno sarà lui il giudice che punirà i malvagi e ricompenserà i buoni» (*Comm. in Ev. Matth*. 25, 1).

RIVISTA PATH 1-2006.indd 102 21-06-2006 17:40:17

tenuto del messaggio che voleva impartire[16]. Per la stessa causa rinunciò spesso alla sua reputazione e ad un'efficacia più immediata. In effetti, l'insegnamento di Gesù implicava un messianismo in aperto contrasto con le aspettative di molti, e la sua fedeltà al Padre in queste circostanze, malgrado ogni opposizione, costituiva una predicazione forte della verità. I suoi ascoltatori erano convinti della sua sincerità e convinzione: «Mai un uomo ha parlato come parla quest'uomo!» (*Gv* 7, 46).

2. *Il Padre rivendica il Figlio risuscitandolo dai morti.* Il fatto è che i cristiani sin dalla prima ora non presero come punto di partenza della loro vita e predicazione la *morte* di Cristo, ma piuttosto la sua *Risurrezione*. In essa, in effetti, percepivano la mano e il potere del Padre che ridona la vita in pienezza, gloriosa, al Figlio che è stato fedele alla verità fino alla morte (cf. *At* 3, 13-15; 4, 33; 5, 30-32). Essa diventa «la manifestazione definitivamente valida della Verità di Dio»[17]. La Risurrezione è, appunto, «la testimonianza che Dio ha reso a suo Figlio» (*1 Gv* 5, 10). Una prefigurazione mistica della morte e risurrezione di Cristo si trova nel suo Battesimo nel Giordano («Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto», *Mt* 3, 16 ss.), e nella Trasfigurazione («Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto. Ascoltatelo», *Mt* 17, 5).

Eppure è vero che la Risurrezione aggiunge qualcosa di critico alla morte di Gesù, perché ne offre l'interpretazione definitiva, per così dire un'ermeneutica divina. A partire dell'evento della Risurrezione, accolta nella fede, la morte di Cristo non viene percepita più come ripudio da parte di Dio (cf. *Dt* 21, 23), ma come proclamazione in e per mezzo dell'umanità gloriosa di Gesù della verità da lui predicata. Risuscitando Cristo dai morti, Dio "dà ragione" al suo Figlio. Tornando alla terminologia filosofica proposta anteriormente, la Risurrezione di Gesù fornisce al credente non tanto (né solo) l'*apprehensio* del messaggio predicato, ma anche il *judicium* rispetto ad esso, la proclamazione e certezza della sua verità.

3. *In Gesù si identificano perfettamente la Persona rivendicata e il messaggio insegnato.* A Cristo, glorioso e immortale, viene restituito nella

[16] Cf. il mio studio *The Christological Assimilation of the Apocalypse*, Four Courts, Dublin 2004, 187-231.

[17] P. MARTINELLI, *La testimonianza*, cit., 137.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 103 21-06-2006 17:40:17

risurrezione, tutto ciò che ha vissuto ed insegnato, e poi consegnato nella morte[18]. La risurrezione diventa la proclamazione iconica di tutto ciò che Gesù disse e fece, del fatto che era «venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto» (*Lc* 19, 10).

5. I credenti cristiani, testimoni nel Testimone

La Scrittura insegna che del Cristo, il Testimone fedele (cf. *Ap* 1, 5), sono testimoni a loro volta i cristiani (cf. *2 Cor* 5, 14; *At* 1, 7 ss.). Essi sono invitati ad esserlo, ad imitazione del loro Maestro, fino alla rinuncia della propria vita. Essi presentavano agli infedeli mediante la loro vita sacrificata, prendendo la loro croce (cf. *Mt* 16, 24), un esempio da ammirare, una convinzione inamovibile. Comunicavano un messaggio pieno di bellezza, di forza, di armonia. Però dobbiamo chiederci: dove si situava nella loro testimonianza la forza della risurrezione che rivendicava la verità, e in qualche modo la imponeva ai potenziali credenti? Due riflessioni si possono fare.

In primo luogo, *il potere del Cristo risorto agisce nei battezzati e per mezzo di loro*. E non solo tramite le loro virtù, buon esempio e lucide spiegazioni, ma principalmente perché essi sono diventati *alter Christus, ipse Christus*, "altro Cristo, lo stesso Cristo". Malgrado i loro limiti e difetti, Cristo è vivo e attivo in coloro che credono in lui. In lui i credenti diventano sale della terra, luce del mondo, il buon profumo del Cristo (cf. *2 Cor* 2, 15). Diventano in qualche modo "strumenti della grazia" per l'umanità intera. Come dice il Papa Benedetto XVI nella sua recente Enciclica,

> «nella successiva storia della Chiesa il Signore non è rimasto assente: sempre di nuovo ci viene incontro – attraverso uomini nei quali Egli traspare»[19]. Il cristiano sa, prosegue il Papa, «che l'amore nella sua purezza e nella sua gratuità è la miglior testimonianza del Dio nel quale crediamo e dal quale siamo spinti ad amare»[20].

[18] Sulla questione, cf. il mio studio *La muerte y la esperanza*, Palabra, Madrid 2004, 67-73.

[19] Enc. *Deus Charitas Est*, n. 17.

[20] *Ivi*, n. 31.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 104 21-06-2006 17:40:18

E in secondo luogo, è *chiaro che il Vangelo è costituito in modo tale da non imporsi sull'uomo*. Il Dio onnipotente, che ha creato il cielo e la terra, cerca una risposta pienamente libera e generosa dall'uomo al suo insegnamento. Come disse Origene, «neminem invitum vicit Christus, sed suasione, cum sit Verbum Dei»: «Cristo non conquista nessuno contro la sua volontà, ma con la persuasione, perché è il Verbo di Dio»[21].

La grazia di Dio, fatta presente nel testimone, purifica e supera gradualmente la riluttanza del cuore umano, frutto del peccato, facendo appello ad ogni aspetto del suo essere.

In un modo simile a ciò che accadde in Cristo, i credenti, quando danno testimonianza della loro fede, stabiliscono un legame triplice:

– con i loro ascoltatori, che vengono spinti dalla loro convinzione e sincerità fino alla morte;
– con Dio che rivendica la verità in e per mezzo della loro vita "cristificata";
– con se stessi, perché la testimonianza che danno è e deve essere in profonda sintonia – unità di vita[22] – con il vissuto concreto. Tenendo conto sempre, questo sì, della riserva escatologica che sempre caratterizza la rivelazione cristiana, e della risposta generosa, personale e intrasferibile che ogni uomo viene invitato a dare alla grazia divina.

La dinamica della testimonianza di Cristo nei cristiani si esprime con eccezionale bellezza nel prologo della prima lettera di Giovanni:

> «Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita (poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi), quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo» (*1 Gv* 1, 1-3).

[21] ORIGENE, *Sel. in Ps*.
[22] Cf. GIOVANNI PAOLO II, Es. Ap. *Christifedeles laici* (1988), nn. 17, 59 ss.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 105 21-06-2006 17:40:18

6. La struttura trinitaria della testimonianza cristiana

Il Nuovo Testamento presenta anche lo Spirito Santo come Testimone[23]. Possiamo chiederci: come si conciliano queste affermazioni bibliche con la duplice testimonianza già attribuita dalla Scrittura al Padre e al Figlio? La risposta non è difficile da trovare: non si tratta di una nuova o diversa testimonianza, perché nelle parole di Giovanni Paolo II, rispetto al Padre e al Figlio, lo Spirito è, appunto, il «testimone diretto del loro amore»[24]. Ugualmente il Papa Benedetto XVI insegna che

> «lo Spirito è […] forza che trasforma il cuore della Comunità ecclesiale, affinché sia nel mondo testimone dell'amore del Padre, che vuole fare dell'umanità, nel suo Figlio, un'unica famiglia»[25].

Mentre esprime l'unione tra il Padre e il Figlio, oltre alla loro distinzione, lo Spirito illumina la mente del potenziale credente, e stabilisce in essa la convinzione (o *judicium*) personalissima che la morte di Gesù è stata rivendicata dal Padre nella risurrezione, e di conseguenza, che il suo messaggio è veritiero, da accettare incondizionatamente[26]. Nelle parole di Paul Ricoeur, lo Spirito raggiunge «il punto estremo d'interiorizzazione della testimonianza»[27].

7. La testimonianza: una categoria filosoficamente rigorosa?

Abbiamo visto che la testimonianza è una categoria centrale per comprendere la dinamica della verità rivelata. Si tratta, però, di una categoria filosoficamente rigorosa, capace di agevolare il dialogo della teologia con la filosofia e con la scienza, questione a mio avviso di straordinaria attualità ed urgenza?

Alcuni filosofi moderni hanno criticato apertamente la nozione di testimonianza, in particolare la sua affidabilità gnoseologica, generalmente perché non accettano la *storia* come luogo della verità. Così Spinoza,

[23] Cf. *Rm* 8, 16; *Gv* 14, 26; 16, 26 ss.; *At* 5, 30-32.

[24] GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dominum et vivificantem* (1986), n. 34.

[25] Enc. *Deus Charitas Est*, n. 19.

[26] Cf. il mio studio *L'agire dello Spirito Santo, chiave dell'escatologia cristiana*, in "Annales Theologici" 12 (1998), 327-373.

[27] P. RICOEUR, *L'ermeneutica della testimonianza*, in F. FRANCO (ed.), *op. cit.*, 93.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 106 21-06-2006 17:40:19

così Lessing e Kant. Particolarmente severa è la critica di Nietzsche. Dice infatti che il martire «danneggia la causa della verità»[28], perché presenta come verità universale la posizione di un gruppo sociale particolare di cui è diventato portavoce. In modo simile il secondo Heidegger spiega che l'individuo non è in grado di esprimere una verità universale, perché dominato inevitabilmente dalle sovrastrutture. Parlano in modo simile Karl Jaspers e Gianni Vattimo[29]. Pur contestabili, queste critiche segnalano una questione centrale a cui bisogna rispondere: come rendere compatibile il carattere astratto ed universale della verità con l'evento concreto, con la vita e la parola dell'individuo?

Malgrado queste riserve sorte nell'ambito del pensiero contemporaneo, sono diversi i filosofi, soprattutto tra gli esistenzialisti e personalisti, che hanno accordato singolare peso alla categoria della testimonianza: oltre a Paul Ricoeur, più volte citato, si pensi a Søren Kierkegaard, Gabriel Marcel, Emmanuel Lévinas e Jean-Luc Marion[30]. La ragione di fondo della loro impostazione sta nella priorità che danno alla *persona* rispetto alla collettività. La nozione di "persona", come ben si sa, trova le sue radici nella rivelazione cristiana, concretamente quella trinitaria[31]. E quando "la persona" si colloca al centro del discorso veritativo, si verifica un deciso ampliamento personalistico della definizione classica della verità (*adaequatio rei et intellectus*) con cui è in perfetta conformità, specialmente nell'ambito della fede. Come diceva Joseph Ratzinger,

> «percepire la verità è un fenomeno che rende l'uomo conforme all'essere. È un "convenire-in-uno" di io e mondo, è accordo e consonanza, è esser-donati ed esser-purificati»[32].

[28] F. NIETZSCHE, *L'Anticristo*, 53.

[29] Sulle loro posizioni, cf. G. VATTIMO, *Tramonto del soggetto e problema della testimonianza*, in *La testimonianza*, E. CASTELLI (ed.), cit., 125-139.

[30] Cf. specialmente S. KIERKEGAARD, *Philosophischen Brocken*, e *Postilla conclusiva non scientifica*; G. MARCEL, *Le témoignage comme localisation de l'existentiel*, in "Nouvelle Revue Théologique" 78 (1946), 182-191; E. LÉVINAS, *Vérité du dévoilement et vérite du témoignage*, in E. CASTELLI (ed.), *La testimonianza*, cit., 101-10; J.-L. MARION, *Étant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1998².

[31] Sull'origine teologica di "persona", cf. il mio studio *La persona umana tra filosofia e teologia*, in "Annales Theologici" 13 (1999), 71-105.

[32] J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1993, 39 ss.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 107 21-06-2006 17:40:19

8. Testimonianza e definizioni alternative della verità

Per concludere questa relazione volevo fare riferimento ad alcune definizioni della "verità" sorte lungo la modernità che evitano appositamente l'*a priori* teologico (il Dio che illumina come origine di ogni conoscenza). Allo stesso tempo, esprimono interessanti punti di contatto con le categorie di testimonianza e dialogo.

Prima, la verità come *coerenza* del pensiero con se stesso, presente in Kant ed altri. Secondo questa comprensione, si afferma che ciò che è consistente con le leggi dell'intelletto è vero. La cosa in sé non gioca un ruolo fondamentale nel processo conoscitivo, e neppure Dio; soltanto la mente. È chiaro che questa teoria non può offrire un criterio univoco per giungere alla verità; scivola indubbiamente verso il soggettivismo. Tuttavia, essa mette al centro l'individuo umano nel processo della conoscenza, e perciò non esclude la possibilità della testimonianza. Come disse Tommaso d'Aquino di fronte ai commentatori arabi di Aristotele, *hic homo intelligit*: «questo uomo conosce»[33].

In secondo luogo, più recentemente, Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas ed altri parlano del *consenso* tra gli uomini come cammino verso la verità[34]. Essa appartiene quindi all'ambito dell'intersoggettività. Il dialogo occupa un posto centrale. Bisogna notare però che il consenso, oltre ad indirizzare l'uomo alla verità, potrebbe ugualmente riflettere le convinzioni di un gruppo particolare. Difficilmente si evita il dualismo kantiano esistente tra realtà e pensiero. In una teoria del consenso, caso mai dovrebbero rientrare come *partners*, nel dialogo consensuale, Dio e la realtà extra-mentale. Tuttavia, questa teoria situa la verità nettamente nell'ambito della soggettività umana, e quindi può collegarsi facilmente alla categoria della testimonianza.

Terzo, si parla spesso della verità in termini *performativi*, nel senso che sarebbe l'uomo stesso a dare origine alla verità, ad impiantare intelligibilità nelle cose. Nietzsche ad esempio parlò della verità in termini

[33] San Tommaso d'Aquino, *S. Th. I*, q. 76, a. 1c.

[34] Cf. K.-O. Apel, *Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit and Letztbegründung*, in Forum für Philosophie Bad Homburg, *Philosophie und Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, 116-211; J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse,* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968; *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 108 21-06-2006 17:40:19

di utilità. I pragmatisti anglo-sassoni, come William James, si muovono nella stessa direzione: sarebbe vero ciò che offre una valida soluzione[35]. Chiaramente Dio è considerato come irrilevante nel processo, e le potenzialità ideologiche di una tale definizione sono palesi. Al contempo, in quanto dà peso al potere trasformante che l'uomo esercita sul reale, questo cammino verso la verità si può collegare al ruolo di attiva ed efficace mediazione che svolge il testimone nella comunicazione della verità.

Infine, tra autori esistenzialisti come Heidegger e Jaspers si parla delle cose reali che *rivelano* la verità all'uomo. Il divario kantiano tra l'ordine reale e quello ideale rimane, certamente, perché l'uomo non arriva a conoscere le cose, ma semplicemente le lascia stare[36]. Tuttavia, come indica Bernard Welte nella sua spiegazione della testimonianza cristiana, la visione di Heidegger e Jaspers mette in rilievo l'importanza della libertà umana nella ricezione della verità[37].

La testimonianza, in poche parole: una categoria sommamente valida, da approfondire in teologia, non solo per facilitare il cammino verso la verità e per indicare le frontiere tra cristianesimo ed altre religioni, ma anche per aprire un dialogo fruttuoso sia con la scienza, sia con la filosofia[38].

[35] F. NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in *Werke* III, 2, De Gruyter, Berlin 1973, 367-84, e specialmente 369-80. Cf. anche W. JAMES, *The Meaning of Truth: a Sequel to "Pragmatism"*, Longmans, Green & Co., London 1909; *Pragmatism: a New Name for Some Old Ways of Thinking. Together with Four related Essays selected from 'The Meaning of Truth'*, Longmans, Green & Co., New York 1959.

[36] Cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit: zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (orig. 1930), V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1988; K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, R. Piper, München 1947; *Der philosophische Glaube*, R. Piper, München 1948.

[37] B. WELTE, *Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben*, cit.; *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, Alber, Freiburg i.B. 1949.

[38] Per uno sviluppo più dettagliato di questo testo, cf. il mio studio *El testimonio de Cristo y de los Cristianos. Una reflexión sobre el método teológico*, in "Scripta Theologica" 38 (2006), 501-568.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 109 21-06-2006 17:40:20

RIVISTA PATH 1-2006.indd 110 21-06-2006 17:40:20

L'AMORE DI CRISTO COME LUOGO DELLA VERITÀ
IL CONTRIBUTO TEOLOGICO DI SANTA TERESA DI LISIEUX DOTTORE DELLA CHIESA

FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL

PATH 5 (2006) 111-114

Introduzione
Santità e teologia nelle prospettive del Concilio Vaticano II: Il significato del dottorato di Teresa

Il Concilio Vaticano II ha messo in piena luce il *primato della santità* nella Chiesa come *primato della carità* (o amore: *agápe*). La Santità infatti non è altro che la perfezione della carità (cf. LG 40). Tutti sono chiamati alla Santità (cap. V) e Maria rappresenta perfettamente questa Santità della Chiesa (cap. VIII). Così *il fondamento essenziale della "teologia dei santi" è la carità*, che è "più grande" della fede e della speranza (cf. *1 Cor* 13, 13) e che è l'anima della fede e della speranza. Infatti, la carità «crede tutto e spera tutto» (*1 Cor* 13, 7). L'amore di carità abbraccia tutta la verità della fede in Cristo Gesù, rendendola sempre più luminosa e attraente per il cuore dell'uomo. Questa è la teologia di "tutti i Santi" (cioè di tutta la Chiesa come Popolo santo), che consiste nel «conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza» (*Ef* 3, 19). Allo stesso modo san Giovanni afferma che «chiunque ama è nato da Dio e conosce Dio, mentre invece chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è Amore» (*1 Gv* 4, 7-8).

In questa luce del Concilio, il testo più caratteristico del Magistero riguardo a una tale *teologia dei santi* è sicuramente la Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte* di Giovanni Paolo II, che dà anche un posto

RIVISTA PATH 1-2006.indd 111 21-06-2006 17:40:20

privilegiato a santa Teresa di Lisieux[1]. All'inizio del n. 27, troviamo l'affermazione:

> «Di fronte a questo mistero [la Passione di Cristo], accanto *all'indagine teologica*, un aiuto rilevante può venirci da quel grande patrimonio che è *la "teologia vissuta" dei Santi*».

Questo binomio: "indagine teologica" e "teologia vissuta dei santi", ha un valore programmatico (superando il binomio: "teologia" e "spiritualità") indicando come un "binario" per la teologia del terzo millennio. La "teologia vissuta dei santi" viene subito illustrata con due citazioni di Caterina da Siena e di Teresa di Lisieux riguardo al paradosso di Gesù nella sua Passione, che unisce in se stesso la beatitudine e la più grande sofferenza. Poi, nel n. 42, Giovanni Paolo II spiega il significato del titolo di *Dottore della Chiesa* dato da lui stesso a Teresa di Lisieux «Come esperta della *Scientia Amoris*»[2]. Così, attraverso i due riferimenti alla stessa santa, appare chiaramente perché la "teologia vissuta dei santi" è definita come *Scientia Amoris*, la "Scienza dell'Amore"[3]. Alla luce di questa espressione, si può capire anche meglio il primo termine del binomio che è "l'indagine teologica". Si tratta della classica *Scientia Fidei*, come viene definita da san Tommaso all'inizio della *Somma Teologica* (cf. I q. 1 art. 2). Qui è evidente la complementarità tra le due Lettere Pontificie: *Novo Millennio Ineunte* e *Fides et Ratio.* Nella *Fides et Ratio*, i santi Dottori più citati erano Tommaso

[1] Cf. la mia relazione al primo Forum della Pontificia Accademia Teologica: F-M. LETHEL, *Verità e Amore di Cristo nella teologia dei santi. L'orientamento teologico della Lettera Apostolica "Novo Millennio Ineunte"*, in PATH 2 (2002).

[2] «La carità è davvero il "cuore" della Chiesa, come aveva ben intuito santa Teresa di Lisieux, che ho voluto proclamare Dottore della Chiesa proprio come esperta della *scientia amoris*: "Capii che la Chiesa aveva un Cuore e che questo Cuore era acceso d'Amore. Capii che solo l'Amore faceva agire le membra della Chiesa [...]. Capii che l'Amore racchiudeva tutte le Vocazioni, che l'Amore era tutto"» (GIOVANNI PAOLO II, *Novo Millennio Ineunte,* n. 42, che cita il *Manoscritto B*, 3v).

[3] L'espressione "Scienza d'Amore" è usata da Teresa stessa (MS B, 1r). Tutti i testi di Teresa sono citati a partire dal volume delle sue *Opere Complete* (S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Opere Complete*, Roma 1997, Libreria Editrice Vaticana e Edizioni OCD). I tre *Manoscritti Autobiografici* sono indicati con le sigle MS A, B e C. Gli altri scritti sono le *Lettere* (LT), le *Poesie* (P), le *Pie Ricreazioni* (PR) e le *Preghiere* (Pr). Più volte, la traduzione è modificata a partire dal testo originale francese (*Oeuvres Complètes*, Ed. Cerf/DDB, Paris 1992).

RIVISTA PATH 1-2006.indd 112 21-06-2006 17:40:21

e Anselmo, come esperti della *Scientia Fidei*. Queste due "Scienze" sono in realtà due modalità distinte, complementari ed inseparabili della stessa Teologia della Chiesa, animata dai due dinamismi: *Fides et Ratio* per "l'indagine teologica", *Fides et Amor* per la "teologia vissuta dei santi"[4]. Dottori della Chiesa, Caterina da Siena e Teresa di Lisieux sono le grandi maestre di tale teologia e scienza. *La fede e la carità, insieme alla speranza*, sono dunque la base e l'anima di ogni forma di autentica teologia nella Chiesa. Traducendo letteralmente l'espressione di san Tommaso *Virtutes theologicae*[5], conviene chiamarle *virtù teologiche* (piuttosto che "teologali").

Teresa di Lisieux, già riconosciuta da san Pio X come "la più grande santa dei tempi moderni", dichiarata Patrona delle Missioni da Pio XI e Dottore della Chiesa da Giovanni Paolo II, è sicuramente una delle figure più illuminanti per la Chiesa del Terzo Millennio. La sua straordinaria recezione ecclesiale da parte di tutto il Popolo di Dio coinvolge sempre di più il nostro ambiente della teologia accademica[6]. Gli *Scritti* di Teresa sono una

[4] Nella mia propria prospettiva riguardo alla teologia dei santi, io definirei "l'indagine teologica" come "la teologia pensata dei santi" (per esempio Anselmo e Tommaso), cioè la *Scientia Fidei,* che è anche illuminata e penetrata dalla *Scientia Amoris* (comune a tutti i santi). È una teologia noetica, intellettuale o speculativa, che usa la filosofia come ancella (e anche le altre scienze umane). Così, la teologia dei santi possiede questi due versanti della "teologia vissuta" e della "teologia pensata". Nel mio recente libro su santa Gemma Galgani, ho presentato, circa lo stesso Mistero della Redenzione, la "teologia vissuta" di questa mistica in rapporto con la "teologia pensata" di sant'Anselmo (cf. F.-M. LÉTHEL, *L'Amore di Gesù Crocifisso Redentore dell'uomo. Gemma Galgani*, Libreria Editrice Vaticana, 2004). Cf. anche il mio articolo: F.-M. LETHEL, *La teologia dei santi. I santi come teologi*, in "Alpha Omega" 1 (2005).

[5] Cf. *S. Th*. I-II q 62.

[6] Infatti, gli Scritti di Teresa sono una fonte inesauribile di ottimi studi teologici che mettono in luce gli innumerevoli aspetti della sua dottrina. Da parte mia, negli ultimi anni, ho avuto la gioia di accompagnare delle tesi veramente eccellenti che voglio ricordare secondo l'ordine cronologico. La prima, fatta da un sacerdote vietnamita riguarda la relazione di Teresa con gli atei: J. NGUYEN THUONG, *La "Kénose de la foi" de sainte Thérèse de Lisieux, lumière pour présenter l'Evangile aux incroyants d'aujourd'hui* (Teresianum, Roma 2001). Poi, un'altra tesi, fatta in collaborazione con l'Università Gregoriana, riguarda l'ecclesiologia di Teresa: R.J. SALVADOR CENTELLES, *"En el corazon de la Iglesia, mi Madre, yo seré el Amor". Jesus y la Iglesia como Misterio de Amor en Teresa de Lisieux* (Analecta Gregoriana, Roma 2003). Questa tesi ha vinto il Premio Bellarmino 2001 (la migliore tesi dell'anno alla Gregoriana). Di particolare importanza è la tesi di B. Brudere, presentata al Teresianum: B. BRUDERE, «*Je me sens la vocation de prêtre*» (MS B, 2v). *Enquête sur le sacerdoce commun chez Thérèse de l'Enfant Jésus de la Sainte Face et l'apport de son expérience pour l'accomplissement de cette vocation aujourd'hui*). Questa tesi ha ricevuto il "Premio Henri de Lubac" (per la migliore tesi in francese a Roma) dal Cardinale Paul Poupard il 25 novembre 2005 (prossima pub-

RIVISTA PATH 1-2006.indd 113 21-06-2006 17:40:21

inesauribile sorgente di vita e di pensiero. Infatti, attraverso questi *Scritti* la santa comunica la sua visione semplice, geniale, e per molti aspetti nuova, di tutti i Misteri di Dio e dell'uomo, del cosmo e della storia. Ne fa risplendere tutta la bellezza e armonia a partire da un unico centro che è *l'Amore di Cristo.* È fondamentalmente una teologia della Comunione con Cristo che abbraccia i Misteri della Trinità, della Creazione e della Salvezza. La Comunione con Cristo è comunione nello Spirito Santo, comunione d'Amore vissuta con Maria nella Chiesa[7]. Con la sua simbologia semplice e universale, la santa possiede una straordinaria capacità di far entrare nel più profondo dei cuori tutte le verità della fede cristiana, facendole risplendere nell'Amore. Teresa rappresenta perfettamente per il nostro tempo la Tradizione Viva della Chiesa, che lungo la storia scopre sempre nuove meraviglie nel Mistero di Cristo[8].

Mi sforzerò adesso di presentare la sintesi teologica di Teresa secondo questi quattro punti:

1. La *Scientia Amoris* di "tutti i santi":
«Conoscere l'Amore di Cristo che supera ogni conoscenza» (*Ef* 3, 19)

2. L'uomo *capax Christi*:
Un'antropologia cristologica fondata nei Misteri della Creazione e della Salvezza

blicazione alle Editions du Cerf). Ultimamente, abbiamo avuto al Teresianum (nell'ottobre 2005) l'eccellente tesi di P. MOSTARDA, *La simbolica della natura nella teologia di S. Teresa di Lisieux* (Prossima pubblicazione alle Edizioni OCD).

[7] Lo stesso tema della comunione con Cristo è anche al centro del pensiero di Charles Péguy (1873-1914). Questo grande contemporaneo di Teresa è stato giustamente valutato da Balthasar sul piano teologico. Le opere di Péguy presentano una profondissima *teologia dei santi.* Si vede come la figura di santa Giovanna d'Arco è interpretata nelle più ampie prospettive della storia della salvezza. Una santa particolare diventa come uno specchio limpido del Mistero della Comunione con Cristo. Nel capitolo V del mio libro: F.-M. LETHEL, *Connaître l'Amour du Christ qui surpasse toute connaissance*, ho cercato di presentare la sintesi teologica di Péguy.

[8] Qui conviene citare un bellissimo testo di san Giovanni della Croce, che è una delle principali fonti di Teresa: «Per quanti misteri e meraviglie abbiano scoperto i santi dottori o abbiano contemplato le anime sante in questa vita, la maggior parte è rimasta inespressa e ancora da comprendere. Resta *molto da approfondire in Cristo!* Egli è come una ricca miniera piena di molte vene di tesori, delle quali, per quanto sfruttate, non si riuscirà mai a toccare il fondo o a vedere il termine; anzi in ogni sinuosità, qua e là, si trovano nuovi filoni di altre ricchezze» (*Cantico Spirituale B*, 37/4).

RIVISTA PATH 1-2006.indd 114 21-06-2006 17:40:22

3. «Nel Cuore della Chiesa, io sarò l'Amore»:
Lo Spirito Santo e le "virtù teologiche" di carità, speranza e fede

4. La teologia della Chiesa come conoscenza amorosa della Verità di Cristo:
La perfetta *adaequatio* tra le "quattro corde" del cuore e le "quattro dimensioni" del Mistero (cf. *Ef* 3, 18)

1. La *Scientia Amoris* di "tutti i santi": «Conoscere l'Amore di Cristo che supera ogni conoscenza» (*Ef* 3, 19)

1.1 *Un testo chiave di Teresa sulla teologia di tutti i santi: Padri, Dottori, Mistici*

Nelle ultime pagine del *Manoscritto C*, Teresa commenta le parole della Sposa nel *Cantico dei Cantici*: «Attirami, noi correremo» (*Ct* 1, 4), usando i simboli del fuoco e del ferro:

> «Che cos'è dunque chiedere di essere *attirati*, se non unirsi in modo intimo all'oggetto che avvince il cuore? Se il fuoco e il ferro avessero intelligenza e quest'ultimo dicesse all'altro: Attirami, dimostrerebbe che desidera identificarsi col fuoco in modo che questo lo penetri e lo impregni con la sua sostanza bruciante e sembri formare una cosa sola con lui. Madre amata, ecco la mia preghiera: chiedo a Gesù di attirarmi nelle fiamme del suo amore, di unirmi così strettamente a Lui, che Egli viva ed agisca in me. Sento che quanto più il fuoco dell'amore infiammerà il mio cuore, quanto più dirò: Attirami, tanto più le anime che si avvicineranno a me (povero piccolo rottame di ferro inutile, se mi allontanassi dal braciere divino) correranno rapidamente all'effluvio dei profumi del loro Amato, perché un'anima infiammata d'amore non può rimanere inattiva [...] . Tutti i santi l'hanno capito e in modo più particolare forse quelli che riempirono l'universo con l'irradiazione della dottrina evangelica. Non è forse dall'orazione che i Santi Paolo, Agostino, Giovanni della Croce, Tommaso d'Aquino, Francesco, Domenico e tanti altri illustri Amici di Dio hanno attinto questa scienza divina che affascina i geni più grandi? Uno scienziato ha detto: "Datemi una leva, un punto d'appoggio, e solleverò il mondo". Quello che Archimede non ha potuto ottenere perché la sua richiesta non era rivolta a Dio ed era espressa solo dal punto di vista materiale, i Santi l'hanno ottenuto in tutta la sua pienezza. L'Onnipotente ha dato loro come punto d'appoggio: Se stesso e Sé Solo. Come leva: l'orazione, che infiamma di un fuoco d'amore, ed è così che

essi hanno sollevato il mondo, è così che i Santi ancora militanti lo sollevano e i Santi futuri lo solleveranno fino alla fine del mondo»[9].

È uno dei testi più luminosi sulla *teologia dei santi come "scienza divina"* attinta da tutti alla stessa fonte della *preghiera*. Dopo gli Apostoli (Paolo), è la stessa scienza dei *Padri* (Agostino), dei *Dottori* (Tommaso), dei *Mistici* (Francesco e Giovanni della Croce). La complementarità dei Padri, Dottori e Mistici è come il "prisma" della teologia dei santi. Proprio perché lei stessa è una santa, la carmelitana percepisce "dal di dentro" l'unità della scienza dei santi, della "teologia dei santi"[10], che è propriamente questa "scienza divina" più che geniale. È una medesima scienza che sgorga da una medesima sorgente profonda: la preghiera, «l'orazione che infiamma di un fuoco d'amore»[11].

La stessa "scienza divina" dei santi, che si esprime in san Tommaso come *teologia noetica* (cioè intellettuale o speculativa), si presenta in Teresa come *teologia simbolica* (e allo stesso tempo mistica e pratica)[12].

[9] MS C, 36r-v.

[10] Questo testo di Teresa ha veramente guidato tutta la mia ricerca sulla teologia dei santi, e per questo l'ho citato all'inizio della mia tesi dottorale: F-M. LETHEL, *Connaître l'Amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints* (Ed. du Carmel, Venasque 1989). L'ultimo capitolo (cap. VI) riguarda la teologia di Teresa. Cf. anche il mio libro: F.-M. LETHEL, *L'Amore di Gesù. La cristologia di santa Teresa di Gesù Bambino* (Libreria Editrice Vaticana, Roma 1999).

[11] Il riferimento a san Francesco è particolarmente interessante. Come lui, Teresa non aveva studiato la teologia universitaria, non possedeva quindi questa "scienza" che è l'intelligenza speculativa della fede (è lo stesso per Caterina da Siena e Teresa d'Avila), ma aveva ricevuto come lui la medesima conoscenza amorosa che merita pienamente il nome di *scienza* e di *teologia*. In questo senso, san Bonaventura non esitava a parlare della "scienza" e della "teologia" di san Francesco (cf. *Legenda Major*, cap. 11, n. 2).

[12] A questo proposito, una delle migliori chiavi della teologia simbolica di Teresa è l'ultima pagina del *Manoscritto A*, che presenta, dopo una breve cronologia spirituale, il disegno e il commento degli *Stemmi di Gesù e di Teresa*. In rapporto con i misteri della fede e gli avvenimenti della sua propria vita, la santa ci offre la sintesi dei principali simboli usati da lei in tutti i suoi scritti. Ecco la "Spiegazione degli Stemmi" scritta da Teresa: «Il blasone JHS è quello che Gesù si è degnato di portare in dote alla sua povera piccola sposa. L'orfanella della Bérésina è diventata Teresa di GESÙ BAMBINO del VOLTO SANTO, sono quelli i suoi titoli di nobiltà, la sua ricchezza e la sua speranza. – La Vite che divide in due il blasone è simbolo di Colui che si degnò di dirci: "Io sono la Vite e voi i tralci, voglio che portiate molto frutto". I due rametti che circondano, l'uno il Volto Santo, l'altro il Gesù Bambino sono immagine di Teresa che ha solo un desiderio quaggiù, quello di offrirsi come un grappolino di uva per ristorare Gesù Bambino, per divertirlo,

RIVISTA PATH 1-2006.indd 116 21-06-2006 17:40:23

Secondo santa Teresa Benedetta della Croce (Edith Stein), Gesù è «il Simbolo Primordiale» come Parola Incarnata[13]. Nella stessa luce dell'Incarnazione, la Vergine Maria è per eccellenza "teologa simbolica", Colei che «ha accolto il Verbo di Dio nel suo cuore e nel suo corpo»[14]. Maria è beata nel suo cuore che ha accolto con fede e amore la Parola, e nel suo seno che ha portato e nutrito la stessa Parola diventata carne (cf. *Lc* 11, 27-28). La Vergine Madre «raccoglie nel cuore» (*sumbállousa en tè kardía*, cf. *Lc* 2, 19) e «concepisce nel grembo» (*sullábousa en tè koilia*, cf. *Lc* 2, 21) la stessa Parola del Padre per opera dello stesso Spirito Santo. Questa teologia simbolica è comunione intima al Mistero dell'Incarnazione, vissuta con Maria. A tutti i discepoli di Gesù, Maria dice sempre: «fate tutto ciò che egli vi dirà» (*Gv* 2, 5), insegnando come custodire la Parola.

1.2 *Centralità e assoluto dell'Amore di Cristo: il Nome di Gesù negli Scritti di Teresa*

Il cuore della teologia teresiana è la conoscenza amorosa della Persona e dell'opera di Gesù. Nella prospettiva di Teresa, che corrisponde a quella di san Paolo e degli antichi Padri della Chiesa, il Mistero di Gesù abbraccia veramente tutte le realtà della fede: la Trinità, la Creazione, la Salvezza, la Chiesa... Il *cristocentrismo* è la

lasciarsi spremere da Lui secondo i suoi capricci e poter così estinguere la sete ardente che Egli soffrì durante la sua passione. L'arpa rappresenta ancora Teresa che vuole cantare incessantemente a Gesù melodie d'amore. Il blasone FMT è quello di Maria - Francesca - Teresa, il piccolo fiore della Madonna: perciò questo piccolo fiore è rappresentato sotto i raggi benefici della Dolce Stella del mattino. – La terra verdeggiante rappresenta la famiglia benedetta in seno alla quale il piccolo fiore è cresciuto; in lontananza si vede una montagna che rappresenta il Carmelo. È in quel luogo benedetto che Teresa ha scelto per raffigurare nei suoi stemmi il dardo infiammato dall'amore che deve meritarle la palma del martirio in attesa di poter veramente dare il sangue per Colui che ama. Perché per contraccambiare tutto l'amore di Gesù vorrebbe fare per Lui quello che Lui ha fatto per lei [...] ma Teresa non dimentica di essere soltanto una debole *canna*, per questo l'ha posta sul suo blasone. Il triangolo luminoso rappresenta l'Adorabile Trinità che non cessa di effondere i suoi doni inestimabili sull'anima della povera piccola Teresa, perciò nella sua riconoscenza ella non dimenticherà mai questo motto: "L'Amore si paga solo con l'Amore"» (MS A, 85v). Troviamo uno splendido commento di questo testo nella tesi di P. MOSTARDA, *La simbolica della natura nella teologia di Teresa di Lisieux*, Teresianum, Roma 2005, 336-393).

[13] Sono le ultime parole del suo studio sulla teologia simbolica di Dionigi Areopagita: E. STEIN, *Vie della Conoscenza di Dio*, ed. Messaggero, Padova 1983, 187).

[14] *Lumen Gentium*, cap. VIII n. 53.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 117 21-06-2006 17:40:23

caratteristica essenziale di tutta la sua teologia. Questo cristocentrismo appare innanzitutto in modo impressionante nell'uso del *Nome di Gesù*. Nel *Corpus* degli Scritti, è utilizzato più di 1600 volte, il doppio del Nome di Dio (circa 800 volte). E lo stesso Nome di Dio significa più spesso la Persona di Gesù. Il Nome di Gesù designa sempre la Persona del Verbo Incarnato, "Dio in fasce", "Dio che si è fatto piccolo". Prima di essere un Nome umano, "economico", è innanzitutto *un Nome divino,* "*teologico*"; non indica per prima cosa "la santa Umanità" (come in Teresa d'Avila), ma la Persona Divina che ha preso quest'umanità e che sempre sussiste nella Divinità. In Teresa di Lisieux come nel Cardinale de Bérulle (che ha esercitato un grande influsso sulle carmelitane di Francia; il carmelo di Lisieux era "berulliano"), il cristocentrismo è un vero "teo-antropocentrismo". Il centro di tutto è Gesù come Dio-Uomo. In tale prospettiva non si può neanche distinguere il cristocentrismo dal teocentrismo, perché tale cristocentrismo è *teocentrico e trinitario*. Negli scritti di Teresa, il Nome di Gesù è il Nome Divino per eccellenza, utilizzato spesso come sinonimo del Nome di Dio, con la frequente alternanza e il parallelismo delle espressioni: "Mio Dio/Mio Gesù". Senz'altro il Nome di Dio indica certe volte tutta la Trinità o la Persona del Padre o quella dello Spirito, ma sempre in una prospettiva cristologica, cristocentrica.

Troviamo un esempio particolarmente significativo di questo primato del Nome di Gesù come Nome divino, "teologico", nell'iscrizione incisa da Teresa sulla parete divisoria della sua cella: «Gesù è il mio unico Amore»[15]. Quest'iscrizione è l'interpretazione di Teresa all'affermazione centrale della Rivelazione di Dio in Gesù Cristo: «Dio è Amore» (*1 Gv* 4, 8).

Il carattere trinitario di questo cristocentrismo appare in modo luminoso nei tre versi della poesia *Vivere d'Amore*:

> «Ah! Tu lo sai, Divino Gesù ti amo
> Lo Spirito d'Amore m'incendia con il suo fuoco
> Amando te attiro il Padre» (P 17, 2).

[15] Troviamo la fotografia di quest'iscrizione nel libro di P. DESCOUVEMONT e H.N. LOOSE, *Thérèse et Lisieux*, Ed. du Cerf, Paris 1991, 261.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 118 21-06-2006 17:40:23

La Persona di Gesù rimane come il punto d'applicazione centrale dell'atto d'amore, con la ripetizione «Gesù ti amo […] amando te», ma con riferimento alle altre due Persone divine, il Padre e lo Spirito. È primariamente amando Gesù che Teresa vive nella comunione della Trinità[16].

2. L'uomo *capax Christi*: un'antropologia cristologica fondata nei Misteri della Creazione e della Salvezza

Teresa contempla Gesù al centro della Trinità e anche al centro del cosmo e della storia come *Creatore e Salvatore*[17]. La santa non perde

[16] L'articolo del Simbolo di Nicea-Costantinopoli su Gesù è la chiave migliore per interpretare e sintetizzare l'inesauribile dottrina di Teresa riguardante la Persona e l'opera di Gesù. Gesù è contemplato al centro della Trinità, tra il Padre e lo Spirito Santo. Dopo il primo articolo sulla Persona del Padre e il mistero della creazione, il Simbolo contempla la Persona di Gesù nella sua Divinità, come Figlio eterno del Padre e Creatore di tutte le cose, "colui per mezzo del quale tutto è stato fatto"; e poi nella sua Umanità, successivamente nei misteri del suo abbassamento e della sua esaltazione: l'Incarnazione e la Passione, la Risurrezione, l'Ascensione. Infine vengono gli articoli sullo Spirito Santo, la Chiesa, i Sacramenti e la Vita eterna. Con questo cristocentrismo teocentrico e trinitario, Teresa di Lisieux è di fatto più vicina alla prospettiva del simbolo di Nicea-Costantinopoli, che presenta Gesù nella Trinità, tra il Padre e lo Spirito Santo, che alla prospettiva del simbolo agostiniano *Quicumque*, che presenta prima la Trinità (senza usare il Nome di Gesù) e poi solamente Gesù a partire dall'Incarnazione. Nel Simbolo di Nicea-Costantinopoli, il Nome di Gesù precede quello di Figlio; esso sintetizza tutta la teologia e l'economia. Lo stesso "Signore Gesù-Cristo" è innanzitutto contemplato nella sua Divinità come Figlio Unigenito del Padre, vero Dio nato dal vero Dio e creatore, prima di essere contemplato nella sua umanità come Figlio di Maria. Non vi è certamente alcuna contraddizione tra le due prospettive, ma è importante distinguerle poiché la "cristologia" non ha esattamente lo stesso senso e la stessa estensione a seconda che ci si situi nell'una o nell'altra. Per santa Teresa d'Avila, così come per san Tommaso d'Aquino, la prospettiva è nettamente quella del simbolo *Quicumque*: sia l'una che l'altro parlano della *Trinità e del Cristo*, cioè di *Dio Trinità e del Cristo come uomo*. Tale è la struttura fondamentale della *Somma Teologica* di Tommaso d'Aquino e del *Castello Interiore* di Teresa d'Avila: la contemplazione della Trinità è seguita dalla contemplazione della "Santa Umanità" (Prima e terza Parte della *Somma*; primo e secondo capitolo delle Settime Mansioni nel *Castello Interiore*).

[17] Così infatti afferma la *Positio* del Dottorato: «Nella teologia di Teresa, così come in quella di Francesco d'Assisi, c'è un'armonia molto profonda tra i Misteri della Creazione e della Salvezza perché essi sono contemplati centralmente in Gesù. È lo stesso Gesù che è creatore di tutte le cose per mezzo della sua Divinità e salvatore dell'uomo per mezzo della

RIVISTA PATH 1-2006.indd 119 21-06-2006 17:40:24

l'occasione per ricordare che Gesù Bambino, così debole e piccolo, è nello stesso tempo il Dio Onnipotente, creatore di tutte le cose: «Con la tua piccola mano che accarezzava Maria/ Tu reggevi il mondo e gli davi vita/ E pensavi a me»[18]. Esattamente come Francesco, Teresa ama tanto più la creazione visibile, in quanto la contempla in relazione con Gesù: essa è nella sua mano, essa parla di lui. Ma soprattutto, Gesù è il creatore dell'uomo e si è fatto uomo per salvarlo colmandolo del suo Amore. L'antropologia teresiana è un'antropologia cristologica che sintetizza fortemente i punti di vista della *creazione* e della *salvezza*. La carmelitana esprime ciò principalmente attraverso due grandi simboli: il *fiore*, che è il simbolo primo dell'umanità nella sua condizione terrena, e la *lira*, che è il simbolo principale del cuore umano.

2.1 *Il simbolo del fiore, nei "libri" della Natura e della Scrittura*

Il *fiore* è un simbolo inesauribile che Teresa utilizza riferendosi inseparabilmente al Libro della Sacra Scrittura e al "libro della Natura" (cf. MS A, 2). Il fiore significa la condizione presente della nostra umanità, in tutta la sua bellezza, ed ancor di più nella sua piccolezza e fragilità. La carmelitana indica se stessa come un piccolo fiore, applica questo simbolo a tutta l'umanità, e soprattutto a Gesù stesso "nei giorni della sua carne". Questo simbolo permette a Teresa di esprimere in modo partico-

sua umanità unita alla sua Divinità. In questa prospettiva così fortemente cristocentrica, la creazione, l'incarnazione, il peccato e la redenzione sono realtà assolutamente inseparabili. La creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio richiama l'Incarnazione come manifestazione visibile di Colui che è l'Immagine del Dio invisibile (cf. *Col* 1, 15). Questa dottrina era già stata sviluppata da sant'Ireneo. Quanto al peccato, esso è "la felice colpa", che rende necessaria la Redenzione nel Sangue del Figlio di Dio. Per Teresa, così come per Paolo, l'uomo è impensabile senza Gesù, essendo Adamo la figura di Colui che doveva venire (cf. *Rm* 5, 14) […] . Gesù è il Verbo divino attraverso il quale il Padre ha creato tutto (cf. *Gv* 1, 3). "Per mezzo di Lui tutte le cose sono state create, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili […] . Tutte le cose sono state create per mezzo di Lui e in vista di Lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in Lui" (*Col* 1, 16-17)», (p. 223).

[18] P 24, 6. Qui viene espressa una certezza fondamentale della cristologia di Teresa, la certezza di essere stata sempre conosciuta ed amata personalmente da Gesù durante tutta la sua vita terrena. Per giustificare teologicamente questa certezza di Teresa (e di tutti i mistici), bisogna ritrovare il grande tema della *visione beatifica* sempre presente nell'anima di Gesù secondo san Tommaso.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 120 21-06-2006 17:40:24

lare la realtà del corpo umano e della corporeità, "soggetto tabù" nella sua epoca e nel suo contesto culturale. Negli scritti teresiani, mentre il termine "anima" appare circa 900 volte, il termine "corpo" è usato solo sei volte! Eppure quest'apparenza è ingannatrice poiché, in realtà, Teresa parla molto del corpo, ma in modo criptico, soprattutto grazie al linguaggio dei fiori. "Ditelo con i fiori"! Ella dice il corpo con i fiori[19].

Infine, con il simbolo del fiore, Teresa dirà, in modo velato, criptico, la realtà più tragica della sua passione. Una delle sue ultime poesie ha come tema *La rosa sfogliata* (cf. P 51). Grazie a questo simbolo, la carmelitana può trasformare nell'Amore di Gesù il terribile pensiero del nulla che l'assale continuamente[20]. Questa sconvolgente poesia mostra fino a dove arriva il linguaggio dei fiori. Questo simbolo del fiore, ben lungi dall'essere sdolcinato, permette a Teresa di dire con forza le grandi realtà umane del corpo, dell'amore, della sofferenza e della morte.

2.2 *Il simbolo della lira e delle sue quattro corde: l'Amore di sposa e di madre, di figlia e di sorella*

Ma Teresa è teologa del cuore, più ancora che del corpo[21]. E per esprimere la meraviglia del cuore umano, ella utilizza l'altro grande sim-

[19] Così, nella sua prima poesia, con il simbolo del fiore, Teresa può esprimere tutto il realismo più corporeo dell'Incarnazione: Maria che dà il seno a Gesù. Come il piccolo fiore è riscaldato dal sole e nutrito dalla rugiada del mattino, così Gesù neonato è «il fiore appena schiuso». Teresa gli dice allora: «Il tuo dolce sole è il seno di Maria/ E la tua rugiada è il latte verginale» (P 1/3). Questa rugiada diventa il Sangue di Gesù: è la stessa «rugiada divina» che Egli verserà quando sarà «sulla croce, Fiore ormai sbocciato» e che ci lascerà nell'eucaristia, sacramento del suo Corpo e del suo Sangue. Allo stesso modo, nella Poesia 24, Teresa raccoglie questa medesima «rugiada d'amore» sul Volto di Gesù al Getsèmani. Lei stessa è uno dei «fiori verginali» che questo Sangue ha fatto germogliare e ha reso fecondi. Ed ancora con il linguaggio dei fiori, Teresa esprime in modo audace tutto il mistero della sua sponsalità e della sua maternità verginali: «Ricordati che la tua Rugiada feconda, / verginizzando le corolle dei fiori, / li ha resi capaci fin da quaggiù / di partorirti un gran numero di cuori./ Sono vergine, o Gesù! Tuttavia, quale mistero, / unendomi a te, di anime sono madre» (P 24, 21-22).

[20] «Ma *la rosa sfogliata*, la si getta semplicemente, / Come gira il vento; / Una *rosa sfogliata* senza ricercatezza si dona / Per *non essere* più. [...] / Nello sfogliarmi voglio mostrarti che t'amo, / O mio Tesoro! / Sotto i tuoi passi di bimbo qui nel mistero / Voglio vivere; / E vorrei ancora addolcire verso il Calvario / I tuoi ultimi passi! […] » (P 51/3, 5).

[21] Invece, la più grande teologa del corpo è indubbiamente santa Caterina da Siena, anche lei Dottore della Chiesa, con il suo continuo riferimento alla carne e al sangue di

RIVISTA PATH 1-2006.indd 121 21-06-2006 17:40:25

bolo, quello della *lira* e delle sue *corde*: «Tu fai vibrare della tua lira le corde / E questa lira, o Gesù, è il mio cuore» (P 48/5).

Per lei il cuore umano è essenzialmente caratterizzato dall'amore, da una capacità infinita di amare e di essere amato, che può realizzarsi solo nell'Amore di Gesù, Amore verginale, divino e umano. La carmelitana sperimenta presto questa realtà nel suo proprio cuore. Lo dice in modo molto bello in una lettera scritta all'inizio del suo noviziato:

> «È incredibile come il cuore mi sembra grande quando considero tutti i tesori della terra, poiché vedo che tutti riuniti non potrebbero appagarlo! Ma quando considero Gesù, allora come mi sembra piccolo! Vorrei tanto amarlo! […] Amarlo più di quanto sia mai stato amato» (LT 74).

La natura profonda del cuore umano è la sua capacità di Dio, "*capax Dei*". Teresa capisce questa capacità come capacità dell'Amore di Gesù. Potremmo affermare che, per lei, il nostro cuore è essenzialmente "*capax Christi*", cioè "*capax Dei Hominis*". La sua capacità d'amore può essere colmata solo da Gesù, le sue ferite possono essere guarite solo dall'Amore di Gesù, vero Dio e vero Uomo.

Il simbolo teresiano della lira e delle corde permette di capire meglio questa capacità d'amore che caratterizza il cuore umano. Lo studio attento di questo simbolo, molto frequente nei suoi scritti, ci permette d'identificare chiaramente quattro corde essenziali che sono *l'amore sponsale e l'amore materno, l'amore filiale e l'amore fraterno.* Teresa ha un cuore di sposa e di madre, di figlia e di sorella. Ed è una verità antropologica universale: ogni donna, nel più intimo di sé, ha queste quattro corde. Allo stesso modo, ogni uomo ha un cuore di sposo e di padre, di figlio e di fratello. Queste quattro corde caratterizzano l'essere umano, creato ad immagine e somiglianza del Dio-Amore in tutta la sua realtà spirituale e corporea. Esse sono state ferite dal peccato, ma non distrutte. Sono come "scordate". Attraverso il suo Amore, Gesù le salva e le "riaccorda". Questa simbolica musicale è una delle chiavi della teologia di Teresa. I suoi scritti sono "un canto d'Amore", la testimonianza di una donna che ama con tutto il suo cuore, che abbraccia tutta la realtà di Dio e dell'Uo-

Cristo. Sappiamo anche come la "teologia del corpo" è stato uno dei principali argomenti dell'insegnamento di Giovanni Paolo II, durante i primi anni del suo pontificato.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 122 21-06-2006 17:40:25

mo nell'unico Amore di Gesù. Quest'espressione così precisa, così bella e potente di un cuore umano pienamente realizzato nell'amore, trova un'eco molto profonda in qualsiasi altro cuore umano che l'accoglie. Questa è certamente una delle ragioni profonde dell'influsso di Teresa oltre tutte le frontiere culturali o religiose.

Così, le espressioni di Teresa: «Vivere d'Amore», «la mia vocazione è l'Amore», hanno un significato antropologico universale. L'Amore è il più grande dono e il più grande comandamento di Dio: «Tu amerai con tutto il cuore» significa: con tutte le corde. Queste corde corrispondono anche alle più fondamentali *relazioni umane come relazioni d'amore: tra lo Sposo e la Sposa, tra la Madre e il Figlio, tra la Figlia e il Padre (o la Madre), tra la Sorella e tutti i suoi Fratelli*. Sono delle relazioni fondamentali dell'umanità creata da Dio come uomo e donna, e che costituiscono l'umanità come famiglia. Teresa vive queste relazioni d'Amore nella Verginità Consacrata. Il tema della Verginità è molto importante nei suoi scritti. Si tratta di una realtà dinamica, particolarmente espressa con il verbo "verginizzare". Così*, l'Amore verginale di Gesù* è precisamente questo *Amore inseparabilmente umano e divino che integra e sintetizza in modo completamente nuovo tutte queste relazioni umane nelle relazioni divine della Trinità*[22].

[22] Sullo stesso argomento, il testo più illuminante è stato scritto da san Francesco d'Assisi, nella sua *Lettera ai Fedeli* (Prima Recensione). Il santo mostra come, *in Cristo Gesù, la carità è proprio la sintesi di tutte le relazioni divine tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, e di tutte le relazioni umane tra lo Sposo e la Sposa, il Figlio e la Madre, il Fratello e tutti i fratelli.* Così, secondo le sue parole, *tutti i fedeli che vivono nella carità sono animati dallo Spirito Santo che li fa non solo Figli del Padre, ma anche Sposi, Fratelli e Madri di Gesù*. E questo lo dice ugualmente *per gli uomini e per le donne, per le persone sposate come per le persone consacrate*. Bisogna citare questo testo straordinariamente sintetico di Francesco: «Tutti coloro che amano il Signore con tutto il cuore, con tutta l'anima e la mente, con tutta la forza e amano i loro prossimi come se stessi [...] e ricevono il corpo e il sangue del Signore nostro Gesù Cristo, e fanno frutti degni di penitenza: Oh, come sono beati e benedetti quelli e quelle, quando fanno tali cose e perseverano in esse; perché riposerà su di essi lo Spirito del Signore, e farà presso di loro la sua abitazione e dimora; e sono figli del Padre celeste, del quale compiono le opere, e sono sposi, fratelli e madri del Signore nostro Gesù Cristo. Siamo sposi, quando nello Spirito Santo l'anima fedele si congiunge al Nostro Signore Gesù Cristo. Siamo suoi fratelli, quando facciamo la volontà del Padre che è nei cieli. Siamo madri, quando lo portiamo nel cuore e nel corpo nostro per mezzo del divino amore e della pura e sincera coscienza, e lo diamo alla luce per mezzo della santa operazione che deve risplendere agli altri in esempio. Oh, come è glorioso, santo e grande avere in Cielo un Padre! Oh, come è santo, fonte di consolazione, bello e ammirabile avere

RIVISTA PATH 1-2006.indd 123 21-06-2006 17:40:26

2.3 *Il Cur Deus Homo teresiano: la "necessità" dell'Incarnazione, della Redenzione e dell'Eucaristia*

L'antropologia cristologica di Teresa permetterebbe sicuramente di riprendere e di approfondire la grande questione del "motivo dell'Incarnazione": *Cur Deus Homo*, (Perché il Dio-Uomo)? Sappiamo come sant'Anselmo si sia sforzato di rispondere a questa domanda, elaborando una nuova e geniale "dimostrazione" dell'esistenza del Dio-Uomo. Troviamo, negli scritti teresiani, una maniera originale di rispondere alla stessa domanda, che completa quella di sant'Anselmo. Nella sua poesia *Al Sacro Cuore di Gesù* (cf. P 23), la carmelitana afferma la necessità dei Misteri dell'Incarnazione, della Croce e dell'Eucaristia a partire dal suo stesso cuore, dal suo desiderio d'amare e di essere amata:

> «Ho bisogno di un cuore ardente di tenerezza,
> Che rimanga il mio sostegno senza alcun ricambio,
> Che ami tutto in me, perfino la mia debolezza.

un tale Sposo! Oh, come è santo e come è caro, piacevole, umile, pacifico, dolce, amabile e desiderabile sopra ogni cosa avere un tale Fratello e un tale Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, il quale offrì la sua vita per le sue pecorelle, e pregò il Padre dicendo: "Padre santo, custodiscili nel tuo nome, coloro che mi hai dato nel mondo; erano tuoi e tu li hai dati a me [...]"» (*Fonti Francescane*, editio minor, n. 178/1-3). Questo testo di Francesco mi sembra tanto importante per capire la profondità teologica ed antropologica dell'insegnamento di Teresa sulle "quattro corde" del cuore umano. Nei due santi, troviamo lo stesso cristocentrismo trinitario, ma il riferimento al Padre e allo Spirito Santo è più esplicito in Francesco, e anche l'insistenza sulle relazioni nella loro reciprocità: *Noi siamo veramente sposi, fratelli e madri di Gesù, essendo figli del suo Padre / Dio è veramente nostro Padre, Gesù è veramente nostro Sposo, Fratello e Figlio.* Mediante il dono della Carità, lo Spirito Santo ci conduce al Padre "per Cristo, con Cristo e in Cristo". In rapporto con la relazione filiale al Padre, Francesco descrive una triplice relazione d'Amore con Gesù Sposo, Fratello e Figlio. È evidente che mediante la carità, lo Spirito Santo fa vibrare tutte le corde del cuore. Così, l'essere umano si sviluppa e si unifica perfettamente in Cristo Gesù Dio-Uomo, in un Amore pienamente divino e pienamente umano, che abbraccia tutti i Misteri della Divinità e dell'Umanità. Santa Chiara, nelle sue quattro *Lettere ad Agnese di Praga* (cf. *Fonti Francescane*, n. 2859-2911), riprende questo insegnamento di Francesco, ma in modo nuovo e abbastanza diverso: non è più un uomo che scrive a tutti i fedeli, ma una donna consacrata che scrive a un'altra donna consacrata. La prospettiva è dunque più limitata, ma con una nuova intensità nell'espressione dell'Amore di Gesù Sposo e Figlio. È evidente che il cuore femminile come cuore di Sposa e di Madre è "privilegiato" per amare l'Uomo-Dio come Sposo e Figlio. Lo stesso si vede negli scritti di Teresa, e specialmente nelle sue *Lettere alla sorella Celina.*

RIVISTA PATH 1-2006.indd 124 21-06-2006 17:40:26

Che non mi lasci mai, né giorno né notte.
Non ho potuto trovare alcuna creatura,
Che mi amasse sempre, senza mai morire.
Per me ci vuole un Dio, che assunta la mia natura,
Divenga mio fratello capace di soffrire!
Mi hai udita, unico Amico che amo,
Per rapirmi il cuore, facendoti mortale,
Tu versasti il tuo sangue, che mistero supremo! […]
E vivi ancora per me sull'Altare» (P 23/4-5).

Qui, la teologia teresiana illumina e completa la teologia anselmiana della "soddisfazione". Attraverso vie differenti ma complementari, i due Dottori della Chiesa "dimostrano" come nessuna creatura può "soddisfare" per la salvezza dell'uomo. Ma se l'uomo, da solo, non "soddisfa", nemmeno Dio, da solo, "soddisfa". È necessario quindi un Dio-Uomo per "soddisfare" a tutte le esigenze della salvezza dell'uomo. Facendosi uomo, versando il suo Sangue sulla Croce e dandoci il suo Corpo e il suo Sangue nell'Eucaristia, il Figlio di Dio "soddisfa" pienamente alla Giustizia misericordiosa del Padre, e contemporaneamente, "soddisfa" pienamente il cuore dell'uomo che Egli salva, colmandolo del suo Amore[23]. Qui è un cuore di sorella e di sposa che "esige" l'Incarnazione, la Croce e l'Eucaristia!

Nella *Fuga in Egitto* (cf. PR 6), Teresa esprime la stessa "necessità" dell'Incarnazione, ma a partire da un "cuore di madre", facendo parlare Susanna, la madre del piccolo Dimas (il futuro buon ladrone del Vangelo). È una donna peccatrice, una pagana, che non conosce il libro della Sacra Scrittura ma solamente "il libro della natura". Pur non conoscendo la legge di Mosé ha però «la legge naturale per sapere come comportarsi» (MS A, 3r). E questa legge è già una meravigliosa legge d'amore: è l'amore materno in ciò che possiede di più doloroso, di più

[23] Lo stesso sant'Anselmo apre queste prospettive mistiche nella sua *Meditatio Redemptionis Humanae*, che è la ripresa del *Cur Deus Homo* in forma di preghiera. Ho pubblicato la traduzione di questa preghiera alla fine del mio libro su santa Gemma Galgani (cf. F.-M. LÉTHEL, *L'Amore di Gesù Crocifisso Redentore dell'uomo. Gemma Galgani*, Libreria Editrice Vaticana 2004). Infatti, questa grande mistica della Passione Redentrice di Gesù, contemporanea di Teresa, attinge a queste preghiere di Anselmo negli ultimi mesi della sua vita.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 125 21-06-2006 17:40:27

sconvolgente. Una madre addolorata il cui figlio sta per morire. Allora sgorga dal più profondo del suo cuore una preghiera al Dio sconosciuto:

> «Dio non respingerebbe la preghiera di un cuore di madre che a Lui si affida! Io sento che Egli deve essere infinitamente buono, l'Essere sconosciuto che mi ha creato […] . Bisognerebbe che Lui stesso si abbassasse fino a me perché il mio desiderio non fosse una chimera […] . Solo una madre può formulare un simile sogno. Ahimè, perché non è realizzabile! (*Piange*)» (PR 6, 5v).

Ora, è un "cuore di madre" che chiede, che "esige" l'Incarnazione: "Bisognerebbe" che il Dio infinitamente buono "si abbassasse" fino alla sua povera creatura così dolente. Dio stesso ha ispirato a Susanna questo desiderio nel momento in cui Egli voleva donarle suo Figlio. Si è abbassato, si è fatto uomo per lei e per suo figlio, e ora le va incontro, piccolo bambino nelle braccia di Maria. È qui alla porta!

Riprendendo ed elaborando teologicamente le grandi intuizioni di Teresa, sarebbe possibile proporre una vera *dimostrazione dell'esistenza del Dio-Uomo* a partire dal cuore umano, dal suo abissale bisogno d'amare e di essere amato, di essere salvato amando ed essendo amato.

3. *«Nel Cuore della Chiesa, io sarò l'Amore»: lo Spirito Santo e le "virtù teologiche" di carità, speranza e fede*

Teresa è teologa del Mistero del Cristo e della Chiesa. Insieme alla cristologia, l'ecclesiologia è una delle componenti più originali della teologia di Teresa. Ed è un'ecclesiologia in armonia profonda con quella del Vaticano II.

Quest'ecclesiologia trova la sua espressione culminante nel *Manoscritto B*, capolavoro di Teresa. La carmelitana vede tutta la realtà a partire dall'Amore, dal punto di vista dell'Amore, e sempre con riferimento al centro che è Gesù. Così, «parlando a Gesù» (MS B, 1v), ella scopre tutta la profondità del Mistero della Chiesa come *Mistero d'Amore*. Sviluppa la sua ecclesiologia in una preghiera a Gesù, raccontando la scoperta del Cuore della Chiesa e della sua Vocazione nel Cuore della Chiesa. La sua teologia conserva sempre un fondamentale carattere narrativo, autobiografico. Se l'aspetto cristologico è sempre esplicito, al contrario quello pneumatologico rimane implicito. Nell'insieme dei

RIVISTA PATH 1-2006.indd 126 21-06-2006 17:40:27

suoi scritti, Teresa nomina raramente lo Spirito Santo (23 volte) mentre nomina Gesù più di 1600 volte! Addirittura, lo Spirito Santo non è nominato una sola volta nella lunga preghiera a Gesù che è il cuore del *Manoscritto B*, come non è nominato nella *Preghiera d'Offerta all'Amore Misericordioso* (cf. Pr 6). Tuttavia, sono i due testi più pneumatologici di Teresa, dove lo Spirito Santo è significato per mezzo del medesimo simbolo del Fuoco, utilizzando proprio l'espressione del "Cuore ardente d'Amore". Nella *Preghiera d'Offerta* si riferisce al Cuore di Gesù, invece nel *Manoscritto B* si riferisce al Cuore della Chiesa. Teresa scopre questo Cuore interpretando in modo geniale i capitoli XII e XIII della Prima Lettera ai Corinzi. Ella spiega il testo del capitolo XIII sulla Carità, ampliando il simbolo del Corpo e delle membra usato da san Paolo nel capitolo XII. Quindi scaturisce dalla sua penna questo testo stupendo:

> «Considerando il corpo mistico della Chiesa, non mi ero riconosciuta in nessuno dei membri descritti da San Paolo: o meglio, volevo riconoscermi in *tutti*!… *La Carità* mi diede la chiave della mia *vocazione*. Capii che se la Chiesa aveva un corpo, composto da diverse membra, il più necessario, il più nobile di tutti non le mancava: capii che la Chiesa *aveva un Cuore e che questo Cuore era* ACCESO *d'AMORE*. Capii che *solo l'Amore* faceva agire le membra della Chiesa: che se *l'Amore* si dovesse spegnere, gli Apostoli non annuncerebbero più il Vangelo, i Martiri rifiuterebbero di versare il loro sangue… Capii che *L'AMORE* RACCHIUDEVA TUTTE LE VOCAZIONI, CHE L'AMORE ERA TUTTO, CHE ABBRACCIAVA TUTTI I TEMPI E TUTTI I LUOGHI!… INSOMMA CHE È ETERNO!… Allora, nell'eccesso della mia gioia delirante ho esclamato: O Gesù, mio Amore… la mia *vocazione* l'ho trovata finalmente! *LA MIA VOCAZIONE È L'AMORE!…* Sì, ho trovato il mio posto nella Chiesa e questo posto, o mio Dio, sei tu che me l'hai dato: nel Cuore della Chiesa, mia Madre, sarò *l'Amore*!… e così sarò tutto… così il mio sogno sarà realizzato!!!…» (MS B, 3r-v).

Il Fuoco d'Amore che arde nel Cuore della Chiesa è evidentemente il Fuoco della Pentecoste, cioè dello Spirito Santo stesso: è il medesimo Fuoco che arde nel Cuore di Gesù e nel Cuore della sua Sposa. «Lo Spirito d'Amore m'incendia con il suo Fuoco», scriveva Teresa (P 17, 2). L'Amore, cioè la carità (*agápe*) è il più grande dono dello Spirito Santo nella Chiesa. È come il "cuore" del Corpo Mistico, che unifica

RIVISTA PATH 1-2006.indd 127 21-06-2006 17:40:27

tutte le diverse vocazione nella comune vocazione alla santità[24]. Nella Chiesa Celeste, l'Amore è vissuto nella visione faccia a faccia, mentre nella Chiesa Pellegrinante, lo stesso Amore è vissuto nella Fede e nella Speranza. Qui, la dottrina di Teresa va interpretata nelle prospettive di san Tommaso e di san Giovanni della Croce, per i quali queste tre "virtù teologiche" sono il fondamento e l'anima di tutta la teologia e di tutta la vita spirituale. Attraverso esse lo Spirito Santo dà alla Chiesa terrena la più profonda conoscenza di Dio. Poiché la carmelitana mostra sempre il *primato dell'Amore*, bisogna per prima cosa considerare la Carità, e in seguito la Fede e la Speranza. Essendo "la più grande delle tre" (cf. *1 Cor* 13, 13).

3.1 *La carità "più grande" e "più teologica"*

Con tutti i suoi scritti, Teresa rivela la grandezza e lo splendore della Carità che è il più grande dono dello Spirito Santo, come unico Amore di Dio e dell'uomo in Gesù, il Dio-Uomo. Ella mostra ciò primariamente attraverso il semplicissimo atto d'amore: «*Gesù ti amo*», che anima i suoi scritti e che ella ha espresso nel suo ultimo respiro. Le sue ultime parole sono state: «Mio Dio vi amo»; parlava a Gesù, fissando gli occhi sul Crocifisso che stringeva nelle sue mani. Teresa desiderava rinnovare l'atto d'Amore «ad ogni battito del suo cuore […] un numero infinito di volte» (Pr 6). Conformemente alla sua missione: «*amare Gesù e farlo amare*» (LT 220), insegna come sia possibile per tutti vivere, attraverso il cammino della fiducia, un tale amore. In realtà, «è la fiducia e solo la fiducia che deve condurci all'Amore» (LT 197). Nel Vangelo, è l'amorosa audacia, prima di Maria Maddalena (cf. MS C, 36v; LT 247), la peccatrice, che osa avvicinarsi a Gesù (cf. *Lc* 7, 36-50), e poi dell'Apostolo Pietro, che, alla domanda di Gesù, ripara il suo triplice rinnegamento con un triplice atto d'amore: «Signore tua sai che ti amo» (*Gv* 21, 15-17, citato da Teresa

[24] Questa visione del Mistero della Chiesa è singolarmente vicina a quella del Vaticano II. La Costituzione *Lumen Gentium* ha, in effetti, privilegiato il punto di vista della *Santità* della Chiesa che è essenzialmente l'Amore, la Carità. Perciò, all'interno dell'unico Popolo di Dio (cap. II), tutte le vocazione particolari (la gerarchia, cap. II; i laici, cap. III; i religiosi, cap. VI) sono situate in rapporto alla comune e fondamentale vocazione alla santità (cap. V), in comunione con la Chiesa del Cielo (cap. VII), e soprattutto nella luce di Maria (cap. VIII) che riflette perfettamente questa Santità della Chiesa.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 128 21-06-2006 17:40:28

in P 17, 2 e sull'importantissima immagine I[25]). Le poesie di Teresa mostrano come l'atto d'Amore è la sua principale chiave interpretativa del Vangelo. Mediante questo «Gesù ti amo», lo Spirito Santo la rende immediatamente presente a tutti i Misteri rivelati nel Vangelo. Questo si vede per esempio nella lunga Poesia: *Gesù, mio Diletto, Ricordati!* (cf. P 24) e nell'ultima: *Perché ti amo, o Maria!* (cf. P 54, dove lo stesso atto d'Amore è rivolto anche a Maria).

Mentre la Fede e la Speranza passeranno con questa vita, la Carità non passerà mai (cf. *1 Cor* 13, 8). Per Teresa, la Carità è «questo Fuoco della Patria» (P 45, 7), che le permette di vivere già un "cuore a cuore" con Gesù, totale e perfettamente reciproco, mentre il "faccia a faccia" non sarà dato che in Cielo (cf. LT 122). Ella illustra ciò che Pietro scriveva ai fedeli, parlando di Gesù: «Voi lo amate, pur senza averlo visto; e ora senza vederlo credete in lui. Perciò esultate di gioia indicibile e gloriosa […] » (*1 Pt* 1, 8). Tale è davvero la gioia di Teresa: «Gesù, la mia gioia è amare Te» (P 45, 7).

La carmelitana fa vedere come la Carità è veramente *l'amore assoluto* già dato in questa vita, mentre il *sapere assoluto* della visione di Dio "così com'è" (cf. *1 Gv* 3, 2) sarà dato solo nell'escatologia. Quaggiù, quest'amore assoluto può essere vissuto solo nel *sapere relativo* della fede che è essenzialmente "non visione". In questa vita l'uomo è radicalmente limitato nella sua possibilità di conoscere, ma è illimitato nella sua possibilità di amare. Secondo san Tommaso, noi possiamo già amare immediatamente, totalmente e smisuratamente Colui che conosceremo perfettamente solo nell'altra vita[26]. Teresa dà una splendida verifica di questa affermazione del Dottore Angelico. Mostra, in modo particolare, la dismisura della Carità come *totalità* e *infinito*. Le parole "tutto" e "infinito", che sono tra le più caratteristiche del vocabolario teresiano, non esprimono mai delle "pie esagerazioni", ma una conoscenza molto esatta del Mistero della Carità[27]. Perciò, quando parlando di Gesù scrive: «vorrei amarLo tanto

[25] Cf. *Opere Complete*, 1199-1200. L'Immagine è riprodotta fuori del testo tra le pagine 416 e 417.

[26] Cf. S. Th. II-II q. 27 artt. 4, 5 e 6.

[27] Infatti, secondo la bella espressione di Péguy, «il cristianesimo ha messo l'infinito dappertutto» (*Le Christianisme a mis l'infini partout*).

RIVISTA PATH 1-2006.indd 129 21-06-2006 17:40:28

[…] amarLo più di quanto sia mai stato amato» (LT 74), ella non esagera ma verifica ciò che scriveva san Tommaso:

> «la carità può sempre crescere, fino all'infinito; non c'è alcun limite al suo aumento poiché è una certa partecipazione alla Carità Infinita che è lo Spirito Santo»[28].

Nel giorno della sua Professione, Teresa domanda a Gesù il dono «dell'Amore Infinito» (Pr 2), e il *Manoscritto B*, scritto esattamente sei anni dopo, rivela come questa preghiera sia stata pienamente esaudita. Solo la Carità, l'Amore Infinito ed Eterno che abbraccia tutti i tempi, tutti i luoghi, tutte le vocazioni, tutta l'umanità, dà a Teresa la possibilità di essere veramente tutto, senza cedere alla vertigine del panteismo: «Nel Cuore della Chiesa […] sarò *l'Amore* […] così sarò tutto» (MS B, 3v).

Questo Amore di Carità è la vocazione dell'essere umano. Egli è fatto per un tale Amore, che gli è dato pienamente da Gesù nello Spirito Santo. L'antropologia dei santi è fondamentalmente un'antropologia della carità, inseparabilmente cristologica e pneumatologica. Quindi, per san Tommaso la carità è la «madre, la radice e la forma di tutte le virtù»[29]. Allo stesso modo, santa Caterina da Siena afferma: «la vostra materia è l'Amore»[30]; per lei, l'essere umano «non è fatto d'altro che d'amore, secondo l'anima e secondo il corpo»[31].

Attraverso tutti i suoi scritti, Teresa dimostra in modo mirabile questa verità essenziale sull'uomo. Manifesta soprattutto come la carità realizzi lo sviluppo totale del cuore umano in tutte le sue dimensioni. La carità fa "vibrare" in pienezza le "quattro corde" del cuore, delle quali abbiamo parlato precedentemente: *sponsale e materna, filiale e fraterna*. Nel cuore di Teresa, lo stesso amore di carità si manifesta come *amore di sposa e di madre, di figlia e di sorella*. Questa maturazione piena della sua umanità, della sua femminilità, è uno degli aspetti più convincenti della sua testimonianza.

Come donna adulta, Teresa è per prima cosa sposa e madre, ed è in questi termini che lei stessa definisce la sua vocazione carmelitana: «essere

[28] S. Th. II-II q. 24 artt. 4 e 7.
[29] S. Th. I-II q. 62 art. 4.
[30] *Dialogo* cap. 110.
[31] *Lettera* 196.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 130 21-06-2006 17:40:29

tua *sposa*, o Gesù […] essere per la mia unione con te, *madre* di anime» (MS B, 2v). I suoi scritti contengono un ricchissimo insegnamento sulla *verginità* cristiana, verginità feconda che è inseparabilmente sponsalità e maternità, partecipazione al Mistero di Gesù nella Comunione dello Spirito Santo, con Maria e nella Chiesa. Come san Giovanni della Croce, ella mette al primo posto l'amore sponsale di Gesù, amore appassionato che purifica e integra tutte le dimensioni dell'*eros*[32], amore geloso ed esclusivo caratterizzato dall'espressione: «Gesù solo». L'amore sponsale di Gesù è la sorgente di un amore materno che si estende a tutti gli uomini. Per Teresa, un "cuore di madre" è un cuore che desidera e spera fermamente la salvezza eterna di ogni figlio, mettendo tutta la sua fiducia nella misericordia infinita di Gesù. Ella fa dire ciò alla Vergine Maria, nella *Fuga in Egitto*[33]. Ma era già con un cuore di madre che ella aveva sperato e ottenuto la salvezza di Pranzini, il suo "primo figlio". L'*amore filiale* si esprime attraverso la simbolica dell'*infanzia spirituale*. Questo è uno degli aspetti più conosciuti della dottrina teresiana. È evidentemente molto importante, ma qualche volta è stato falsato e assolutizzato. Se si dimentica la sponsalità e la maternità, si rischia di trasformare "l'infanzia spirituale" in "infantilismo spirituale". In realtà, più Teresa diventa "bimba piccola", più è nello stesso tempo, donna adulta, sposa e madre.

[32] L'*eros* è propriamente l'amore innamorato, amore sponsale che ha per oggetto principale la bellezza dell'essere amato. Questo tema maggiore della cultura greca, approfondito in modo particolare da Platone, è stato purificato e trasfigurato dalla stessa Rivelazione biblica, come mostra l'autore del Libro della Sapienza che dichiara, riguardo alla Sapienza divina: «Ho desiderato prenderla come Sposa, sono diventato innamorato (*érastès*) della sua Bellezza» (*Sap* 8, 2). Origene, Gregorio di Nissa e Dionigi Areopagita hanno approfondito questa sintesi tra *l'agápe* e *l'éros*. Tutti i mistici ne danno una verifica. In santa Gemma, questa componente amorosa è fortissima e si esprime in un linguaggio incandescente.

[33] Maria dice a Susanna, la madre del piccolo Dimas, il futuro "buon ladrone" del Vangelo, queste parole: «Certo, coloro che voi amate offenderanno il Dio che li ha colmati di ogni bene. Tuttavia, abbiate fiducia nella Misericordia Infinita del Buon Dio; è così grande da cancellare i più grandi crimini quando trova un cuore di madre che pone in essa tutta la sua fiducia. Gesù non desidera la morte del peccatore, ma che si converta e viva in eterno. Questo Bambino, che senza sforzo ha guarito vostro figlio dalla lebbra, lo guarirà un giorno da una lebbra ben più pericolosa. Allora un semplice bagno non basterà più; occorrerà che Dimas sia lavato nel Sangue del Redentore. Gesù morirà per dare la vita a Dimas ed egli entrerà nel Regno Celeste nello stesso giorno del Figlio di Dio» (PR 6, 10r).

RIVISTA PATH 1-2006.indd 131 21-06-2006 17:40:29

Quest'amore filiale è partecipazione all'Amore di Gesù per il Padre suo: "Abbà!" Infine, l'*amore fraterno* è scoperto pienamente da Teresa solo negli ultimi mesi della sua vita. Lo descrive lungamente nel *Manoscritto C* (11v-31r).

3.2 *La speranza come "fiducia nella Misericordia Infinita di Gesù": mediante la speranza, il "cuore di madre" conosce le profondità della Misericordia*

Negli scritti di Teresa, una delle parole chiavi è la *confiance*, cioè la fiducia o confidenza. Questa fiducia si identifica con la speranza che si appoggia unicamente sulla Misericordia Infinita di Gesù Salvatore. La speranza della nostra santa riguarda inseparabilmente il compimento della sua vocazione alla santità e la salvezza di tutti i suoi fratelli.

Per se stessa, Teresa esprime non solo il desiderio della santità, ma la sua sicura speranza di diventare santa, anzi una grande santa. Un desiderio d'infanzia è diventato una forte e matura speranza nel cuore della carmelitana. Secondo le sue parole, è la «fiducia audace di diventare una grande Santa»[34]. È una componente essenziale della speranza di Teresa, che rimarrà sempre presente fino alla fine della sua vita. Sarà spesso

[34] Troviamo questa espressione nel *Manoscritto A*, nella rilettura che Teresa fa della sua infanzia. Parlando del suo grande amore per la lettura, la nostra santa scrive: «Leggendo i racconti delle gesta patriottiche delle eroine Francesi, in particolare quelle della *Venerabile* GIOVANNA D'ARCO, avevo un grande desiderio di imitarle, mi sembrava di sentire in me lo stesso ardore da cui erano animate, la stessa ispirazione Celeste: allora ricevetti una grazia che ho sempre ritenuto come una delle più grandi della mia vita, poiché a quell'età non ricevevo *luci* come adesso che ne sono inondata. Pensai che ero nata per la *gloria*, e mentre cercavo il mezzo di giungervi, il Buon Dio mi ispirò i sentimenti che ho appena scritto. Mi fece capire anche che la mia *gloria* non sarebbe apparsa agli occhi mortali, che consisteva nel divenire una grande *Santa*! [...] . Questo desiderio potrebbe sembrare temerario se si considera quanto ero debole e imperfetta e quanto lo sono ancora dopo sette anni passati in religione: tuttavia sento sempre la stessa fiducia audace di diventare una grande Santa, perché non faccio affidamento sui miei meriti visto che non ne ho *nessuno*, ma spero in Colui che è la Virtù, la Santità Stessa, è Lui solo che accontentandosi dei miei deboli sforzi mi eleverà fino a Lui e, coprendomi dei suoi meriti infiniti, mi farà *Santa*» (*MS* A, 32r). Quando Teresa scrive questo, dopo sette anni al Carmelo, tale «fiducia audace di diventare una grande santa» non è più il bel sogno della bambina, ma la certezza matura e realista della carmelitana che ha sperimentato la propria debolezza ed imperfezione. Non è per niente "desiderio temerario", perché questa sicura speranza non si appoggia sui propri meriti, ma unicamente su quelli di Gesù.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 132 21-06-2006 17:40:30

riaffermata, con il desiderio di comunicare la stessa fiducia agli altri: le consorelle e i fratelli spirituali missionari, e finalmente a tutti quelli che riceveranno la sua dottrina spirituale. Questo è proprio il senso dell'esclamazione che troviamo all'inizio del *Manoscritto B*:

> «Ah, se tutte le anime deboli e imperfette sentissero ciò che sente la più piccola fra tutte, l'anima della piccola Teresa, non una sola di esse dispererebbe di giungere in cima della montagna dell'amore!» (MS B, 1v).

Nella simbologia di san Giovanni della Croce, questa cima della montagna significa la santità. E Teresa usa proprio il vocabolario della speranza: «non una sola dispererebbe». La sua "piccola via di fiducia e d'amore" conduce sicuramente a questa cima, escludendo ogni forma di disperazione.

Il fondamento della speranza è la Misericordia divina rivelata e comunicata a noi in Cristo Redentore. Teresa è per eccellenza Dottore della Misericordia, teologa della Misericordia. In questo senso può scrivere alla fine del *Manoscritto A*:

> «A me Egli ha donato la sua *Misericordia infinita* ed è *attraverso essa* che contemplo ed adoro le altre perfezioni Divine! Allora tutte mi appaiono raggianti *d'amore*, perfino la Giustizia (e forse anche più di ogni altra) mi sembra rivestita *d'amore*» (MS A, 83v).

Nello stesso *Manoscritto A*, Teresa ci racconta la sua prima grande esperienza della Misericordia e della Speranza riguardo al criminale Pranzini, chiamato da lei: «il mio primo figlio» (MS A, 46v). All'età di 14 anni, prima della sua entrata al Carmelo, Teresa ha ricevuto da Gesù Redentore come primo figlio l'uomo apparentemente più disperato: un criminale condannato a morte e impenitente. Cosciente dell'estremo pericolo, Teresa scrive: «volli ad ogni costo impedirgli di cadere nell'inferno» (*Ivi*, 45v). Ma allo stesso tempo afferma la sua assoluta certezza che sarà finalmente salvato, anche «se non si confessa e non dà nessun segno di penitenza» (*Ivi*, 46r). Si tratta della certezza della speranza come speranza per un altro, di cui Teresa afferma chiaramente l'unico motivo: «Tanta fiducia avevo nella Misericordia Infinita di Gesù» (*Ivi*, 46r). Attraverso la preghiera, la giovane può mettere questo grande peccatore a contat-

RIVISTA PATH 1-2006.indd 133 21-06-2006 17:40:30

to con il Sangue del Redentore[35]. Nel giorno della sua Professione, l'8 settembre 1890, Teresa estenderà questa speranza alla salvezza di tutti gli uomini: «Gesù, fa che io salvi molte anime: che oggi non ce ne sia una sola dannata» (Pr 2). Allo stesso modo, nella sua *Offerta all'Amore Misericordioso come Vittima d'Olocausto* (9 giugno 1895), Teresa riafferma questo duplice oggetto della sua speranza: inseparabilmente «salvare le anime» e «essere santa» (Pr 6). Finalmente, nella sua grande prova della fede, la santa pregherà con la stessa fiducia per la salvezza degli atei e nemici della Chiesa, chiamati da lei «i suoi fratelli» (MS C, 6r).

Si può dire che come Dottore della Chiesa, Teresa ha a aperto dei nuovi orizzonti della speranza, fino a «sperare per tutti»[36].

3.3 *La "kenosi della fede": Maria e la Chiesa vicino alla Croce di Gesù*

In ciò che concerne la fede, Teresa è particolarmente vicina a san Giovanni della Croce. Come lui, ella preferisce *la fede pura e oscura* a qualsiasi visione. Maria è «beata perché ha creduto» (*Lc* 1, 45), e Gesù ha proclamato «beati quelli che pur non avendo visto crederanno» (*Gv* 20, 29). Come risposta alla beatitudine della fede, Teresa dice a Gesù:

> «Nell'ombra della Fede, ti amo e ti adoro,
> O Gesù! Per vederti, aspetto in pace l'aurora,
> Il mio desiderio
> Non è di vederti quaggiù,
> Ricordati» (P 24, 27).

Tale desiderio è stato totalmente esaudito. A differenza di molti altri grandi mistici, non ha mai avuto visioni né rivelazioni.

Tuttavia, nell'ultimo periodo della sua vita, dalla Pasqua del 1896 fino alla sua morte (30 settembre 1897), la sua esperienza di fede entra in una nuova dimensione che possiamo caratterizzare con le parole usate

[35] C'è una somiglianza profonda tra il racconto di Teresa riguardo alla salvezza di Pranzini e il racconto di Caterina da Siena riguardo alla morte di Nicolo Tuldo (L 273). In due contesti completamente diversi, si tratta della stessa maternità verginale di una santa riguardo ad un uomo disperato, per la fecondità del Sangue di Gesù.

[36] Gli stessi orizzonti illimitati della speranza si ritrovano nell'opera di Charles Péguy: *Il Portico del Mistero della seconda Virtù*, e più recentemente in una delle ultime opere di Hans Urs Von Balthasar: *Sperare per tutti.*

RIVISTA PATH 1-2006.indd 134 21-06-2006 17:40:31

da Giovanni Paolo II a proposito della fede di Maria nella Passione di Gesù: «*La kenosi della fede*»[37]. Per lei come per Maria, non si tratta evidentemente del crollo o della perdita della fede, ma al contrario della fede più eroica vissuta nelle tenebre del Calvario, nell'intima comunione alla "kenosi" (o annientamento) del Redentore Crocifisso, per la salvezza dei fratelli. Teresa ha raccontato questa sua esperienza all'inizio del *Manoscritto C* (4v-7v). Sono pagine sconvolgenti e di grandissima attualità, che ci rivelano il vero volto di Teresa come «la più grande santa dei tempi moderni» (San Pio X), portando nell'Amore di Gesù Redentore il peso tanto doloroso dell'ateismo moderno, affinché questi poveri fratelli siano anch'essi tutti salvati. Si vede come Teresa, pur vivendo terribili tentazioni contro la fede, non abbia mai dubitato[38]. Unita alla carità e alla speranza, la sua fede è veramente eroica:

[37] *Redemptoris Mater* n. 18. Cf. la tesi di dottorato di P. JOSEPH NGUYEN THUONG, *La "kénose de la foi" de sainte Thérèse de Lisieux, lumière pour présenter l'Evangile aux incroyants d'aujourd'hui*, Teresianum 2001.

[38] Teresa scrive: «Gesù mi ha fatto sentire che ci sono veramente delle anime che non hanno fede [...] . Egli ha permesso che la mia anima fosse invasa dalle tenebre più fitte» (MS C, 5v). Qui, il linguaggio della nostra santa è molto preciso dal punto di vista teologico. Non scrive infatti che Gesù "ha voluto" o "ha fatto", ma che "ha permesso" questa "invasione delle tenebre" nella sua anima. Le recenti ricerche storiche su Teresa ci hanno rivelato il drammatico fatto che sta dietro queste sue semplici parole. Come il Padre, volendo la nostra salvezza, ha permesso che il suo Figlio fosse crocifisso dai peccatori, così anche Gesù ha permesso che Teresa fosse profondamente ferita dall'ateismo del suo tempo. Concretamente questo è avvenuto attraverso la lettura degli scritti del massone Leo Taxil sotto il nome di Diana Vaughan, testi apparentemente edificanti, ma in realtà estremamente pericolosi, perversi e velenosi. La penultima "Pia Ricreazione" di Teresa, intitolata *Il trionfo dell'umiltà* (PR 7), scritta nel giugno 1896, cioè all'inizio di questo periodo, è tutta ispirata alla storia di Diana e ci mostra come la santa ha assorbito tutto il veleno contenuto negli scritti di Taxil. Questa operetta teatrale di Teresa è l'unico fiore velenoso che troviamo nei suoi scritti, ma è importante per capire la profondità del suo dramma. Come i cattolici francesi del suo tempo, Teresa ha creduto a questa storia totalmente inventata da Taxil. Diana era presentata come una giovane americana convertita dalla massoneria alla fede cattolica grazie a Giovanna d'Arco. Come massone, Diana era stata Figlia prediletta di Lucifero e fidanzata al demonio Asmodeo; poi, come cattolica, diventava Figlia del Padre e Sposa di Gesù. Teresa aveva non solo pregato intensamente per lei, ma le aveva anche scritto mandando la sua foto nel ruolo di Giovanna d'Arco, sperando la sua entrata al Carmelo. Poi era venuta una risposta di Diana, evidentemente scritta da Taxil. Finalmente, nell'aprile del 1897, lo stesso Taxil aveva rivelato al pubblico la non esistenza di Diana, Figlia del Nulla e Sposa del Nulla. Teresa conosce tutta questa dolorosa verità quando scrive il *Manoscritto C*. I testi di Taxil erano un gioco perverso che metteva sullo stesso piano il vero e il falso, l'essere e il nulla, Dio e il diavolo, il Cielo e l'Inferno, l'amore ver-

RIVISTA PATH 1-2006.indd 135 21-06-2006 17:40:31

«Credo di aver fatto più atti di fede da un anno fino ad ora che non durante tutta la mia vita. Ad ogni nuova occasione di lotta, quando i miei nemici vengono a sfidarmi, mi comporto da coraggiosa: sapendo che è viltà battersi in duello, volto le spalle ai miei avversari senza degnarli di uno sguardo: corro verso il mio Gesù, Gli dico che sono pronta a versare fino all'ultima goccia il mio sangue per confessare che esiste un *Cielo*. Gli dico che sono felice di non godere quel bel Cielo sulla terra, affinché Egli lo apra per l'eternità ai poveri increduli» (MS C, 7r).

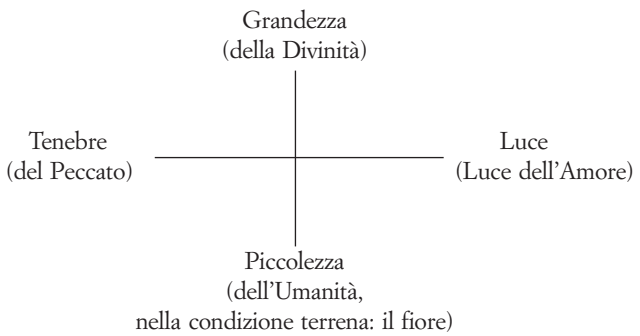
4. La teologia della Chiesa come conoscenza amorosa della Verità di Cristo: La perfetta *adaequatio* tra le "quattro corde" del cuore e le "quattro dimensioni" del Mistero (cf. *Ef* 3, 18)

Attraverso Teresa, è la Chiesa stessa che rende testimonianza alla Verità di Cristo, una testimonianza forte, luminosa, e anche drammatica. Alla fine di questo percorso, conviene considerare la sintesi teologica di Teresa che si identifica con la sua vita vissuta in Cristo Gesù. Come *scientia amoris* la sua teologia è una conoscenza amorosa del Mistero di Gesù che coinvolge tutte le dimensioni più profonde del suo essere. Si verifica infatti una perfetta corrispondenza tra le *dimensioni oggettive del Mistero dei Gesù e le dimensioni soggettive della persona di Teresa*. E come Teresa vive nel Cuore della Chiesa, si tratta sempre della comunione tra Gesù e la Chiesa. Dove la teologia speculativa definisce la verità come *adaequatio intellectus et rei*, la teologia mistica e simbolica mette in evidenza una *adaequatio cordis et rei* di carattere "multidimensionale". Si tratta proprio della corrispondenza tra le "quattro dimensioni" del Mistero di Gesù (lunghezza, larghezza, altezza e profondità, cf. *Ef* 3, 18) e le "quattro corde" del cuore di Teresa (sposa e madre, figlia e sorella). Così, lo sviluppo umano soggettivo della santa non è altro che lo sviluppo della sua conoscenza oggettiva di Gesù nei Misteri dell'Incarnazione e della Redenzione, secondo il "programma" del suo nome di religione: *Teresa di Gesù Bambino del Santo Volto.* Con amore di Sposa e di Madre, di Figlia e di Sorella, la carmelitana conosce le "quattro dimensioni" del-

ginale di figlia e di sposa verso Dio e verso il diavolo. Ed è proprio questo veleno del nulla (*le néant*) che è penetrato nell'anima tanto sensibile di Teresa, provocando un profondo cambiamento "climatico" della sua vita, come le tenebre che hanno ricoperto la terra al momento della Passione di Gesù.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 136 21-06-2006 17:40:31

l'Incarnazione e della Redenzione: *la Grandezza e la Piccolezza, la Luce e le Tenebre*. Queste quattro dimensioni possono essere rappresentate simbolicamente intorno alla Croce:



Oggettivamente, questo simbolo rappresenta le principali realtà riunite nel Mistero di Gesù, Verbo Incarnato e Redentore, il Dio-Uomo crocifisso (cf. S. Anselmo). La linea verticale, che unisce la Grandezza e la Piccolezza caratterizza il *Mistero dell'Incarnazione*, come unione senza confusione tra la Grandezza della Divinità e la Piccolezza dell'Umanità nella Persona di Gesù (dogma di Calcedonia, nel 451). La linea orizzontale corrisponde al *Mistero Pasquale della Redenzione* come incontro drammatico tra la Luce dell'Amore e tutte le Tenebre del Peccato del Mondo nella Passione e la Risurrezione di Gesù. Nel Mistero dell'Incarnazione, il Figlio di Dio ha sposato la Piccolezza della nostra Umanità, poi, nel Mistero della Redenzione, egli si è abbassato all'estremo, sposando la più grande miseria nostra, prendendo su di sé il nostro peccato nella sua sofferenza e morte. «È proprio dell'Amore abbassarsi» (MS A, 2v).

Soggettivamente, Teresa ha pienamente corrisposto all'Amore di Gesù, sposando gli stessi Misteri dell'Incarnazione e della Redenzione, abbracciando questi estremi di Piccolezza e di Grandezza, di Luce e di Tenebre. Infatti, la Piccolezza teresiana è sempre in relazione con la Grandezza infinita, e le profonde Tenebre che caratterizzano la sua passione sono incontrate dalla meravigliosa Luce, la Luce dell'Amore di Gesù. Teresa comunica al duplice "ammirabile scambio" dell'Incarnazione e della Redenzione: nell'Incarnazione, Dio è diventato uomo affinché l'uomo diventasse Dio, e poi nella Redenzione, Colui che era

RIVISTA PATH 1-2006.indd 137 21-06-2006 17:40:32

senza peccato è per noi diventato peccato affinché noi diventassimo in Lui Giustizia di Dio (cf. *2 Cor* 5, 21). A questa piccolezza teresiana corrisponde esattamente la povertà francescana.

In rapporto con le *quattro dimensioni del Mistero di Gesù e le quattro corde del cuore di Teresa, possiamo distinguere quattro tappe essenziali della sua Vita in Cristo*. Qui, possiamo riprendere in modo sintetico ciò che abbiamo visto precedentemente.

La prima e fondamentale tappa è la duplice *Grazia di Natale e della Salvezza di Pranzini* (1886-1887), raccontata al cuore del *Manoscritto A* (MS A, 44v-46v). Si tratta d'una grazia fondatrice, prima dell'entrata di Teresa al Carmelo, che manifesta già una profondissima comunione ai Misteri dell'Incarnazione e della Redenzione. Il racconto della carmelitana contiene una bellissima teologia dell'Incarnazione e della Redenzione. All'età di 14 anni, Teresa è già consapevole di essere Sposa e Madre, Sposa del Redentore e Madre dell'uomo redento dal suo sangue: concretamente questo criminale Pranzini che lei stessa chiama «*il mio primo figlio*». Con la stessa "corda materna" del suo cuore, Teresa sperimenta una speranza nuova e straordinaria nella Misericordia Infinita di Gesù. Nella sua operetta teatrale sulla *Fuga in Egitto* (cf. PR 6), Teresa contempla in Maria la realizzazione perfetta di questo "*cuore di madre*" che, nel suo amore per il figlio ferito dal peccato, spera invincibilmente la sua salvezza eterna.

La seconda tappa è centrata sul Mistero della *piccolezza*. Insieme alla "*corda materna*", è la "corda sponsale" del cuore di Teresa che vibra nei testi essenziali del 1893 sulla *piccolezza evangelica*. Infatti, Teresa sposa pienamente la Piccolezza di Gesù, in tutti i Misteri della sua Vita terrena, esattamente come Francesco e Chiara avevano sposato la sua povertà. *Piccolezza e povertà sono infatti lo stesso "privilegio" di tutta la vita terrena di Gesù, dall'Incarnazione alla Croce*. È proprio «l'Amore di questo Dio, che povero fu deposto nel presepio, povero visse in questo mondo e nudo rimase sulla Croce»[39]. I due testi essenziali, scritti nei primi mesi del 1893, sono la prima *Poesia* (cf. P 1) e una *Lettera* di Teresa a Celina (cf. LT 141), dove si trovano gli stessi simboli del *fiore* applicato a Gesù

[39] *Fonti Francescane*, n. 2841. Traduciamo letteralmente dal latino: «Amore illius Dei, qui pauper positus est in praesepio, pauper vixit in saeculo et nudus remansit in patibulo».

RIVISTA PATH 1-2006.indd 138 21-06-2006 17:40:32

come Figlio e Sposo e della *rugiada* per esprimere l'amore della Madre e della Sposa. Insieme all'amore sponsale viene anche espresso *l'amore filiale* con il simbolo dell'*infanzia*. Secondo le parole di Teresa, in una lettera dello stesso periodo, il cuore che Gesù desidera è «un cuore di *figlia* (o di *bambina: "enfant"*), un cuore di *sposa*» (LT 144). Più tardi, nel *Manoscritto C*, Teresa parlerà del *bambino piccolo* nelle braccia di Gesù (cf. MS C, 2v-3r). L'*infanzia spirituale* corrisponde evidentemente alla "corda filiale".

La terza tappa è invece la comunione con la *grandezza* di Gesù, *grandezza infinita della sua Divinità nella Trinità*. È il senso dell'*Offerta all'Amore Misericordioso*, come viene raccontata nelle ultime pagine del *Manoscritto A* (cf. MS A, 83v-84v) e come viene espressa nello stesso *Atto d'Offerta* (cf. Pr 6). Qui, il cristocentrismo di Teresa diventa esplicitamente trinitario: all'Amore del Padre che ha dato a Teresa il suo Unico Figlio come Salvatore e Sposo, e che la vede e l'ama sempre attraverso il Volto di Gesù e nel suo Cuore, che arde d'Amore nel Fuoco dello Spirito, la stessa Teresa risponde con il dono totale di se stessa come "vittima d'olocausto" per la salvezza di tutti: si offre al Padre per Cristo nello Spirito, attraverso le mani di Maria. Questa Offerta è centrale nella dottrina di Teresa. È la sua fondamentale proposta di santità per tutti i battezzati. Possiamo anche dire che è al cuore della sua metodologia teologica, perché questo dono totale di sé a Gesù nell'Amore è assolutamente indispensabile per conoscere il Mistero dell'Amore di Gesù. In questo senso, la santa afferma che Gesù, «tra i suoi discepoli, trova pochi cuori che si diano a Lui senza riserve, che comprendano tutta la tenerezza del suo Amore Infinito»[40].

[40] MS B, 1v. Nella *Positio* del Dottorato, l'Offerta di Teresa è messa in rapporto con quella che san Luigi Maria Grignion de Montfort proponeva a tutti i battezzati: vivere la grazia del proprio battesimo dandosi totalmente a Gesù per le mani di Maria come "schiavo d'amore". L'accostamento è fondato storicamente e teologicamente. Storicamente, le due offerte si radicano nella spiritualità della Scuola Francese. Luigi Maria de Montfort è "l'ultimo dei grandi berulliani" (Brémond) e Teresa apparteneva ad un Carmelo "berulliano". Teologicamente, le due offerte sono la medesima espressione radicale della grazia battesimale nella sua dimensione sacerdotale, come partecipazione all'unico sacrificio della Croce, con i due simboli biblici dell'olocausto e della condizione di schiavo del Servo sofferente (cf. *Is* 53 e *Fil* 2). Con Maria, Teresa scopre tutta la radicalità dell'Amore: «Amare è dare tutto e dare se stesso» (P 54, 22). "Ti amo" significa necessariamente: "mi do tutto a te, sono tutto tuo" (*totus tuus*). Sappiamo come queste due parole latine, che riassumono

RIVISTA PATH 1-2006.indd 139 21-06-2006 17:40:33

La quarta e ultima tappa della vita di Teresa in Cristo è caratterizzata dalla sua più profonda comunione alla *Passione* di Gesù. È la "Passione di Teresa", che comincia nel 1896, al momento della Pasqua, e che dura fino alla sua morte (30 settembre 1897): Passione del corpo con la malattia, ma soprattutto Passione dell'anima, con la terribile "prova contro la fede" che la santa vive in relazione con gli atei del mondo moderno, chiamati da lei «*i suoi fratelli*» (MS C, 6r). La santa è allora immersa nel Mistero della Redenzione, sperimentando intensamente nel suo proprio cuore l'incontro drammatico tra la *Luce dell'Amore* e le *Tenebre del Peccato.* Qui, la "teologia vissuta" di Teresa è una profonda partecipazione al Mistero dell'Agonia di Gesù, ed è preziosa per il teologo che vuole riflettere sulla misteriosa "appropriazione del peccato" da parte del Redentore[41]. Ed è proprio in questo periodo che Teresa scopre pienamente *l'Amore fraterno* (cf. MS C, 11v – 33v). La "corda fraterna" del suo cuore si manifesta nell'amore dei più vicini (le sorelle della sua comunità) e dei più lontani che sono proprio gli atei. Così, nella comunione alla Persona di Gesù e alla sua opera di Salvezza, come un meraviglioso fiore, Teresa si è aperta in tutte le dimensioni della sua umanità, fino alla piena realizzazione del suo essere nell'Amore, come Sposa e Madre, Figlia e Sorella.

Concludendo questo percorso della teologia vissuta di Teresa, vorrei insistere su un aspetto di particolare importanza per oggi. Attraverso la sua testimonianza espressa nei suoi *Scritti*, la santa mette in profonda luce *la comunione privilegiata che esiste tra la Chiesa pellegrinante e la vita terrena di Gesù, cioè i Misteri della sua "kenosi", dall'Incarnazione alla Croce, attraverso tutti i Misteri della sua vita rivelati nei Vangeli. La*

tutta la dottrina di Luigi Maria, siano state riprese da Giovanni Paolo II. Come la consacrazione monfortana, l'offerta teresiana è un dono totale di sé a Gesù nella Trinità, dove lo Spirito Santo è il fuoco dell'olocausto all'Amore e il vincolo di questa schiavitù amorosa; è Lui che identifica il battezzato a Gesù e a Gesù Crocifisso. Poiché questo dono totale di sé conduce fino alla Croce. Come Luigi Maria, Teresa "abbandona la sua offerta" nelle mani di Maria (cf. Pr 6). Dopo Teresa, Luigi Maria è uno dei principali canditati al titolo di Dottore della Chiesa, e possiamo pensare che il processo di beatificazione di Giovanni Paolo II metterà in piena luce l'importanza e l'attualità della dottrina di questo Santo.

[41] Infatti, secondo le parole di Giovanni Paolo II nella *Novo Millennio Ineunte*: «Per riportare all'uomo il volto del Padre, Gesù ha dovuto non soltanto assumere il volto dell'uomo, ma caricarsi persino del "volto" del peccato» (n. 25). Cf. il mio articolo: F.-M. LÉTHEL, *Le Mystère de l'Agonie de Jésus à la lumière de la théologie des saints*, in PATH 2 (2003) 417-441.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 140 21-06-2006 17:40:33

"piccolezza" teresiana, come la "povertà" francescana, è proprio il principale "privilegio" della vita terrena di Gesù, e della vita della Chiesa sulla terra. Certo, la Chiesa pellegrinante è in comunione con la Risurrezione di Gesù, ma la piena configurazione con il Risorto è il privilegio della Chiesa escatologica, già dato a Maria nel Mistero della sua Assunzione. La teologia di Teresa, come quella di Francesco e anche di Tommaso (il merito di Cristo), valorizza particolarmente la breve vita di Gesù sulla Terra. Questo è di grande attualità, di fronte alle problematiche riduttive riguardo al "Gesù storico" (del bultmanismo e post-bultmanismo). In modo particolare, Teresa di Gesù Bambino del Santo Volto ci mostra nel modo più sconvolgente il vincolo d'Amore che unisce il Gesù terreno, cioè il Verbo Incarnato nei Misteri della sua kenosi, con ciascuno di noi, con ogni essere umano. «Con l'Incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo con ogni uomo» (*Gaudium et Spes*, 22). Questa fondamentale affermazione del Vaticano II, ripresa e sviluppata da Giovanni Paolo II, è meravigliosamente illustrata da Teresa di Lisieux Dottore della Chiesa. Per lei, questo "certo modo" dell'unione di Gesù con ogni uomo non è altro che l'Amore, il suo Amore verso tutti e verso ciascuno come se fosse unico al mondo, un amore sempre personale e sempre presente nel Cuore di Gesù, a partire dal primo momento dell'Incarnazione[42].

[42] Così, Teresa ci permette di ritrovare l'importanza della visione beatifica sempre presente nell'anima di Gesù, che gli permetteva realmente di conoscere ed amare ciascuno di noi.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 141 21-06-2006 17:40:33

LA VERITÀ DI CRISTO NELLA STORIA: TESTIMONIANZA E DIALOGO NELLA VIA DELL'EDUCAZIONE

MARCELLA FARINA

PATH 5 (2006) 143-175

1. Nel discernimento dei segni dei tempi

La presente riflessione è un tentativo di rilettura del tema in prospettiva educativa. Si colloca all'interno delle coordinate segnalate dal Prof. Paul O'Callaghan e nella puntualizzazione offerta dal prof. François-Marie Léthel. Si tratta di una piccola glossa interrogante. È come l'indicazione di un compito da svolgere: è necessario e urgente intessere un dialogo interdisciplinare e interculturale, per tematizzare come la verità di Cristo e la Verità che è Cristo favoriscano nella persona umana il dinamismo di crescita fino alla piena maturità in Lui; è l'esigenza di coniugare scienze dell'educazione e scienze teologiche, "pedagogia" e "mistagogia", processo educativo e cammino di santità.

Ovviamente i raccordi tra queste realtà e i rispettivi ambiti disciplinari non vanno posti in modo precritico, né va preclusa in modo preconcetto la possibilità di un confronto aperto, rispettoso delle specificità contenutistiche, epistemologiche e metodologiche, in vista di nuovi percorsi di ricerca.

Il confronto-dialogo non è un espediente tattico. È, invece, un'esigenza della persona nel suo itinerario verso la verità e nella sua elaborazione di sintesi sapienziali relative al suo essere e al suo esistere nell'universo. Nello stesso tempo, connota la natura della Rivelazione divina quale realtà teoantropologica che trova il suo compimento in Cristo. Pertanto, la Verità che è Cristo con la verità che Egli porta si dona e si proporziona

RIVISTA PATH 1-2006.indd 143 21-06-2006 17:40:34

alla creatura umana nella sua storia secondo le sue possibilità di accoglienza e di risposta, per portarla alla salvezza, alla filiazione divina.

La via del dialogo caratterizza, pertanto, il cammino sia del sapere teologico sia di quello antropologico nel discernimento del qui e ora.

L'istanza educativa entra, così, nelle finalità del teologare[1]. Non è nuova, quindi, nella Pontificia Accademia Teologica. Il Presidente, mons Marcello Bordoni, indicandone il senso del rinnovamento, ricorda il

> «compito urgente […] di promuovere lo sviluppo di una Teologia che sia un'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»[2].

La meta è l'accoglienza e la testimonianza del Signore, passando dalla conoscenza della persona di Gesù alla conoscenza di Gesù in persona, dalla cristologia alla cristofania, in un processo che dura tutta la vita.

È un cammino di scoperta di Lui che può essere rappresentato con l'itinerario proposto dal vangelo di Marco: il passaggio dall'esperienza del cieco di Bethsaida (cf. *Mc* 8, 22-26) a quella del cieco Bartimeo (cf. *Mc* 10, 46-52).

Si percorre la strada nella consapevolezza della costante presenza di Cristo, Via, Verità, Vita. Pertanto, si parte e si procede con l'anticipo di fiducia che Egli ci dona nella sua opera, continuamente, secondo il dinamismo della interpersonalità eucaristica e mariana.

Così, persona e comunità si evangelizzano ed evangelizzano, operando il discernimento dei segni dei tempi, accogliendo il giudizio salvifico divino nella propria storia, per farlo risplendere nella storia delle altre persone e dei popoli.

L'approccio da me scelto è suggerito da alcune istanze emergenti che possono essere viste come opportunità-segni dei tempi, come prospettive di futuro.

[1] Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *La vocazione ecclesiale del teologo. Donum Veritatis*, 24 maggio 1990, n. 10, in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/index_it.htm.

[2] M. BORDONI, *Fare teologia all'inizio del terzo millennio,* in PATH 1 (2002/1), 9.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 144 21-06-2006 17:40:34

L'istanza fondamentale – che attualmente interpella credenti e non credenti e li spinge al dialogo critico e propositivo, aperto e leale – è lo snodo tematico e problematico antropologico.

Infatti, non solo nelle scienze teologiche, ma anche nelle scienze in genere, soprattutto in quelle antropologiche e pedagogiche, la ricerca della verità sulla persona umana e la sua accoglienza operosa risultano essere con sempre maggior evidenza non solo un compito noetico, ma umanistico e umanizzante, in quanto coinvolge la persona, ogni persona, nella sua totalità ai livelli più profondi del suo essere, nella coscienza, e nei suoi processi di accesso e di consenso al vero e al bene dentro la comunità umana.

Proprio nell'ambito antropologico la Chiesa ha un contributo da offrire pure nell'attuale svolta socio-culturale e socio-religiosa.

A quarant'anni dal Concilio si può verificare il suo apporto proprio in questo ambito; si può vedere come soprattutto la costituzione pastorale *Gaudium et Spes* – specie il n. 22 – abbia inciso e incida sul modo di concepire la persona e la sua crescita nella storia.

Giovanni Paolo II in tal senso ha offerto un magistero ricchissimo. L'attuale Pontefice Benedetto XVI prosegue nella stessa direzione, valorizzando la sua singolare esperienza di ricerca, di docenza, di confronto culturale.

Mi sembra, pertanto, molto utile richiamare le coordinate fondamentali del loro insegnamento e della loro testimonianza.

L'opportunità di questa riflessione antropologico-educativa, a mio parere, è offerta come spazio di confronto e di dialogo dal cosiddetto Processo di Bologna nel quale la Santa Sede è entrata nel 2003 (*Summit* di Berlino, 18-19 settembre 2003)[3].

È una occasione propizia, al di là delle opinioni che si possono avere al riguardo, perché esso può essere pilotato in molte e alternative direzioni. L'apporto di riflessione e di esperienze di persone credenti potrà contribuire ad orientarlo verso finalità umanistiche, secondo un progetto di umanesimo integrale, dilatando gli spazi della razionalità verso l'ela-

[3] Cf. www.bolognaprocess.it; www.crui.it/Europa.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 145 21-06-2006 17:40:35

borazione di una visione antropologica interdisciplinare e interculturale aperta al Trascendente[4].

In questa prospettiva ha cittadinanza la proposta cristiana, quindi l'annuncio di Gesù Cristo, come effettiva possibilità di allargare gli orizzonti di senso dell'umanità e approfondirne le implicanze umanistiche, anticipando nella sua vicenda e nel suo messaggio – dentro la storia e la vita quotidiana – significati e finalità come alimento nel cammino di crescita della persona e dei popoli, nella costruzione di una cultura e civiltà nuove.

Il Processo, pertanto, può diventare una realtà provvidenziale nel favorire il dialogo e il confronto critico *ad intra* e *ad extra*.

Ad intra, nei singoli ambiti disciplinari e tra le diverse Istituzioni ecclesiastiche, dalle Pontificie Accademie, ai Pontifici Consigli, alle Università e Facoltà Teologiche, alle Facoltà umanistiche e di Scienze dell'Educazione, ai vari Centri di ricerca e di studi ecclesiastici.

Ad extra, nel dialogo interdisciplinare e interculturale che diventa sempre più un'urgenza e non solo un auspicio teoretico. *Ad extra*, ancora, nel dialogo con Istituzioni e Centri di ricerca e di studi laici, statali e non, con Istituzioni pubbliche politiche e amministrative, perché nello svolgimento del loro ruolo servano la persona nella sua integralità.

Partito da una necessità dell'Europa, il Processo sta interpellando vari Paesi nella realizzazione di uno Spazio Europeo dell'Istruzione Superiore. Vengono alla luce i limiti di una Comunità Europea centrata quasi esclusivamente su interessi economici e politici, dentro la crisi dei valori che hanno caratterizzato la sua identità e civiltà. Si pensi alla difficoltà nel riconoscere le "radici cristiane".

Il richiamo a tali radici, però, non può essere confinato nella Carta Costituzionale, né si possono avanzare pretese se tali "radici" non costituiscono il tessuto e il sentire concreto dei cittadini europei.

Qui è chiamata in causa l'evangelizzazione come nuova evangelizzazione e l'educazione come nuova educazione, con l'ambito della comunicazione e trasmissione dei valori, dei saperi e delle competenze professionali.

[4] Già nell'incontro internazionale, promosso dal Pontificio Consiglio dei Laici, sulla Piattaforma della Conferenza ONU di Pechino, svoltosi a Roma dal 9 al 10 giugno 1995, era emersa questa istanza fondamentale.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 146 21-06-2006 17:40:35

Talvolta il giudizio di minorità proferito sul cristianesimo, specie sul cattolicesimo, appare come una strategia massmediale finalizzata al suo isolamento e alla sua emarginazione dalla storia[5].

A partire da queste annotazioni e questi rilievi ho riletto il titolo, *La verità di Cristo nella storia: testimonianza e dialogo*, e ho articolato la riflessione in due nuclei, valorizzando soprattutto il magistero dei due ultimi Pontefici.

2. «Solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo» (GS 22)

2.1 *Un compito arduo e impegnativo*

La X Seduta pubblica delle Pontificie Accademie, svoltasi in Vaticano il 15 novembre 2005, ha avuto come tema *Cristo, Figlio di Dio, uomo perfetto, «misura del vero umanesimo»*[6].

Il Santo Padre nel suo saluto ha segnalato quanto il tema gli stia particolarmente a cuore, «data la sua centralità ed essenzialità tanto nella riflessione teologica quanto nella esperienza di fede di ogni cristiano»[7].

Ha affidato ai partecipanti l'arduo compito e l'alta missione di «promuovere con entusiasmo e con passione, ciascuno nel proprio campo di studio e di ricerca, l'edificazione di questo *nuovo umanesimo*»; di riproporre con competenza «la bellezza, la bontà, la verità del volto di Cristo, in cui ogni uomo è chiamato a riconoscere i suoi tratti più autentici ed originali, il modello da imitare sempre meglio»; di «additare Cristo all'uomo d'oggi, presentandolo come la vera misura della maturità e della pienezza umana».

[5] Potrebbero far riflettere le annotazioni proposte in M. SCHOOYANS, *Nuovo disordine mondiale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2000, con la Presentazione del Card. Joseph Ratzinger; E. ROCCELLA – L. SCARAFFIA, *Contro il cristianesimo. L'ONU e l'Unione Europea come nuova ideologia,* Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 2005.

[6] Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA – CONSIGLIO DI COORDINAMENTO FRA ACCADEMIE PONTIFICIE, *Cristo, Figlio di Dio, Uomo perfetto, "misura del vero umanesimo"*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005.

[7] GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio*, 5 novembre 2005, in *Ivi*, 5; vedi pure: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2005/documents/hf_ben-xvi_let_20051105_pontificie-accademie_it.html.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 147 21-06-2006 17:40:35

Ha ricordato pure la finalità del Consiglio di Coordinamento tra Accademie Pontificie:

> «Offrire alla Chiesa, come pure al mondo della cultura e delle arti, un progetto rinnovato di *autentico umanesimo cristiano*, valido e significativo per gli uomini e le donne del terzo millennio».

L'edificazione di tale umanesimo è particolarmente urgente e necessaria nella cultura odierna segnata dal soggettivismo che sovente sfocia nell'individualismo estremo e nel relativismo. Ne consegue che la persona non si confronta se non con se stessa, in un narcisismo asfittico, rimuovendo i grandi ideali, la sua apertura alla trascendenza, a Dio. Al contrario, ella, nella misura in cui si trascende, si apre agli altri, riconosce la sua creaturalità

> «in continuo divenire, la sua chiamata ad una crescita armoniosa in tutte le sue dimensioni, a cominciare proprio dall'interiorità, per giungere alla compiuta realizzazione di quel progetto che il Creatore ha impresso nel suo essere più profondo».

Così, mentre alcuni orientamenti o correnti culturali tendono a fare degli uomini dei minori, la Parola di Dio sprona decisamente verso la piena maturità in Cristo.

> «È […] Gesù Cristo, Figlio di Dio, donato dal Padre all'umanità per restaurarne l'immagine sfigurata dal peccato, l'uomo perfetto, su cui si misura il vero umanesimo. Con Lui deve confrontarsi ogni uomo, è a Lui che, con l'aiuto della grazia, egli deve tendere con tutto il cuore, con tutta la mente, con tutte le forze, per realizzare pienamente la sua esistenza, per rispondere con gioia ed entusiasmo all'altissima vocazione inscritta nel suo cuore (cf. *Gaudium et spes*, 22)»[8].

L'arduo compito di additare Cristo come la misura vera della maturità e pienezza umana è proposto pure alle altre Pontificie Accademie, come emerge sistematicamente dai messaggi ad esse inviati, ove il Papa

[8] *Ivi*, 6 ss.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 148 21-06-2006 17:40:36

sottolinea come la realtà antropologica sia parte integrante del pensiero cristiano, proprio per la natura stessa della Rivelazione[9].

L'appello ritorna costantemente nei suoi interventi anche quando si rivolge a chi non si professa cristiano e/o a chi opera in istituzioni laiche. A tutti ricorda l'alto dovere morale di promuovere la crescita della persona, di ogni persona e di tutta la persona, riconoscendone e rispettandone la sublime dignità di immagine di Dio.

Un'attenzione particolare riserva alle Università, Facoltà e Centri di studio e di ricerca, ricordando soprattutto ai docenti e agli studenti la nobile vocazione della ricerca della verità[10].

In tal senso si possono ricordare sia il discorso fatto in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico dell'Università Sacro Cuore, il 25 novembre, sia quello rivolto agli universitari degli Atenei romani al termine della celebrazione eucaristica pre-natalizia, il 15 dicembre 2005.

È di grande utilità ripercorrere in tal senso pure la produzione letteraria del prof. Joseph Ratzinger, del Vescovo e del Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede[11].

Nel primo discorso, richiamando il ricchissimo patrimonio di insegnamento lasciato da Giovanni Paolo II, culminante nella Costituzione *Ex Corde Ecclesiae*, indica i valori ideali e i compiti di una università cattolica sia nell'ambito della ricerca e della didattica, sia in quello della formazione e della testimonianza. Quale grande laboratorio, deve favorire la sintesi armonica tra fede e ragione, facendo scienza nell'orizzonte di una razionalità diversa da quella oggi ampiamente dominante, ossia secondo una ragione aperta a Dio.

[9] Cf. ad esempio il *Discorso* del Santo Padre ai partecipanti alla XX Conferenza Internazionale promossa dal Pontificio Consiglio per la Pastorale della salute sul tema *Il genoma umano*, 19 novembre 2005; il *Discorso* ai Membri delle Pontificie Accademie delle Scienze e delle Scienze Sociali, 21 Novembre 2005, dal tema *La concettualizzazione della persona nelle scienze sociali*; il *Discorso* ai Membri della Commissione Teologica Internazionale, 1° dicembre 2005.

[10] È un'attenzione che si inserisce nella lunga tradizione ecclesiale e che ha trovato una eloquente espressione in Giovanni Paolo II. Nel clima spirituale ed educativo da lui promosso e favorito si collocano pure numerose iniziative di pastorale universitaria offerte a docenti e studenti (cf. http://www.universitas2000.org/altre/pu_lazio.htm; http://www.ccee.ch/italiano/ambiti/default.htm; http://www.ccee.ch/italiano/agenda/default.htm).

[11] Vi è una esplosione editoriale al riguardo. Anche nei siti internet si stanno moltiplicando i riferimenti alle sue proposte.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 149 21-06-2006 17:40:36

> «Noi sappiamo che questo è possibile proprio alla luce della rivelazione di Cristo, che ha unito in sé Dio e uomo, eternità e tempo, spirito e materia. "In principio era il Verbo […] E il Verbo si è fatto carne" (*Gv* 1, 1.14). Il *Logos* divino è all'origine dell'universo e in Cristo si è unito una volta per sempre all'umanità, al mondo e alla storia. Alla luce di questa capitale verità di fede e al tempo stesso di ragione è nuovamente possibile, nel 2000, coniugare fede e scienza. Su questa base, vorrei dire, si svolge il lavoro quotidiano di una Università cattolica. Non è un'avventura entusiasmante? Sì, lo è perché, *muovendosi all'interno di questo orizzonte di senso, si scopre l'intrinseca unità che collega i diversi rami del sapere: la teologia, la filosofia, la medicina, l'economia, ogni disciplina, fino alle tecnologie più specializzate, perché tutto è collegato* […] .
>
> Pertanto, cari amici, con rinnovata passione per la verità e per l'uomo *gettate le reti al largo*, nell'alto mare del sapere, confidando nella parola di Cristo, anche quando succede di sperimentare la fatica e la delusione del non avere "pescato" nulla. Nel vasto mare della cultura Cristo ha sempre bisogno di "pescatori di uomini", cioè di persone di coscienza e ben preparate che mettano le loro competenze professionali al servizio del Regno di Dio. Anche il lavoro di ricerca all'interno dell'Università, se svolto in una prospettiva di fede, fa già parte di questo servizio al Regno e all'uomo!».

Ugualmente nel secondo discorso incoraggia:

> «Continuate, cari amici, a portare avanti insieme la riflessione sul *nuovo umanesimo*, tenendo conto delle grandi sfide dell'epoca contemporanea e cercando di coniugare in modo armonioso fede e cultura. Quanto necessario è in questo momento storico coltivare un'attenta ricerca culturale e spirituale! […] . A voi, cari giovani […] auguro di compiere con gioia il vostro itinerario di formazione cristiana, coniugandolo con lo sforzo quotidiano di approfondimento delle conoscenze proprie dei rispettivi percorsi accademici. Occorre riscoprire *la bellezza di avere Cristo come Maestro* di vita e giungere così a rinnovare in modo libero e consapevole la propria professione di fede».

Ripercorrendo la vasta produzione letteraria del Pontefice nel suo lungo cammino di ricerca e di insegnamento, dai suoi interventi proposti in convegni e incontri di studio ai suoi scritti, si può notare il costante riferimento alla Rivelazione che si compie in Cristo quale principio e senso del discernimento nella storia, raccordato non estrinsecamente, ma con intelligenza critica e contemplativa, con l'attenzione e l'ascolto dei suoi interlocutori, in un dialogo nel quale considera, insieme a loro, la ragionevolezza della proposta cristiana come proposta di salvezza per

RIVISTA PATH 1-2006.indd 150 21-06-2006 17:40:37

tutti. Così, nella ricerca della verità apre un dialogo a tutto campo anche con coloro che non appartengono alla Chiesa. Ad essi il messaggio evangelico, quindi la vicenda di *Gesù*, può essere proposta come un *anticipo di significati* con i quali vale la pena confrontarsi.

Egli può affermare a ragion veduta che

> «la secolarizzazione, nella forma del *secolarismo* radicale, *non soddisfa più gli spiriti maggiormente consapevoli ed attenti*. Ciò vuol dire che si aprono spazi possibili e forse nuovi per *un dialogo proficuo* con la società e non soltanto con i fedeli, specialmente su temi importanti come quelli attinenti la vita»[12].

La Chiesa non può non incrociare questa domanda, talvolta solo implicita, di umanesimo integrale, annunciando Cristo. Tutta la comunità cristiana, nella varietà di vocazioni e di servizi missionari, è interpellata a rispondere con le enormi ricchezze della fede.

In maniera eloquente il Papa annota che questo campo missionario appartiene ad ogni persona che assume con responsabilità la sua vocazione umana, perché porta impressa in sé l'immagine di Dio.

2.2 *Nella via profetica del Concilio*

In occasione del quarantesimo anniversario del Vaticano II, nel Sesto Forum del Progetto Culturale, il card. Camillo Ruini ha messo in rilievo che alla base dell'apertura conciliare alla modernità

> «sta senza dubbio l'assunzione, anch'essa libera e critica ma sostanzialmente positiva, della sua radice, istanza di fondo e centro propulsore, cioè, la centralità del soggetto umano, ossia quella "*svolta antropologica*" che ha caratterizzato lo sviluppo storico dell'occidente almeno a partire dall'umanesimo e dal rinascimento. La centralità dell'uomo è in effetti il filo conduttore sia della *Gaudium et Spes* sia della Dichiarazione sulla libertà religiosa e viene organicamente tematizzata nei primi tre capitoli della prima parte della *Gaudium et Spes*, dedicati all'antropologia: basti ricordare l'affermazione iniziale del primo capitolo: "credenti e non credenti sono

[12] *Discorso* del Santo Padre Benedetto XVI ai partecipanti alla XX Conferenza Internazionale promossa dal Pontificio Consiglio per la Pastorale della salute sul tema *Il genoma umano*, 19 novembre 2005.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 151 21-06-2006 17:40:37

> quasi concordi nel ritenere che tutto quanto esiste sulla terra deve essere riferito all'uomo come a suo centro e a suo vertice"»[13].

Riprendo questo contributo perché, mentre offre una rilettura sintetica del percorso dal concilio agli snodi problematici attuali, in maniera propositiva ne sviluppa alcune coordinate e ne indica alcuni percorsi futuri in un dialogo aperto con il mondo laico, fino a parlare della plausibilità della proposta di fede. Non a caso nel dibattito le sue riflessioni sono state riprese ed evidenziate dai numerosi interventi.

Egli ha sottolineato che

> «l'unità di fondo dell'evento e dell'insegnamento conciliare sta proprio nel fatto che il concentrarsi sul mistero di Cristo e della Chiesa, ricuperando le ricchezze della sacra Scrittura e dell'epoca patristica, ha fornito le basi per l'apertura missionaria e dialogica all'umanità del nostro tempo»[14].

In questa prospettiva ha sintetizzato il magistero post-conciliare, raccordando i contenuti del Vaticano II con gli apporti di Giovanni Paolo II e del card. Ratzinger. Ha individuato degli snodi teoretici e pastorali da prendere in considerazione proprio nell'evangelizzazione come servizio alla crescita della persona.

Il principio interpretativo e le possibilità di risposta e di significato sono individuati nell'evento Gesù Cristo, secondo l'incisiva espressione di GS 22. Di questa vede il commento più autorevole e l'ulteriore esplicitazione ed approfondimento in *Dives in Misericordia* ove, fin dalle prime battute, si raccorda teocentrismo e antropocentrismo nel cristocentrismo (cf. n. 1).

E su questa solida base si fonda la missione della Chiesa.

Secondo Giovanni Paolo II, è questo uno dei principi, forse il più importante, del magistero dell'ultimo concilio.

[13] C. RUINI, *A quarant'anni dal Concilio. Ripensare il Vaticano II di fronte alle attuali sfide culturali e storiche*, in SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *A quarant'anni dal Concilio*, Dehoniane, Bologna 2005, 17 (il *Forum* si è svolto a Roma dal 3 al 4 dicembre 2004). L'affermazione della GS certamente oggi non è così pacifica. Esistono vari tentativi di ridurre la persona umana a un oggetto della natura come pure, paradossalmente, a contrapporla ad essa e relegarla nella virtualità massmediale (cf. R. BRAGUE, *Da un trascendentale all'altro*, in *Ivi*, 33-47)

[14] C. RUINI, *A quarant'anni dal Concilio*, cit., 20.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 152 21-06-2006 17:40:37

Al Vaticano II egli ha partecipato, offrendo il suo contributo nella direzione dell'umanesimo cristologico, come si può intravedere dalla sua biografia, dai suoi studi, dalla sua attività pastorale in Polonia, dal suo pontificato, fin dall'accorato appello «Aprite le porte a Cristo».

Così, considera sempre la persona umana alla luce del mistero di Cristo. Dalle *Lettere* encicliche alle Lettere apostoliche, ai *Discorsi* e *Messaggi*, dagli appelli all'ONU e ai diversi Organismi nazionali e internazionali; dalla dedizione paterna ai giovani, in particolare agli universitari, ai bambini, ai poveri, alla coraggiosa denuncia dei peccati personali e sociali, alla proclamazione della dignità della persona; dall'incoraggiamento rivolto a Istituzioni ecclesiastiche alla creazione di nuovi Organismi di studio e di attività pastorale, Giovanni Paolo II orienta tutto alla salvezza integrale della persona.

Di qui l'indicazione alla Chiesa del compito di rivelare

> «Cristo al mondo, aiutare ciascun uomo perché ritrovi se stesso in Lui, aiutare le generazioni contemporanee dei nostri fratelli e sorelle, popoli, nazioni, stati, umanità, paesi non ancora sviluppati e paesi dell'opulenza, tutti insomma, a conoscere le "imperscrutabili ricchezze di Cristo", perché queste sono per ogni uomo e costituiscono il bene di ciascuno»[15].

In questa prospettiva lavora in difesa dei diritti umani, specie della libertà e della libertà religiosa (cf. RH n. 17 ss.), proclamando la verità sull'uomo (cf. RH n. 19).

La sua costante riflessione, testimonianza, ricerca dialogica e mistica hanno come filo rosso GS 22, affermando con la chiarezza della dottrina e la luminosa testimonianza di vita la centralità di Cristo.

Dalla GS 22 attinge nella *Mulieris dignitatem* per instaurare un rapporto tra Cristo e Maria come un criterio interpretativo dell'antropologia uniduale[16].

La preparazione, la celebrazione e l'eredità del Grande Giubileo sono come il luogo di sintesi di questo percorso fatto di ricerca e di operosità

[15] GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor Hominis* (RH), n. 11; cf. n. 13-16, con un riferimento particolare alla Dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*, ove si sottolinea che all'uomo la libertà va riconosciuta più ampia possibile (cf. n. 7).

[16] Cf. pure RH 22.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 153 21-06-2006 17:40:38

del suo teocentrismo antropocentrico in prospettiva eminentemente cristocentrica[17].

Si pensi a *Novo Millennio Ineunte*: la missione della Chiesa come servizio alla persona ha la sua sorgente, il suo senso, il suo valore ideale, la sua meta in Cristo.

Sulla scia di Giovanni Paolo II, Benedetto XVI ripropone il messaggio conciliare, arricchito dalla lunga e profonda meditazione del mistero della salvezza. Con gratitudine e semplicità ricorda sovente il suo predecessore:

> «Mi sta dinanzi, in particolare, la testimonianza del Papa Giovanni Paolo II. Egli lascia una Chiesa più coraggiosa, più libera, più giovane. Una Chiesa che, secondo il suo insegnamento ed esempio, guarda con serenità al passato e non ha paura del futuro. Col Grande Giubileo essa si è introdotta nel nuovo millennio recando nelle mani il Vangelo, applicato al mondo attuale attraverso l'autorevole rilettura del Concilio Vaticano II. Giustamente il Papa Giovanni Paolo II ha indicato il Concilio quale "bussola" con cui orientarsi nel vasto oceano del terzo millennio (cf. Lett. ap. *Novo millennio ineunte*, 57-58). Anche nel suo Testamento spirituale egli annotava: "Sono convinto che ancora a lungo sarà dato alle nuove generazioni di attingere alle ricchezze che questo Concilio del XX secolo ci ha elargito" (17.III.2000).
> Anch'io, pertanto, nell'accingermi al servizio che è proprio del Successore di Pietro, voglio affermare con forza la decisa volontà di proseguire nell'impegno di attuazione del Concilio Vaticano II, sulla scia dei miei Predecessori e in fedele continuità con la bimillenaria tradizione della Chiesa. Ricorrerà proprio quest'anno il 40mo anniversario della conclusione dell'Assise conciliare (8 dicembre 1965). Col passare degli anni, i Documenti conciliari non hanno perso di attualità; i loro insegnamenti si rivelano, anzi, particolarmente pertinenti in rapporto alle nuove istanze della Chiesa e della presente società globalizzata»[18].

Nel suo discorso ai membri delle Pontificie Accademie delle scienze e delle scienze sociali, il 21 novembre 2005, sottolinea:

> «È provvidenziale il fatto che stiamo discutendo del tema della persona mentre tributiamo particolare onore al mio venerato predecessore Papa *Giovanni Paolo II*. In un certo qual modo, il suo *contributo indiscusso al pensiero cristiano può essere compreso quale meditazione profonda sulla persona*. Ha arricchito e ampliato tale

[17] Cf. M. FARINA, *Nell'ordine dell'amore*, in "Rivista di Scienze dell'Educazione" 43 (2005), 362-382.

[18] BENEDETTO XVI, *Udienza* di mercoledì 20 aprile 2005.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 154 21-06-2006 17:40:38

> concetto nelle sue Encicliche e in altri scritti. Questi testi sono un patrimonio da accogliere, serbare e assimilare con cura, in particolare da parte delle Pontificie Accademie […] . La scultura con le due iscrizioni commemorative [...] ci ricorda l'interesse speciale del Servo di Dio per l'opera delle vostre Accademie, in particolare della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali, da lui fondata nel 1994. Esse sottolineano anche la sua disponibilità illuminata a raggiungere in *un dialogo di salvezza il mondo della scienza e della cultura*, un desiderio affidato in particolare alle Pontificie Accademie».

Il card. Ruini ricorda che proprio il card. Ratzinger ha individuato che

> «nel n. 22 di GS c'è *in nuce* una grande teologia o *riflessione cristologica*, che perciò è anche *teologica*, cioè riguarda Dio, e *antropologica*, cioè riguarda l'uomo, ed è importantissima *chiave ermeneutica per il Concilio e per tutta la teologia attuale*»[19].

Su questa base matura la sua apertura al dialogo sincero con tutti nel cammino verso la verità tutta intera. È l'umanesimo universale testimoniato e proclamato da Gesù, il Verbo Incarnato. Esso è capace di raggiungere ogni cuore, ogni coscienza, perché è proposto dal Figlio di Dio che ha assunto pienamente e radicalmente l'umanità.

Il principio calcedonese orienta il dialogo-confronto e lo rende propositivo.

2.3 *In dialogo aperto e costruttivo con il mondo laico*

> «Grazie ad incontri e discussioni con naturalisti, fisici, biologi ed anche storici ho imparato ad apprezzare l'importanza delle altre branchie del sapere riguardanti le discipline scientifiche, alle quali pure è dato di poter giungere alla verità sotto angolature diverse. Bisogna quindi che lo splendore della verità – *Veritatis splendor* – le accompagni continuamente, permettendo agli uomini di incontrarsi, di scambiarsi le riflessioni e di arricchirsi reciprocamente. Ho portato con me da Cracovia a Roma la tradizione di periodici incontri interdisciplinari, che si svolgono regolarmente nel periodo estivo a Castel Gandolfo. Cerco di essere fedele a questa buona consuetudine»[20].

[19] C. RUINI, *Conclusione*, in *A quarant'anni dal Concilio*, cit., 363.
[20] GIOVANNI PAOLO II, *Dono e mistero*, 105.

È la testimonianza di Giovanni Paolo II che, nella sua meditazione sul mistero della persona umana alla luce del Verbo Incarnato, evidenziando i valori che ne strutturano l'identità e la dignità, si è confrontato con studiosi di svariati ambiti disciplinari.

Pure Benedetto XVI, il Papa teologo, in questa prassi ha una lunga e consolidata esperienza. La reazione di credenti e non credenti, di religiosi e laici alla sua elezione segnala come, sebbene con stile diverso, egli, con paternità evangelica e luminosa semplicità, abbracci tutta la famiglia umana e ciascuna persona unicamente per offrire loro la salvezza di Cristo. La prospettiva di servire la persona come umile servitore nella vigna del Signore lo rende particolarmente vicino alla gente[21].

Al centro del suo servizio di Successore di Pietro vi è, quindi, la creatura umana nella sua sublime dignità di immagine di Dio, redenta da Cristo e resa creatura nuova, capace di intessere relazioni rinnovate con l'universo intero.

È il nucleo tematico fondamentale che ritorna nelle sue udienze del mercoledì, quindi nel suo magistero offerto al popolo.

È pure la base del dialogo con gli studiosi, dai giovani universitari ai ricercatori più qualificati ed esperti.

Nell'udienza del 23 novembre, commentando il cantico di *Ef* 1, 3-10, per illustrare la meravigliosa opera di Dio a favore della sua creatura, ne riprende tre espressioni con i relativi verbi: «ci ha scelti in lui», «la grazia che ci ha dato nel suo Figlio diletto», «la grazia abbondantemente riversata»[22].

[21] Cf. http://www.ratzinger.it/.

[22] «I tre verbi principali di questo lungo e compatto *Cantico* ci conducono sempre al Figlio. "Dio ci ha scelti in lui" (*Ef* 1, 4): è la nostra vocazione alla santità e alla figliazione adottiva e quindi alla fraternità col Cristo. Questo dono, che trasforma radicalmente il nostro stato di creature, è a noi offerto "per opera di Gesù Cristo" (v. 5), un'opera che entra nel grande progetto salvifico divino, in quell'amoroso "beneplacito della volontà" (v. 6) del Padre che l'Apostolo con commozione sta contemplando. Il secondo verbo, dopo quello dell'elezione ("ci ha scelti"), designa il dono della grazia: "La grazia che ci ha dato nel suo Figlio diletto" (*Ibidem*). In greco abbiamo per due volte la stessa radice *charis* e *echaritosen*, per sottolineare la gratuità dell'iniziativa divina che precede ogni risposta umana. La grazia che il Padre dona a noi nel Figlio unigenito è, quindi, epifania del suo amore che ci avvolge e ci trasforma. Ed eccoci al terzo verbo fondamentale del *Cantico* paolino: esso ha per oggetto sempre la grazia divina che è stata "abbondantemente riversata" in noi (v. 8). Siamo, dunque, davanti a un verbo di pienezza, potremmo dire – stando al suo tenore originario – di eccesso, di donazione senza limiti e riserve».

RIVISTA PATH 1-2006.indd 156 21-06-2006 17:40:39

Quindi conclude:

> «Giungiamo così nella profondità infinita e gloriosa del mistero di Dio, aperto e svelato per grazia a chi è stato chiamato per grazia e per amore, essendo questa rivelazione impossibile a raggiungersi con la sola dotazione dell'intelligenza e delle capacità umane. "Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano. Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio" (*1 Cor* 2, 9-10).
> Il "mistero della volontà" divina ha un centro che è destinato a coordinare tutto l'essere e tutta la storia conducendoli alla pienezza voluta da Dio: è "il disegno di ricapitolare in Cristo tutte le cose" (*Ef* 1, 10). In questo "disegno", in greco *oikonomia*, ossia in questo piano armonico dell'architettura dell'essere e dell'esistere, si leva Cristo capo del corpo della Chiesa, ma anche asse che ricapitola in sé "tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra". La dispersione e il limite vengono superati e si configura quella "pienezza" che è la vera meta del progetto che la volontà divina aveva prestabilito fin dalle origini.
> Siamo, dunque, di fronte a un grandioso affresco della storia della creazione e della salvezza».

La meditazione sulla bellezza della creazione, in particolare della creatura umana e della sua missione nell'universo, prosegue nelle udienze come la proposta di una formazione permanente offerta al popolo cristiano. Penso in particolare alle incisive sottolineature proposte il 9 e il 16 novembre ove raccorda mistero della creazione e mistero della storia della salvezza.

Vorrei richiamare alcune sottolineature presenti nel discorso del 21 novembre alle Pontificie Accademie delle scienze e delle scienze sociali.

> «*La persona umana* è al *centro* di tutto l'ordine sociale e, di conseguenza, al centro del vostro ambito di studio […] . Gli esseri umani fanno parte della natura e, tuttavia, quali liberi soggetti con valori morali e spirituali, la trascendono. Questa realtà antropologica è parte integrante del pensiero cristiano e risponde direttamente ai tentativi di abolire il confine fra scienze sociali e scienze naturali, spesso proposti nella società contemporanea. Compresa in maniera corretta, questa realtà offre una risposta profonda alle questioni poste oggi sullo *status* dell'essere umano. È un tema che deve continuare a far parte del dialogo con la scienza. L'insegnamento della Chiesa si basa sul fatto che Dio ha creato *l'uomo e la donna* a sua immagine e somiglianza e ha concesso loro una *dignità superiore* e una missione condivisa verso *tutto il Creato* (cf. *Gn* 1 e 2). Secondo il disegno di Dio, le persone non pos-

> sono essere separate dalle dimensioni fisiche, psicologiche e spirituali della natura umana. Anche se le culture mutano nel tempo, sopprimere o ignorare la natura che esse sostengono di "coltivare" può avere conseguenze gravi. Parimenti, i singoli individui troveranno la propria realizzazione autentica solo quando accetteranno quegli elementi genuini della natura che li costituiscono come persone. *Il concetto di persona continua a offrire una comprensione profonda del carattere unico e della dimensione sociale di ogni essere umano*. Ciò è particolarmente vero negli istituti legali e sociali, in cui la nozione di "persona" è fondamentale. A volte, tuttavia, anche se ciò è riconosciuto da dichiarazioni internazionali e statuti legali, alcune culture, in particolare quando non toccate profondamente dal Vangelo, vengono fortemente influenzate da ideologie gruppo-centriche o da una visione della società secolare e individualistica. La Dottrina sociale della Chiesa cattolica, che pone la persona umana al centro e alla base dell'ordine sociale, può offrire molto alla riflessione contemporanea sui temi sociali».

E nel discorso al Pontificio Consiglio di pastorale per la salute, nella conferenza internazionale svoltasi in Vaticano dal 17 al 19 novembre, il Papa invita scienziati, medici, filosofi, teologi a tematizzare la verità sulla persona, senza lasciarsi rinchiudere in visioni riduttive.

> «Soprattutto *nell'ambito dei nuovi apporti della scienza medica, è offerta alla Chiesa un'ulteriore possibilità di svolgere una preziosa opera di illuminazione delle coscienze*, per far sì che ogni nuova scoperta scientifica possa servire al bene integrale della persona, nel costante rispetto della sua dignità […] . Il mondo attuale è segnato dal processo di secolarizzazione che, attraverso complesse vicende culturali e sociali, ha non soltanto rivendicato una giusta autonomia della scienza e dell'organizzazione sociale, ma spesso ha anche obliterato il legame delle realtà temporali con il loro Creatore, giungendo anche a trascurare la salvaguardia della dignità trascendente dell'uomo ed il rispetto della sua stessa vita».

Questo secolarismo oggi è in crisi. E la Chiesa è interpellata da una nuova domanda di umanesimo. Infatti,

> «nelle popolazioni di lunga tradizione cristiana rimangono presenti *semi di umanesimo* non raggiunti dalle dispute della filosofia nichilista, semi che tendono, in realtà, a rafforzarsi quanto più gravi diventano le sfide […] .
> Anche uomini che non si riconoscono più come membri della Chiesa o che hanno perduto addirittura la luce della fede restano comunque attenti ai valori umani ed ai contributi positivi che il Vangelo può apportare al bene personale e sociale».

RIVISTA PATH 1-2006.indd 158 21-06-2006 17:40:40

Ciò emerge con particolare chiarezza quando si parla della persona umana in relazione alle nuove frontiere della scienza e della tecnica.

> «Sono in grado di ben comprendere come la dignità dell'uomo non si identifichi con i geni del suo DNA e non diminuisca per l'eventuale presenza di diversità fisiche o di difetti genetici. Il principio di "non discriminazione" sulla base di fattori fisici o genetici è profondamente entrato nelle coscienze ed è formalmente enunciato nelle Carte sui diritti dell'uomo. Tale principio ha la sua fondazione più vera nella dignità insita in ogni uomo per il fatto di essere creato ad immagine e somiglianza di Dio (cf. *Gn* 1, 26). *L'analisi serena dei dati scientifici, peraltro, porta a riconoscere la presenza di tale dignità in ogni fase della vita umana*, a cominciare dal primo momento della fecondazione. *La Chiesa annuncia e propone queste verità* non soltanto *con l'autorità del Vangelo*, ma anche *con la forza derivante dalla ragione*, e proprio per questo sente il dovere di fare appello ad ogni uomo di buona volontà, nella certezza che l'accoglienza di queste verità non può che giovare ai singoli ed alla società. Occorre infatti guardarsi dai rischi di una scienza e di una tecnologia che si pretendano completamente autonome nei confronti delle norme morali inscritte nella natura dell'essere umano».

Di qui l'appello alla ricerca scientifica, teoretica, metodologica, educativa e formativa perché i credenti siano aiutati a offrire il loro contributo all'umanizzazione del mondo e possano con luminosità rendere ragione della loro fede.

> «Se manca un'*istruzione* adeguata, anzi una *formazione adeguata* delle coscienze, facilmente possono prevalere, nell'orientamento dell'opinione pubblica, falsi valori o informazioni deviate […] . Di fronte a queste aumentate esigenze della pastorale, la Chiesa, mentre continua a confidare nella luce del Vangelo e nella forza della Grazia, esorta i responsabili a *studiare la metodologia adeguata* per portare aiuto alle persone, alle famiglie ed alla società, *coniugando fedeltà e dialogo*, *approfondimento teologico e capacità di mediazione*».

E nel discorso all'Università Cattolica del Sacro Cuore, ponendo la domanda sulla formazione delle nuove generazioni, incoraggia alla elaborazione di *una nuova sintesi culturale scientifica*, *dialogica*, *illuminata costantemente dal Vangelo* come possibilità ulteriore di scoperta della verità; sottolinea l'urgenza di tradurre questa sintesi in *proposta educativa* che formi le persone, docenti e studenti, e testimoni l'originalità di una università cattolica.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 159 21-06-2006 17:40:40

> «L'essere "cattolica" non mortifica in nulla l'Università, ma piuttosto la valorizza al massimo. Infatti, se missione fondamentale di ogni università è "la continua indagine della verità mediante la ricerca, la conservazione e la comunicazione del sapere per il bene della società" (*Ex Corde Ecclesiae*, n. 30), una comunità accademica cattolica si distingue per l'ispirazione cristiana dei singoli e della comunità stessa, per la luce di fede che illumina la riflessione, per la fedeltà al messaggio cristiano così come è presentato dalla Chiesa e per l'impegno istituzionale al servizio del popolo di Dio (cf. *Ivi*, 13). L'Università cattolica è perciò un grande laboratorio in cui, secondo le diverse discipline, si elaborano sempre nuovi percorsi di ricerca in un confronto stimolante tra fede e ragione che mira a ricuperare la sintesi armonica raggiunta da Tommaso d'Aquino e dagli altri grandi del pensiero cristiano, una sintesi contestata purtroppo da correnti importanti della filosofia moderna. La conseguenza di tale contestazione è stata che come criterio di razionalità è venuto affermandosi in modo sempre più esclusivo quello della dimostrabilità mediante l'esperimento. Le questioni fondamentali dell'uomo – come vivere e come morire – appaiono così escluse dall'ambito della razionalità e sono lasciate alla sfera della soggettività. Di conseguenza scompare, alla fine, la questione che ha dato origine all'università – la questione del vero e del bene – per essere sostituita dalla questione della fattibilità. Ecco allora la grande sfida delle Università cattoliche: *fare scienza nell'orizzonte di una razionalità diversa da quella oggi ampiamente dominante, secondo una ragione aperta al trascendente, a Dio*».

Nel sito internet citato si possono consultare al riguardo gli interventi di Joseph Ratzinger dal 1982.

È una miniera di riflessioni e di indicazioni per un dialogo con il mondo intellettuale e non, anche con quello non legato alla fede cristiana.

La creazione è la base per tale dialogo; è il libro posto davanti a tutti e che oggi richiede di essere come riaperto[23]. In profonda sintonia, come

[23] Commentando il *Sal* 135, 1-9, nell'udienza di mercoledì 9 novembre, afferma: «Abbiamo qui la raffigurazione sintetica del legame profondo e interpersonale instaurato dal Creatore con la sua creatura. All'interno di tale rapporto, Dio non appare nella Bibbia come un Signore impassibile e implacabile, né un essere oscuro e indecifrabile, simile al fato, contro la cui forza misteriosa è inutile lottare. Egli si manifesta invece come una persona che ama le sue creature, veglia su di esse, le segue nel cammino della storia e soffre per le infedeltà che spesso il popolo oppone al suo *hesed*, al suo amore misericordioso e paterno. Il primo segno visibile di questa carità divina – dice il Salmista – è da cercare nel creato. Poi sarà di scena la storia. Lo sguardo, colmo di ammirazione e di stupore, si sofferma innanzitutto sulla creazione: i cieli, la terra, le acque, il sole, la luna e le stelle. Prima ancora di scoprire il Dio che si rivela nella storia di un popolo, c'è una rivelazione cosmica, aperta a tutti, offerta all'intera umanità dall'unico Creatore, "Dio degli dei" e "Signore dei

RIVISTA PATH 1-2006.indd 160 21-06-2006 17:40:41

compimento-pienezza, si pone il Libro della Rivelazione che si compie in Cristo[24].

La riflessione fa appello alla responsabilità quando viene rivolta a Capi di Stato, Istituzioni politiche nazionali e internazionali, Organismi vari.

L'apertura e la propositività sono come una irradiazione della logica evangelica.

Come esemplificazione si potrebbe ripercorrere il cammino dialogico con Marcello Pera, Presidente del Senato Italiano.

Solo per indicare qualche concretizzazione rimando alla *Premessa* redatta da Pera al libro "scritto a quattro mani", *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*. In essa sottolinea la singolare e profonda convergenza nelle riflessioni offerte in due loro rispettivi interventi, succedutisi in modo casuale: la sua *Lectio magistralis* alla Pontificia Università Lateranense, il 12 maggio 2004, e la conferenza del card. Ratzinger presso la Sala del Capitolo del Senato, il 13 maggio.

> «Non fu casuale la convergenza, e talvolta la piena coincidenza che, del tutto indipendentemente e da prospettive così diverse, trovammo nelle nostre preoccupazio-

signori" (cf. vv. 2-3). Come aveva cantato il Salmo 18, "i cieli narrano la gloria di Dio, e l'opera delle sue mani annunzia il firmamento. Il giorno al giorno ne affida il messaggio e la notte alla notte ne trasmette notizia" (vv. 2-3). Esiste, dunque, un messaggio divino, segretamente inciso nel creato e segno del *hesed*, della fedeltà amorosa di Dio che dona alle sue creature l'essere e la vita, l'acqua e il cibo, la luce e il tempo. Bisogna avere occhi limpidi per contemplare questo svelamento divino, ricordando il monito del Libro della Sapienza, che ci invita a "conoscere dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia l'Autore" (*Sap* 13, 5; cf. *Rm* 1, 20). La lode orante sboccia allora dalla contemplazione delle "meraviglie" di Dio (cf. *Sal* 135, 4), dispiegate nel creato e si trasforma in gioioso inno di lode e di ringraziamento al Signore. Dalle opere create si ascende, dunque, alla grandezza di Dio, alla sua amorosa misericordia. È ciò che ci insegnano i Padri della Chiesa, nella cui voce risuona la costante *Tradizione cristiana*».

[24] Nel mercoledì successivo ha proseguito segnalando che «col Salmo 135 si intrecciano due modalità dell'unica Rivelazione divina, quella cosmica (cf. vv. 4-9) e quella storica (cf. vv. 10-25). Il Signore è, certo, trascendente come creatore e arbitro dell'essere; ma è anche vicino alle sue creature, entrando nello spazio e nel tempo. Non rimane fuori, nel cielo lontano. Anzi, la sua presenza in mezzo a noi raggiunge il suo apice nell'Incarnazione di Cristo. È ciò che la rilettura cristiana del Salmo proclama in modo limpido, come è attestato dai Padri della Chiesa che vedono il vertice della storia della salvezza e il segno supremo dell'amore misericordioso del Padre nel dono del Figlio, quale salvatore e redentore dell'umanità (cf. *Gv* 3, 16)».

RIVISTA PATH 1-2006.indd 161 21-06-2006 17:40:41

> ni circa la situazione spirituale, culturale e politica dell'Occidente e in particolare dell'Europa di oggi, e anche circa le cause che l'hanno determinata e i rimedi prevalentemente culturali che potrebbero migliorarla».

La presa di coscienza di tanta affinità ha spinto a proseguire il dialogo con un arricchimento reciproco in «uno scambio diretto in cui ciascuno cerca di comprendere le ragioni dell'altro, precisare le proprie e confrontarle con quelle di un pubblico più vasto», con l'intento di «esaminare e riflettere su problemi così epocali come l'Occidente, l'Europa, il cristianesimo, l'islam, la guerra, le questioni bioetiche», per contribuire «a perforare quella cortina di reticenza e timidezza che oggi ostacola la discussione sul nostro destino. Peggio di vivere senza radici c'è soltanto tirare a campare senza futuro»[25].

3. Verso la piena maturità in Cristo

3.1 *Oltre la vanità della mente*

Sempre nella X Seduta pubblica delle Pontificie Accademie, il Papa, affidando il compito di elaborare e testimoniare l'umanesimo che ha in Cristo la sua vera misura, ispirandosi al testo di *Ef* 4, 17-18, delinea come un itinerario:

> «Non comportarsi come i pagani "nella vanità della loro mente, accecati nei loro pensieri, estranei alla vita di Dio" *(Ef* 4, 17-18). Al contrario, i veri discepoli del Signore, lungi dal restare nello stato di bambini sballottati da ogni vento di dottrina (cf. *Ef* 4, 14), si sforzano di arrivare "allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo" *(Ef* 4, 13)».

È un cammino che abbraccia tutta la vita, non solo la ricerca, ed esige il quotidiano discernimento evangelico.

Il Processo di Bologna ci interpella a individuare dei passi concreti fondamentali per un umanesimo che favorisca l'itinerario verso la piena maturità della persona che per noi credenti si identifica con la configurazione a Gesù Cristo.

[25] M. PERA – J. RATZINGER, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondatori, Milano 2004, 3 ss.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 162 21-06-2006 17:40:41

In tal senso sarebbe auspicabile rileggere gli obiettivi specifici e le priorità che nei diversi *Summit* biennali i Ministri dell'Istruzione dei Paesi aderenti hanno fissato, per ricomprenderli, allargarne gli orizzonti, esplicitarne e completarne le finalità, innalzarne le mete ideali aprendole al progetto salvifico[26].

Si potrebbe osservare che l'impresa è troppo regionale, riguarda un contesto socio-culturale e socio-ecclesiale particolare. In realtà, al Processo di Bologna desiderano partecipare anche altri Paesi. Inoltre la "crisi dell'Europa" potrebbe rappresentare un "segno dei tempi" con cui misurarsi, per testimoniare e annunciare Cristo con più coraggio e ardore non solo in questa Regione[27]. Potrebbe essere il contesto concreto in cui tradurre il "*Duc in altum*" lanciato da Giovanni Paolo II alla Chiesa del terzo millennio e rivolto pure ai docenti universitari, ai ricercatori, agli studiosi[28].

Quindi, vale la pena cercare le vie del dialogo con questa istituzione e il relativo programma di azione.

Il Magistero con insistenza invita a dialogare con tutti, ad uscire anche dai propri ambiti disciplinari, non per una sorta di enciclopedismo, ma per lavorare alla elaborazione di quella sintesi sapienziale – nuovo umanesimo – tanto necessaria oggi, per superare il relativismo e secolarismo[29].

Il dialogo tra le scienze – in concreto tra gli scienziati e le molteplici comunità di ricerca – è possibile al di là delle appartenenze disciplinari e confessionali.

Lo si vede in concreto nell'esperienza luminosa e semplice dei due Pontefici.

[26] Dopo il primo incontro a Bologna nel 1999, si sono riuniti a Praga nel 2001, a Berlino nel 2003, a Bergen nel 2005; si ritroveranno nel 2007 a Londra sempre per verificare il cammino percorso e precisare nuovi obiettivi comuni.

[27] Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Europa*, *Gesù Cristo, vivente nella sua Chiesa, sorgente di speranza per l'Europa*, Città del Vaticano 2003, specie n. 6-17; 106-124.

[28] Giovanni Paolo II lo ha proposto così ai docenti universitari il 4 ottobre 2001; Benedetto XVI lo ha ripreso nel discorso all'Università Cattolica.

[29] Cf. in particolare J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Edizioni Cantagalli - Libreria Editrice Vaticana, Siena-Roma, 2005 (interessante è pure l'acuta *Introduzione* di Marcello Pera); ID., *Fede Verità Tolleranza*, Edizioni Cantagalli, Siena 2003; cf. pure i saggi e le interviste al riguardo in www.ratzinger.it.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 163 21-06-2006 17:40:42

Suppone previamente che gli studiosi, ai diversi livelli, percorrano il cammino educativo come un processo di formazione e autoformazione permanente. È l'esigenza di pensare la verità fino in fondo, tipica della persona umana che ha il dovere morale di non fermarsi a metà strada, nell'opinione, quando si tratta delle questioni fondamentali relative alla sua identità e missione nell'universo. Infatti, un grave impedimento all'accesso alla verità e al confronto reciproco è da individuare proprio nel cedimento precritico all'ovvietà e all'automatismo, nella poca vigilanza sui propri pregiudizi e nella scarsa disponibilità a mettere in discussione le proprie idee, in una certa indolenza mentale spirituale.

L'attenzione educativa e formativa è, pertanto, fondamentale anche per chi svolge la missione del teologare. Anzi, chi fa teologia a titolo speciale deve percorrere il cammino di crescita spirituale, raccordando virtù dell'intelligenza e santità nel pensare, nel volere e nell'operare.

> «Poiché oggetto della teologia è la Verità, il Dio vivo e il suo disegno di salvezza rivelato in Gesù Cristo, il teologo è chiamato a intensificare la sua vita di fede e a unire sempre ricerca scientifica e preghiera […] . Sarà così più aperto al "senso soprannaturale della fede" da cui dipende e che gli apparirà come una sicura regola per guidare la sua riflessione e misurare la correttezza delle sue conclusioni. Nel corso dei secoli la teologia si è progressivamente costituita in vero e proprio sapere scientifico. È quindi necessario che il teologo sia attento alle esigenze epistemologiche della sua disciplina, alle esigenze di rigore critico, e quindi al controllo razionale di ogni tappa della sua ricerca. Ma l'esigenza critica non va identificata con lo spirito critico, che nasce piuttosto da motivazioni di carattere affettivo o da pregiudizio. Il teologo deve discernere in se stesso l'origine e le motivazioni del suo atteggiamento critico e lasciare che il suo sguardo sia purificato dalla fede. L'impegno teologico esige uno sforzo spirituale di rettitudine e di santificazione»[30].

Queste esigenze e urgenze sono presenti, conseguentemente, nell'itinerario di ricerca della PATH fin dalle origini. Nella rivista si possono rintracciare alcune coordinate, esigenze, prospettive a livello teologico e antropologico[31].

[30] Congregazione per la Dottrina della Fede, *Donum Veritatis*, n. 8-9.

[31] Cf. in particolare M. Bordoni, *Prospettive di sintesi I*, in PATH 3 (2004/1), 257-263; P. Coda, *Prospettive di sintesi II*, in *Ivi*, 265-272.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 164 21-06-2006 17:40:42

Sorge l'interrogativo su *come* procedere.

Senza alcuna pretesa esprimo qualche considerazione.

Preliminarmente, credo che bisogna partire valorizzando le risorse multidisciplinari già presenti *ad intra* nell'ambito del sapere teologico nelle sue molteplici articolazioni, intessendo un dialogo-confronto e testimoniando, così, il superamento di "quella forma di gelosia" che ancora pone barricate nei confini tra le scienze[32].

Nel campo teologico queste barriere non dovrebbero esistere proprio per la natura della Rivelazione divina quale realtà teoantropologica. Il Vaticano II lo ha sottolineato in più occasioni.

Donum Veritatis ne ha richiamato le coordinate:

> «Pur trascendendo la ragione umana, la verità rivelata è in profonda armonia con essa. Ciò suppone che la ragione sia per sua natura ordinata alla verità in modo che, illuminata dalla fede, essa possa penetrare il significato della rivelazione […]. Il compito proprio alla teologia di comprendere il senso della rivelazione esige pertanto l'utilizzo di acquisizioni filosofiche che forniscano "una solida e armonica conoscenza dell'uomo, del mondo e di Dio" [Decr. *Optatam totius* (OT), n. 15: EV 1/802], e possano essere assunte nella riflessione sulla dottrina rivelata. Le scienze storiche sono egualmente necessarie agli studi del teologo, a motivo innanzitutto del carattere storico della rivelazione stessa, che ci è stata comunicata in una "storia di salvezza". Si deve infine fare ricorso anche alle "scienze umane", per meglio comprendere la verità rivelata sull'uomo e sulle norme morali del suo agire, mettendo in rapporto con essa i risultati validi di queste scienze.
>
> In questa prospettiva è compito del teologo assumere dalla cultura del suo ambiente elementi che gli permettano di mettere meglio in luce l'uno o l'altro aspetto dei misteri della fede. Un tale compito è certamente arduo e comporta dei rischi, ma è in se stesso legittimo e deve essere incoraggiato.
>
> A questo proposito è importante sottolineare che l'utilizzazione da parte della teologia di elementi e strumenti concettuali provenienti dalla filosofia o da altre discipline esige un discernimento che ha il suo principio normativo ultimo nella dottrina

[32] «La situazione dei nostri studi è ancora afflitta dalla gelosa separazione dei campi e delle discipline: una separazione che è persino materiale fra le istituzioni accademiche del sapere teologico e quelle che presiedono al campo delle scienze umanistiche. Il compito resta ancora oggi quello di una seria ricerca interdisciplinare: un progetto culturale di grande difficoltà e di grande impegno, che però non potrà svilupparsi senza trovare una sua articolazione strategica, senza esporsi a un serio esercizio dialettico fra unità e molteplicità di saperi» (V. MELCHIORRE, *Per una metafisica del vissuto*, in *A quarant'anni dal Concilio*, cit., 157).

RIVISTA PATH 1-2006.indd 165 21-06-2006 17:40:43

rivelata. È essa che deve fornire i criteri per il discernimento di questi elementi e strumenti concettuali e non viceversa»[33].

Le scienze umane sottolineano che ciascuno è dotato di intelligenze multiple, quindi può attivare la capacità di esprimere il proprio pensiero ed entrare nel processo argomentativo dell'altro[34].

La molteplicità degli approcci è indice dei limiti e della grandezza della creatura umana, capace di trascendenza, quindi di *intus/inter-legere*, ma pure consapevole del suo procedere sempre tra il "già" e "non ancora". Ella con le sue teorizzazioni ed ipotesi cuce, per così dire, una veste all'universo, la quale man mano che l'universo cresce va cambiata, perché non corrisponde più a quella realtà che riveste.

La verità ci trascende, di essa siamo umili e poveri servitori.

Né si edifica l'unità del sapere e con la gerarchizzazione delle scienze o con la loro contrapposizione. Il dialogo esige il rispetto delle relative epistemologie e metodologie, come pure degli specifici contenuti e della loro natura, facendo convergere il tutto verso il servizio alla persona secondo il progetto di Dio[35].

Per questo dialogo, in spirito di servizio, occorre un processo di elementarizzazione delle acquisizioni raggiunte nel proprio ambito, per facilitare la comprensione a coloro che provengono da altri, per superare il regionalismo negli studi, il loro superficiale accostamento e la frettolosa reciproca strumentalizzazione. Questa operazione che conduce a semplicità e chiarezza porta con sé anche il frutto di ridurre la distanza-sepa-

[33] *Donum Veritatis*, n. 10; cf. T. CANTELMI – P. LASELVA – S. PALUZZI, *Psicologia e teologia in dialogo. Aspetti tematici per la pastorale odierna*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2004; più direttamente relative alle scienze dell'educazione cf. G. GROPPO, *Teologia e scienze dell'educazione. Premesse per una collaborazione interdisciplinare finalizzata a risultati transdisciplinari* in *Dilexit Ecclesiam. Studi in onore del prof. Donato Valentini*, a cura di G. COFFELE, LAS, Roma 2003, 245-276. L'autore, studioso di problemi epistemologici e metodologici delle scienze di confine, in concreto della teologia dell'educazione, riconosce a quest'ultima una funzione critica, stimolatrice, integratrice. Mi pare che la sua posizione sia molto legata alla teoresi; oggi, mi pare che si possa andare oltre.

[34] Il dialogo tra Ratzinger e Pera lo illustra, un dialogo che continua in internet perché le loro riflessioni e confronti sono disponibili ad un pubblico davvero più vasto dei testi pubblicati.

[35] Anche il senso di questo rispetto e di questa possibilità è espresso chiaramente nelle *Prospettive* indicate da Bordoni e Coda nei saggi già citati.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 166 21-06-2006 17:40:43

ratezza tra la ricerca scientifica, teologica e non, e i bisogni educativi e formativi della persona e della comunità cristiana.

I limiti personali e i campi investigativi ancora inesplorati non costituiscono un ostacolo insuperabile nel dialogo-confronto. L'unico ostacolo incompatibile è la complicità con lo spirito di menzogna[36]. Bisogna liberarsi da esso, purificare costantemente il cuore.

Nel nostro caso il teologo, ma la riflessione serve per ogni studioso,

> «deve discernere in se stesso l'origine e le motivazioni del suo atteggiamento critico e lasciare che il suo sguardo sia purificato dalla fede. L'impegno teologico esige uno sforzo spirituale di rettitudine e di santificazione»[37].

È la limpidezza della intelligenza che conduce alla santità della mente, un itinerario reso possibile dal dono dello Spirito di verità e di testimonianza.

Alla scuola del duplice libro della creazione e della Rivelazione la persona fa esperienza della gratuità infinita con cui il Signore della vita viene e manifesta Se stesso e i segreti della sua volontà[38].

Le scienze umane possono favorire il processo di apprendimento e la crescita nella verità individuando e segnalando quei meccanismi più o meno inconsci che ostacolano l'accesso alla verità e la sua accoglienza.

Difatti il consentire alla verità non è un'operazione unicamente teoretica; riguarda piuttosto i complessi fenomeni legati all'esercizio della libertà come paura o come amore, coinvolge i dinamismi più profondi e totalizzanti con cui la persona accede al mondo e l'accoglie.

Anche dalle socio-culture vengono i condizionamenti, non solo nel senso che queste favoriscono l'attivazione di alcune qualità della mente, ma pure nel senso che possono mettete in atto strategie di persuasione e di pressione che riducono o amplificano gli spazi dell'autonomia e della responsabilità.

[36] Cf. BENEDETTO XVI, *Nella verità la pace. Messaggio per la celebrazione della giornata mondiale della pace*, 1° gennaio 2006.

[37] CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum veritatis*, 9.

[38] Penso ad esempio al volume di AA.VV., *Risvegliare l'esperienza di Dio nell'uomo*, (Esperienza e fenomenologia mistica), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.

In ogni cultura vi sono valori, ma anche elementi incompatibili con la dignità umana e, quindi, con il messaggio evangelico. Di qui la necessità e l'urgenza del discernimento.

Da questi condizionamenti non è esente il teologare nella sua concreta realizzazione; per questo vanno sempre tenuti presenti i principi e i criteri della genuina teologia.

Benedetto XVI in tal senso ha sottolineato che la teologia nasce

> «dall'obbedienza all'impulso della verità e dell'amore che desidera conoscere sempre meglio colui che ama, in questo caso Dio stesso, la cui bontà abbiamo riconosciuto nell'atto di fede (cf. *Donum veritatis*, n. 7). Conosciamo Dio perché egli, nella sua infinita bontà, si è fatto conoscere, soprattutto nel suo Figlio Unigenito che si è fatto uomo per noi, è morto ed è risorto per la nostra salvezza. […] Il lavoro teologico richiede evidentemente la competenza scientifica, ma anche, e non meno, lo spirito di fede e l'umiltà di chi sa che il Dio vivo e vero, oggetto della sua riflessione, oltrepassa infinitamente le capacità umane. Soltanto con la preghiera e la contemplazione si può acquisire il senso di Dio e la docilità all'azione dello Spirito Santo, che renderanno la ricerca teologica feconda per il bene di tutta la Chiesa. Qui si potrebbe obiettare: ma una teologia così definita è ancora scienza, e in conformità con la nostra ragione? Sì – razionalità, scientificità e pensare nella comunione della Chiesa non solo non si escludono, ma vanno insieme. Lo Spirito Santo introduce la Chiesa nella pienezza della verità (cf. *Gv* 16, 13), la Chiesa è a servizio della verità e la sua guida è educazione alla verità»[39].

Questi criteri di discernimento non potrebbero interpellare anche coloro che coltivano altre scienze?

Potrebbero orientare nella direzione del *Veluti si Deus daretur*?

3.2 *Veluti si Deus daretur*

Confrontarsi a livello scientifico con la precomprensione religiosa è una scommessa che risulta sempre più un guadagno umanistico.

È una scommessa anche per i credenti, specie per alcuni, perché li spinge ad uscire dalla tiepidezza e dal relativismo, da quella forma di autocensura che blocca nel pronunciarsi in modo collettivo e pubblico su ciò che è bene e ciò che è male, ciò che è vero e ciò che è falso.

[39] BENEDETTO XVI, *Discorso* ai membri della Commissione teologica internazionale, 1° dicembre 2005.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 168 21-06-2006 17:40:44

È una scommessa a non offuscare la luminosità della testimonianza di fede in Dio, in un contesto e momento della storia che richiede la presenza di uomini i quali

> «attraverso una fede illuminata e vissuta, rendano Dio credibile in questo mondo. La testimonianza negativa di cristiani che parlavano di Dio e vivevano contro di Lui, ha oscurato l'immagine di Dio e ha aperto la porta all'incredulità»[40].

La testimonianza si raccorda costantemente con la ragione perché

> «il cristianesimo […] è la religione del *Logos* […] . Nel dialogo, così necessario, tra laici e cattolici, noi cristiani dobbiamo stare molto attenti a restare fedeli a questa linea fondamentale: a vivere una fede che proviene dal Logos»[41].

La tesi illuminista secondo la quale è possibile intendere e definire le norme morali fondandole sulla comune natura umana *etsi Deus non daretur* è in crisi, non si sostiene più[42].

Si apre un cammino che è possibile percorrere anche con i non credenti. È un cammino non sulle ceneri delle crisi, ma scommettendo sulla strutturale apertura della persona alla verità, proprio perché per creazione ella porta in sé impressa l'immagine di Dio, pure dove è smarrita o confusa; ha iscritto in sé il riferimento al Creatore.

«*Veluti si Deus daretur*. È una scommessa che ha come posta il nostro impegno e come premio la nostra salvezza»[43].

Per questo il Papa incoraggia costantemente tutti a vivere senza prescindere da Dio, lasciandosi ammaestrare dal libro della creazione e permettendo al Signore di risvegliare la ragione mediante la Sacra Scrittura. Anche noi credenti abbiamo bisogno di liberarci dal nostro ateismo, dall'idolatria, per camminare davanti al Signore della vita nell'intelligenza, nella libertà, nei sentimenti.

[40] J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto*, cit., 63.

[41] *Ivi*, 59 ss.

[42] È stata messa in crisi già dalla posizione di Nietzsche per il quale l'uccisione di Dio segna l'eliminazione dei punti di riferimento precedenti e porta alla trasformazione di tutti i valori (cf. M. PERA, *Introduzione*, 7-25).

[43] *Ivi*, 25.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 169 21-06-2006 17:40:44

La ricerca scientifica, senza dubbio, ne guadagna nell'accogliere come orizzonte la prospettiva della creazione e nello scorgere in essa la parola creatrice piuttosto che il caso o il caos.

È ormai quasi unanimemente condivisa la consapevolezza che in qualunque ambito disciplinare non si parte dalla neutralità; si parte da presupposti, da una visione del mondo e della vita; ci si mette in moto per il desiderio di conoscere il vero e per la fiducia nelle possibilità della ragione.

Vi sono delle condizioni preliminari alla ricerca, *in primis* la libertà che si fa perseverante e umile disponibilità alla verità e alla verità incondizionata, senza presunzioni e senza preclusioni, mantenendo desto il senso del mistero dell'universo.

Al di là delle appartenenze culturali o confessionali, per tutti vi è il compito morale di pensare fino in fondo, soprattutto relativamente al senso della vita nell'universo, alla dignità e identità della persona e alla sua missione nel mondo, ai valori fondamentali della convivenza.

Uscendo dal relativismo, anche da quel relativismo che è la tolleranza, si fa strada la possibilità di un dialogo che umanizza la ricerca scientifica e la fa convergere proprio nel bene dell'umanità.

Le scienze dell'educazione in questo processo potranno dare un grande contributo sia favorendo le condizioni di possibilità antropologiche del conoscere, segnalando i meccanismi che ostacolano o facilitano la conoscenza, sia mediando le acquisizioni scientifiche e proporzionandole in percorsi formativi pertinenti.

Si può affermare *veluti si Christus daretur*?

Nella mia esperienza di docenza in una Facoltà di Scienze dell'Educazione constato che è possibile.

Anzi, la vicenda di Gesù Cristo e la sua verità risultano un orizzonte di senso così concreto e così universale che interpella al di là delle appartenenze culturali e religiose.

Il principio fondamentale operante è quello calcedonese[44].

[44] Cf. M. FARINA – M. MARCHI (edd.), *Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano. La pedagogia interroga alcune fonti biblico-teologiche*, LAS, Roma 2002; M.P. MANELLO – G. LOPARCO (edd.), *Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano. Approccio interdisciplinare a Gv 19, 25-27*, LAS, Roma 2003; AA.VV., (edd.), *"Io ti darò la maestra…". Il coraggio di educare alla scuola di Maria*, LAS, Roma 2005.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 170 21-06-2006 17:40:45

Da esso, rimandando alla vicenda umana del Salvatore, si possono intuire possibili percorsi di crescita, fino alla coniugazione della propria vita nell'interpersonalità eucaristica e mariana.

3.3 *Rendere ragione della speranza*

Quale incremento di senso e di metodo in questo confronto con la storia di Gesù?

Alcune annotazioni.

La comunità cristiana, specie nel lavoro teologico in dialogo con le altre scienze, nel raccordare fede e ragione, è interpellata a manifestare la vittoria dell'amore sulla paura e sulla prepotenza, grazie al dono del Signore.

È chiamata a svolgere un servizio educativo a diversi livelli o in diversi ambiti. Ne segnalo qualcuno.

È interpellata a svolgere un compito di natura teorica e pratica nel rieducare la persona alla trascendenza, tenendo desto il senso della verità incondizionata, quindi invitando ad attivare una razionalità diversa, quella razionalità che fa riferimento a Dio.

Di qui l'esigenza più propriamente teologica nel mostrare che il trascendente non è un teorema; è Dio amore. L'amore è il nome laico di Dio.

Ma occorre l'ermeneutica dell'amore che, per essere veramente salvato ed essere forza vittoriosa sulla paura e sul peccato, deve radicarsi nel Dio Amore, quel Dio che si è rivelato nella storia nel Cristo, quindi nella Trinità santissima.

Il vero antropocentrismo rimanda al teocentrismo per il cristocentrismo.

Di fatti l'orientamento alla trascendenza rischia di scivolare in identificazioni idolatriche, se si chiude aprioristicamente alla luce che scaturisce dalla rivelazione del Dio di Gesù Cristo.

In Lui Dio si rende effettivamente presente nella storia, la sua trascendenza non è assenza ma presenza che salva, la sua unità non è solitudine ma comunione.

Gesù rivela il mistero dell'uomo. In Lui nulla di ciò che è umano è emarginato o rimosso, nessuna creatura è ritenuta superflua. Tutto è ricapitolato e salvato.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 171 21-06-2006 17:40:45

Ma, nel rendere ragione di questa speranza, è necessario elaborare un accesso storico-critico alla vicenda di Gesù, Rivelatore del volto di Dio e della verità dell'umanità e dell'universo. Questo lavoro va pure nel senso di sconfessare le varie costruzioni pseudostoriche che banalizzano tale vicenda.

Inoltre, proprio in un contesto culturale che sembra aver smarrito il rapporto con il tempo – passato e futuro – il riferimento alla storia di Gesù è carico di senso umanistico e umanizzante[45].

In questa prospettiva è possibile tracciare più in profondità i percorsi nel discernimento della fede, perché la persona accolga la vicenda di Lui nella propria esistenza e ne assuma il senso profondo, cioè la logica della carità che porta ad intessere rapporti vitali in senso diacronico e sincronico.

È la realtà del rapporto interpersonale eucaristico e mariano.

Nella persona di Gesù, Figlio di Dio e Figlio dell'Uomo, è messa in crisi contemporaneamente sia la deificazione idolatrica della creatura sia l'antropologizzazione o cosmologizzazione di Dio, come pure ogni pretesa di autosalvezza.

In quanto automanifestazione e autocomunicazione di Dio Egli è la Verità assoluta e l'Assolutezza della verità, perché rivela Dio, verità ultima e definitiva oltre la quale non si può procedere, e rivela la persona umana, precisamente perché la apre su Dio e a Dio, quindi la apre alla definitiva verità di se stessa, oltre le conoscenze che può acquisire dalle scienze antropologiche.

Gesù si pone come principio e meta di un nuovo sapere per la sua assolutezza e singolarità, in quanto Dio con noi, Dio nella nostra storia, in profonda coerenza con l'essere stesso della creatura umana che si autocomprende nella storia e nel rimando all'Oltre e all'Altro.

Egli è Rivelatore nella sua esistenza terrena, quindi la riscatta dalla caducità. È Rivelatore escatologico, definitivo, perché è il Figlio, l'Unigenito che conosce i segreti del Padre.

Rivela, assumendo le nostre modalità espressive, fino ad incarnarsi, cosicché realizza in modo irrevocabile e incontrovertibile il dialogo di Dio con la sua creatura, essendo la sua storia una storia umana gestita

[45] R. BRAGUE, *Da un trascendente all'altro*, cit., 33-47.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 172 21-06-2006 17:40:45

in proprio da Dio. È, quindi, il Mediatore della nostra comunione con la Trinità e della nostra solidarietà tra noi e con l'universo.

È misura del vero umanesimo proprio perché è il fondamento protologico ed escatologico della creazione, in particolare della creatura umana. Per essa è pure la Via della Verità che dà Vita.

Le scienze dell'educazione possono aiutare a chiarire i rapporti tra le varie dimensioni dell'esperienza umana, le condizioni della loro unificazione nel cammino di maturazione, le possibilità di una sintesi esistenziale dei valori evangelici e della sua efficacia nella vita concreta, le controindicazioni nel cammino di fede, il contesto antropologico dell'esperienza religiosa, le sue condizioni di possibilità e di autenticità.

3.4 *La "diaconia della verità"*

> «La *diaconia della verità* rappresenta un compito epocale per l'Università. Essa richiama quella dimensione contemplativa del sapere che disegna il tratto umanistico di ogni disciplina […] . Da questo atteggiamento interiore deriva la capacità di scrutare il senso degli eventi e di valorizzare le più ardite scoperte. La diaconia della verità è il sigillo dell'intelligenza libera e aperta.
> Solo incarnando queste convinzioni nello stile quotidiano il docente universitario diventa portatore di speranza per la vita personale e sociale.
> I cristiani sono chiamati a rendere testimonianza della dignità della ragione umana, delle sue esigenze e della sua capacità di ricercare e conoscere la realtà, superando in tal modo lo scetticismo epistemologico, le riduzioni ideologiche del razionalismo e le derive nichiliste del pensiero debole»[46].

Il Signore convoca tutti alla diaconia della verità, soprattutto coloro che hanno la vocazione-missione della ricerca e della docenza. Egli è l'unico nostro Maestro, sorgente viva, centro di irradiazione, alimento nella Parola e nell'Eucaristia.

Giovanni Paolo II propone un itinerario educativo.

In primo luogo sottolinea che l'esperienza del Giubileo è stata per i docenti l'occasione per ricentrare più profondamente la propria vita nel mistero del Verbo Incarnato, per prendere coscienza della propria

[46] GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio ai partecipanti al VI Incontro Nazionale dei Docenti Universitari Cattolici*, in http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/october/documents/hf_jp-ii_spe_20011005_docenti-cattolici_it.html.

appartenenza alla Chiesa e rinnovare *l'impegno di testimoniare* la fede nel quotidiano lavoro universitario con una presenza significativa, generosa, autentica.

Di qui l'invito a "*prendere il largo*", nella speranza, per riflettere sulle implicazioni concrete che la prospettiva del nuovo umanesimo comporta per l'Università.

È la loro vocazione:

> «Lì, sulla cattedra, Dio vi ha chiamato per nome, a un servizio insostituibile alla verità dell'uomo. È questo *il cuore del nuovo umanesimo*. Esso si concretizza nella capacità di mostrare che la parola della fede è davvero una forza che illumina la conoscenza, la libera da ogni servitù, la rende capace di bene. Le giovani generazioni attendono da voi nuove sintesi del sapere; non di tipo enciclopedico, ma umanistico. È necessario vincere la dispersione che disorienta e delineare profili aperti, capaci di motivare l'impegno della ricerca e della comunicazione del sapere e, al tempo stesso, di formare persone che non finiscano per ritorcere contro l'uomo le immense e tremende possibilità che il progresso scientifico e tecnologico ha ottenuto nel nostro tempo. Come agli inizi dell'umanità, anche oggi, quando l'uomo vuole disporre a proprio arbitrio dei frutti dell'albero della conoscenza finisce per ritrovarsi triste operatore di paura, di scontro e di morte».

Il Santo Padre traccia, quindi, il profilo del docente.

È un maestro, perché non trasmette solo concetti, ma stabilisce una relazione sapienziale con gli studenti e comunica una parola di vita.

Istruisce, in quanto offre un apporto sostanziale alla strutturazione della loro personalità.

Educa, aiutando a scoprire e ad attivare le capacità e i doni di ciascuno.

Forma, in quanto inquadra le acquisizioni di competenze professionali in una correlazione trasparente di significati di vita.

A livello istituzionale, nella *riforma in atto* nelle università, i docenti cattolici devono impegnarsi

> «sia per superare forme di stagnazione nel dialogo culturale, sia per promuovere in modo nuovo l'incontro tra le intelligenze umane, incentivando la ricerca della verità, l'elaborazione scientifica e la trasmissione culturale.
>
> Si dovrebbe riscoprire anche oggi una rinnovata tensione all'unità del sapere – quello proprio della *uni-versitas* – con coraggio innovativo nel disegnare gli ordi-

RIVISTA PATH 1-2006.indd 174 21-06-2006 17:40:46

namenti degli studi su un progetto culturale e formativo di alto profilo, a servizio dell'uomo, di tutto l'uomo».

«In quest'opera la Chiesa […] ha qualcosa da donare. Anzitutto, ricordando senza sosta che "il cuore di ogni cultura è costituito dal suo approccio al più grande dei misteri: il mistero di Dio"[47]. Ricordando, inoltre, che solo in questa verticalità assoluta – di chi crede, e perciò sempre cerca di approfondire la verità incontrata, ma anche di chi cerca, e perciò è sulla via della fede – la cultura e il sapere si illuminano di verità e si offrono all'uomo come dono di vita».

«L'umanesimo cristiano non è astratto. La libertà di ricerca […] non può significare neutralità indifferente di fronte alla verità. L'Università è chiamata a divenire sempre più un laboratorio, in cui si coltiva e si sviluppa un umanesimo universale, aperto alla dimensione spirituale della verità […] .

La fede è capace di generare cultura; non teme il confronto culturale aperto e franco; la sua certezza in nulla assomiglia all'irrigidimento ideologico preconcetto; è luce chiara di verità, che non si contrappone alle ricchezze dell'ingegno, ma soltanto al buio dell'errore. La fede cristiana illumina e chiarisce l'esistenza in ogni suo ambito. Animato da questa interiore ricchezza, il cristiano la diffonde con coraggio e la testimonia con coerenza».

Nella cultura «*al centro è e deve rimanere l'uomo*, con la sua dignità e la sua apertura all'Assoluto. L'opera delicata e complessa di "evangelizzazione della cultura" e di "inculturazione della fede" non si accontenta di semplici aggiustamenti, ma esige un fedele ripensamento ed una creativa riespressione […] . "La sintesi tra cultura e fede non è solo un'esigenza della cultura ma anche della fede [...] . Una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta e interamente pensata, non fedelmente vissuta".

A questa esigenza profonda risponde l'esercizio della carità intellettuale. È questo l'impegno specifico che gli universitari cattolici sono chiamati a realizzare, nella convinzione che la forza del Vangelo è capace di rinnovamento profondo. Che il "*Logos*" di Dio si incontri con il "*logos*" umano e diventi il "*dia-logos*": questa è l'attesa e l'auspicio della Chiesa per l'università e il mondo della cultura.

Il nuovo umanesimo sia per voi prospettiva, progetto, impegno. Esso diventerà allora una vocazione alla santità per quanti operano nell'Università. A questa "*misura alta*" siete chiamati all'inizio del nuovo millennio»[48].

Anche per noi può risuonare il "*Duc in altum*" come misura alta con cui vivere la vocazione del teologare.

[47] ID., *Discorso alle Nazioni Unite in occasione del 50° di fondazione*, n. 9, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XVIII/2, 1995, 738.

[48] ID., *Messaggio ai partecipanti al VI Incontro Nazionale dei Docenti Universitari Cattolici*, 4 Ottobre 2001.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 175 21-06-2006 17:40:46

EL METODO TEOLOGICO Y SUS PRESUPUESTOS ECLESIOLOGICOS Y EXISTENCIALES

José Luis Illanes

PATH 5 (2006) 177-184

En esta última sesión de nuestro Forum me corresponde, así como a los profesores Tremblay y Scarafoni, exponer, durante los minutos puestos a nuestra disposición, lo que el programa titula como *sintesi e prospettive*. No se trata, pienso, de elaborar una síntesis propiamente dicha, tarea imposible de realizar en un breve espacio de tiempo dada la riqueza de las intervenciones que se han sucedido. Ni tampoco de esbozar una reacción o valoración personal. Sino de ofrecer algunas consideraciones que puedan contribuir a mantener viva la reflexión iniciada durante estas jornadas.

En su explicación del esquema del Forum el Prof. Coda glosó el subtítulo (*Comunione con Cristo tra memoria e dialogo*) y señaló que las dos primeras sesiones estaban orientadas más hacia la memora que hacia el diálogo, del que se trataría en cambio en la tercera. Teniendo en cuenta ese dato, y el hecho de que mi atención debe dirigirse preferentemente hacia la primera sesión, me parece útil evocar la obra publicada por Juan Pablo II poco semanas antes de su fallecimiento: *Memoria e identità*.

Más concretamente, la hondura con que a lo largo de ese ensayo el Romano Pontífice subraya el papel que juega la memoria en la conciencia de la propia identidad por parte tanto de los pueblos como de cada uno de los seres humanos. Entronca así con una convicción y una experiencia que, percibidas desde antiguo, han sido objeto de particular consideración por la antropología y la sociología contemporáneas. Afirmarse como un ser humano singular o como una colectividad determinada, dotados

RIVISTA PATH 1-2006.indd 177 21-06-2006 17:40:47

en uno y en otro caso de identidad, está en íntima conexión con la sedimentación que la historia concretamente vivida ha ido dejando en la conciencia individual o en la colectiva.

Richard Schaeffler, a fin de glosar esta realidad, acude en una de sus obras de filosofía del lenguaje[1] a una experiencia bastante habitual: el encuentro, después de años de separación, entre dos amigos. Surge espontánea en esas situaciones la tendencia a evocar sucesos del pasado y a interrogarse mutuamente sobre los propios recuerdos, como queriendo encuentrar en el otro la confirmación de lo que cada uno ha vivido y, en consecuencia, de lo que actualmente es.

Al discurrir la conversación se manifestarán recuerdos comunes o complementarios, contribuyendo así al enriquecerse de los respectivos mundos interiores. Pero puede también suceder que ante la evocación, incluso apasionada, de un cierto suceso por parte de uno de los protagonistas, el otro responda con un sencillo: "no me acuerdo". Cuando esto acontece – prosigue Schaeffler – el que evocaba ese recuerdo corre el riesgo de experimentar la sensación, con una conmoción proporcional a la hondura con que el recuerdo estaba vivenciado en su conciencia, de verse desposeído de su propia historia. «¿Son mis recuerdos fieles a la realidad?»; «¿Acontecieron realmente los sucesos que yo recordaba?»; «¿Tuvieron la importancia que yo les venía atribuyendo?»; «¿La imagen que yo tenía de mí mismo corresponde a la verdad de mi historia?».

El análisis de Schaeffler constituye, en la obra a la que estamos acudiendo, el punto de partida para una reflexión sobre la oración del creyente. En el trasfondo de las diversas manifestaciones de la vida de oración, desde la petición de perdón o de ayuda hasta la adoración y la acción de gracias, está siempre presente la convicción de que Dios es Aquel cuya mirada penetra a fondo en la propia vida. La persona que reza no pretende informar a Dios de realidades o actitudes que Dios no conociera, sino colocar, de una u otra forma, con unas u otras palabras, en manos de Dios la propia existencia. Y ello con conciencia de que Dios es quien realmente conoce lo que ha contribuido a conformar esa existencia y lo que esa existencia vale. Dios conserva la memoria de la totalidad de nuestras vidas, y ello no de modo frío y menos aún acusato-

[1] Cf. R. SCHAEFFLER, *Das Gebet und das Argument: zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einfurung im die Theorie der religiosen Sprache*, Dusserldorf 1989.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 178 21-06-2006 17:40:47

rio, sino, al contrario, envolviéndola en su amor. Situarse ante Dios, hacer memoria ante Dios de la propia vida y desde esa memoria proyectarse hacia el futuro, es fundamentarse, con tanta más hondura cuanto más sincera sea la oración, en esa memoria y, por tanto, en el amor que Dios ha manifestado.

Las reflexiones que preceden hacen referencia a la oración y por tanto a ese desarrollo de la fe al que solemos designar como vida espiritual. Cabe así preguntarse: ¿qué sentido tiene evocarlas en el contexto de este Forum? Dicho positivamente: ¿en qué sentido se aplican, si es que se aplican, a la teología y a su método, tema de nuestra reunión?

A decir verdad, aunque no han faltado intentos, incluso amplios, de precisar los contornos de la noción y el *status* de la teología, uno y otro punto no han sido analizados sistemáticamente, ya que el discurso versaba, al menos formalmente, sobre el método, o, más exactamente, sobre los principios de los que el método, o los métodos, dependen.

No es mi intención proceder ahora a esbozar una síntesis de los diversos modos de entender la teología que a lo largo de estas sesiones se han puesto de manifiesto. Me parece, no obstante, que, en términos generales, todos los presentes participamos de una de las convicciones propias de la teología contemporánea, que se concibe a sí misma, con más decisión que en épocas pasadas, como saber que, sin renunciar al rigor científico, aspira no sólo a perfilar los rasgos conceptuales de la realidad sobre la que versa sino además a entrar, de algún modo, en comunión con ella. Mejor, que considera que se constituye como saber precisamente en la medida en que se abre – sin instrumentalizar el nivel intelectual que le es proprio – a lo que es el núcleo central de la realidad cristiana: la comunicación entre Dios y el hombre. De ahí que las consideraciones sobre la oración que acabamos de esbozar no sean, a nuestro juicio, ajenas al discurso teológico, sino que ofrecen el contexto en el que ese discurso se sitúa, ya que el proceder teológico implica siempre un interrogarse y un reflexionar sobre el sentido.

El modo de entender la teología que, a decir verdad de modo muy esquemático, acabamos de describir trae consigo un deslizamiento de la atención – ciertamente no absoluto, pero sí significativo – desde el método teológico al teólogo, desde las reglas y procedimientos para el análisis

RIVISTA PATH 1-2006.indd 179 21-06-2006 17:40:48

y la investigación a la actitud de la persona que, investigando, aspira a profundizar en el conocimiento de la verdad.

Esto implica colocar en primer plano algunas de las consideraciones clásicas sobre el saber, como es el caso – por citar sólo algunas de las más conocidas – de la comprensión platónica del filosofar como acto de toda la persona, o la descripción aristotélica de la ciencia no sólo como una sistema estructurado de premisas y conclusiones, sino también – e incluso sobre todo – como un hábito intelectual, como una cualidad que implica un perfeccionamiento de la inteligencia y de su capacidad cognoscitiva. Y, a nivel teológico, la consideración de la fe no como simple impulso a asentir a las verdades contenidas en la revelación y propuestas por la Iglesia, sino como virtud que, iluminando y elevando la inteligencia, no sólo fundamenta el acto de asentir sino que provoca, además, un dinamismo de conocimiento y amor que conduce a una progresiva connaturalidad con lo creído – es decir, en última instancia, con Dios – , de donde proceden esas dos realidades, diversas entre sí pero no absolutamente heterogéneas, que son la teología y la contemplación.

La referencia al sujeto de la teología y, en general, del saber tiene resonancias no sólo individuales, sino también colectivas. Ningún pensador piensa solo, y ningún científico trabaja en el vacío. El pensamiento y la investigación presuponen una cultura y, más concretamente, una comunidad científica dispuesta a la interconexión y al diálogo; lo que presupone confianza en la racionalidad de lo real y en la capacidad humana para captar esa racionalidad, con las actitudes éticas que todo ello implica: honestidad intelectual, sinceridad, disponibilidad [...] . En el caso de la teología, hay mucho más. Nos encontramos no sólo ante una tradición cultural y una colectividad científica, sino ante una Iglesia, es decir, ante una comunidad constituida por Cristo como continuadora de su misión y asistida por el Espíritu en orden a la efectiva transmisión de la palabra de la que es depositaria.

El teólogo no reflexiona sobre su personal experiencia reduplicativamente considerada, sino sobre la fe de la Iglesia. Más aún, su reflexión no sólo presupone a la Iglesia como a una realidad que le antecede y de la que recibe un mensaje, sino que la connota en todo instante. Dicho con otras palabras, está llamado a pensar no ya partiendo de la fe de la Iglesia, sino en la Iglesia, estando en comunión con la Iglesia, participan-

RIVISTA PATH 1-2006.indd 180 21-06-2006 17:40:48

do del vivir eclesial. Y ello hasta el punto de que si esa comunión faltara su teologizar se vería progresivamente privado de substancia hasta acabar por desvanecerse.

El Prof. Seckler, que desde los inicios de su dedicación académica, ha prestado especial atención a la reflexión epistemológica, no sólo conoce bien las perspectivas que hemos esbozado, sino que ha explicitado algunas de las implicaciones en relación con el método teológico que de ahí se derivan. Así lo hizo en el importante artículo sobre *Il significato teologico del sistema dei "loci theologici"*, que publicó en 1987[2], y así ha vuelto a hacerlo, dando un paso más, en la relación, que, con título emblemático (*L'ecclesiologia di comunione e il metodo teologico*), ha presentado en este Forum.

En ambos escritos, manteniendo un estilo expositivo de naturaleza historiográfica – una relectura de la doctrina de Melchor Cano sobre los *loci* – , el Prof. Seckler plantea una tesis teorética de fondo. La existencia de una conexión profunda entre enumeración y presentación de los *loci theologici* y visión o comprensión de la Iglesia. Desde la perspectiva de la historia del método teológico, me parece claro que Max Seckler aspira a poner de relieve la importancia del planteamiento de Cano y su superioridad frente al modo de proceder de la llamada "teología del magisterio" o *Denziger Theologie*, es decir, la teología que predominó en los manuales – y no sólo en ellos – durante los siglos XVIII y XIX y parte del XX.

Esta teología implicaba, en última instancia, la reconducción del método teológico a tres lugares propios, por utilizar la terminología de Cano, concretamente Magisterio, Escritura y Tradición, atribuyendo una particular función hermenéutica al primero. Este planteamiento metodológico presupone una eclesiología decididamente jerarcológica. No es por eso extraño que entrara en crisis a medida que a lo largo del siglo XIX y a comienzos del XX se fueron consolidando sea los estudios bíblicos, partrísticos y litúrgicos, sea la fuerte renovación eclesiológica impulsada, entre otros, por la escuela de Tubinga. Como fruto de ese conjunto de factores, saltaba a la vista la necesidad de una reconsideración del méto-

[2] *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der "loci theologici". Erkenntnistheoretische Katolizitat und strukturale Weisheit,* en AA.VV., *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt (Festschrift Kardinal Josef Ratzinger)*, St. Ottilien 1987 (recogido en M. SECKLER, *Teologia, Scienza, Chiesa. Saggi di teologia fondamentale,* Brescia 1988).

RIVISTA PATH 1-2006.indd 181 21-06-2006 17:40:49

do teológico, empresa para la que – sostiene el Prof. Seckler – resulta útil acudir al sistema de Cano, considerado en sus líneas de fondo.

Cano ofrece – como es bien sabido – un elenco de diez *loci*, siete propios y tres comunes. Más allá de la diferencia numérica, lo que importa es el modo como el teólogo dominico concibe la función de los diversos *loci* y su conexión. Más concretamente el hecho de que atribuya a todos y cada uno de los *loci* una substantividad, rechazando todo intento de subsumirlos unos en otros. Ciertamente hay entre ellos una jerarquía – particularmente por lo que se refiere a los dos primeros: la Escritura y las Tradiciones apostólicas – , pero todos y cada uno de ellos tienen su propia razón de ser y están llamados a aportar un testimonio que no puede ser sustituido por el de los otros. Ninguno de los lugares teológicos enumerados por Cano es eliminable, sino que cada uno de ellos está llamado a dar de forma original y autónoma su propia y peculiar contribución al trabajo teológico. Toda metología teológica que aspire a ser adecuada debe respetar esa realidad y proceder de manera que se evidencie lo que cada uno de los *loci* está llamado a aportar en la cuestón concreta de que en cada caso se trate, integrando el resultado en un una totalidad que sea fruto de la cooperación entre todos ellos.

El proceder teológico implica pues, siempre, una interacción de fuentes, que connotará de ordinario una interacción de perspectivas y una colaboración entre especialistas. De ahí que entre los términos que permiten describir y cualificar el trabajo teológico deban estar la comunión y el diálogo. No es por eso extraño que sea el artículo de 1987 sea la ponencia presentada en este Forum terminen con una cita de Johann Adam Mohler en la que el gran teológo tubingense pone de manifiesto que la unidad católica es la unidad propia de una realidad no monista, sino múltiple en la que todos contribuyen armónicamente a conformar el todo.

Como es obvio, y el Prof. Seckler insiste en ello, este planteamiento metodológico refleja una comprensión de la Iglesia en la que, sin negar la singularidad de la jerarquía y de su magisterio, se afirma la capacidad testificante de la totalidad del cuerpo eclesial. En otras palabras, una eclesiología de comunión, es decir, una visión de la Iglesia como cuerpo que, animado por el Espíritu, transmite, a través de todos los elementos que la estructuran, la palabra de la revelación recibida en la fe.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 182 21-06-2006 17:40:49

A llegar a este punto, me parece oportuno hacer referencia a la intervención de Mons. Fisichella, y a su amplia referencia a la doctrina de Cano sobre la tradición. Más concretamente a la fuerza o valor de la tradición resumida en unas palabras del teólogo dominico que Mons. Fisichella citó reiteradamente: «tanta vis in traditio est […] ». La tradición posee una fuerza singular sitúa al creyente no ya ante un texto que se proclama, ciertamente, inspirado por el Espíritu Santo, pero que ahora se presenta ante nosotros ante todo y sobre todo como texto, sino ante el mismo Espíritu Santo, que, habiendo inspirado la Escritura, asiste hoy y ahora a la Iglesia a la largo de la historia, a fin de que la palabra de Dios resuene hasta el fin de los tiempos.

Todo ello, a la vez que fundamenta las consideraciones epistemológicas que preceden, invita a ir más allá, puesto que hablar de eclesiología de comunión es hablar primariamente y ante todo no de un método sino de personas y de la comunidad de la que esas personas forman parte. Seckler no ha dejado, por lo demás, de señalarlo. Las consideraciones desarrolladas en referencia a los *loci* tienen implicaciones – afirma expresamente – «no sólo respecto a la coexistencia y a la concordancia entre las fuentes del conocimiento teológico, sino también a la de sus portadores, sean de naturaleza personal o institucional».

La diversidad y armonía entre las fuentes connota la diversidad y armonía entre los sujetos. La Iglesia, presente desde una perspectiva objetiva en el constituirse del trabajo teológico, puesto que ese trabajo presupone la totalidad de los *loci*, lo está también desde una perspectiva subjetiva. La convicción intelectual que lleva al teólogo a prestar atención a los diversos *loci* – es decir, la conciencia de pertenecer a un cuerpo animado todo él por el Espíritu – le impulsa a la vez a la comunión vital con la comunidad integrada por quienes han recibido en la fe la palabra de Dios.

De ahí que, dejando constancia de la individualidad y de la personalidad de cada teólogo, puede decirse, como la ha hecho Mons. Bordoni, que, en última instancia, el sujeto de la teología es la Iglesia como comunidad de cristianos, como comunidad de creyentes en Cristo, llamados todos ellos a profundizar, por una u otra vía, en la fe, y a testimoniarla, de nuevo cada uno según su peculiar vocación, ante el mundo. Reencontramos así, a un nuevo nivel de profundidad, las consideraciones

RIVISTA PATH 1-2006.indd 183 21-06-2006 17:40:49

que esbozábamos anteriormente al referirnos al teólogo como pensador que puede ser calificado como teólogo precisamente en cuanto que es personalmente creyente, es decir, en cuanto miembro de una comunidad de cuya fe participa.

Es claro por lo demás que al referirme al teólogo como creyente lo hago connotando la limitación que implica todo existir humano, pero también la realidad de una fe viva, con todas las exigencias que el Prof. Koerner ha descrito en su ponencia. La fe que da vida a la teología es una fe confesada, que implica una conexión vital con la Iglesia. En este sentido me parece que las consideraciones expuestas en la tercera sesión se mueven en esa misma dirección, ya que el testimonio no es simple reiteración de un mensaje previamente escuchado, sino manifestación de ese mensaje desde la autenticidad del propio vivir. El dicho de Pascal («sono disposto a credere soltanto a coloro che si lasciano tagliare la gola») alegado por el Prof. O´Callaghan y la importancia concedida al martirio en la literatura teológica y magisterial de nuestros días lo indican con claridad.

Como decía al principio es imposible sintetizar en pocos minutos una reunión como la que estamos a punto de terminar. Sin embargo, si no he interpretado mal las diversas intervenciones y diálogos, me atrevo a decir que el conjunto de estas jornadas ha puesto de relieve dos perspectivas de fondo – una reafirmación decidida de la fe como participación viva en una palabra que es vida, y una comprensión de la Iglesia como comunidad animada toda ella por el Espíritu – que conducen a un enfoque a la vez no sólo cristológico, pneumatológico y eclesiológico, sino además – y como consecuencia de lo anterior – también personalista del configurarse y proceder de la teología.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 184 21-06-2006 17:40:50

IL *PRO NOBIS*, SPECIFICO DEL MARTIRIO GARANTE DELLA VERITÀ

RÉAL TREMBLAY

PATH 5 (2006) 185-190

«I martiri sono immagini della vera carità»
POLICARPO DI SMIRNE

«Amando il tuo prossimo, purifichi il tuo sguardo per vedere Dio»
AGOSTINO

Il prof. O'Callaghan ha studiato con precisione le coordinate essenziali della testimonianza cristiana come mezzo di trasmissione della Verità. Egli segnala a giusto titolo che questa testimonianza implica, come per necessità intrinseca, una rinuncia necessaria. Il testimone deve essere pronto a sacrificare la sua vita come il Cristo ha donato la sua.

Situando le mie osservazioni più nella linea delle "prospettive" aperte da questo forum che in quelle della "sintesi", vorrei attirare l'attenzione su un aspetto fondamentale della testimonianza fino al sangue data alla Verità, con lo scopo di far emergere, nel contesto attuale, lo *specificum* di questo tipo di testimonianza.

Il martirio è sempre esistito nella Chiesa ed esisterà fino alla venuta gloriosa del Signore. Poiché la Chiesa è il corpo del Testimone per eccellenza (cf. *1 Tm* 6, 13), il Crocifisso risorto, è nel suo DNA, per così dire, il fatto d'apparire temprata nel sangue dell'Agnello (cf. *Ap* 1, 5; 7, 14; 22, 14). K. Rahner scriveva un tempo:

RIVISTA PATH 1-2006.indd 185 21-06-2006 17:40:50

> «Il martirio fa parte dell'essenza della Chiesa. Non può essere altrimenti, che nella Chiesa si rinnovi continuamente il martirio. Essa infatti deve non solo vivere la sua testimonianza per Cristo crocifisso, ma deve concretizzare la testimonianza vissuta. Essa non può celebrare e ripresentare la morte di Cristo soltanto nel mistero sacramentale della messa. La deve proprio vivere in tutta verità»[1].

Chiesa ornata di sangue, dicevamo. Ma attenzione! Vesti macchiate di sangue sono argomenti sempre più attuali oggigiorno. La prima pagina dei giornali ne parla, i *reportage* televisivi lo mostrano, informazioni e immagini il più spesso legati a ideali umani (indipendentemente qui dal fatto che essi lo siano veramente) giustificati per appello al *divinum*. Pensiamo alla legione di kamikaze che oramai accerchiano il nostro pianeta e che sono pronti al sacrificio supremo di se stessi in nome del loro "dio" e dei loro "valori". In questo contesto, è ancora giustificato parlare di testimonianza della verità fino al sangue?

Accanto a questa similitudine che suscita riserve, e addirittura rifiuto, riguardo alla fondatezza di questo tipo di testimonianza, ci sono ancora i fatti di sangue di cui i cristiani sono stati la causa. Hans Urs von Balthasar ne ha rilevato i principali con una lucidità e una forza ineguagliate. Mi permetto di riportare l'essenziale delle sue osservazioni. Esse ci aiuteranno a non cadere nell'illusione quando verrà l'ora di giustificare teologicamente la testimonianza cristiana fino al sangue:

> «Certamente suscita orrore leggere che l'imperatore Galerio fece assediare ed incendiare dai militari una piccola città della Frigia i cui abitanti erano tutti cristiani, di modo che tutti, compresi donne e bambini, morirono incendiati, ma l'eccelso costruttore di Santa Sofia, il cristianissimo imperatore Giustiniano fece diverse volte la stessa cosa per scacciare alcune sette cristiane e i Giudei in Asia minore, né si agì diversamente nelle guerre contro gli Albigesi: si rinchiusero gli eretici nelle loro Chiese e si appiccò il fuoco a queste. Altri vertici: la presa di Costantinopoli ad opera dei crociati, la conquista dell'America latina ad opera degli spagnoli, la guerra dei trenta anni, la notte di san Bartolomeo, le fiaccole viventi dell'inquisizione e della persecuzione delle streghe, che non erano da meno di quelle dei giardini di Nerone, il rogo di Savonarola e di Giordano Bruno: non c'è fine alle atrocità cristiane che continuano nelle torture e nelle

[1] K. RAHNER, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Morcelliana, Brescia 1965, 92 (Testo originale: *Zur Theologie des Todes mit einem Exkurs über das Martyrium* [QD., 2], Herder, Freiburg 1958, 91).

RIVISTA PATH 1-2006.indd 186 21-06-2006 17:40:51

prigioni degli stati militari del Sudamerica, ma anche nella durezza di cuore di alcuni imprenditori capitalisti cristiani che sconsideratamente sfruttano popoli e paesi poveri»[2].

Ancora una volta, è giustificato il fatto di essere ricorsi alla testimonianza fino al sangue come mezzo privilegiato della trasmissione della Verità quando il martire cristiano e il kamikaze musulmano sacrificano la loro vita per una causa di cui Dio è il garante e che i cristiani – soggetti per eccellenza di questo tipo di testimonianza – sono stati protagonisti della morte di altri ancor più crudeli che i tiranni più feroci della storia?

A queste difficoltà di situare il martirio nel solco dell'irradiarsi della Verità, si potrebbe aggiungere il rifiuto radicale di F. Nietzsche. Di fronte a Pascal che si fa promotore del martirio affermando di non credere che a storie «i cui testimoni si farebbero sgozzare», Nietzsche preferisce la dottrina «uscita dal suo proprio braciere»[3].

Tutte queste difficoltà ci conducono a porre la questione dello specifico del martirio cristiano in vista del ruolo che deve giocare nella trasmissione della Verità. Nella sua esposizione di questa mattina, il prof. O'Callaghan ha trattato la questione in generale inserendo il martirio nel suo studio delle coordinate essenziali della testimonianza cristiana. Dando per supposti questi dati, vorrei fissare la mia attenzione su un elemento che mi sembra particolarmente importante per rispondere alla questione che ci impegna e che mi appare spesso dimenticata nella teologia del martirio, in ragione probabilmente del suo statuto di verità riflessa o legata ad un'altra più fondamentale. Questo dato potrebbe essere formulato in questi termini: il martire cristiano soffre e muore con il Cristo *per gli altri*; è proprio in questo che egli diviene mediatore della Verità.

[2] H.U. VON BALTHASAR, *Nouveaux points de repère*, Fayard, Paris 1980, 362. (La traduzione è mia).

[3] Per il riferimento ai testi, si veda la mia opera: R. TREMBLAY, «*Ma io vi dico…*». L'agire eccellente, specifico della morale cristiana, Bologna 2005, 168-170 (Testo originale: «*Mais moi, je vous dis...*». *L'agir excellent, spécifique de la morale chrétienne*, Fides, Montréal 2005, 172-174).

RIVISTA PATH 1-2006.indd 187 21-06-2006 17:40:51

Stavo meditando su quest'idea quando mi sono imbattuto per caso in un passaggio dell'*Angelus* che Giovanni Paolo II pronunciò il giorno della festa di Santo Stefano (26 dicembre 2003). Leggiamo il testo:

> «La Chiesa chiama il giorno del martirio *dies natalis*. La morte del martire, infatti, è una nascita al Cielo, in forza della morte e risurrezione di Cristo. Ecco perché è tanto significativo celebrare il primo Martire nel giorno dopo Natale: quel Gesù, che è nato a Betlemme, ha dato la vita *per noi* affinché noi pure, rinati "dall'alto" per la fede e il Battesimo, *fossimo disposti a sacrificare la nostra per amore dei fratelli*. [...] Il Signore dia (alle comunità cristiane che subiscono le persecuzioni) la forza della perseveranza e la capacità di *amare anche coloro che li fanno soffrire*»[4].

In questo testo, il papa stabilisce uno stretto parallelo tra la morte-nascita del martire (qui Stefano) e la morte-resurrezione di Cristo. Lo stesso parallelo è stabilito in seguito tra la nascita di Gesù e la nascita dei cristiani mediante la fede e il battesimo, ma questa volta in quanto la nascita storica di Gesù è avvicinata alla sua morte *pro nobis* e in quanto la nostra nascita mediante il sacramento implica una disponibilità ad amare i nostri fratelli fino alla morte (il martirio). Nella stessa scia, il papa giunge a raccomandare alle comunità soggette al martirio l'amore per coloro che "fanno soffrire". Il martirio si produce dunque in unione con il Cristo pasquale al servizio radicale degli altri, nemici compresi. È nel dono agli altri, posto nella comunione con il Figlio incarnato, morto e risorto, che il martire è testimone della Verità.

Sarebbe interessante ritornare alle grandi figure del martirologio cristiano e esaminare le loro esperienze in questo senso. Già il martirio di Stefano non dà adito ad alcun dubbio su questa dimensione altruista o fraterna del suo martirio.

> «E così lapidavano Stefano mentre pregava e diceva: "Signore Gesù, accogli il mio spirito". Poi piegò le ginocchia e gridò forte: "Signore, non imputar loro questo peccato". Detto questo, morì» (*At* 7, 59-60).

Vorrei ancora menzionare in questo contesto la testimonianza di Jean de Brébeuf (1593-1649), gesuita venuto dalla Francia per impiantare la

[4] http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/angelus/2003/documents/hf_jpii_ang_20031226_it.html (sottolineatura mia).

RIVISTA PATH 1-2006.indd 188 21-06-2006 17:40:52

fede cristiana tra gli autoctoni del Canada. Nel suo quaderno spirituale, in cui promette di non sottrarsi al martirio se gliene è fatta la grazia, dice di soffrire che Dio non è conosciuto, che questa "regione barbara" non è ancora interamente convertita alla fede e che il peccato non è totalmente estirpato[5]. Ancorché egli non colleghi direttamente l'eventualità del suo martirio alla conversione delle popolazioni "indiane" da evangelizzare, il fatto che egli parli delle sue preoccupazioni pastorali nel contesto della sua adesione profonda alla eventuale grazia del martirio non lascia dubbi sul *pro nobis* della sua morte violenta.

A conclusione di queste osservazioni, tentiamo di commisurare a questo specifico del martirio cristiano le difficoltà segnalate più sopra nel parlare del martirio e dunque nel legarlo alla trasmissione della Verità.

A proposito del rapporto al "divino" del "martirio" dei kamikaze e del rapporto al divino del martirio cristiano, c'è, al di là della loro somiglianza, una differenza abissale. Mentre nel primo caso, il garante è un dio che autorizza, per l'instaurazione del suo regno, la distruzione di tutti coloro che non militano nelle sue file, nel secondo caso, il garante è un Dio che esige il rispetto e il servizio radicale di chiunque, ivi compresi "quanti fanno soffrire". A fondamento di questa differenza, ci sono due modelli di percezione del *divinum*. Mentre nel primo caso, si tratta di un dio solitario[6], impassibile, geloso dei suoi interessi, nel secondo caso, si tratta di un Dio tri-personale[7] che ama la sua creatura senza eccezione

[5] Cf. R. LATOURELLE, *Étude sur les écrits de saint Jean de Brébeuf* (Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis, IX), Montréal 1952, vol. 1, 236-237.

[6] Nella presentazione del libro di M. RODINSON, *Maometto*, Milano, Corriere della Sera 2006, S. Noja Noseda scrive: «In quel suo (di Maometto) mondo d'Arabia il monoteismo era penetrato da secoli come concetto, come aspirazione, anche se molti arabi, divenuti monoteisti, rimanevano pagani. Seppur affascinato, ciò che del cristianesimo Maometto temette d'istinto furono le sue divisioni: monofisiti e duofisiti, calcedoniani e nestoriani ma soprattutto l'idea della trinità. Essa lo turbava nel profondo. L'Iddio che vide è unico e senza eguali né figli, non generato e che non genera», S. NOJA NOSEDA *Maometto, genio da manager al servizio di un Dio unico*, in "Corriere della Sera", 10.01.2006, 40.

[7] Alla luce del mistero trinitario, Ratzinger scrive: «Die höchste Einheit ist für den, der Gott als drei-einigen glaubt, nicht die Einheit des starren Einerlei. Das Modell der Einheit, auf das hinzustreben ist, ist folglich nicht die Unteilbarkeit des Atomon, der in sich nicht mehr teilbaren kleinsten Einheit, sondern die maßgebende Höchstform von Einheit ist jene Einheit, welche die Liebe schafft. Die Vieleinheit, die in der Liebe wächst, ist radikalere, wahrere Einheit als die Einheit des "Atoms"», J. RATZINGER, *Einführung in das Christentums*, München, Kösel 1968[9], 140.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 189 21-06-2006 17:40:52

di nessuno al punto di unirsi a lei nel Figlio e di donarsi a lei fino alla morte di Croce per liberarla dalla sua miseria interiore e di introdurla nella sua intimità trinitaria. È tale *pro nobis* divino che il martirio cristiano riflette e che lo caratterizza[8].

Da questo punto di vista, appare chiaramente che la violenza praticata, in nome della fede, da parte di cristiani di ieri su altre persone è un nonsenso e una flagrante contro-testimonianza della Verità. Questo fatto più che deplorabile invita i cristiani di oggi all'umiltà (ci sono stati altri martiri e altri atteggiamenti eroici) e accentua la necessità del perdono o la fondatezza della consegna di Cristo ad amare gli altri fino al sangue ivi inclusi "quanti fanno soffrire" (cf. *Gv* 15, 13; *Mt* 5, 44).

È allora che la testimonianza della Verità con il sangue può sfuggire allo scetticismo di Nietzsche. Il martire, infatti, non è lì per sbandierare o far uscire dal "suo proprio braciere" la verità, ridotta così a non essere che *una* verità, ma è lì per farsi piccolo davanti agli altri in nome dell'Altro e così lasciar trasparire la Verità *tout court*, la sola che tutto comprende e che non passerà mai, cioè che «Dio è amore» (*1 Gv* 4, 8.16) e che, in virtù di ciò, ogni essere umano, amico o nemico, dev'essere oggetto di un rispetto e di un servizio assoluti (cf. *Gv* 13, 14; *Gal* 5, 13; etc.).

[8] Comunicato, per così dire, nel διατίθεμαι ὑμῖν (cf. *Lc* 22, 29) che qualifica il "corpo dato" di Cristo nell'eucaristia. Infatti, l'espressione può essere presa a carico dallo stesso martire in quanto quest'ultimo, come dice sant'Agostino, scambia con il Cristo ciò che ha ricevuto nell'eucaristia (cf. *In Io. tr.* 84, 2, in *Opere di S. Agostino* [Nuova Biblioteca Agostiniana], Parte III, vol. XXIV, Roma 1968, 1261). Da qui si può dire che il nostro "*pro nobis*/per gli altri" non si caratterizza solo per il suo altruismo radicale, ma anche per il suo senso redentore (per partecipazione, evidentemente), il che accentua ancora lo specifico del martirio cristiano. Per riflessioni importanti su aspetti di questo tipo: cf. S. ZAMBONI, *Martirio e vita morale*, in *RTM* 37 (2005), 145, 53-70.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 190 21-06-2006 17:40:52

IL METODO TEOLOGICO OGGI. VERITÀ DI CRISTO NELLA STORIA, TESTIMONIANZA E DIALOGO.

PAOLO SCARAFONI

PATH 5 (2006) 191-209

Questo intervento è uno degli ultimi tre che devono riassumere la tematica del *terzo Forum internazionale della Pontificia Accademia di Teologia* dedicato a *Il metodo teologico oggi. Comunione in Cristo tra memoria e dialogo*, e presentare le conclusioni del suo percorso; deve soffermarsi specialmente sulla seconda parte del *forum* dedicata a *La verità di Cristo nella storia: testimonianza e dialogo.* In secondo luogo, questo intervento ha il compito di aprirsi alle prospettive di approfondimento e di impegno concreto da parte dei teologi nel campo del metodo teologico, specialmente in relazione alla testimonianza e al dialogo.

Presenteremo alcuni punti che offrono in modo originale una sintesi dei lavori svolti e le prospettive intraviste.

1. La verità è l'oggetto della teologia

La verità è la categoria che definisce tutto il metodo teologico in funzione di essa e attribuisce la condizione di scienza alla teologia. Durante il *forum* è stato sottolineato molto opportunamente nella relazione di Mons. Marcello Bordoni che la teologia è la scienza che ricerca la «verità tutta intera» (*Gv* 16, 13). Ciò significa tre aspetti della verità: il fatto che sia un dono gratuito ricevuto da Dio (rivelazione) e pertanto non frutto del nostro sforzo, che porterebbe sempre a una verità parziale; il fatto

RIVISTA PATH 1-2006.indd 191 21-06-2006 17:40:53

che la totalità della verità coincide con la fonte della verità, oltre la quale non c'è altra verità, e pertanto è personale, cioè è Dio che rivela se stesso nella persona del Figlio Gesù Cristo; e il fatto che la verità totale è definitiva, perché non c'è altra verità da rivelare dopo questa.

In quanto all'oggetto delle scienze, il richiamo alla "verità tutta intera" ha riportato alla luce in modo implicito la concezione della scienza come ricerca ordinata e metodica della verità, da tempo accantonata. Le scienze hanno accentuato sempre di più l'aspetto del metodo e dell'ordine e hanno sottaciuto che il loro scopo è la verità; essa è stata sostituita dalla "verifica sperimentale" delle ipotesi della nostra mente; ma questo è un aspetto molto ristretto della verità e va visto sempre nel più grande orizzonte della verità. Il fatto di fondare la conoscenza sull'esperimento ha introdotto lentamente la mentalità che il sapere scientifico sia fatto da noi, come se fosse costruito dalla nostra mente e verificato nella sua applicazione ai fatti in circostanze ben delimitate e controllate. L'attenzione si è spostata su quello che possiamo fare noi. Possiamo dire che a poco a poco nella mentalità dei cultori delle scienze si è dimenticato che la verità esiste e ci viene data, non viene fabbricata o costruita nel tempo e in determinate circostanze. Questo porta come conseguenza la concezione della verità come acquisizione sempre parziale e mai definitiva.

La teologia si trova nella condizione di non poter dimenticare che la verità è data, perché si occupa della "verità tutta intera". La teologia si fonda sulla rivelazione da parte di Dio della verità tutta intera, della verità su Dio stesso in quanto verità ultima (cf. *Mt* 11, 25-27). La verità tutta intera non è il risultato della maturazione della coscienza umana nella storia, nel progredire della cultura. Ogni conquista umana, individuale o sociale, rimarrebbe sempre una verità parziale. La concezione della rivelazione in chiave storicista, cioè di un suo lento affiorare nella coscienza umana, risponde alla visione della verità e del sapere come una nostra costruzione, legata al fare. Per coloro che pensano in questo modo non esiste una verità definitiva e completa, e tutte le culture, le religioni e le scienze sono verità parziali. Dio invece è venuto di persona, si è rivelato pienamente e definitivamente calandosi nella storia senza nessun merito e nessuna costrizione da parte nostra. Noi gli andiamo incontro in ogni tempo e in ogni luogo accogliendo la sua verità nella nostra condizione storica; non viene eliminato il nostro sforzo e la nostra attività, anzi

RIVISTA PATH 1-2006.indd 192 21-06-2006 17:40:53

vengono esaltati nell'evento sempre rinnovato dell'incontro con la verità tutta intera.

La teologia allora ha un posto fra le scienze, e possiamo anche dire che le scienze hanno attinenza con la teologia, qualora si torni a ricercare la verità per trovarla, non tanto per inventarla o costruirla. La teologia invece occupa una posizione molto scomoda se lo scopo delle scienze viene ristretto alla verifica sperimentale di ipotesi formulate da noi.

La teologia ha un carattere sapienziale. La verità tutta intera infatti riguarda tutti gli esseri umani e non può essere astratta; è capace di rispondere alla domanda di senso di tutti loro, in tutti i tempi. Rende possibile l'esperienza personale sempre e ovunque. Non può essere il frutto di una ipotesi verificabile soltanto in circostanze precisate e particolari, una visione costruita da noi in un certo momento della storia; ma deve poter essere valida sempre e ovunque. Presente, passato e futuro sono di fronte alla verità tutta intera in una dimensione dinamica: di apertura, di ricerca, di accoglienza, di conversione e cambiamento, di adeguamento e adesione ad essa. Per le persone che agiscono nel presente o che hanno fatto la storia, la verità tutta intera è credibile e viene accolta, se è in grado di dare senso alla loro vita concreta. La "verità tutta intera", quella che esaurisce la verità, è la fonte stessa della verità, è Dio in persona. L'evento dell'incontro dell'uomo con Dio è un fatto reale perché Dio si è reso disponibile all'uomo. L'incontro con Lui è ciò che dà senso all'esistenza e alla vita.

La comunicazione fra Dio e uomo è reale e realizzata nella storia. Dio non è rimasto nascosto e sconosciuto per l'uomo. La verità si è fatta conoscere. Il Concilio Vaticano II nella *Dei Verbum* 2, dice che

> «piacque a Dio nella sua bontà e sapienza infinita rivelare se stesso e manifestare il mistero della sua volontà […] . Con questa rivelazione infatti Dio invisibile nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici».

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica*[1] inizia con la presentazione di Dio che ha sempre comunicato con l'uomo. Nel Paradiso terrestre Dio comunica con l'uomo; dopo il peccato originale Dio stabilisce alleanze con l'umanità desiderando comunicare la verità sua con amore e con

[1] Nn. 50-75.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 193 21-06-2006 17:40:53

passione: l'alleanza di Noè o delle nazioni; l'alleanza di Abramo o della fede e di un popolo scelto; l'alleanza di Mosè o della Legge; la Nuova ed Eterna Alleanza in Cristo, in funzione della manifestazione della verità definitiva. Tra l'uomo e Dio c'è la possibilità di comunicare, perché l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio. Dio e noi non siamo estranei; la verità di Dio è conosciuta dall'uomo perché Dio si vuole far conoscere, non rimane irraggiungibile.

2. La teologia come dinamismo della mente al servizio della verità

Esistono momenti di oscurità, come se Dio non fosse disponibile o noi ci rifiutassimo di conoscerlo. Tuttavia la comunicazione più piena, è stato detto nella relazione di Mons. Rino Fisichella e anche nella relazione sulla liturgia, avviene proprio nel momento dell'abbandono, nel momento della dimenticanza, provocata dalla disobbedienza dell'uomo, massimamente assunta e realizzata in Cristo sulla croce. In quel momento in cui il Figlio sembra definitivamente abbandonato dal Padre («Padre perché mi hai abbandonato»), più forte diventa il desiderio del Padre, più forte la spinta alla comunione, più forte l'effusione dello Spirito che unisce ("incolla"[2]) il Padre al Figlio. Più intensa, ostinata e persistente diventa la memoria nel momento della dimenticanza:

> «Sion ha detto: "Il Signore mi ha abbandonato, il Signore mi ha dimenticato". Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio del suo grembo? Anche se vi fosse una donna che si dimenticasse, io invece non ti dimenticherò mai» (*Is* 49, 15).

La teologia è quel dinamismo della mente che si inserisce nel contesto della comunicazione fra Dio e uomo, che cerca Dio in quanto Egli è la verità tutta intera, e che lo cerca di più e meglio, con chiarezza e ordine. Trovandosi nella verità rivelata e testimoniando la verità tutta intera, la mente dei teologi patisce sulla croce della propria condizione razionale la distanza, l'abbandono, e cerca la maggiore chiarezza nella comunione. Non si è teologi essendo soddisfatti, ripetendo le formule imparate astrat-

[2] S. BONAVENTURA, *III Sent.*, d. 2, a. 3, q. 3, ad 2m, in *Opera omnia*, III: «Illa unio [...], quae est voluntaria *secundum voluntatem*, illa habet fieri mediante amore sicut glutino coniungente. [...] unio fiat mediante Spiritu sancto sicut *vinculo interveniente*».

RIVISTA PATH 1-2006.indd 194 21-06-2006 17:40:54

tamente. L'amore reclama l'esperienza e guida la ricerca, ed accompagna con la soddisfazione e la fruizione ogni conquista. Non è senza fruizione la verità nella nostra mente. L'invio del Figlio in noi coincide con la conoscenza di Lui nella fede e nella ragione, e con una certa conoscenza sperimentale nell'amore[3]. Sant'Anselmo nel prologo al *Proslogion* esprime bene questo dinamismo della mente nella fede e nell'amore per la verità tutta intera di Dio:

> «Mi sia permesso di guardare verso la tua luce, almeno da lontano, almeno dal profondo. Insegnami a cercarTi e mostraTi a chi Ti cerca; perché non posso cercarTi se Tu non me lo insegni, né trovarTi se Tu non Ti mostri. Che io Ti cerchi desiderandoTi e Ti desideri cercandoTi. Ti trovi amandoTi e Ti ami trovandoTi. […] Non tento, o Signore, di penetrare la tua profondità, perché in nessun modo le paragono il mio intelletto; ma desidero comprendere in qualche modo la tua verità, che il mio cuore crede ed ama. Non cerco, infatti, di comprendere per credere, ma credo per comprendere. Poiché credo anche questo: che se non avrò creduto, non comprenderò».

Facciamo notare che nell'ultima frase di questo testo di Sant'Anselmo si sottolinea la convinzione che la fede mette in contatto con la realtà stessa di Dio, che è la verità intera che può essere sempre più compresa; la fede non rimane come un atto puramente soggettivo perché accetta e accoglie nella sua intenzione la verità intera che sorpassa la capacità di comprensione. E questo le permette di restare come fondamento della comprensione: «se non avrò creduto non comprenderò».

Questo dinamismo è costante conversione alla verità che si mostra a noi nella rivelazione. È soprattutto umiltà che torna con la memoria sulla verità custodita dalla Chiesa, dalla comunità intera, e ad imitazione di Maria è la riflessione nel silenzio perché vuole penetrare di più nella verità; non si vuole staccare da essa, non ha la pretesa di farlo e non si sente in diritto di farlo. Questo dinamismo non è il protagonismo per-

[3] S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I, 43, a5, ad 2: «il Figlio non è inviato secondo un perfezionamento qualsiasi dell'intelletto, ma secondo un'istruzione dell'intelletto tale che esso prorompa nell'affetto dell'amore, come dice la Scrittura (*Gv* 6, 45): "Chiunque ha udito il Padre e ha imparato da Lui, viene a me"; e altrove (*Sal* 38, 4): "Al ripensarci è divampato il fuoco". Per questo S. Agostino (*De Trin* 4, 20) dichiara espressamente: "Il Figlio è mandato quando qualcuno è conosciuto e percepito"; e qui percezione indica una certa conoscenza sperimentale. E questa propriamente viene chiamata *sapienza*».

RIVISTA PATH 1-2006.indd 195 21-06-2006 17:40:54

sonale e soggettivo; non cerca l'affermazione di concetti propri su cui basare la propria sicurezza e consistenza. Anche ciò che è verificato con metodo resta vero non in base alla verifica dei dati acquisiti, cosa che è utile e buona, ma che non deve diventare l'ultimo riferimento; esso resta vero perché continua ad essere riferito alla verità tutta intera rivelata. La verità ricevuta ha il ruolo di protagonista. Il dinamismo di comprendere la verità è prima di tutto l'iniziativa costante di Dio-verità che si ricorda di noi e si presenta a noi in quanto verità, e accende il nostro amore, per farci cercare ancora la verità. La teologia si realizza sotto l'influsso dell'azione di Dio, nella grazia e nella comunione ecclesiale.

Il comune accordo su questo punto è stato anche espresso in altri interventi del *forum*. Nella relazione del Prof. Max Seckler, quando ha parlato dei *loci* di Melchor Cano, egli ha messo in evidenza che le *auctoritates* che danno testimonianza della verità sono intese in senso "scolastico", cioè in funzione della verità stessa: sono contributi catalogati perché garantiscono vicinanza e familiarità con la verità; non sono validi per il fatto di essere importanti o conosciuti come protagonisti.

3. La verità e la testimonianza

Una forma più adeguata a confermare l'affermazione della "verità tutta intera", che è Dio, è la testimonianza, la quale è molto più completa della verifica e dell'esperimento. La relazione del Prof. Patrick O'Callaghan ha messo in evidenza l'opportunità e la validità di essa per la verità tutta intera. Nella testimonianza si appella alla autorità assoluta, alla fonte della verità, che sorpassa chi rende testimonianza e nella quale egli si rifugia, si riferisce, si "getta". La testimonianza più alta è data dal martirio, che è la grazia di rendere omaggio con tutto il proprio essere alla verità (come ha sottolineato il Prof. Réal Tremblay). La testimonianza degli uomini viene sostenuta dallo Spirito Santo, che rende testimonianza di Cristo e di Dio nell'intimo degli uomini.

In un intervento del dibattito nel *forum* il Prof. Antonio Staglianò ha anche sottolineato che la teologia cattolica dovrebbe fare maggiore attenzione alle citazioni da utilizzare non in modo indiscriminato, ma evidenziando il loro riferimento alla comunione con la Chiesa cattolica e alla verità in essa professata.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 196 21-06-2006 17:40:55

4. La verità e il principio metodologico della permanenza nella fede

Questo dinamismo della teologia verso la "verità tutta intera" porta a ricordare il primo principio del metodo teologico formulato come: *la permanenza nella verità di fede; ovvero la comunione sempre maggiore con la Chiesa che accoglie, professa e vive la verità della fede.* Ciò significa un dinamismo da parte del teologo, che non è il sospetto di chi si separa o è disposto a separarsi, quasi fosse la condizione per diventare un teologo affermato nel mondo secolarizzato; ma che è la sempre maggiore conferma della verità della rivelazione custodita nella Chiesa: il Dio rivelato è il vero Dio. Non dobbiamo cercare ancora. L'aumento di questa certezza è in tensione con le difficoltà provenienti da diverse istanze culturali, specialmente delicate nella situazione attuale di una cultura che è fortemente tentata di apostasia silenziosa[4], causata dalla mancanza di fede e dalla conseguente carenza di intelligenza della fede, che rende la cultura secolarizzata e non impregnata di fede. Si permane nella verità tutta intera secondo il principio della teologia negativa: la differenza è sempre maggiore come dice l'espressione forte di Sant'Ilario:

> «una fede perseverante rifiutò le questioni capziose e inutili della filosofia, e così la verità non si è offerta come bottino alla falsità, soccombendo agli inganni della insensatezza umana. La fede non vuole rinchiudere Dio entro i limiti del sentire comune della intelligenza ordinaria, né giudicare con i criteri del mondo Cristo, nel quale abita corporalmente la pienezza della divinità»[5].

Questo dinamismo della teologia, oltre allo sforzo della permanenza nella verità, *è anche il raggiungimento di una maggiore comprensione della verità in cui si permane*, per la quale si è disposti perfino a soffrire. La intelligenza della fede è un servizio indispensabile e irrinunciabile per l'evangelizzazione e la cultura, per il bene dell'umanità[6]. Le sofferenze causate da momentanee incomprensioni per gli apporti teologici, non

[4] Cf. il recentissimo documento della CONFERENZA EPISCOPALE SPAGNOLA del 30 marzo 2006: *Teología y secularización*, 4-5.

[5] SANT'ILARIO, *De Trinitate*, I, 13.

[6] CONFERENZA EPISCOPALE SPAGNOLA, *Teología y secularización*, 3: «Siamo convinti che la nuova evangelizzazione non potrà essere portata a compimento senza l'aiuto di una sana e profonda teologia, nella quale rifulga lo spirito di fede e l'appartenenza ecclesiale» (nostra traduzione).

RIVISTA PATH 1-2006.indd 197 21-06-2006 17:40:55

conducono alla disunione; al contrario, inducono alla comunione con maggiore intensità e pazienza, proprio nella coscienza di riferire la maggiore comprensione ottenuta alla verità tutta intera e non soltanto alla verifica di una ipotesi personale. Abbiamo modelli stupendi nella storia della teologia anche recente (ricordiamo il Card. Henry De Lubac). Portiamo l'esempio sempre vivo di San Basilio che desiderava con tutte le sue forze aiutare la Chiesa da lui amata nella verità piena rivelata da Cristo, e provata da grandi difficoltà di separarsi e allontanarsi dalla verità; tuttavia egli era costretto a difendersi dagli stessi amici nella Chiesa che lo accusavano di volersi separare:

> «Come dunque sarei io un innovatore, un coniatore di neologismi, quando cito come autori e difensori di questa parola interi popoli e città e un costume più antico di qualsiasi memoria umana, e uomini colonne della Chiesa, eminenti in ogni scienza e forza dello Spirito? [...] Per gli uomini saggi le cose che ho detto costituiscono una difesa sufficiente, perché noi accogliamo una parola così cara e familiare ai santi, assicurata da un solido costume: poiché da quando si è annunciato il Vangelo fino ad oggi, è dimostrato che ha diritto di cittadinanza nelle Chiese, e ciò che è più importante, che ha un significato pieno di pietà e di santità» (*Lo Spirito Santo*, XXIX, 75)[7].

Raccomandiamo di leggere l'esortazione finale di questo libro di San Basilio, che fa capire tutto il suo amore per la Chiesa e per la verità rivelata da Cristo. La prova della pietà e della santità è molto importante e fa vedere il contatto vivo con la verità, con Dio vivo.

5. L'importanza della teologia per la vita concreta dei cristiani

In riferimento al tema della verità, durante il *forum* in vari interventi dei partecipanti, è stato anche sottolineato il collegamento della produzione di dottrina teologica con la realtà dei cristiani e della Chiesa. È essenziale per la teologia uscire da un ambito eccessivamente accademico e astratto che non porta al contatto con il reale, con Cristo vivo nella Chiesa, con la santità, con la vita apostolica dei cristiani; è indispensabile realizzare una riflessione in connessione con la vita, con il senso della vita dell'uomo attuale. Le grandi teologie sono sempre nate da forti

[7] Traduzione italiana: SAN BASILIO, *Lo Spirito Santo*, Città Nuova, Roma 1993.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 198 21-06-2006 17:40:55

spiritualità, che vivono intensamente la comunione, l'identificazione con Cristo e con la Chiesa, si impegnano per realizzare la missione di evangelizzare nei contesti storici concreti. Il principio del riferimento alla realtà è valido in certo modo per tutte le scienze: se non conducono più alla realtà che è oggetto di studio, esse perdono il loro valore; per esempio, l'astrologia oggi non serve più perché dimostra di non essere connessa con il reale. La teologia deve uscire dalla deformazione in cui è talvolta scivolata.

Alcuni teologi hanno cercato il collegamento con la realtà in modo insufficiente, accentuando il valore dei contesti di riferimento della teologia, quasi essa dovesse esprimere qualcosa su diverse problematiche attuali per avere parvenza di validità e concretezza. L'eccessiva importanza data alle problematiche e agli spunti provenienti dai settori specifici, ha però ottenuto come risultato una dimenticanza o trascuratezza dell'oggetto proprio della teologia, se non addirittura una deformazione della verità rivelata in base alle istanze dei vari settori specifici. La conseguenza è stata, da una parte, uno scarso servizio reso alla teologia, e, dall'altra parte, uno scarsissimo apporto alle problematiche concrete affrontate, nei cui ambiti gli interventi dei teologi rischiano di sembrare esercizi di dilettanti fuori dalla realtà. Tutto ciò favorisce una visione deformata della teologia nel mondo delle scienze e della cultura, come un esercizio verbale e soggettivo con metodi curiosi e originali[8] su tematiche variate, contrariamente alle pretese iniziali di concretezza dei teologi coinvolti; e un crescente isolamento della teologia dalle altre scienze e professioni; non si ottengono inoltre risultati nell'avvicinamento alla verità del Vangelo di studiosi e di operatori di quei contesti. Alla luce di queste esperienze il principio della permanenza nella fede acquista anche un valore di permanenza nella tematica di cui occuparsi come teologi, cioè della rivelazione divina, senza divagare in altri campi in modo gratuito e poco rigoroso. Lo svolgimento di tale compito suscita maggiore rispetto e attenzione dagli altri agenti culturali e scientifici. Gli aspetti della teologia dogmatica e della teologia morale che riguardano nuove ipotesi scientifiche, esigono la collaborazione e la consulenza di specialisti del settore,

[8] Si è accennato, nelle relazioni e nelle discussioni, ai temi della teologia della liberazione, della teologia nel contesto culturale indiano, della teologia femminista, della teologia ecologista, ed altri.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 199 21-06-2006 17:40:56

per un'attenta valutazione critica da parte dei teologi delle conclusioni a cui tali ipotesi giungono.

6. La teologia e la spiritualità

Un punto essenziale per la teologia è il collegamento con la spiritualità[9]. Una vera spiritualità deve essere profondamente teologica, per il contatto reale con la verità tutta intera, con il mistero di Dio; la spiritualità deve evitare il soggettivismo e il sentimentalismo per essere autentica ed ha bisogno della riflessione teologica. La teologia d'altro canto si fonda sulla spiritualità autentica, e si nutre della esperienza della verità nella fede vissuta. Possiamo dire che la base della teologia è l'adesione di fede, vissuta, fatta esperienza nell'amore, che permette di comprendere sempre di più il mistero rivelato di Dio. Nel prossimo futuro ci si aspetta molto dai teologi che vivono in contesti ecclesiali ferventi e vivi, con forte spiritualità.

Osserviamo con preoccupazione il cedimento di alcuni teologi alla visione neo-gnostica o della *new age*, che considera la vita spirituale come il processo di soddisfacimento del proprio io, e come il raggiungimento di una certa permanenza di sensazioni di tale soddisfacimento[10]. Propongono apertamente una nuova mistica senza dogmi, gerarchia ecclesiastica e dottrina: la nuova mistica, praticata anche da molti cattolici, si nutre delle più variate tradizioni di preghiera, specialmente orientali; rifiuta la visione di Dio trascendente, separato e lontano da noi. Prevede una purificazione interiore, segni e prodigi, una fase di vuoto interiore, e finalmente un approdo all'incontro con "se stesso", il vero se stesso, che è una sola cosa con Dio, con l'universo e con tutto quello che è.

[9] Cf. P. SCARAFONI, *I frutti dell'albero buono. Santità e vita spirituale cristocentrica*, Art edizioni, Roma 2004, 5 ss.: "Introduzione alla teologia spirituale".

[10] W. JOHNSTON, *Mística para una nueva era*, Desclée de Brower, Bilbao 2003.

Il Pontificio Consiglio per la Cultura e il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso hanno presentato nel 2003 uno splendido documento intitolato *Gesù Cristo portatore dell'Acqua Viva. Una riflessione cristiana sul New Age*.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 200 21-06-2006 17:40:56

> «Questo se stesso non conosce né soggetto né oggetto, né vita né morte, né luce né oscurità, né yin né yang. Il vero se stesso trascende i mutamenti e le angosce del *samsara* per vivere nel mondo dell'Illuminazione»[11].

Per questo scopo vengono utilizzati principi e metodi derivati dalla psicologia, dalle spiritualità e religioni orientali, da spunti offerti da filosofi: la proposta di una spiritualità che scaturisce dall'incontro fra cultura esoterica e psicologia in modo da verificare la trasformazione e la pace ottenuta attraverso le tecniche. Tutto questo trascura ancora una volta il principio metodologico fondamentale della permanenza nella verità per mezzo della fede, sottintendendo un forte dubbio sulla validità di essa per l'uomo attuale, e inserendosi nel disegno di cercare una alternativa alla cultura e alla spiritualità occidentale e cristiana. La debolezza percepita in questa concezione non viene però dalla spiritualità cristiana intensamente vissuta, ma dalla mancanza di vera spiritualità cristiana latente in chi pensa in questo modo. Cristo conosciuto, creduto e amato, non ha rivali nel soddisfare la vita spirituale degli uomini e delle donne. Soltanto coloro che dubitano di Cristo possono pensare a soluzioni alternative.

Un cammino molto buono per favorire il rapporto fra teologia e spiritualità, riportato alla luce nella teologia dal magistero di Giovanni Paolo II[12], è la "teologia vissuta" dei santi, esposta nel *forum* da P. Francois Léthel. I santi vivono in modo intenso il mistero di Dio nella verità, e specialmente sono esperti del mistero della croce, riproducendolo in sé. Il modello dei santi e la loro dottrina costituiscono un patrimonio indispensabile per la teologia.

7. La teologia e la storia

Un altro punto che riguarda la verità è stato quello dell'importanza della storia, messo in rilievo in molti interventi del *forum*. Come abbiamo

[11] *Mística para una nueva era*, 169-170.

[12] Cf. *Novo millennio ineunte*, 7. Vedi anche al numero 27: «Di fronte a questo mistero, accanto all'indagine teologica, un aiuto rilevante può venirci da quel grande patrimonio che è *la* "*teologia vissuta*" *dei Santi*. Essi ci offrono indicazioni preziose che consentono di accogliere più facilmente l'intuizione della fede, e ciò in forza delle particolari luci che alcuni di essi hanno ricevuto dallo Spirito Santo, o persino attraverso l'esperienza che essi stessi hanno fatto di quegli stati terribili di prova che la tradizione mistica descrive come "notte oscura"».

RIVISTA PATH 1-2006.indd 201 21-06-2006 17:40:57

accennato anche sopra, condizione della verità e della ricerca sulla verità è rimanere aderenti alla realtà, e per questo è importante partire dalla vita vissuta, cioè dalla storia. Il dinamismo della teologia che cerca la verità tutta intera indica il suo carattere storico, che dalla storia si sforza di raggiungere sempre di più la verità, nella quale già si trova anche nella dimensione storica. Ma ogni momento della storia deve essere portato alla luce della verità. Giustamente è stata ricordata l'importanza dei segni dei tempi[13], come abbiamo detto sopra. Dalla storia vengono molte indicazioni per accedere alla verità, per fare il cammino concreto che ora dobbiamo realizzare per accedere alla verità. C'è bisogno di riconoscere le indicazioni della verità che già c'è, e le indicazioni della verità che la storia richiama e che deve essere raggiunta dalla nostra azione libera. La storia lascia tracce e radici di verità, non è un terreno incolto e indifferente in ogni momento, anche se si lascia determinare da noi: ciò che ha prodotto buoni frutti è fonte di maggiori frutti di verità e di bene; ciò che ha prodotto il male deve diventare occasione di maggior bene, in base alla parte di bene che contiene, e in base al maggior bene che può essere messo.

8. Cristo è il centro della fede e della teologia

Il tema della verità viene riassunto nella centralità di Cristo. Cristo vivo è la verità stessa. Egli è il centro. Il suo volto è la conoscenza alla quale aspirano i cristiani e in modo speciale i teologi. Di Cristo bisogna sottolineare l'importanza della risurrezione, punto di partenza di ogni riflessione teologica, perché Cristo vivo oggi che dona amore e vita è il Cristo risorto. Allo stesso modo, la domenica che celebra la risurrezione è il centro della vita dei cristiani.

La teologia non può non essere centrata nella Eucaristia, dove è la presenza reale di Cristo vivo. C'è una speciale affinità fra teologia ed Eucaristia: l'Eucaristia ripropone la "ora" di Cristo[14], nella quale Egli

[13] Cf. P. SCARAFONI, *I segni dei tempi. Segni dell'amore*, Paoline, Milano 2002.

[14] BENEDETTO XVI, *Omelia*, 21 agosto 2005: «L'ora di Gesù è l'ora in cui vince l'amore. In altri termini: è Dio che ha vinto, perché Egli è l'Amore. L'ora di Gesù vuole diventare la nostra ora e lo diventerà, se noi, mediante la celebrazione dell'Eucaristia, ci lasciamo tirare dentro quel processo di trasformazioni che il Signore ha di mira. L'Eucaristia deve diventare il centro della nostra vita».

RIVISTA PATH 1-2006.indd 202 21-06-2006 17:40:57

interiorizza e dà significato a tutta la realtà, trasforma in amore divino l'odio, la violenza e la morte, che potrebbero significare la negazione della verità e dell'amore di Dio; trasforma in resurrezione la morte; porta a compimento l'opera della creazione nel primo giorno della settimana, primo giorno di creazione. La teologia partecipa di quella comprensione della verità nel cuore di Cristo, così come si mostrò nella "ora" di Cristo; partecipa di quella interiorizzazione dell'amore divino. Possiamo dire che la teologia aspira a ripetere quell'esercizio di interiorizzazione che realizzò Cristo e che lasciò espresso nel sacramento della Eucaristia. Pertanto la teologia nasce e culmina nella Eucaristia, luogo della profonda identificazione con la verità e l'amore divino.

La teologia è realizzata nella Chiesa cattolica, unita ed edificata in Cristo nella Eucaristia.

La teologia è mariana, proprio perché cristocentrica ed ecclesiale: come Maria la teologia medita nel cuore, interiorizza la verità con amore.

La teologia non può non nascere da una spiritualità forte, da una comunione intensa con Cristo vivo che dà senso alla propria vita, e da una intensa comunione con la Chiesa cattolica, una vita di santità. Su questo insiste il Cardinale C. Schönborn: l'ortoprassi è garanzia della ortodossia. La teologia dei santi lo dimostra: traccia percorsi verso l'unica verità di Cristo. Pur essendo molteplice nei percorsi porta alla unica verità.

9. Un secondo principio metodologico della teologia: la gerarchia delle verità

Se Cristo occupa il centro, allora tutta la verità ha un ordine, una gerarchia, una coerenza e una unità. Esiste un ordine che viene dalla verità stessa, da Cristo, e ciò è anche il contenuto della teologia. Esso è inalterabile. La pluralità degli approcci non elimina l'unità e la gerarchia delle verità. L'unità del grande mare non viene alterata o determinata dalle conchiglie che ne raccolgono una piccola parte, da esaminare in funzione dell'unità del grande mare. Le differenze dei nostri approcci sono infinitamente più piccole della immensità dell'unità di Dio e della verità che abbiamo davanti. Bisogna imparare a rimanere nell'unità con l'accoglienza e il dialogo. L'ordine delle verità favorisce proprio il dialo-

RIVISTA PATH 1-2006.indd 203 21-06-2006 17:40:57

go[15]. Questo ordine intrinseco costituisce il fondamento del *sensus fidelium*, della Chiesa in comunione con Cristo e sotto la guida dello Spirito Santo. Pertanto il metodo in teologia è determinato in gran parte dal contenuto da credere, dalla verità da accogliere. La teologia ha il compito di conoscere sempre meglio Cristo vero Dio e vero Uomo e il mistero di Dio in Cristo; e la Chiesa, unita a Cristo e comunità di salvezza. Tutte le verità sono ordinate in funzione della maggiore o minore connessione con il centro. Da lì deriva la loro importanza. In questo modo vengono analizzati i nessi dei misteri.

10. I nessi dei misteri

L'esistenza del centro e dell'ordine permette di realizzare i nessi dalle circostanze storiche in cui la riflessione teologica procede verso Cristo. In primo luogo: la connessione fra antico e nuovo testamento, come ha insegnato a fare Cristo stesso nella spiegazione delle Scritture ai discepoli di Emmaus il giorno della sua resurrezione; ciò significa che tutto il percorso storico di Dio che si comunica e si rivela converge verso il centro che è Cristo. Cristo educa a vedere tutto quello che è successo in funzione di Lui, il quale diventa la verità ultima da ritenere. In questo senso l'Eucaristia è modello:

> «Gesù non ci ha dato il compito di ripetere la Cena pasquale che, del resto, in quanto anniversario, non è ripetibile a piacimento. Ci ha dato il compito di entrare nella sua "ora". Entriamo in essa mediante la parola del potere sacro della consacrazione – una trasformazione che si realizza mediante la preghiera di lode, che ci pone in continuità con Israele e con tutta la storia della salvezza, e al contempo ci dona la novità verso cui quella preghiera per sua intima natura tendeva. Questa preghiera – chiamata dalla Chiesa "preghiera eucaristica" – pone in essere l'Eucaristia»[16].

La liturgia più solenne celebrata dai cristiani, durante la Veglia Pasquale, insegna a comprendere tutta la storia della salvezza in funzione

[15] *Unitatis redintegratio*, 11: «Nel mettere a confronto le dottrine si ricordino che esiste un ordine o gerarchia nelle verità della dottrina cattolica, essendo diverso il loro nesso col fondamento della fede cristiana».

[16] BENEDETTO XVI, *Omelia*, 21 agosto 2005.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 204 21-06-2006 17:40:58

di Cristo. Per quanto riguarda le scritture diventa indispensabile il concetto di "ispirazione"[17], che sta alla base del canone delle scritture; ispirazione e canone impediscono di considerare le sacre scritture alla stessa stregua degli altri documenti antichi; esse hanno come ultimo sfondo di interpretazione la fede nel mistero di Cristo. Su questo aspetto nel *forum* il Prof. Grech ha fatto un intervento.

In secondo luogo: la connessione della storia che avviene adesso con Cristo; è la teologia dei segni dei tempi. Si tratta dell'esercizio del discernimento (vedere, giudicare, agire) proposto dal Concilio Vaticano II e dai papi Giovanni XXIII, Paolo VI e Giovanni Paolo II. Possiamo dire che nell'esercizio del discernimento la storia viene liberata dalla parzialità e dalla dispersione nel nulla. Invece di essere una prigione limitata per l'uomo, da dover subire senza scampo, e nella quale disperdersi senza senso, la storia diventa il terreno della libertà umana che può collaborare con la volontà divina a far diventare gli eventi una storia di verità, di amore e di salvezza in Cristo. Da qui l'educazione a intervenire, a non rimanere passivi, a vincere il male con il bene (cf. *Rom* 12, 20: «*vince in bono malum*»).

È sorprendente che il contatto forte con la storia attuale, con il presente, auspicato dal Concilio Vaticano II, abbia spaventato i cristiani, specialmente i laici. Avremmo desiderato meno difficoltà, meno resistenza a Cristo, nella nostra apertura al mondo. Allora è entrata la tentazione del dubbio su Cristo e sulla verità, come se il mondo fosse più forte, avesse ragione. La fede ha ceduto. Ma invece è proprio questa la missione, il compito. Specialmente dei laici, che non debbono fuggire e desiderare di essere una specie di preti che intervengono nelle assemblee al loro posto. Per loro si tratta di una fuga. Sorprende ancora di più la crescente mentalità di rinuncia e di rifiuto di testimonianza anche da parte di tanti religiosi e consacrati di fronte alla realtà storica ostile, come se la fede e la morale cristiana ormai dovessero morire. La teologia deve aiutare a capire questo impegno nella storia, ad avere il coraggio di dire la verità, specialmente nel campo del matrimonio e della famiglia, della vita e della morale. Si è detto nel *forum* che un ruolo importante per educare alla conoscenza della realtà e all'azione in funzione di Cristo, che è la

[17] Cf. A. IZQUIERDO (ed.), *Scrittura ispirata*, LEV, Città del Vaticano 2002.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 205 21-06-2006 17:40:58

verità, viene svolto dalla liturgia. Essa educa anche al ricordo esatto della verità che presenta attuale ora.

È possibile inoltre la connessione fra ogni tipo di conoscenza umana della verità e la rivelazione in Cristo: su questo abbiamo il grande solco segnato dalla dottrina di Giovanni Paolo II sulla *Fides et ratio.*

È possibile infine la connessione o nesso fra le verità della fede che si illuminano fra loro e si chiariscono ulteriormente intorno al mistero di Cristo.

La teologia, a partire dalla comunione con Cristo e dalla comunione ecclesiale, aiuta a difendere la verità di Cristo nella Chiesa, specialmente al servizio dei più deboli. Oggi manca ai teologi una più chiara coscienza di questa responsabilità, e i pastori devono assumere direttamente anche questo ruolo. Succede addirittura in alcune occasioni che la Chiesa deve difendersi proprio dai teologi che esprimono posizioni contrarie alla verità e al magistero in materia di fede, di morale e di liturgia. È auspicabile un crescente spirito di comunione e di carità fra i teologi, che possa aiutarli a comprendere sempre meglio la propria missione al servizio della verità nella Chiesa.

11. Ruolo e missione della teologia nelle scienze umane

La teologia è indispensabile nel contesto delle scienze umane. Si è accennato a questo a proposito dell'intervento della prof.ssa Suor Marcella Farina e in altri interventi.

Partiamo dalla constatazione che la scienza attuale attraversa una crisi di identità. Tuttavia i teologi non debbono aspettare che si ridefinisca l'identità della scienza per poter fare teologia. Non bisogna far cadere anche la teologia nella crisi della scienza. Al contrario, adesso la scienza ha bisogno della teologia e la guarda con rispetto; se ci fosse una proposta forte da parte dei teologi, la teologia sarebbe molto ascoltata e potrebbe evangelizzare la cultura e la scienza. Purtroppo la teologia è ancora molto chiusa in sé stessa, messa in un angolo, con alcune rare eccezioni. È un vero peccato! E questo dipende anche dai teologi.

I teologi possono contribuire molto a far uscire la scienza di oggi dal tunnel oscuro nel quale è finita per propria colpa. Bisogna aiutare la scienza a ridefinire il metodo scientifico, basato sull'esperimento e sulla verifica sperimentale, cioè sul fare e in definitiva sulla manipolazione

RIVISTA PATH 1-2006.indd 206 21-06-2006 17:40:59

della materia, e non basato sulla conoscenza dell'essere. Tale modello di scienza non serve per capire le verità fondamentali sull'uomo, il senso ultimo della vita, la morale. Per questo la scienza non sa più come organizzarsi, perché ha perso il senso della "verità tutta intera". Così è stato espresso dal Papa Benedetto XVI nel discorso alla inaugurazione dell'anno accademico della Università Cattolica del Sacro Cuore, il 25 novembre 2005:

> «Come criterio di razionalità è venuto affermandosi in modo sempre più esclusivo quello della dimostrabilità mediante l'esperimento. Le questioni fondamentali dell'uomo – come vivere e come morire – appaiono così escluse dall'ambito della razionalità e sono lasciate alla sfera della soggettività. Di conseguenza scompare, alla fine, la questione che ha dato origine all'università – la questione del vero e del bene – per essere sostituita dalla questione della fattibilità».

La teologia nelle scienze ha una funzione centrale. Bisogna riprendere la concezione di J.H. Newman chiarita molto bene nei discorsi al clero irlandese sul progetto educativo di una Università Cattolica, e divulgati nel volume recentemente tradotto in italiano *L'idea di Università*. Egli dice che le scienze sono sempre parziali, settoriali, limitate a un punto di vista. La mente tuttavia non può rinunciare a completare l'arco del giudizio su tutta la verità. La teologia può aiutare tutte le scienze ad avere una visione totale del reale, della verità tutta intera. L'occupazione del proprio posto fra le scienze favorirebbe anche un atteggiamento meno invadente delle scienze parziali su aspetti della realtà sui quali non hanno competenza[18]. Questa invadenza dipende anche dal vuoto lasciato dalla filosofia e dalla teologia. La mente umana infatti non può rinunciare a chiudere l'arco della domanda che abbraccia tutta la realtà formulando una risposta. Se trova vuoto davanti a sé, lo occupa con le risposte parziali che può dare. Sarebbe auspicabile che concretamente la teologia tornasse a svolgere un ruolo centrale nelle scienze, ma per questo c'è

[18] Le scienze hanno un oggetto da approfondire, con un metodo proprio. Tuttavia rimangono aperte a una visione più completa e globale. Le scienze non sono sistemi chiusi. Nelle scienze acquista maggiore importanza l'interdisciplinarietà, segno della incompletezza di ogni singola scienza.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 207 21-06-2006 17:40:59

bisogno di fiducia e di maggiore sicurezza[19]. Molti studiosi provenienti dal mondo laico percepiscono la parzialità delle risposte provenienti dalle varie scienze, e si avvicinano con stima e con apertura alla teologia, pensando che i teologi hanno certezze da offrire. Fra i teologi manca la chiara coscienza di dover offrire questo servizio[20].

A questo proposito è stata sottolineata nel *forum*, specialmente da parte di Mons. Marcello Bordoni, ma anche da altri, la speciale vicinanza fra teologia e filosofia. La teologia si esprime almeno in parte con concetti filosofici e contribuisce alla formazione stessa della filosofia, soprattutto della metafisica, dell'antropologia e della filosofia morale. La teologia inoltre comunica con le altre scienze per mezzo di concetti e linguaggio filosofici. Sarebbe molto auspicabile un ritorno all'utilizzo di categorie metafisiche nella teologia, specialmente facendo ricorso alla filosofia di San Tommaso D'Aquino.

12. Riacquistare la fiducia

Abbiamo accennato alla mancanza di fiducia fra i teologi, e alla mancanza di coscienza del ruolo della teologia nelle scienze. Il ritorno alla fiducia nel valore e nel ruolo della teologia nella cultura e nella scienza dipende dal superamento del sospetto, della così detta ermeneutica della discontinuità di chi pensa che deve inventare tutto e rifare tutto e di non avere la verità. Nel *forum* si è sottolineato invece il criterio della continuità, della comunione e del rinnovamento nell'unico soggetto Chiesa unito a Cristo.

[19] J.H. NEWMAN, *L'idea di Università*, Studium, Roma 2004, 99: «La mente umana non può trattenersi dallo speculare e dal sistematizzare e se la teologia non ha il permesso di occupare il suo territorio, le scienze confinanti, anzi le scienze che sono del tutto estranee alla teologia ne prenderanno possesso. E la prova che questa occupazione sia un'usurpazione è data dalla circostanza che queste scienze estranee assumeranno come veri certi principi e li metteranno in pratica, senza avere l'autorità di stabilirli, né la possibilità di appellarsi ad una scienza più elevata che li stabilisca per loro».

Per la questione qui trattata consigliamo di leggere tutto il Discorso 4: *Relazione degli altri settori del sapere con la teologia*, 77-100.

[20] È stato ricordato nel *forum* che il Papa Giovanni Paolo II e il Cardinale Joseph Ratzinger hanno offerto un chiaro modello di dialogo fra teologia e scienza, fra teologia e filosofia, fra teologia e cultura, realizzando importanti e intensi rapporti con filosofi, scienziati ed esponenti della cultura.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 208 21-06-2006 17:40:59

La fiducia risiede anche nella percezione della missione da compiere in quanto è affidata da Dio stesso, e accompagnata e guidata dallo Spirito Santo.

Lo Spirito Santo è in grado di realizzare questo rinnovamento, di infondere la fiducia di cui hanno bisogno i teologi.

13. La teologia e il mondo della comunicazione

Nel *forum* la prof.ssa Suor Marcella Farina e vari interventi di altri accademici nella discussione hanno chiarito che il mondo della comunicazione costituisce un vero cambio culturale, cioè una nuova concezione della società umana. La teologia è ancora ben lontana dal trovare il modo di intervenire in questo importante processo; si rischia di rimanere fuori dal principale areopago della vita sociale attuale. Altri stanno occupando velocemente questo grande campo che si presenta davanti a noi. Forse la teologia deve ripensare e adattare il suo modo di esprimersi. In questo senso abbiamo già interessanti iniziative, come quella della Congregazione per il Clero, che ha organizzato l'aggiornamento teologico dei sacerdoti attraverso sistemi informatici per video-conferenza e rete telematica; e riorganizzando i contenuti da trasmettere nel modo adatto al mondo della comunicazione, in forma più sintetica.

È molto importante inoltre intervenire nella configurazione della cultura basata sulla comunicazione e sulla tecnologia mediatica, attraverso l'antropologia cristiana. Ogni uomo deve essere signore di tali strumenti e non semplice utilizzatore. È fortemente necessaria la proposta del primato dell'interiorità dell'uomo, luogo dell'incontro con Dio, e del primato della comunità umana reale di persone (non virtuale), luogo della presenza di Dio. Nella comunità reale delle persone si realizza l'amore, ambito nel quale è possibile la vita morale, indispensabile per la felicità personale e della società. La teologia deve affrontare questa sfida culturale e non tirarsi indietro.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 209 21-06-2006 17:41:00

RIVISTA PATH 1-2006.indd 210 21-06-2006 17:41:00

CONCLUSIONI E PROSPETTIVE – I

MARCELLO BORDONI

PATH 5 (2006) 211-215

In una delle ultime discussioni del nostro Forum è stata posta con urgenza la domanda: di quale metodo teologico abbiamo voluto parlare? Quale metodo la Pontificia Accademia di Teologia ha voluto difendere e raccomandare come metodo per un'autentica teologia cristiana? A questa domanda, in forma di riflessioni conclusive, si possono offrire alcune chiarificazioni.

Un primo servizio alla Chiesa, nell'inderogabile istanza di una *riflessione credente*, è quello di rispondere alle esigenze d'intelligibilità della fede, per cui la *razionalità della teologia*, la sua scientificità, e *il pensare nella comunione ecclesiale* non si escludono, ma vanno insieme. Questo s'impone oggi, particolarmente, nella situazione di uno smarrimento dovuto a non poche carenze di ecclesialità, a frazionamento di metodi spesso divergenti, che approdano a discorsi detti teologici, ma condotti secondo un pluralismo dispersivo incompatibile con il principio della Verità rivelata.

In questa situazione, *il compito che si è prefissa l'Accademia* non è quello di consacrare un particolare metodo come unico ed esclusivo: rimane la coscienza che nella *communio ecclesiale* sono possibili diversi percorsi che hanno sempre caratterizzato *la pluralità delle grandi scuole teologiche*, facenti capo anche alla pluralità delle varie esperienze di spiritualità, per cui si dà una legittima pluralità all'interno della comunione ecclesiale. Tale pluralità è determinata piuttosto da accentuazioni particolari della ricchezza delle molteplici componenti della Tradizione vivente della Parola, le quali debbono sempre più contribuire a una teologia che

RIVISTA PATH 1-2006.indd 211 21-06-2006 17:41:00

rifletta la particolare comprensione rivelata della Verità che illumina l'intelligenza umana. L'intento del Forum è stato quello di evidenziare *alcuni aspetti imprescindibili* senza dei quali non può esservi teologia (sistematica) cattolica: è alla luce di queste prospettive fondamentali che sono possibili ed accettabili pluralità di *visioni teologiche cattoliche* meritevoli di questo nome.

Mi permetto pertanto di richiamare alcune di queste componenti imprescindibili e fondamentali.

1. *Il principio della comunione ecclesiale.* Esso comporta il *riferimento egemonico alla Scrittura*, letta non solo nel suo contesto letterario e culturale per conoscere la "mente dell'autore" (*intentio auctoris*), ma nel contesto della *Traditio vivens* della Parola scritta, sotto l'azione molteplice dello Spirito (lo stesso Spirito che ha ispirato la Scrittura) che guida: l'esperienza della vita liturgica, il cui accento può contribuire allo sviluppo dell' importanza del carattere *dossologico* della teologia; la lettura dei Padri e Dottori della Chiesa che arricchisce della dimensione spirituale e pastorale la riflessione teologica; la teologia monastica, che richiama a quel valore della contemplazione dei misteri della vita di Cristo che consente di rafforzare la componente meditativa ed esperienziale della riflessione teologica; l'insegnamento del Magistero, che in forza del suo carisma certo di Verità è in grado di dare solidità alle affermazioni dogmatiche della fede; l'esperienza di vita dei Santi, che arricchisce la teologia con la "dimensione del cuore" dell'esperienza vissuta della fede nella carità; il *sensus fidei* di tutto il Popolo cristiano, che pone il pensiero teologico in sintonia con la Verità nascosta nel senso religioso del Popolo di Dio, consentendone l'esplicitazione. Il teologo non può fare teologia ignorando o non curandosi di questi aspetti della *Traditio vivens* della Parola.

2. *Il principio della struttura del sapere teologico.* Attraverso queste molteplici accentuazioni emerge come compito della teologia quello di fare emergere la "logica della fede" intrinsecamente derivante della Verità rivelata. Così, particolarmente la teologia dei Padri, la teologia monastica, la teologia spirituale dell'esperienza dei mistici, riflettono meglio quella concezione della Verità che si disvela nell'*evento cristologico.* In questa linea, l'evento dell'incarnazione, della pasqua (croce-resurrezione), in quanto rivelazione escatologica del mistero trinitario di Dio*, costituisce*

RIVISTA PATH 1-2006.indd 212 21-06-2006 17:41:01

la norma fondamentale della verità teologica, dalla quale per nessun'altra comprensione culturale essa potrà mai deflettere. Sulla base di quest'attitudine dell'intelligenza che si apre e si lascia misurare dal donarsi, nel suo "nascondersi-disvelarsi", della Parola di Verità, si sviluppa una teologia come *momento critico del sapere della fede* che privilegia la *recezione-costatazione* dell'evento della Verità rivelata. Essa *si esprime* in *giudizi di "riconoscimento" della Verità stessa*, costituiti non solo da un consenso logico, ma anche dall'atto di una decisione di amore. È un fare teologia che non solo presuppone, ma *si evolve all'interno del movimento di fede che ringrazia, ama e spera l'incontro perfetto con il Cristo Verità tutta intera.* Potremmo definire questo stile del pensiero teologico come stile *dossologico*, che dona una caratteristica "eucaristica" alla struttura stessa del parlare teologico. Perché si definisca come *pensiero interno al credere*, questo "stile o modello teologico" può riflessivamente esplicitarsi *solo rispettando il movimento spirituale di un intelligere "ri-conoscente", per il quale il pensare dell'uomo si compie lasciandosi pensare e dire da Dio e dalla sua Parola di Verità*[1]. Esso potrebbe definirsi "*contemplazione intellettuale nell'ambito del mistero salvifico*", oppure "via dell'anima spirituale verso la luce della Verità che redime e rende beati, il che non esclude la polemica, l'apologetica e nemmeno lo sforzo del concetto". In essa si dà più spazio alla creatività, all'ispirazione, al linguaggio simbolico-narrativo: ci si muove in contesti di scoperta più che di argomentazione fondativa; preghiera, meditazione e predicazione le sono più vicine.

3. *Il principio dell'intellectus fidei*, che comprende il ruolo della ragione nel contesto tracciato dalla *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II. Non mi è parso che nella discussione si sia evidenziato un punto fondamentale per una teologia rispettosa dell'intellettualità della fede: il rapporto privilegiato con una *sana filosofia* che rispecchi quel senso dell'essere che è frutto delle radici cristiane. In questo contesto si pongono gravi questioni per la teologia, la quale non può fare a meno di una *pre-comprensione metafisica*. Certamente, la metafisica non è il terreno dal quale la teologia trae il pro-

[1] Questa teologia presenta una sua impronta specifica, essa è un reale *pensare la fede*, ma non è semplicemente teologia razionale: «È *sapienziale* (...) non razionale né scientifica. Conosce la speculazione e la sistematicità. Il suo obiettivo è la certezza intelligibile della visione spirituale, non l'accertamento razionale del pensiero discorsivo» (M. SECKLER, *Teologia Scienza Chiesa*. Saggi di teologia fondamentale, Brescia 1988, 34).

RIVISTA PATH 1-2006.indd 213 21-06-2006 17:41:01

prio alimento e la propria forza, però si può ben dire che essa è l'atmosfera indispensabile per respirare, senza la quale il riflettere teologico rischia di soffocare e *non può trovare surrogati in qualsiasi miscela artificiale, fatta di teorie sociali o di ipotetiche teorie scientifiche*. A questo aspetto la rivista PATH dedicherà per intero il suo prossimo fascicolo (2/2006).

4. *Il principio della storicità*. La teologia *non può neppure disattendere il problema del condizionamento storico generale del pensiero umano, l'importanza del "luogo storico" in cui si rivela la Verità divina e quindi la struttura storica del pensiero di fede* («*fides una est de temporalibus et aeternis*»: così si esprimeva lapidariamente San Tommaso d'Aquino). Di qui l'interesse, da parte della teologia, per quella questione di fondo che riguarda il rapporto tra "*verità e storia*". L'avvento del pensiero storico ha posto sempre più in evidenza, come ha scritto la Commissione Teologica Internazionale[2], che «quando ci troviamo alle prese con il problema della verità del reale, 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». Ciò comporta 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 con un reale nel contesto culturale dell'uomo, con la sua interpretazione attraverso la tradizione e la sua attuale appropriazione». 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»[3]. *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*

[2] Cfr. *L'interpretazione dei dogmi* (1989), A- I/1, in "La Civiltà Cattolica", 141 (1990), n. 3356, pp. 144-173, soprattutto p. 148 (EV/11, nn. 2717-2811).

[3] *Ivi*, p. 150 (EV/11, n. 2726).

RIVISTA PATH 1-2006.indd 214 21-06-2006 17:41:01

difficoltà che tale condizionamento storico determina nella sua «incidenza sull'espressione della rivelazione»[4].

5. *Il principio della dialogicità*, che coinvolge non solo il rapporto della fede con la cultura e le scienze umane, ma anche il rapporto con le altre religioni. Il che, però, non può evadere l'esigenza di un'attitudine di ricerca della Verità. Esso tocca infatti, ad esempio, nel rapporto tra cristianesimo e religioni, quell'aspetto intrinseco della natura stessa del senso religioso che ha a che fare con la questione, insieme, della verità e della libertà *nel dovere di seguire la retta coscienza* e nell'intenzione – come più volte sottolineato da Giovanni Paolo II – «di cercare e di obbedire alla verità».

[4] Cfr. per esempio la Dichiarazione dottrinale della CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Mysterium Ecclesiae* (1973), n. 5 (in EV/4, nn. 2564-2589, qui n. 2576).

RIVISTA PATH 1-2006.indd 215 21-06-2006 17:41:02

RIVISTA PATH 1-2006.indd 216 21-06-2006 17:41:02

CONCLUSIONI E PROSPETTIVE – II

PIERO CODA

PATH 5 (2006) 217-220

A corona delle esaustive conclusioni tratte dal fecondo dialogo di questi giorni dal nostro Presidente, Mons. Marcello Bordoni, mi limito a offrire due chiavi di lettura che forse possono ulteriormente giovare nel rileggere e comporre in armonia la molteplicità dei contributi emersi, abbozzando appena, nel terzo punto, qualche prospettiva per un condiviso prosieguo della nostra comune ricerca.

1. Innanzi tutto, parafrasando Aristotele, si può senz'altro affermare che "teologia" si dice in molti modi: nel senso che essa esibisce, al contempo, un indiscutibile significato originario, su cui tutti conveniamo e che funge da ispiratore "*analogatum princeps*", e una pluralità di declinazioni che non derivano soltanto dalla molteplicità delle intonazioni spirituali e culturali, ma dalla differenza dei livelli di esercizio e di espressione del fatto teologico. E tale pluralità analogica, che è insieme convergenza unitaria, è assolutamente necessario tener presente quando si discetta sullo statuto e sul metodo della teologia, per evitare inutili e perniciosi fraintendimenti e per svolgere un approfondimento coerente e proficuo.

È evidente infatti, che un primo livello, ontologicamente fondante, della teologia è quello coestensivo all'originarsi e al progressivo configurarsi della fede cristiana stessa. Se, da un lato, la fede è la risposta pertinente e adeguata all'evento della rivelazione di Dio mediante Gesù Cristo nello Spirito Santo e, dall'altro, essa è teologicamente e antropologicamente riuscita nel momento in cui esprime un'esplicita intelligenza di

RIVISTA PATH 1-2006.indd 217 21-06-2006 17:41:02

sé, ne consegue che la vita della comunità dei discepoli di Gesù Cristo, la vita della Chiesa, è essa stessa "teo-logia": e cioè *traditio* (diacronica) e *communicatio* (sincronica) dell'evento di Gesù Cristo nello Spirito in quanto esso plasma e dà forma all'esistenza umana nella storia, nella sua costitutiva tensione verso il compimento escatologico. È, in fondo, proprio a questa dimensione sorgiva e insieme risolutiva della teologia cristiana che alludono ad esempio, nel magistero del Concilio Vaticano II, sia la *Dei Verbum* quando afferma che nella fedeltà alla *Traditio* degli Apostoli, che a sua volta deriva ed esprime la *Traditio* trinitaria del Figlio incarnato da parte del Padre nello Spirito Santo (cf. *Gv* 20, 21), «*Ecclesia, in sua doctrina, vita et cultu, perpetuat cunctisque generationibus transmittit omne quod ipsa est, omne quod credit*» (n. 8); sia l'*Optatam totius* là dove invita a far convergere tutte le discipline «*ad alumnorum mentibus magis magisque aperiendum Mysterium Christi quod totam generis humani historiam afficit, in Ecclesiam iugiter influit et ministerio sacerdotali praecipue operatur*» (n. 14), e là dove esorta a riconoscere presenti e operanti i misteri della salvezza «*in actionibus liturgicis et universa Ecclesiae vita*», imparando «*humanorum problematum solutiones sub Revelationis luce quaerere, eius aeternas veritates mutabili rerum humanarum condicioni applicare easque modo coaevis hominibus accommodato communicare*» (n. 16).

Di qui, a un secondo livello, si sviluppa quell'*intelligentia fidei* in cui la teologia propriamente consiste. Essa, per obbedienza alla sua intrinseca natura e alla sua primigenia vocazione, non può dunque configurarsi se non come il venire al pensiero di quella *communio*, quale *novitas vitae* mediante Cristo nello Spirito, da cui nasce e a cui si alimenta. È vero, da un lato, che essa dovrà obbedire alle leggi proprie dell'intelligenza, ma è altrettanto vero, d'altro lato, che l'intelligenza stessa, una volta *fide illustrata*, potrà e dovrà esibire il suo statuto plenario alla luce del disegno di Dio escatologicamente rivelato/attuato in Cristo. Si tratterà, dunque, di un'*intelligentia caritate formata*, elevata cioè a esprimere, nel suo modo proprio e originale, il tutto della rivelazione che è chiamata a vivere in se stessa e a trasmettere nella sua integralità. Di qui, in particolare, quella dialettica che, a ben vedere, è intrinseca a ogni autentica teologia cristiana, tra *sapientia* e *scientia*, e cioè, in definitiva, tra il contemplare e vivere la realtà nella partecipazione di grazia al pensiero e alla vita di Dio in Cristo, e l'incarnazione della vita e del pensiero di Dio nella storicità,

RIVISTA PATH 1-2006.indd 218 21-06-2006 17:41:03

secondo la modalità e la dinamica proprie del Verbo di Dio fatto carne nel soffio dello Spirito Santo. Di qui anche la struttura per sé testimoniale e dialogica della teologia, volta a irradiare l'intelligenza di Cristo in un orizzonte universale, e a ricapitolare in Lui, non integristicamente, la crescita verso la verità ovunque suscitata e alimentata dallo Spirito senz'invidia e senza parsimonia.

Infine, a un terzo livello, è necessario e arricchente tematizzare riflessivamente, in una rigorosa teoria gnoseologica, il *proprium* e il *novum* del conoscere teologico in quanto nasce e prende forma originariamente al primo livello e, di conseguenza, s'esprime e articola coerentemente al secondo livello di cui s'è sin qui detto. I tre livelli vanno adeguatamente distinti, ma non per separarli, bensì per illuminarne l'intima coesione e armonia. Quando, in questi giorni, s'è parlato di *comunione* (a livello diacronico e sincronico) e di *dialogo* come dimensioni intrinseche del metodo teologico s'è voluto evidenziare ciò che per sé caratterizza la teologia cristiana in quanto tale, e a tutti questi tre livelli: anche se, ovviamente, con una specifica peculiarità in ognuno di essi, peculiarità che va debitamente focalizzata e articolata, in sé e nel rapporto con gli altri livelli. Quando, ad esempio, si è detto di una necessaria "spiritualità", e cioè di una vita limpidamente condotta nello Spirito di Gesù Cristo, quale *humus* e atmosfera vitale dell'esercizio del teologare, non si è fatto altro che sottolineare l'inscindibile nesso esistenziale che lega la novità della vita in Cristo con la sua espressione nell'*intelligentia fidei*.

2. Il discorso sin qui fatto e che, in forme diverse, ha impegnato la gran parte delle nostre energie e risorse, conduce per sé a un'ulteriore questione che, a dire il vero, è solo qua e là emersa, ma che, a mio avviso, è di fondamentale importanza per una corretta impostazione della nostra ricerca e per uno scavo di approfondimento che sia non solo all'altezza della novità di cui la teologia è chiamata a dar conto, ma anche culturalmente significativo e incisivo nell'oggi della storia. In modo assai sintetico, e come tale bisognoso di un'adeguata esplicitazione e articolazione, direi che il nodo sul quale dovremmo con coraggio e con costanza riflettere è il seguente: in definitiva, è la novità stessa dell'Oggetto che la teologia è chiamata ad accogliere ed esprimere che determina la forma del metodo con cui il soggetto – in ciò competente – assolve a tale compi-

RIVISTA PATH 1-2006.indd 219 21-06-2006 17:41:03

to. Se, infatti, è il Dio Trinità d'Amore, rivelato/comunicato nella pasqua di Gesù Cristo e nell'effusione pentecostale dello Spirito Santo come il principio e il fine di tutto ciò che è, l'Oggetto primo e ultimo della teologia (la sua *Res*), è chiaro che solo una vita e, insieme, un'intelligenza ad esso corrispondenti potranno darne adeguata testimonianza e pertinente ragione. Tale consapevolezza, a ben vedere, è stata ed è senz'altro presente nei più luminosi e maturi progetti teologici di tutti i tempi. Oggi, però, mi pare che questa consapevolezza, sulla base del rinnovamento che ha attraversato il '900 ecclesiale, deve emergere ed essere assunta come tale dalla comunità dei teologi quale espressione qualificata della *communio* dell'intero Popolo di Dio sotto la guida del magistero, in sintonia con l'ecclesiologia del Vaticano II e gl'impulsi di Paolo VI, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI. La corrispondenza dell'esercizio della soggettività teologica all'Oggetto trinitario, che come tale la connota, implica non solo una metodologia che permetta adeguatamente a ciascun teologo d'informare la sua intelligenza sulla misura della Vita trinitaria, ma, per ciò stesso, implica l'acquisizione e la pertinente articolazione di relazioni intersoggettive capaci di attestare ed esprimere al meglio, anche a livello intellettuale, l'Oggetto accolto e comunicato. Non si tratta, soltanto, di una questione "spirituale", nel senso depotenziato del termine, ma di un fatto onto-logico che per sé richiede precise implicazioni epistemiche e metodologiche nella teologia.

3. Infine, tenendo conto delle linee emerse dal nostro dialogo conclusivo, mi proverei a riassumerne le istanze convergenti in vista della prosecuzione della nostra ricerca, riconducendole a tre fondamentali: (1) per dare concretezza e verificare l'intenzionalità dell'approccio metodologico istruito nel II e nel III Forum, è forse giunto il momento di fissare l'attenzione, nel prossimo IV Forum, sulla "*res*" dell'atto teologico; (2) e ciò convergendo possibilmente – a motivo dello spessore oggettivo e del condiviso interesse soggettivo per la questione – sul tema della "fede in Gesù Cristo"; (3) tenendo insieme presente l'obiettivo intrinseco (all'oggetto della fede) e urgente (in rapporto alla cultura odierna) della credibilità, della comunicazione e della rilevanza antropologica della fede in Cristo. Su questa base possiamo dunque prevedere di proseguire insieme e con frutto il nostro cammino.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 220 21-06-2006 17:41:04

VITA ACADEMIAE

1. III Forum Internazionale

* Telegramma del Santo Padre Benedetto XVI

«Occasione Forum Internazionale promosso da codesta Pontificia Accademia sul tema "Il metodo teologico oggi comunione in Cristo tra memoria e dialogo" Santo Padre rivolge beneaugurante saluto esprimendo apprezzamento per importante iniziativa volta at promuovere dialogo tra discipline teologiche et mentre auspica che essa favorisca sempre più profonda comunione per feconda ricerca teologica nel solco tradizione della Chiesa et docilità at azione dello Spirito invia di cuore at organizzatori illustri relatori et presenti tutti implorata benedizione apostolica».

Cardinale Angelo Sodano Segretario di Stato

* Indirizzo di saluto del Rev.mo P. Bernard Ardura, O. Praem., Segretario del Pontificio Consiglio della Cultura

Eminenze/ Eccellenze Reverendissime,
Carissimo Presidente,
Reverendissimo Prelato Segretario,
Signori Accademici,
Cari amici qui presenti,

è motivo di grande gioia e di profondo onore per me inaugurare i lavori di questo Terzo Forum Internazionale della Pontificia Accademia di Teologia, in cui si intende approfondire l'interessante tema "Il metodo teologico oggi. Comunione in Cristo tra memoria e dialogo". A tutti voi

RIVISTA PATH 1-2006.indd 221 21-06-2006 17:41:04

qui presenti, ed in particolare al Presidente, Mons. Marcello Bordoni, e al Prelato Segretario, Mons. Piero Coda, rivolgo il mio più cordiale saluto e le mie più vive congratulazioni per la realizzazione di questa bella e significativa occasione di incontro e di dibattito teologico, giunta già alla sua terza edizione.

Vorrei comunicarvi anche il saluto di Sua Em.za il Cardinale Paul Poupard, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, impossibilitato a presenziare, e l'attenzione con cui segue la vostra Pontificia Accademia con le significative ed interessanti iniziative intraprese, non ultima la pubblicazione del numero monografico della Rivista *PATH* dedicato all'approfondimento della *Via pulchritudinis*, tema che sarà anche al centro dei lavori della prossima Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio della Cultura, in programma dal 23 al 25 marzo prossimo.

Questa circostanza ci permette di manifestare concretamente la perfetta sintonia di intenti esistente tra il Dicastero che rappresento e l'Accademia, a partire dalla riforma e dal rinnovamento delle cariche istituzionali, promossi da Giovanni Paolo II, di venerata memoria, con la Lettera Apostolica *Inter Munera Academiarum*, del 28 gennaio 1999.

Con tale documento, infatti, il Santo Padre intese ridare nuova vitalità a questa antica ed illustre istituzione, ideata nel 1695 da Cosimo de' Girolami, ed approvata da Papa Clemente XI, generoso patrono delle arti e delle scienze, con Breve del 23 aprile 1718.

Gli *Statuti* dell'Accademia, approvati lo stesso 28 gennaio 1999, accogliendo l'appello del Santo Padre e recependo pienamente le preziose indicazioni contenute nell'Enciclica *Fides et ratio*, riaffermano il compito precipuo della Pontificia Accademia di Teologia, consistente nella promozione del dialogo tra la fede e la ragione, offrendo una sempre maggiore intelligenza della Rivelazione e della dottrina della fede insieme ad utili e preziose riflessioni sulle questioni più urgenti della Teologia contemporanea.

In questo quadro di finalità istituzionali si inserisce perfettamente la tematica scelta per questo terzo Forum Internazionale, dedicato, piuttosto che ad una qualche specifica problematica teologica, al metodo teologico, su cui riflettere nuovamente, sollecitati anche dalle sfide e dalle nuove esigenze culturali.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 222 21-06-2006 17:41:04

La riflessione sul metodo teologico ben si inserisce anche nel contesto della rilettura dei documenti del Concilio Ecumenico Vaticano II, a quarant'anni dalla sua conclusione.

A tal proposito risultano quanto mai significative le espressioni rivolte da Sua Santità Benedetto XVI, di cui conosciamo e apprezziamo tutti la profonda competenza teologica, alla Curia Romana nei saluti di fine anno. Ricordando proprio i tanti momenti di celebrazione e di riflessione sullo storico evento e sui documenti prodotti dall'assise conciliare, Egli si è soffermato su una questione di metodo, che risulta di notevole importanza per gli esiti diversi che si sono manifestati in questi quarant'anni.

Benedetto XVI ha proposto delle domande non retoriche: «Qual è stato il risultato del Concilio? È stato recepito nel modo giusto? Che cosa, nella recezione del Concilio, è stato buono, che cosa insufficiente o sbagliato? Che cosa resta ancora da fare?». Non nascondendo le difficoltà emerse nella recezione del Concilio e dei suoi insegnamenti, il Santo Padre ci ha offerto questa spiegazione: «Ebbene, tutto dipende dalla giusta interpretazione del Concilio o – come diremmo oggi – dalla sua giusta ermeneutica, dalla giusta chiave di lettura e di applicazione. I problemi della recezione sono nati dal fatto che due ermeneutiche contrarie si sono trovate a confronto e hanno litigato tra loro».

Così, quindi, illustra le due posizioni: «Da una parte esiste un'interpretazione che vorrei chiamare "ermeneutica della discontinuità e della rottura"... Dall'altra parte c'è l'"ermeneutica della riforma", del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino».

Evidentemente è questa seconda forma interpretativa quella da seguire e privilegiare per far fruttificare la ricchezza dell'evento conciliare, ed il Santo Padre, rifacendosi anche ad interventi dei suoi Predecessori, Giovanni XXIII e Paolo VI, precisa quali siano i punti fermi di un corretto ed adeguato metodo di lettura e di interpretazione dei documenti conciliari: «È chiaro che questo impegno di esprimere in modo nuovo una determinata verità esige una nuova riflessione su di essa e un nuovo rapporto vitale con essa; è chiaro pure che la nuova parola può maturare soltanto se nasce da una comprensione consapevole della verità espressa

RIVISTA PATH 1-2006.indd 223 21-06-2006 17:41:05

e che, d'altra parte, la riflessione sulla fede esige anche che si viva questa fede».

Concludendo il Discorso, il Papa ha voluto ribadire l'importanza del Concilio per la vita della Chiesa come per la stessa riflessione teologica, per il dialogo tra fede e ragione, che non può certo prescindere dal Magistero conciliare anche in ambito metodologico: «Il dialogo tra ragione e fede, oggi particolarmente importante, in base al Vaticano II ha trovato il suo orientamento. Adesso questo dialogo è da sviluppare con grande apertura mentale, ma anche con quella chiarezza nel discernimento degli spiriti che il mondo con buona ragione aspetta da noi proprio in questo momento. Così possiamo oggi con gratitudine volgere il nostro sguardo al Concilio Vaticano II: se lo leggiamo e recepiamo guidati da una giusta ermeneutica, esso può essere e diventare sempre di più una grande forza per il sempre necessario rinnovamento della Chiesa».

Benedetto XVI aveva trattato la questione del metodo teologico anche in occasione delle celebrazioni per il centenario della nascita del teologo Hans Urs von Balthasar. Inviando un suo Messaggio ai partecipanti al Convegno internazionale, il 6 ottobre 2005, Egli evidenziava la necessità di «riconsiderare la giusta collocazione della ricerca nella teologia».

Ed aggiungeva queste singolari e suggestive parole: «La sua esigenza di scientificità non viene sacrificata quando essa si pone in religioso ascolto della Parola di Dio, viva della vita della Chiesa e forte del suo Magistero. La spiritualità non attenua la carica scientifica, ma imprime allo studio teologico il metodo corretto per poter giungere ad una coerente interpretazione».

Ecco, dunque, alcuni punti fermi ed essenziali, da cui partire per una rinnovata ed approfondita riflessione sul metodo teologico, affinché esso sia realmente capace di confrontarsi con le esigenze e le domande dell'oggi.

Auguro, perciò, vivamente ai Relatori e a tutti i partecipanti a questo Forum Internazionale di cogliere questa preziosa occasione di riflessione come un momento di approfondimento nel confronto e nel dialogo, ma soprattutto come servizio alla Chiesa, al Santo Padre, e come contributo alla ricerca teologica in dialogo con le culture del nostro tempo.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 224 21-06-2006 17:41:05

* Introduzione di S.E.R. il Card. Zenon Grocholewski, Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica: «Per affrontare la "sfida più grande della nostra epoca"»[1]

1. Nella Lettera Apostolica motu proprio *Inter munera Academiarum*[2], con la quale sono stati approvati il 28 gennaio 1999 i nuovi Statuti di questa Pontificia Accademia di Teologia insieme con quella di San Tommaso d'Aquino, Giovanni Paolo II presenta la realtà di queste Accademie sullo sfondo della «sfida più grande della nostra epoca [che] viene da una crescente separazione fra fede e ragione, fra Vangelo e cultura» (n. 2a) e quindi pone le loro attività nella prospettiva «della nuova evangelizzazione» (n. 2b).

In questo contesto – e avendo presente che negli ultimi decenni è aumentato molto il numero delle Facoltà di teologia, dei diversi Istituti di scienze religiose nonché delle cattedre delle scienze ecclesiastiche nelle Università cattoliche – mi ha colpito la successiva frase del Pontefice: «Infatti, l'annuncio della salvezza incontra molti ostacoli derivanti da concetti erronei e da una grave carenza di un'adeguata formazione» (n. 2b).

Queste constatazioni di fondo, da una parte, costituiscono per la vostra Accademia certamente un messaggio, un pressante invito ad operare nella delineata situazione, a provvedere a rimuovere detti ostacoli; d'altra parte, dimostrano la fiducia riposta in Voi. In realtà, il Santo Padre, parlando dei rapporti fra fede e ragione, confessa: «Voglio dare un nuovo impulso alle Pontificie Accademie operanti in questo campo, tenendo conto del pensiero e degli orientamenti attuali, nonché delle necessità pastorali della Chiesa» (n. 3a).

E parlando specificatamente della Pontificia Accademia di Teologia ritorna a ricordare: «La missione principale della teologia, oggi, consiste nel promuovere il dialogo nonché nel presentare una comprensione sempre più profonda della dottrina della rivelazione e della fede» (n. 5).

[1] Introduzione alla terza sessione dei lavori del "Terzo Forum Internazionale della Pontificia Accademia di Teologia": *La verità di Cristo nella storia, testimonianza e dialogo*, Città del Vaticano, 27 gennaio 2006.

[2] Cf. AAS 91(1999), 849-853. Il testo latino e italiano in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 18, nn. 205-213.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 225 21-06-2006 17:41:06

Nell'*Inter munera Academiarum* appaiono anche altri due aspetti del vostro impegno, degni di nota. Giovanni Paolo II afferma di aver deciso «di rinnovare gli [...] Statuti di queste Pontificie Accademie, così che con maggior efficacia possano sviluppare il loro impegno nel campo filosofico-teologico, per favorire la missione pastorale del Successore di Pietro e della Chiesa universale» (n. 3b).

La vostra Accademia, nel suo impegno teologico pastorale: a) viene qui collegata strettamente con il Successore di Pietro; essa è la sua Accademia, sulla quale quindi egli vuol poter contare; b) viene considerata nella dimensione e nel respiro della Chiesa universale.

Che il documento pontificio sia un messaggio per Voi ed esprima la fiducia posta nel vostro operato risulta anche dalle parole finali del Pontefice, riguardanti la vostra Accademia: «Voglio che questa egregia sede di studi cresca in qualità e per questo approvo [...] gli Statuti» (n. 5).

2. Negli Statuti rinnovati[3], all'art. 2, dove viene precisato il fine della Pontificia Accademia di Teologia, si legge anche: «Per meglio conseguire questa finalità, l'Accademia è unita con un legame particolare alla Congregazione per l'Educazione Cattolica».

A nome della Congregazione per l'Educazione Cattolica, quindi, e mio personale, non soltanto rivolgo a Voi un saluto molto cordiale, ma anche un vivo ringraziamento per quanto fate a rendere sempre più comprensibile, più convincente e più stimolante, per il mondo di oggi e di domani, il messaggio più straordinario che c'è, quello del Vangelo. La rinnovata vivacità della vostra attività viene dimostrata dalla pubblicazione, a partire dall'anno 2002, della nuova rivista "PATH" (che nello stesso tempo è anche sigla della denominazione latina di questa Accademia), nella quale si trovano apprezzabili studi nonché relazioni sui vostri diversi impegni.

Vorrei che la mia presenza qui fosse anche un incoraggiamento per il vostro generoso lavoro ecclesiale.

Vi auguro di avere la gioia di vedere frutti benefici della vostra fatica. In sostanza si tratta del fatto – e qui entro nell'atmosfera della recente Enciclica di Benedetto XVI *Deus Caritas est* (25 dicembre 2005)– che «l'amore del quale Dio ci ricolma [...] da noi deve essere comunicato agli

[3] Cf. PATH 1 (2002), 130-132.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 226 21-06-2006 17:41:06

altri» (n. 1c). Non siamo chiamati a trasmettere una idea, una verità, ma qualcosa di straordinario che coinvolge e trasforma intimamente tutta la persona.

3. Oggi ho il piacere di presiedere questa stimolante sessione dedicata all'approfondimento del metodo teologico nella prospettiva della testimonianza e del dialogo. Entriamo qui molto profondamente nel senso genuino del metodo teologico, che non è semplicemente una ricerca accademica nel senso rigido della parola e la semplice trasmissione di un sapere, ma qualcosa di molto più, come ho notato poco fa: cosa che certamente sarà messa in luce ed approfondita durante la presente sessione.

Abbiamo in questa visuale una relazione del prof. Paul O'Callaghan, decano della Facoltà di Teologia presso l'Università della Santa Croce in Roma e membro dell'attuale Consiglio Accademico di questa Pontificia Accademia. Poi ascolteremo due interventi al riguardo, del prof. François-Marie Léthel, carmelitano, professore di teologia dogmatica e di spiritualità presso la Pontificia Facoltà Teologica *Teresianum* di Roma, pure egli membro del Consiglio Accademico, e della prof.ssa Suor Marcella Farina, Figlia di Maria Ausiliatrice, docente presso la Pontificia Facoltà di Scienze di Educazione *Auxilium* di Roma, Accademica e già membro del Consiglio Accademico. Seguirà l'intervallo e poi un ampio dibattito. Sono contento che per il dibattito si sia dato più tempo che per la relazione e gli interventi programmati insieme. In tal modo, durante questo Forum, l'Accademia potrà dimostrare visibilmente la vitalità e la creatività in tutte le sue cellule.

* Omelia di S.E.R. il Card. William J. Levada, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, nella Festa di S. Tommaso d'Aquino

Wisdom 7: 7-10, 15-16
Ephesians 3: 8-12
Matthew 5: 13-19

Your Eminence, your Excellencies, Reverend Fathers, Friends – brothers all in Christ. It is indeed a pleasure and an honor to celebrate the Eucharist with you and to speak to you about the great saint for whose holiness and doctrine we give fervent thanks to God today. For

RIVISTA PATH 1-2006.indd 227 21-06-2006 17:41:06

you who have dedicated your lives to the study and teaching of theology, St. Thomas Aquinas is both model and guide – and I pray that his intercession will bring many blessings to the members of the Pontifical Academy of Theology, and to the faculties in which you teach and direct the theologians of the future.

Today, I cannot help but think of our new Holy Father who, before becoming prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith, spent so much of his life as a student and as professor of theology. Through his dynamic teaching and prolific writings, he embraced and embodied precisely that ecclesial vocation of the theologian of which he has so often and so eloquently written and spoken. As I address an academy of theologians on this feast of a theologian, I cannot help but be reminded of the fact that in Pope Benedict XVI, a theologian of great distinction and ecclesial commitment now occupies the Chair of Peter. A notable theologian has become the Church's chief pastor.

The first thing that we can note about this conjunction of a theological with a pastoral vocation is that it is not at all unusual in the history of the Church. Almost without exception, the first great theologians of the Catholic Church were bishops. One thinks immediately of Saint Augustine whose work has been the particular focus of the study and inspiration of Pope Benedict XVI throughout his life. But think of the others: Athanasius, John Chrysostom, Gregory and Basil in the East, and Leo, Gregory, Cyprian, and Irenaeus in the West. All of these men were pastors – although much engaged with the important ecclesiastical and political challenges of their times, always striving to defend the faith and to deepen their own understanding of its endless riches, and to share this understanding in their homilies, commentaries, letters, and treatises. Much of their theological reflection had a pastoral finality in view.

It is true that throughout the medieval period and especially with the rise of the universities and the refinement of the scholastic method, the theological vocation emerged increasingly as a specialized calling distinct from the pastoral vocation. The theological vocation was seen to be directed to the elaboration of doctrines of the Catholic faith in a self-consciously systematic and scientific manner. With this development, theology was recognized as a discipline in its own right, with an integrity and finality of its own, apart from any ulterior uses to which its findings

RIVISTA PATH 1-2006.indd 228 21-06-2006 17:41:07

might be put. This development brought with it many benefits, but it has also led at times to a form of theology far removed both from the pastoral and the spiritual dimensions of the Church's life.

But, as the example of the great theologian-pastors of the Church – and indeed that of our Holy Father – so aptly demonstrates, there is no disjunction between the theological and pastoral vocations. One can say that, although these vocations have their own distinctive finalities, they are nonetheless intrinsically linked. There is no better witness to this than that most speculative of theologians, Saint Thomas Aquinas himself.

This link between the theological and pastoral vocations was imprinted on Aquinas's spirit by his very profession in the Dominican Order. As is well known, the origins of the Order of Preachers lay in Saint Dominic's endeavors to convert the Albigensians in southern France in the early years of the thirteenth century. Saint Dominic understood that ideas have enormous power in shaping people's lives, and that erroneous ideas are not only intellectually, but also morally and spiritually, harmful. He saw at first hand that the radical dualism of the Albigensian heresy drove a wedge between matter and spirit, body and soul, that led to the devaluation of created goods and the rejection of marriage. People needed to be persuaded by argument to abandon their erroneous views, not for purely speculative motives, but because their very happiness and salvation were in jeopardy. This experience convinced Saint Dominic of the need for theologically educated preachers, and so the Order of Friars Preachers was born.

Thomas Aquinas was in every sense a son of Saint Dominic. He absorbed in the Dominican Order this fundamental conviction of the pastoral importance – as we would say now – of a thorough and profound understanding of the faith, such as could only come from a rigorous and disciplined study of theology. He understood that the study of theology leads one evermore deeply into the mystery of God himself, whose revelation is endlessly and inexhaustibly intelligible, and is intended to lead human persons to perfect vision and loving communion with himself and with one another.

Although study is indispensable for its acquisition, theological wisdom is in the first place a gift of God himself. As we heard in the first

RIVISTA PATH 1-2006.indd 229 21-06-2006 17:41:07

reading today from the book of Wisdom: "I prayed, and prudence was given me; I pleaded and the spirit of Wisdom came to me." The revelation which God has freely shared with us is a self-communication on his part. From this revelation we learn the meaning of our existence, and apart from it we would be in darkness: for the triune God wants nothing less than to draw us into the communion of his trinitarian life.

To know this, and to deepen our understanding of this mystery, is crucial to the conduct of our lives and to the achievement of real happiness—beatitude itself, and nothing less. As Saint Paul proclaims to the Ephesians: "To me ... this grace was given, to preach to the Gentiles the inscrutable riches of Christ, and to bring to light for all what is the plan of the mystery hidden from ages past in God who created all things, so that the manifold wisdom of God might now be made known through the Church to the principalities and authorities in the heavens. This was according to the eternal purpose that he accomplished in Christ Jesus our Lord, in whom we have boldness of speech and confidence of access through faith in him."

The theological vocation is nothing else but the call to receive and to share the knowledge of this mystery. For it is only in the light of the revelation of this mystery that we can grasp the purpose of creation and the meaning of our existence as personal beings destined for love and communion.

The task of the theologian is not only to penetrate this mystery in its inexhaustible intelligibility, but also to lead others to an ever deepening understanding of the divine design. How could it be otherwise? As Our Lord declares in the Gospel today: "You are the light of the world. A city set on a mountain cannot be hidden. Nor do they light a lamp and then put it under a bushel basket; it is set on a lampstand, where it gives light to all in the house." Saint Thomas Aquinas exemplifies this crucial aspect of the theological vocation: to be a light showing the way for others. His greatest theological work was written for beginning students. In addition to scientific treastises, we have many of his commentaries on Scripture, his sermons, and his works of what we would call popular theology. His biographers attest to the fact that he never showed impatience when other friars or students interrupted his work to ask him a question.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 230 21-06-2006 17:41:08

By putting before us today the well-known passage of Saint Matthew's Gospel which I have just cited, the Church surely wants us to understand that the theologian must be a light for others. But he also must be the salt of the earth. The urgency of this vocation can best be understood by recalling that, in the time of Our Lord, salt served not only as a condiment, but also as the chief preservative of stored foods like fish and meat. So, when he declared that his followers were to be the salt of the earth, he was saying, in effect, that without them the world would spoil. Applied to the vocation of the theologian, as the Church clearly intends that we do today, these words demonstrate that the theologian has the responsibility to share the knowledge he acquires so that others will be saved from error and confusion, and thus in some sense lost. Like his father Dominic, Thomas Aquinas grasped the enormous power and importance of ideas, and, by considering almost exhaustively the objections that could be brought against it, he sought to defend the faith and to strengthen others in their adherence to the saving truth revealed in Christ.

There is much more that could be said about the deep links between the pastoral and theological vocations, but the point is surely clear to all of us. Today as we celebrate the feast of St. Thomas Aquinas, we do so conscious of the fact that in Pope Benedict XVI the vocations of theologian and pastor are providentially conjoined. In these past months, the Church has already enjoyed many of the benefits of the teaching this theologian-pastor. Just this week has seen the publication of his first encyclical, *Deus Caritas Est*, which, like the work of Saint Thomas Aquinas and all great theologians, lays before us the most fundamental truth of our existence: that we were made to experience the love of God for us, and to respond in love for the One about whom the Bible assures us: *Deus Caritas Est* – God is love (1 *Jn*. 4: 16).

* Emeritato del Rev. P. Alvaro Huerga, O.P.

In occasione del III Forum Internazionale ha avuto luogo la celebrazione dell'emeritato dell'Accademico Rev. P. Alvaro Huerga, O.P. Dopo la *laudatio* del P. Luigi Borriello, O.C.D., riportata qui di seguito insieme alla *lectio magistralis* del P. Huerga, il Presidente dell'Accademia, Mons.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 231 21-06-2006 17:41:08

Marcello Bordoni, ha consegnato la pergamena di emeritato al P. Huerga, contenente il seguente testo:

CLARISSIMO AC REVERENDISSIMO PATRI
ALVARO HUERGA, O.P.
SAGACI FIDELIQUE
CHRISTI ET ECCLESIAE MYSTERII INTERPRETI
AD SANCTI DOMINICI MENTEM,
OCTOGESIMO AETATIS ANNO PERACTO,
OB EXIMIUM STUDIUM
IN DOCTRINA THEOLOGICA EXCOLENDA TRADENDAQUE
OMNI TEMPORE POSITUM
GRATITUDINIS TESTIMONIUM AC PIGNUS.
EX CIVITATE VATICANA,
DIE XXVIII MENSIS IANUARII, ANNO DOMINI MMVI.

PRAESES	A SECRETIS
M. BORDONI	P. CODA

* *Laudatio del P. Alvaro Huerga, O.P.,* di P. Luigi Borriello, O.C.D.[4]

> «Tra gli impegni cui si possa dedicare un uomo, nessuno è più perfetto, più sublime, più fruttuoso e più dolce della ricerca della Sapienza […] . Il sapiente ama e onora l'intelletto che, tra le realtà umane, è quella a cui Dio riserva l'amore più intenso».

Proprio oggi 28 gennaio, la liturgia fa memoria di san Tommaso d'Aquino, il "Dottore Angelico", punto di riferimento capitale della teologia cristiana occidentale. È dal libro di Inos Biffi a lui dedicato

[4] Nell'elaborazione della presente *Laudatio* mi sono riferito in modo particolare a H. ANTIGO-OTERO – F. BÁZQUEZ (edd.), *Álvaro Huerga Teruelo*, *Panorama actual de la Teologia Española*, Madrid 1974, 259-281; F.M. REQUENA, *Conversación en Madrid con Álvaro Huerga*, in E. REINHARDT (ed.), *Historiadores que hablan de la historia. Veintidós trayectorias intelectuales*, Pamplona 2002, 397-435; e a J. BOSCH, "sub voce", in *Diccionario de teólogos contemporáneos*, Burgos 2004, 517-521.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 232 21-06-2006 17:41:08

(*San Tommaso d'Aquino. Il teologo, la teologia*, Milano 1992) che ho tratto queste due affermazioni di Tommaso. Esse sono preziose soprattutto nei nostri giorni in cui, con la scusa di combattere un più o meno presunto illuminismo o razionalismo teologico, si esalta un'astratta spiritualità, si ricorre alla genericità, si biasima il rigore scientifico quasi fosse incompatibile con il credere e perché frutto solo di arroganza intellettuale.

Tommaso, al contrario, ci ricorda la bellezza della ricerca e la nobiltà della teologia, intesa da alcuni studiosi non già come discorso su Dio, ma come *Theòs Légon*, cioè autorivelazione di un Dio che parla. Anzi, quasi in apertura alla *Summa Teologica*, scriveva che «la teologia è come un'impronta in noi della scienza divina». E anche se detto in un contesto diverso, potremmo ripetere per l'autentica ricerca teologica ciò che il filosofo tedesco M. Heidegger dichiarava con un gioco di parole possibile solo nella sua lingua: «denken ist danken», «pensare è ringraziare»; per il credente, invece, riflettere è lodare, celebrare, cantare, pregare, contemplare Dio. San Domenico ha voluto che i suoi seguaci avessero come scopo primario della loro vita lo studio della Verità, studio inteso come contemplazione-ricerca della Verità, proprio come ha fatto il Prof. Huerga.

1. *L'uomo e lo studioso*

Il P. Álvaro Huerga è nato a Nogarejas (Léon) il 19 agosto 1923. Dopo gli studi secondari a Rosinos (Zamora), nel 1937, è entrato nell'Ordine dei Predicatori nel 1941. Ha proseguito gli studi a La Mejorada/Olmedo (Valladolid) e ad Almagro (Ciudad Real). Nel 1947, arriva a Salamanca per completare la sua formazione teologica. Nella famosa Università di questa città, s'imbatte per la prima volta nella *Summa Theologiae*. In un libro pubblicato nel 1974, dal titolo *Santo Tomás, teologo de la vida cristiana* (Madrid 1974), ove afferma la sua opinione sul tomismo e sulla teologia, tra l'altro scrive:

> «Las grandes crisis eclesiales, si son crisis de retroceso o de confusión en la doctrina o en la vida cristiana, coinciden con una merma del prestigio de la teología tomista, en cambio si son crisis de crecimiento suelen entrañar un ritorno a las ideas fuerza del sistema de Santo Tomás doctor común de la Iglesia».

RIVISTA PATH 1-2006.indd 233 21-06-2006 17:41:09

Nel 1948, viene ordinato sacerdote. Nel 1949 ottiene il grado di Lettore e consegue la Licenza in Teologia. Sempre a Salamanca, perfezionerà i suoi studi umanistici (tre anni), conseguendo il Diploma corrispondente. Dal '49 al '50 insegna Metafisica e Sacra Eloquenza ad Almagro.

Nel 1950, Anno Santo, approda a Roma, all'Angelicum. Ivi, sotto la direzione di P. Garrigou-Lagrange, consegue il Dottorato in teologia con una tesi sull'evoluzione della dottrina spirituale di fray Luis de Granada (1504-1588)[5]. Frequenta, in Vaticano, il corso di Archivistica, Diplomatica e Paleografia. Dal 1953 al 1959 viene nominato Reggente dello *Studium Generale* di Granada. Furono anni meravigliosi, al dire dello stesso Huerga, anni in cui lavorò attivamente nel giornalismo, nella creazione di nuovi aspetti della pastorale come Delegato diocesano di cinema, radio e televisione, nell'apostolato con gli zingari e nell'organizzazione del IV Congresso Eucaristico Nazionale, come segretario della Commissione di Studi (1957).

Nel 1960, ritorna a Roma, per prendere il posto del P. Garrigou-Lagrange, suo ex maestro, nella cattedra di Teologia ascetico-mistica all'Angelicum, disciplina che insegnò anche al Laterano (Istituto "Gesù Maestro").

Nel 1962, fa l'esame e ottiene il titolo di "Maestro in teologia" (è il grado massimo che il Maestro generale dell'Ordine domenicano concede ad alcuni suoi membri). Teologo e umanista, ha insegnato Teologia ascetico-mistica, Ecclesiologia, Spiritualità moderna e catechetica.

Ha lavorato, durante il Concilio Vaticano II, come *peritus* dell'Episcopato spagnolo. Ha dato corsi monografici all'Università Cattolica del Cile e tuttora li dà all'Università di Ponce, in Porto Rico. È collaboratore di varie Associazioni Universitarie e membro del Centro Studi di Spiritualità di Salamanca, dell'Accademia San Dionisio e dell'Accademia Portoricana della Storia.

Autore molto fecondo, ha al suo attivo un'abbondantissima bibliografia. I suoi studi eccellono soprattutto nel campo della Storia della

[5] Domenicano spagnolo, fu discepolo di san Juan de Ávila. Teologo di grande spessore, è autore tra l'altro di due opere importanti come *Tratado de la oración y meditación* e *Guía de los pecadores*, influì molto sulla vita e sul metodo di preghiera di Teresa d'Avila. Vedasi a questo proposito A. HUERGA, "sub voce", in *Dizionario di Mistica*, Città del Vaticano 1998, 760-762.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 234 21-06-2006 17:41:09

spiritualità e nella pubblicazione di grandi autori spirituali, tra cui fray Luis de Granada.

2. *Il pensiero teologico*

A questo punto entra in scena Huerga pensatore domenicano alla ricerca della *Veritas.* La sua ricerca può essere definita una grande avventura di fede, a partire dall'Aquinate, scandita da cinque verbi: cercare, ascoltare, imparare, amare, difendere e propagare la Verità. È stato, il suo, un impegno severo, costante, coerente, al ritmo di una logica interna che come un *fil rouge* illumina e attraversa il suo pensiero teologico, tutto personale, solido, perché basato su grandi maestri come Tommaso d'Aquino, J. Arintero, R. Garrigou-Lagrange.

Huerga ha centrato la sua riflessione e investigazione in vari ambiti che ruotano attorno a questi grandi temi: Teologia e Storia, Ecclesiologia, Storia della Teologia in Spagna, Predicazione e Catechesi, Spiritualità e Mistica, studiando a fondo autori spirituali e mistici del XVI secolo. Pensatore dotato di grande acutezza, con marcato spirito storico ed espressione umanistica, la sua concezione teologica, radicata in un certo tomismo di scuola, perviene, nondimeno, allo stesso Tommaso d'Aquino, senza impantanarsi nei suoi commentatori.

Ecco cosa ebbe a dire a questo proposito il nostro Accademico in un'intervista-conversazione[6] con Federico M. Requena nel 2002:

> «La costituzione fondamentale della teologia è quella che san Tommaso ha stabilito nella *Prima Quaestio* della *Summa* (aa. 1-10). La *Summa Theologiae* è un manuale di teologia, ove l'Aquinate abbozza le idee fondamentali con le quali il teologo deve lavorare, i presupposti, il metodo, le armi del suo compito di teologo. Le armi sono i luoghi teologici e san Tommaso opera una duplice distinzione che, a mio avviso, data la mia professione, è stata fondamentale: vi è una *teologia-scienza*, che segue norme e regole […] , il concetto aristotelico di scienza della conoscenza: *cognitio rerum per causas*; e l'altra, alla quale san Tommaso allude anche nella I q. a. 4, che è la *teologia-vivencia* (che traduco con esperienziale o pratica). Vivere i misteri della fede, praticarli alla luce non del puro sapere scientifico, ma attraverso i misteri della fede. Il maestro di questa *teologia-vivencia* è lo Spirito Santo. Ciò vuol dire fare la *teologia-vita,* non il contrario, *teologia-scienza.* La teologia scienza, che è la teologia scolastica o della scuola, segue il corso normale di una scienza. San Tommaso

[6] Pubblicata in AHIg 9 (2000), 415-443.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 235 21-06-2006 17:41:10

applica ad essa la categoria di scienza e non solo di scienza, bensì di sapienza, come sapere su Dio e su ciò che viene ordinato a Dio, soprattutto l'uomo, attraverso il Cristo. Dio si è fatto uomo e l'uomo conosce Dio mediante il Verbo divino fatto carne. La *teologia-scienza* ha regole e norme, che sono luoghi teologici».

Questi costituiranno materia di approfondimento per Melchor Cano, maestro della scuola di Salamanca (*De locis theologicis*), discepolo di Francisco de Vitoria.

Ma entriamo più da vicino nel pensiero del nostro teologo. La teologia, per Huerga, è scienza *una* e *unica*, le cui fasi primordiali sono il *sensus fidei*, cioè la fede come luce e guida che implica l'*auditus fidei*; una volta ricevuta e accolta la Parola di Dio, l'uomo cerca di comprenderla (*intellectus fidei*) con la ragione. A partire da questo «entrañado maridaje de fe y razón», la teologia svolge un compito arduo, la ricerca dei dati rivelati e l'elaborazione, alla luce di questi dati, di conclusioni teologiche. Non si tratta solo di «leer y beber en la doble fuente-depósito» – così si esprime lo stesso Huerga –, e in ulteriori "luoghi teologici", ma di cercare anche un appoggio in un sistema filosofico che per il nostro teologo dev'essere "una filosofia perenne", realista, basata sul senso comune e sui suoi sviluppi sistematici.

Huerga crede, altresì, in un "pluralismo teologico legittimo e vivace", che a volte si manifesta nelle "guerre tra scuole", evitando però che questo torrente del pluralismo esca dai suoi alvei, scambiando per verità di fede ciò che in realtà non lo è, né è stato dichiarato come tale dal Magistero, o negando l'adesione a determinate verità di fede. Sono questi i pericoli teologici, che Huerga evidenzia, del fideismo e del razionalismo quando non si fa riferimento al Magistero della Chiesa.

Nella sua concezione teologica entra, logicamente, anche il *progresso teologico* – la teologia non è pura ripetizione del passato – che ha nella storia il fondamento per comprendere il cammino mai concluso dell'avventura teologica, il cui fine è comprendere o, per meglio dire, "assaporare" la ricchezza dell'insondabile messaggio rivelato. Di qui avverte la necessità, per il teologo, come credente e intelligente, di essere umile.

A metà degli anni Settanta, Huerga presentava un panorama della teologia spagnola in cui, riconoscendo che lo «stile teologico spagnolo si è caratterizzato sempre per la sua serietà, cioè si è appoggiato sulla fede e su un'ardita speculazione», affermava, nondimeno, che è palese

RIVISTA PATH 1-2006.indd 236 21-06-2006 17:41:10

«che i teologi spagnoli non stanno nella punta avanzata». Si chiedeva, ciò nonostante, se questo fosse un valore o un controvalore. Nel panorama teologico mondiale intravedeva – siamo negli anni Settanta – tre correnti teologiche. La prima che definisce la "Teologia libera", di matrice protestante, con espressioni come la teologia della secolarizzazione, della demitizzazione e della morte di Dio, tutte e tre prive di una base metafisica. La "Teologia dell'avanguardia", rappresentata da un gruppo di teologi cattolici che «si lasciano travolgere dal vento della tramontana protestante», abbandonando la filosofia perenne e accettando l'orizzontalizzazione" della fede che si permette il lusso di fare «Dio a immagine e somiglianza dell'uomo». Infine, la "Teologia della corrente fedele alla Tradizione", che si allinea, nella lettera e nello spirito, al Vaticano II e che è quella dei teologi cattolici di tutto il mondo. Secondo Huerga, la maggioranza dei teologi spagnoli percorre questa terza via, l'unica "percorribile".

Come storico – è qui a mio avviso il singolare contributo che Huerga ha apportato alla teologia, – la bibliografia è sterminata. Le sue pubblicazioni sulle Storia della Chiesa nel Nuovo Mondo, soprattutto in Porto Rico, sono punto di riferimento ineludibile per conoscere la prima evangelizzazione portata a compimento da missionari e vescovi nei secoli XVI e XVII.

Nel *Diccionario de Historia de la Iglesia en España*, pubblicato dal Consiglio Superiore di Investigazioni Scientifiche di Madrid, ha scritto la Storia della teologia spagnola, sotto la voce *Escolastica*[7]. Ivi parla della "Terza Scolastica"[8], quella iniziata, in un certo qual modo, dal card. Tomás Boxadors, che diede vita a un notevole movimento di rinnovamento del tomismo. Tra le opere prodotte nel campo teologico da tale Scolastica, secondo Huerga, sono *La evolución mistica* di Juan González Arintero e *La evolución homogénea del dogma católico* di Francisco Marín

[7] DHEE 2 (1972), 810-849.

[8] La prima risale al tempo dell'Aquinate. La seconda è quella di Tomás de Vío, il card. Cayetano, nel passaggio dal XV al XVI secolo, e quella di Francisco de Vitoria. Questa seconda Scolastica nacque con il Rinascimento e fu una scuola tanto importante da farsi voce dei problemi della Chiesa al Concilio di Trento e nelle Americhe. Teologo di spicco proprio in America è stato Bartolomé de la Casas (1484-1566), al quale Huerga ha dedicato un'opera: *Bartolomé de la Casas en Puerto Rico* (2002).

RIVISTA PATH 1-2006.indd 237 21-06-2006 17:41:11

Sola. Altro suo grande contributo alla Storia della Spiritualità è la sua investigazione sugli *Alumbrados*[9] in Andalusia e in America Latina.

Nella storia della teologia e della spiritualità l'investigazione di Huerga si è soffermata in modo particolare e incisivo sulla persona e l'opera di fray Luis de Granada, soggetto della sua tesi dottorale e portato avanti in un Convegno che si tenne a Granada nel 1987. Già in un libro di grande interesse: *Fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia*[10], lamentava, nella Presentazione, che molte traduzioni ed edizioni ostacolavano la realizzazione di un'edizione critica delle opere complete del famoso domenicano del *Siglo de Oro*. Questo sogno si avverò a partire dalla pubblicazione, nel 1994, dell'*Epistolario di Fray Luis de Granada.* Dei 52 volumi, previsti nel progetto iniziale, ne sono apparsi ben 50. L'edizione è sponsorizzata dai domenicani dell'Andalusia e dalla "Fundación Universitaria Española".

Vale anche la pena ricordare il progetto editoriale di Pedro Sainz Rodríguez: *Collección Espirituales Españoles*, iniziata dall'editore catalano Juan Flors, al quale Huerga collaborò con il suo sapere teologico; la *Historia de la Espiritualidad*, diretta da B. Jiménez Duque e L. Sala Balust[11], sviluppando in 200 pagine circa: *La vida cristiana en los siglos XV-XVI.*.

Tra gli autori spirituali da lui preferiti, amati e studiati, compaiono Giovanni della Croce, Teresa d'Avila e Caterina da Siena. Ben volentieri, quando gli fu chiesto, diede il suo "voto teologico" positivo su *Santa Teresa dottore della Chiesa*, perché «tenia una ciencia teológica vivencial».

3. Il pescatore e il mare

Forse non tutti sanno che P. Huerga è un appassionato della pesca. Quando vuole riposarsi va a pescare lunghe le coste del Mediterraneo. Ed è lì, solo lui e il mare, che, armato di canna e pazienza, attende che

[9] *Historia de los Alumbrados*: I. *Los alumbrados de Extremadura* (1778-82) (Madrid 1978); II. *Los alumbrados de la Alta andalucia* (1575-1590) (Madrid 1978); III. *Los alumbrados de Hispoanoamérica* (Madrid 1986); *Los alumbrados de baeza* (Jaén 1987); IV. *Temas y personajes (1570-1650)* (Madrid 1994).

[10] BAC, Madrid 1988.

[11] In 4 voll., Barcelona 1969.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 238 21-06-2006 17:41:11

i pesci abbocchino all'amo. Così nella sua vita di teologo: attiva il suo *intellectus fidei* per catturare nell'oceano divino, espressione cara ad Elisabetta della Trinità, frammenti dell'Amore e Verità che solo il Dio di Gesù Cristo può dare, con quella pazienza tipica del mistico, cioè in un atteggiamento docile e aperto al *pati divina*, per usare un'espressione tipica di Dionigi l'Areopagita.

La lezione che l'Accademico mi sembra c'impartisca oggi è la seguente: teologia speculativa e teologia mistica, in quanto teologia del vissuto esperienziale, o della conoscenza del Mistero dell'Unitrino, sono chiamate ad interagire, nella consapevolezza che quel che si può conoscere di tale Mistero è un puro dono del Dio vivo che «sorpassa ogni conoscenza» (*Ef* 3, 19)**.** Ritorna qui con forza l'idea che la teologia non è solo un fatto speculativo ma deve tradursi in vita, cioè nell'esperienza di Gesù di Nazaret, l'autorivelazione di Dio nella forza illuminativa dello Spirito. Di qui, Gesù Cristo resta oggi e sempre la via (*metodo*), la verità ("contenuto") e la vita (*communio Personarum*) per il teologo, nell'elaborazione della *scientia fidei*.

* ***Lectio magistralis*** **del P. Alvaro Huerga, O.P.: «Crisis y "aggiornanento" de la teología al alba del siglo XXI»**

Las páginas que siguen no son una *lectio magistralis*, sino simplemente una reflexión coloquial y confesional de un viejo y "emérito" teólogo. Se articula en cuatro escalones o puntos: (1) El oficio o "mestiere" de teólogo; (2) El largo camino de la "sacra doctrina"; (3) La crisis contemporánea; y (4) El "aggiornamento" del método teológico: ¿hacia una cuarta Escolástica?

1. *El oficio o "mestiere" de teólogo*

Todo buen trabajador de cualquier profesión se detiene alguna vez, haciendo un alto en el camino, a pensar en su oficio. La profesión de teólogo es bella, es sublime y gratificadora; y al mismo tiempo, sumamente difícil y arriesgada. Porque *trata de Dios*, como el mismo nombre lo dice. Santo Tomás señaló, en la *quaestio prima* de la *Summa Theologiae*, el horizonte o límite del "sujeto" de la ciencia del teólogo: «*Omnia per-*

RIVISTA PATH 1-2006.indd 239 21-06-2006 17:41:12

tractantur in sacra doctrina sub ratiorie Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem»[12].

Cuán difícil y arriesgada sea la faena, lo expresó a las maravillas quien la llamó, con ironía, mal asunto: «Uno, dijo, puede llegar al cielo y decir: fui albañil, o fui taxista, o fui arquitecto; pero ¿cómo se puede llegar al cielo y decir fui teólogo? ¿Cómo se puede llegar al cielo presumiendo de haber explicado a Dios y acaso con la pretensión de explicárselo a Él mismo?».

El teólogo, al realizar su faena específica, deberá armarse de humildad. Los filósofos clásicos, que algo, no mucho, alcanzaron a "saber de Dios"[13], exigían, al que intenta hablar de los dioses, vergonzosa reverencia, Séneca, estoico y teólogo en una pieza, evoca la autoridad de Aristóteles: «*Egregie Aristoteles ait nunquam nos verecundiores esse debere, quam cum de diis agitur*»[14]. Y por cuenta propia, a la reverencia añade fe, es decir, creer en ellos. Para un filósofo gentil no es flaco loro llegar a tan sabia didáctica:

> «El primer culto de los dioses es creer en ellos; luego, reconocer su majestad, su bondad [...]. Saber que son ellos los que presiden el mundo, que con su poder lo atemperan todo, que son amparo y defensa del genero humano [...]. Ellos ni dan mal, ni lo tienen; por lo demás, castigan a algunos y les infligen penas y los sancionan con bienes aparentes. ¿Quieres tener propicios a los dioses? Sé bueno. Suficiente culto les da quien los imita»[15].

[12] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 7.

[13] Cf. *Rm* 1, 19-23, Santo Tomás reconoce que los filósofos clásicos no tenían más medios de conocer a Dios que la razón natural, que es deficiente: «*quae tamen in rebus divinis deficiens est*»: *Summa Contra Gentiles*, I, 2. «*In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hic inde eorum praeclara ingenia*», por faltarles la luz de la fe, que nos libera de errores y angustias: *Ivi*, III, 48.

[14] L. A. SÉNECA, *Naturales guaestiones*, VII, 30.

[15] «*Primus est deorum cultus credere, deinde reddere illis maiestatem suam, reddere bonitatem sine qua nulla maiestas est; scire illos esse qui praesident mundo, qui universa vi sua temperant, qui humani generis tutelam gerunt interdunt curiosi singulorum. Hi nec dant malum nec habent; ceterum castigant quosdam et coercent et inrogant poenas, et aliquando specie boni puniunt.*

Vis deos propitiare?

– Bonus est. Satis illos coluit, quisquis imitatus est»: ID., *Epistula*, 95, 50.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 240 21-06-2006 17:41:12

Si de los filósofos gentiles, que en relación a los dioses bogaban sin ver más que «*mare undique, et undique coelum*»[16], nos adentramos en el campo florido de los maestros cristianos, encontramos a manta mil asertos confesando que la faena teológica exige, ante todo, *humildad* y *fe*. Espiguemos algunos testimonios:

1° El Pseudo-Dinosio, en su teología *apofática*, enseñaba que de Dios podemos alcanzar más a saber lo que no es que lo que es, y, portanto, postulaba una actitud intelectual de «inefable y casto silencio»[17].

2° No muy diferente era la enseñanza de San Gregorio Magno, autor de un espléndido comentario al libro de Job, conocido como *Los Morales*. Una y múltiples veces repite el mismo corolario: «*Tunc verum est quod de Deo cognoscimus, cum plene nos aliquid de Illo cognoscere non posse sentimus*»[18]. Y en otro pasaje: «*Divinae virtutis opere tunc facundius loquimur, cum obstupescendo reticemus. Laudatque homo idonee tacendo quod idonee non valet comprehendere*»[19]. A pesar de las dificultades que el teólogo tiene para un conocimiento pleno y adecuado de Dios, san Gregorio anima a la esperanza: «No se desespere, pues, la fragilidad humana, y considere el sacrificio de Unigénito Hijo de Dios y en el precio que pago reconozca la propia grandeza»[20].

3° Santo Tomás de Aquino, que elevó la teología a "ciencia" suprema del saber humano[21], en reiteradas ocasiones insiste en la idea *apofática*. Famoso el texto en el que comenta la "*questio prima*" de Boetius: "*De divinorum cognitione*". Allí afina la respuesta con una distinción capital: «*Deus honoratur silentio, define, non quod nihil de ipso dicatur vel inquiratur, sed quia quidquid de ipso dicamus vel inquiramos, intelligimus ab eius comprehensione defecisse*»[22]. Y quien tanto y tan profundo escribio

[16] VIRGILIO, *Eneida,* V, 9.
[17] PSEUDO-DIONISIO, *De theologia mystica*, I, l-3: PG 3, 997 B.
[18] GREGORIO MAGNO, *Moralium*, V, 26, 65: PL 75, 716.
[19] *Ivi*, IX, 12, l9: PL 75, 869-890.
[20] *Ivi*, XXVII, 25, 3°. Cf. A. NICOLA, *Il dramma dell'uomo negli scritti di san Gregorio Magno*, Torino 2005.
[21] Cf. *S.Th.*, I, q. l, a. 2.
[22] *In Boetii De Trinitate* (Leiden, Brill 1955), q. 2, a. l ad 6um.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 241 21-06-2006 17:41:13

de Dios, la pregunta que lo acompaño durante toda su vida desde muy joven, casi la acabo confesando que todo lo que habia pergeñado era "paja", comparado con la realidad divina[23].

4° Fray Luis de Granada, insigne teólogo que escribía para el pueblo con jugosa y deliciosa pluma, trata de la *luz inaccesible* en la que Dios mora y a la que nadie puede llegar (l Tm 6, 16), recurriendo a un símil: «así como ninguna cosa hay más clara, ni más visible que el sol, pero con todo esto ninguna hay que menos se vea por la excelencia de su claridad y por la flaqueza de nuestra vista, así ninguna hay que de suyo sea más inteligible que Dios, y ninguna que menos en esta vida se entienda, por esta misma razón. Por donde el que en alguna manera le quisiere conocer, después que haya llegado a lo último de las perfecciones que él pudiere entender, conozca que aun le queda infinito camino que andar, porque es infinitamente mayor de lo que é1 ha podido comprender: y cuanto más entendiere esta incomprensibilidad, tanto más habrá entendido de Él»[24]. Y luego apostilla el comentario con otro ejemplo: «Y si quieres, dice, por un pequeño ejemplo barruntar algo de esta incomprensible grandeza, pon los ojos en la fábrica de este mundo, que es *obra de las manos de Dios* (Sal 18, 2), para que por la condición del efecto entiendas algo de la nobleza de la causa»[25]. En la "fábrica del cosmos" ponía fray Luis los ojos, y prorrumpió a meditar y cantar en alta voz:

> «¿Qué es, Señor, todo este mundo visible, sino un espejo que pusisteis delante de nuestros ojos para que en él contemplasemos vuestra hermosura? Porque así como en el cielo vos sereis espejo en que veamos las criaturas, así en este destierro ellas nos son espejo para que conozcamos a vos. Pues según esto, ¿qué es todo este mundo visible sino un grande y maravilloso libro que vos, Señor, escribisteis y ofrecisteis a los ojos de todas las naciones del mundo, así de griegos como de bárbaros, así de sabios como de ignorantes, para que en él estudiasen todos, y conociesen quién vos érades? ¿Qué serán luego todas las criaturas de este mundo, tan hermosas y acabadas, sino unas como letras quebradas e iluminadas que declaran bien el primor y sabiduria de su autor? ¿Qué serán todas estas criaturas sino predicadoras de su hacedor, testigos de su nobleza, espejos de su hermosura, anunciadoras de su

[23] Cf. *Thomae Aquinatis vitae fontes praecipui*, ed. A. Ferrua, Alba 1968, p. 319: «*omnia quae scripsi videntur michi palee*».

[24] L. DE GRANADA, *Obras*, t. VI, FUE, Madrid 1995, p. 36.

[25] *Ivi*, p. 37.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 242 21-06-2006 17:41:13

gloria, despertadoras de nuestra pereza, estímulos de nuestro amor, y condenadoras de nuestra ingratitud?»[26].

5° Citemos, en fin, a san Juan de la Cruz, que tambien cotempló las páginas de este libro maravilloso, escrito por la mano de Dios, que

«Mil gracias derramando
pasó por estos sotos con presura
y, yéndolos mirando,
con sola su figura
vestidos los dejo de hermosura»[27].

Remontando el vuelo, en la empinada y oscura *subida* de la contemplación, se enfrenta a las beatas, plaga que en sus días pululaba en la zona andaluza de Úbeda y Baeza; se pirraban de visiones y locuciones privadas; san Juan de la Cruz, experto y escarmentado, las ataja con un mandoble: «Espántome yo mucho de lo que pasa en estos tiempos, y es que cualquiera alma de por ahí con cuatro maravedís de consideración, si siente algunas locuciones de estas en algún recogimiento, luego lo bautizan todo por de Dios y suponen que es así, diciendo: "Díjome Dios", "Respondióme Dios": y no será así, sino que ellos las más veces se lo dicen»[28]. La respuesta no puede ser ni mas tajante, ni más brillante: «Ya que está fundada la fe en Cristo y manifiesta la Ley evangélica en esta era de gracia, no hay para qué preguntarle [...], ni para que Él hable ya ni responda, [...] porque en darnos como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya – que no tiene otra –, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar»[29].

Y en cuanto al problema de los límites de la capacidad y del lenguaje de los teólogos, da también la solución certera y luminosa: «Él (Dios) está sobre el cielo y habla en camino de eternidad: nosotros, ciegos, sobre la tierra, y no entendemos sino vias de carne y tiempo»[30].

[26] ID., *Introducción del Simbolo de la fe*, I., *Obras*, FUE, Madrid 1996, pp. 43-44.
[27] JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, estrofa 5: *Obras*, BAC, Madrid 1964, p. 627.
[28] JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, II, 29, 4: *Obras*, p. 470.
[29] *Ivi*, II, 22, 3: *Obras*, p. 450.
[30] *Ivi*, II, 20, 5: *Obras*, p. 444.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 243 21-06-2006 17:41:13

Humildad, fe, y, sobre todo, amor. El Doctor Místico, que hizo del "conocimiento de Dios" el eje de su pensamiento teológico, y explanó los caminos: conocimiento por las criaturas, conocimiento a través del hombre en cuanto "imagen de Dios"[31], conocimiento por fe y esperanza, culmina en *Llama de amor viva*. Es decir, en el conocimiento de Dios por amor: «así como el amor es unión del Padre y del Hijo, así lo es de el alma con Dios»[32]. ¡Está volando por las cumbres![33].

2. El largo camino de la "sacra doctrina"

La teología, como la Iglesia, tiene su recorrido por el tiempo, con altibajos y zarandajas humanas. Tiene "historia", que es "lugar teológico" y *magistra vitae*[34].

Como es de cajón, no vamos a entretenernos en pergeñar una *Historia de la teología*, tema socorrido y tratado con honda cala por historiadores antiguos y modernos[35]. Sólo recordar que ya desde el primer siglo del cristianismo, en la Iglesia se cultivó el pensamiento teológico, y fueron después intensificándose y diversificandose varios tipos de teología: *teología patrística*, tan cercana a las fuentes reveladas; *teología monástica*, tan litúrgica y meditadora; y *teología escolástica*, por citar las tres formas principales.

Y dentro de la *teología escolástica* – que es el campo que previamente he acotado –, los estudiosos distinguen tres etapas: primera, segunda y tercera, enmarcadas en sus respectivos ámbitos cronológicos: siglo XIII, siglo XVI y siglo XIX respectivamente. El término "escolástica" deriva de *schola*, escuela, y sirve para "definir" su origen o nacimiento[36]. Que tuvo lugar en las "escuelas" de la Edad Media.

[31] Cf. *Gn* 1, 26; *S.Th.*, I, q . 93.

[32] JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, cancion 14, 11: *Obras*, p. 662: cf. *Llama de amor viva*, cancion 3, 49: *Obras*, pp. 896-897.

[33] Cf. P. NICOTRA, *L'uomo alla ricerca di Dio. Il pensiero di San Giovanni della Croce*, Istituto Giovanni XXIII, Roma 1987; A. HUERGA, *El amor en los misticos*, en ID., *Historia de los alumbrados*, t. V, Fundacion Universitaria Española, Madrid 1994, pp. 97-120.

[34] Cf. M.T. CICERON, *De oratore*, II, 9.

[35] La más reciente es la de E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, 3 voll., Herder, Barcelona 1998.

[36] Cf. A. HUERGA, "Escolástica", en *Diccionario de historia eclesiástica de España* (DHEE), t. II, CSIC, Madrid 1972, coll. 810-849.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 244 21-06-2006 17:41:14

Una época – la Edad Media – que a algunos se les antoja oscura, quizás por conocerla mal, y por caminar por la moderna y la postmoderna. Sin embargo, fue la época de los gremios, de las urbes, de las cruzadas, de las catedrales góticas y ... de la *teología científica*. Una teología que tuvo algo de gremial, ya que se cultivó en las universidades nacientes: y algo de cruzada del pensamiento; y algo de catedral gotica... La *Summa Theologiae*, de Tomás de Aquino, ¿no es una catedral gótica, con sus torres o partes apuntando como lanzas a cielo? La *teología escolástica* de la Edad Media se caracteriza por ser una teología cientifica, incluso, como entonces la apodaban, «reina de las ciencias». Su estatuto cientifico lo perfiló Santo Tomás en la primera torre, es decir, en la *prima quaestio*[37].

En el siglo XIV la teología escolástica sufrió un bajón, debido al acoso a que la sometieron las nuevas corrientes del pensamiento humano; pero en la segunda mitad del siglo XV se empezó a rehacer: entró, efectivamente, en un nuevo periodo, el llamado "segunda escolástica"[38]. En el se se yergue como obra emblemática la "primera" *Summa de Ecclesia*[39], por el cardenal Juan de Torquemada, tomista de pura cepa. La aportación de Torquemada fue realmente valiosa, ya que Santo Tomás apenas había esbozado una Eclesiología[40].

Pero el siglo fuerte de la "Segunda Escolástica" fue el XVI, cuando se remoza la teología, a zaga de Santo Tomás, con apertura a nuevos problemas – los del Nuevo Mundo, sobre todo –, y se enriquece el legado teológico con los "comentadores" del Aquinas como Tomás de Vio Cayetano, que también se ocupo de asuntos teológicos de los misioneros[41]; con las *Relecciones* de Francisco de Vitoria, modernizador del método teologico y fundador del Derecho Internacional e Indiano (*Relectio De Indis*, 1538); con el abordaje de asuntos tan vitales como los relativos a la economía, "teologizados" por Tomás de Mercado en *Suma*

[37] Cf. *S.Th.*, I, q. l, a. 2: "*Utrum sacra doctrina sit scientia*". Cf. M.D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris 1943; ID., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris 1950.

[38] Cf. G. GIACON, *La seconda scolastica*, Milano 1944.

[39] Cf. A. PEREZ GOYENA, *La primera "Summa de Ecclesia"*, in "Estudios eclesiásticos", 2 (1923), 252-269.

[40] Cf. *S.Th.*, III, q. 8.

[41] Cf. A. HUERGA, *El cardenal Cayetano ante los problemas teológicos del Nuevo Mundo*, en AA.VV., *S. Tommaso Filosofo*, Città del Vaticano 1995, pp. 305-321.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 245 21-06-2006 17:41:15

de tratos y contratos (Salamanca, 1569); en fin, con la elaboración de la obra maestra de Melchor Cano, *De locis theologicis*, que tampoco desarrolló Santo Tomás, aunque hizo un apunte o sugerencia[42].

Melchor Cano se siente y se proclama abanderado de la "junior schola" tomista (I, 1; II, 149-150). Estructura su obra, que es sustancialmente una metodología teológica, en 14 libros, de los que no terminó más que doce, dejándola incompleta. Al *De locis* le pasó lo que a la *Summa Theologiae*, del Aquinas: ambas quedaron "imperfectas" o inacabadas. Y aun así, son obras cimeras y luminosas en el largo camino de la historia de la "sacra doctrina". El orden expositivo que M. Cano sigue es el siguiente: 1. la teología como ciencia, el oficio y las armas del teólogo, la naturaleza y número de los lugares teológicos; 2. La Sagrada Escritura, fuente primaria de la teología; 3. las tradiciones de Cristo y de los apostoles, segunda fuente primaria; 4. la autoridad de la Iglesia catolica; 5. la autoridad de los concilios ecuménicos; 6. la autoridad de la Iglesia romana; 7. la autoridad de los Santos Padres; 8. la autoridad de los "doctores escolásticos", con santo Tomas a la cabeza; 9. la autoridad de los filósofos, fundados en la "*ratio naturalis*"; 10. la autoridad de la "historia humana"; 12. la fuerza de los "lugares teológicos" en la *pugna* o discusión dialéctica de las cuestiones de teología. Como hemos dicho, no redactó los libros 13 y 14, que según la programación, versarían sobre el modo de usar los *lugares teológicos* en la hermenéutica de la Sagrada Escritura (el 13) y sobre la *contrición* o demolición de los argumentos de los herejes.

La *segunda escolástica* culminó con la proclamación de Santo Tomás como doctor de la Iglesia, por san Pio V, en 1567, y la adhesión oficial al tomismo de institutos religiosos tan influyentes como la Compañia de Jesús y la Orden de Carmelitas Descalzos.

Sufrió, con todo, en el siglo XVII una merma de vigor. Que, por buena fortuna, no se agostó: No tardará en producirse en el siglo XVIII

[42] Cf. *S.Th.*, I, q. l, a. 8; M. CANO, *De locis theologicis libri duodecim*, Salmanticae, excudebat Mathias Gastius, 1563. Ejemplar: Bibliotheca Apostolica Vaticana: Barb. F. XI. Edicion ultima, Romae, 1900, en 3 voll. «Cette oeuvre est sourtout une création et marque, à ce titre, un etape dans l'histoire de la théologie» (P. MANDONNET, "Cano Melchor", en DTC, IX, l539. Cf. M. SECKLER, *Theologia, scienza, Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 171-206: "Il significato ecclesiologico dei *Loci theologici*"; J. BELDA, *La escuela de Salamanca*, BAC, Madrid 2000, pp. 619-750.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 246 21-06-2006 17:41:15

un nuevo impulso con la *Academia Teológica Romana*, aprobada en 1718 y puesta bajo los auspicios de la Sede Apostólica por Clemente XI. En el siglo XIX se verifica una "rinascita" del tomismo[43] frente a corrientes ideológicas de otro signo. Leon XIII le dio el espaldarazo con la encíclica *Aeterni Patris*, 4 de agosto de 1879[44].

La actitud abierta y positiva del magisterio de Leon XIII en el campo de las ciencias bíblicas, sociales y filosóficas provocó una floración primaveral del *neo-tomismo* o, como suele llamarse, del *neo-escolasticismo* o, por conservar el vocabulario, de la *tercera escolástica*. Que cosechará pronto frutos y llenará sus trojes con un rico legado teológico. Por su cercanía, no es menester dar nombres, epígrafes de obras y balances bibliográficos, especialmente copiosos en la primera mitad del siglo XX.

3. La crisis contemporánea

Hoy, al alba del siglo XXI, ¿en qué situación se encuentra la profesión de teólogo? A juzgar por el número, habría que responder que muy buena; nunca se ha presumido tanto de ser teólogo, e incluso teóloga, que también abundan. Visto el panorama desde la perspectiva del número, la profesión goza de prestigio. Pero visto en profundidad, en sus contenidos, en su método y en sus hipótesis de trabajo, tendríamos que decir que en algunos sectores o grupos sufre una grave crisis. Quizá porque bajo la etiqueta de teólogos anida el equívoco: no todos los *se dicentes* teólogos son auténticos; hay también pseudo teólogos. El fenómeno fue diagnosticado ya por el papa Pablo VI con un veredicto de amarga pena:

> «Si diffonde in alcuni ambienti la tendenza a negare ovvero a svigorizare il rapporto della teologia rispetto al magistero della Chiesa. Infatti, se consideriamo la mentalità e lo spirito degli uomini di cultura del nostro tempo, avvertiamo che hanno in comune questa nota caratteristica, cioè una esagerata fiducia in se stessi che li porta a respingere ogni autorità e a stabilire che ognuno da sé possa procedere in ogni campo del sapere e regolare la propria vita secondo il grado delle sue conoscenze. Purtroppo, tale libertà, o meglio licenza, talvolta viene più o meno stesa anche nel

[43] Cf. AA.VV., *Saggi sulla rinascita del tomismo nel sec. XIX*, Città del Vaticano 1983.

[44] LEON PP. XIII, *Epistola encyclica de philosophia christiana ad mentem sancti Thomae Aguinatis, Doctoris Angelici, in scholis catholicis instauranda*: *Acta Leonis PP. XIII*, vol. I, Romae 1881, pp. 255-284.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 247 21-06-2006 17:41:15

> campo della conoscenza della fede e della scienza teologica. Ne deriva il rifiuto di ogni regola al di fuori o al di sopra del soggetto, quasi che tutto l'ambito della verità sia circoscritto entro i limiti della ragione umana o la verità stessa tragga la sua origine dalla ragione; ovvero che non si possa stabilire nulla di definito e di assoluto che non ammetta ulteriori progressi e mutazioni in senso contrario; ovvero anche che il valore di un sistema si misuri dalla sua corrispondenza con le disposizioni soggettive dell'uomo. Cosicché anche il magistero autoritativo viene respinto, o al più se ne riconosce la validità solo per prevenire gli errori».

Y después de la exposición analitica del aluvión inmanentista y racionalista, concluye: «Queste opinioni sovvertono la vera natura della teologia stessa»[45].

El diagnóstico de Pablo VI a estas tendencias epistemológicas que insidian en nuestro tempo las aguas de la teología y las enturbian, cabría ejemplificarlo, para no salir de las bardas de mi corral hispano, en lo que propone E. Vilanova en su *Introducción* al nóvisimo *Diccionario de teologos/as contemporáneos*, de Juan Bosch. «De una teología como saber seguro a una teología como interpretación: éste podría ser el lorra que, en último término, explica la situación actual de la teología». Apunta, claro está, a un modo de hacer teología paralelo e independiente del Magisterio "autoritario" de la Iglesia Católica; y al cabo de una sutil glosa lo propugna sin ambages: hoy «la teología tiende a elaborarse más en una existencia eclesial y menos en una pertenencia institucional»[46]. Es una opinión coherente con el *Diccionario* que prologa, en el que tienen cabida teólogos y teólogas católicos y no católicos, fieles al Magisterio e infieles, en una variopinta amalgama; incluso entraron a formar parte algunos que han sido sancionados «por la autoridad romana». En una palabra, teólogos que van por un camino paralelo al que la Iglesia Católica señala como único válido.

La Congregación para la Doctrina de la Fe, que es la que "sancionó" o llamó al orden a los propugnadores y seguidores de la *via paralela*, promulgó en 1990 un documento clarificador y normativo sobre "la vocación eclesial del teólogo", en el que explica los quehaceres y los

[45] PAOLO VI, *Allocutio ad eos qui interfuerunt Congressui de theologia Concilii Vaticani II*, 1 octobris 1966: AAS, 58 (1966), 892-895.

[46] E. VILANOVA, *Introducción*, in J. BOSCH, *Diccionario de teologos/as contemporaneos*, Burgos 2004, pp. 12-13.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 248 21-06-2006 17:41:16

límites de la profesión y, en resumidas cuentas, reivindica que no hay ni puede haber en la Iglesia Católica un "magisterio" o "muchos magisterios paralelos"[47]. Aunque no la cita expresamente, coincide y venía a pelo la sentencia de Santo Tomás, que condiciona la "autoridad" de los grandes teólogos de la Patrística a la aprobación de la Iglesia; «*Ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet: unde magis standum est auctoritati Ecclesiae, quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi, vel cuiuscumque doctoris*»?[48].

Juan Pablo II, en su alocución a los participantes en I Forum Internazionale della Pontificia Accademia di Teologia (16 febbraio 2002) reitero las dos condiciones basicas de la profesión del teologo catolico: l. «La comunione ecclesiale è il luogo che vivifica la riflessione teologica»; 2. «La ricerca libera del teologo si esercita all'interno della fede e della comunione della Chiesa»[49].

4. El "aggiornamento" del método teólogico: ¿hacia una "Cuarta Escolástica"?

Como es de sobra sabido, urta de las palabras mas traidas y llevadas en el lenguaje teólogico contemporáneo es *aggiornamento*. Lo que acontece, y también se sabe, es que tiene un significado y un uso ambiguo o al menos polivalente[50].

El papa Juan XXIII, que la puso de moda, fijó en cierta medida, en *Ad Petri cathedram*, la equivalencia de esa palabra a renovación, a puesta al día, a escucha de los signos de la nueva edad, a afianzamiento y trabajo para que «el depósito de la doctrina cristiana sea custodiado y enseñado en forma cada vez más eficaz»[51]. ¡Era el programa del Concilio Vaticano II, la más alta ocasión de la Iglesia Católica en el siglo XX!

Acogiendo la intención expresa de Juan XXIII, el Concilio Vaticano II postuló un oportuno y saludable *aggiornamento* de la enseñanza de las disciplinas de la formación sacerdotal:

[47] CONGREGATIO DE DOCTRINA FIDEI, *Instructio de ecclesiali theologi vocatione*, 3 de diciembre de 1990: AAS, 82 (1990), 1550-1570.

[48] *S.Th.*, II-II, q. 10, a.12.

[49] "L'Osservatore Romano", 17 febbraio 2002, p. 1.

[50] Cf. B. MONDIN, *L'eresia del nostro tempo*, Borla, Torino 1971, p. 9.

[51] Cf. VATICANO II, *Constituciones, decretos, declaraciones*, BAC, Madrid 1965, p. 748.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 249 21-06-2006 17:41:16

«*In ecclesiasticis studiis recognoscendis eo imprimis spectandum est ut disciplinae philosophicae et theologicae aptius componantur et concordi ratione conspirent ad alumnorum mentibus magis magisque aperiendum Mysterium Christi quod totam generis humani historiam afficit, in Ecclesiam iugiter influit et ministerio sacerdotali praecipue operatur*»[52].

Y aquilatando más el metodo de la formación teologica:

«*Disciplinae theologicae, in lumine fidei, sub Ecclesiae Magisterii ductu, ita tradantur, ut alumni doctrinam catholicam ex divina Revelatione accurate hauriant, profunde penetrent, propriae vitae spiritualis reddant alimentum, eamque in ministerio sacerdotali annuntiare, exponere atque tueri valeant [...]. Item teologicae disciplinae ex vividiore cum Mysterio Christi et historia salutis contactu instaurentur*»[53].

En la renovación y modernización de la teología, a par que la apertura a los avances de las ciencias, el Vaticano II hizo hincapié en que los aprendices de teología sigan las huellas y la doctrina y el metodo de Santo Tomás; y lo hizo con referencia expresa en el decreto *De institutione sacerdotali*: «*Sancto Thoma magistro*»[54], y en la declaración *De educatione christiana*:

«*ut singulae disciplinae propriis principiis, propria methodo atque propria inquisitionis scientificae libertate ita excolantur, ut profundior in dies earum intelligentia obtineatur, et, novis progredientis aetatis quaestionibus ac investigationibus accuratissime consideratis, altius perspiciatur quomodo fide et ratio in unum verum conspirent, Ecclesiae Doctorum, praesertim S. Thomae Aquinatis vestigia premendo*»[55].

Con esta "spinta" o empujón programático, ¿quién no no ve el entronque del pasado con el futuro – no hay historia futura que no se apoye en el pretérito – un augurio de una "Cuarta Escolástica" de la teología, sellada con la marca del tomismo? ¿Quién no reconoce la necesidad de un retorno a la metodología de los *lugares teológicos*, enriquecidos con la ampliación a nuevos horizontes y a nuevas aportaciones? ¿Quién, en fin, no lamenta que los "magisterios teológicos paralelos" se olviden

[52] OT 14.
[53] OT 16.
[54] *Ibid.*
[55] GE 10.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 250 21-06-2006 17:41:17

o volitivamente prescindan de los cauces de la metodología clásica y de las ineludibies exigencias de adhesión y sumisión al Magisterio de la Iglesia, que es la que da, al menos a los teólogos católicos, la "*licentia docendi*"[56].

A la triple pregunta solo añadiría un par de *corolarios*, por usar el antiguo metodo "escolástico":

1. La necesidad de incorporar a la teología *loci theologici* nuevos. Sobre todo el que designaríamos con la voz *vivencia*: la teología *ciencia* debe ir acompañada por la teología *vivencia*. Melchor Cano se olvidó de este maridaje. Que un colega suyo expuso con vigorosa pluma: la *teologia vivencia* «*divinarum rerum dignitatem magis amando et degustando quam intelligendo agnoscit: cuius verus et letimus magister Spiritus Sanctus est*»[57].

2. La actualidad del pensamiento de Santo Tomás sobre la grandeza del saber teológico, no obstantes sus innatos límites. Comentando la *Metafísica* de Aristóteles – un libro que hoy pocos leen – escribió:

> «*Illa scientia est maxime honorabilis quae est maxime divina [...]. Aliqua scientia dicitur esse divina dupliciter: uno modo, divina dicitur quam Deus habet: alio modo, quae es de rebus divinis. Scientia quae est de Deo, aut solus Deus habet secundum perfectam comprehensionem [...]. Ad eam perfecte homo pervenire non potest. Illud tamen modicum quid ex ea habetur, praeponderat omnibus quae per alias scientias agnoscitur*»[58].

Ese "poco" que el teólogo alcanza, lo hace perfecto y bueno: «*Dei cognitio maxime homines perfectos et bonos facit*»[59].

[56] «*Theologus autem, qui non consentit cum Ecclesia, contradicit muneri nomine Ecclesiae docendi, quod libere et conscie suscepit*» (CONGREGATIO DE DOCTRINA FIDEI, *Instructio de ecclesiali theologi vocatione*: AAS, 82 [1990], p 1567).

[57] LUIS DE GRANADA, *Rhetorica*, IV, 1: *Obras completas*, t. XXIII, FUE, Madrid 1999, p. 22.

[58] *In. Metaph. Aristotelis Comment.*, ed. Cathala, Marietti, Taurini 1935, p. 21.

[59] *Summa contra gentiles*, I, 4.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 251 21-06-2006 17:41:17

*** Cronaca del Forum pubblicata su "L'Osservatore Romano" del 2 febbraio 2006, p. 7, a cura di Don Riccardo Ferri: «*Fare la verità nella carità*»**

Si è concluso sabato scorso il III Forum internazionale della Pontificia Accademia di Teologia, svoltosi dal 26 al 28 gennaio presso la "Domus Sanctae Marthae" in Vaticano. Il Convegno, cui hanno partecipato circa ottanta teologi tra Accademici, Soci corrispondenti e invitati, in continuità col precedente Forum (svoltosi nel 2004), è stato dedicato a un'ulteriore riflessione sul metodo teologico. Il titolo stesso: "Il metodo teologico oggi. Comunione in Cristo tra memoria e dialogo", è indicativo del percorso svolto nelle tre sessioni in cui si sono articolati i lavori. Come ha ben espresso il Prelato Segretario, Mons. Piero Coda, nell'introduzione al Forum, la "comunione in Cristo" indica quello spazio vitale in cui solamente può avvenire un autentico teologare: tale dimensione è stata sviscerata nella prima sessione dei lavori centrata su "L'ecclesiologia di comunione e il metodo teologico"; la "memoria" richiama, dal canto suo, il riferimento costituivo all'evento Cristo trasmesso dalla *Traditio vivens* della Chiesa, ed è stata approfondita nella seconda sessione su "La Tradizione vivente della Parola e l'azione molteplice dello Spirito"; il "dialogo", infine, esprime il fondamentale impegno della teologia a comunicare la verità di Cristo agli uomini e alle culture del nostro tempo ed è stato al centro della terza sessione su "La verità di Cristo nella storia: testimonianza e dialogo". Ogni sessione si è articolata in due momenti: il primo, a carattere espositivo, con una relazione sul tema integrata da due più brevi interventi di approfondimento; la seconda, di libero e costruttivo dibattito tra gli accademici.

Nella prima sessione, presieduta dal Rev.mo Padre B. Ardura, O. Praem., Segretario del Pontificio Consiglio della Cultura, dopo la lettura da parte del Presidente dell'Accademia, Mons. Marcello Bordoni, del caloroso telegramma di augurio e incoraggiamento inviato dal Santo Padre Benedetto XVI, il Prof. Max Seckler ha trattato del rapporto tra ecclesiologia di comunione e metodo teologico, rileggendo la dottrina dei *loci theologici* di Melchior Cano e affermando l'esistenza di una connessione teologica profonda tra i diversi *loci* nella loro reciprocità e in relazione alla comprensione che la Chiesa ha di se stessa. Ogni *locus*, infatti, ha una sua forma originale e autonoma, e rappresenta – a

RIVISTA PATH 1-2006.indd 252 21-06-2006 17:41:17

partire dalla sua ottica – il tutto della verità cattolica, ma proprio per questo non può essere assolutizzato; per giungere infatti all'intelligenza della verità cattolica è necessaria la cooperazione e l'interconnessione di ciascun *locus* con gli altri; ne deriva un'epistemologia di comunione che articola con pertinenza pluriformità e unità. S.E. Mons. Rino Fisichella, nel suo intervento, ha sottolineato e approfondito, tra i vari *loci*, quello della Tradizione interpretato in prospettiva cristologico-trinitaria, mentre il Prof. Bernhard Koerner ha insistito sulla spiritualità di comunione, così come emerge dall'esortazione apostolica *Novo millennio ineunte* di Giovanni Paolo II, quale spazio propizio per l'esercizio di un'integrale metodologia teologica.

La seconda sessione, presieduta da Sua Eminenza il Cardinale G.M. Cottier, O.P., Teologo emerito della Casa Pontificia e Accademico, si è centrata sulla Tradizione vivente della Chiesa e l'azione molteplice dello Spirito. Mons. Marcello Bordoni, Presidente della Pontificia Accademia, ha condotto la relazione principale, riflettendo sulla Chiesa come soggetto attivo della Tradizione, la quale s'identifica perciò con l'essere e la vita della Chiesa stessa, articolata nelle sue molteplici componenti. La mediazione dell'unica Parola di Verità è dunque compiuta da diversi soggetti e a diversi livelli (contemplazione, studio, magistero, secondo *Dei Verbum* 8), tra loro intrinsecamente connessi dall'opera molteplice e insieme unificante dello Spirito. Nei due successivi interventi, il Prof. P. Prosper Grech, O.S.A., ha approfondito il ruolo dello Spirito Santo nella trasmissione della Tradizione così com'è rilevabile nel Nuovo Testamento, mentre il Prof. Manlio Sodi, S.D.B., ha presentato la Tradizione della Parola compiuta dalla Chiesa-comunione nella dimensione dell'*actio liturgica* richiamata da *Optatam totius* 16.

La terza sessione è stata presieduta da S.E. il Cardinale Zenon Grocholewski, Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica. Il Prof. Paul O'Callaghan, nella sua relazione, ha affrontato il tema dell'annuncio della verità di Cristo agli uomini e alle donne del nostro tempo, partendo da una riflessione epistemologica sul concetto di verità e dedicandosi poi in particolare a considerare la dinamica della testimonianza nella trasmissione della verità, per giungere infine a identificare Cristo come il vero Testimone e i cristiani, a Lui configurati nel battesimo, come i testimoni del Testimone. La categoria di testimonianza è stata

RIVISTA PATH 1-2006.indd 253 21-06-2006 17:41:18

articolata con quella di carità nell'intervento di P. François-Marie Léthel, O.C.D., il quale ha esaminato il contributo teologico di Santa Teresa di Lisieux nella considerazione dell'amore di Cristo come luogo della verità. Il "fare la verità nella carità" è risultata perciò formula fondamentale non solo per l'esistenza cristiana, ma anche per quel suo peculiare e indispensabile aspetto che è la riflessione teologica. Sr. Marcella Farina, F.M.A., ha infine preso in esame l'annuncio della verità di Cristo nel dialogo con le altre discipline scientifiche, in prospettiva educativa, avendo come centro unificante Cristo, misura di ogni vero umanesimo.

Il denso lavoro compiuto durante le tre sessioni, arricchito dai contributi venuti dagli Accademici nel corso dei dibattiti, ha trovato una prima sintesi nell'ultima parte del Forum, presieduta da S.E. Mons. Angelo Amato, Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede e Accademico. In essa si è affidato a tre Accademici il compito di trarre alcune conclusioni e indicare alcune prospettive: il Prof. José Luis Illanes ha sottolineato il ruolo del soggetto nella riflessione teologica, intendendo con esso non solo il singolo studioso in quanto è impegnato nell'intelligenza della fede, ma, dato che la fede è della e nella Chiesa, in quanto egli è inserito vitalmente in quella comunità di verità e carità che è la Chiesa-comunione. Il Prof. Réal Tremblay, C.SS.R., ha invece indicato il ruolo del martire come testimone della verità cristiana, individuando lo specifico della forma cristiana del martirio nel *pro nobis* dell'evento cristologico, nel vivere e morire cioè per l'altro, in unione col Cristo, anche per coloro che "fanno soffrire". Il Prof. Paolo Scarafoni, L.C., ha infine ripreso la nozione di verità come centrale per la riflessione teologica, nella consapevolezza che la mente del teologo, nell'indagare quella verità che è Cristo stesso, è chiamata a "patire" con Lui sulla croce e a ricercare nella comunione sotto la guida dell'amore.

Il Forum si è concluso con due avvenimenti di particolare rilevanza. In primo luogo, il conferimento dell'emeritato all'Accademico P. Alvaro Huerga, O.P.: alla presenza dell'Accademico S.E. il Card. Marc Ouellet, il Presidente Mons. Bordoni ha consegnato il diploma di emeritato e il Prof. Luigi Borriello, O.C.D., ha tenuto la *laudatio*, ripercorrendo la lunga carriera di P. Huerga e facendone emergere i contributi scientifici soprattutto nel campo della teologia mistica e della storia della teologia in America Latina. Al termine, P. Huerga ha ringraziato i presenti con

RIVISTA PATH 1-2006.indd 254 21-06-2006 17:41:18

una breve ma intensa *lectio*, mostrando ancora una volta tutta la sua vivacità intellettuale e di spirito. Dopo le informazioni sulle prossime attività dell'Accademia, fornite dal Prelato Segretario, Mons. Piero Coda, e dall'Economo, Prof. Enrico dal Covolo, S.D.B., sull'andamento della rivista Path, offerte dall'Archivista-Bibliotecario, Prof. Manlio Sodi, S.D.B, e sulla nuova pagina web dell'Accademia attivata presso il sito internet della Santa Sede, illustrata da don Salvatore Vitiello, il III Forum si è concluso con la solenne celebrazione eucaristica presieduta da S.E. Mons. William J. Levada, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede. Data la provvidenziale coincidenza con la festa liturgica di S. Tommaso d'Aquino, patrono dei teologi, Mons. Levada ha tratteggiato nella sua omelia la figura di S. Tommaso come prezioso riferimento per la vita e l'attività teoretica del teologo, in una sintesi di contemplazione e ricerca intellettuale animata dalla perseverante carità verso i fratelli. Tali parole sono risultate ulteriore incoraggiamento affinché la Pontificia Accademia di Teologia, quale luogo d'intensa amicizia cristiana e intellettuale, continui a svolgere, in fedele e convinta adesione al ministero petrino, il suo servizio per la comprensione della verità rivelata e la sua illustrazione agli uomini e alle donne del nostro tempo.

2. Cronaca dell'Accademia

* In data 28 novembre 2005, il Presidente dell'Accademia, Mons. Marcello Bordoni, visto l'articolo X degli Statuti e acquisito il parere favorevole dei membri del Consiglio accademico, ha nominato Soci Corrispondenti della Pontificia Accademia di Teologia: la Prof.ssa Angela Ales Bello, professore ordinario di storia della filosofia contemporanea presso la Pontificia Università Lateranense in Roma; il Rev. P. Jean-Miguel Garrigues, O.P., Professore di studi patristici presso i Seminari di Bordeaux e di Ars, il Centro Studi dei Domenicani di Toulouse e l'Istituto Secolare Notre-Dame de Vie a Vénasque; il Rev. P. Joseph Wong, O.S.B. Cam., Assistente del Priore Generale e Membro del Consiglio Generalizio della Congregazione camaldolese dell'Ordine di San Benedetto; il Rev. Don Antonino Raspanti, Professore stabile di Teologia Spirituale e Preside della Facoltà Teologica di Sicilia "San Giovanni Evangelista"; il Rev. Don Gerardo Del Pozo Abejón, Professore ordinario di Teologia dogmatica presso la Facultad de Teología San Dámaso in Madrid; il Rev.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 255 21-06-2006 17:41:18

P. George Karakunnel, Professore ordinario di Teologia dogmatica presso il St. Joseph's Pontifical Seminary (Kerala, S. India).

* Nel primo semestre del 2006, il Consiglio accademico si è riunito tre volte (16 febbraio, 6 aprile e 15 giugno), presso la Pontificia Università Lateranense. Ha dedicato i suoi lavori, in particolare, alla valutazione dello svolgimento e dei risultati del III Forum Internazionale del gennaio 2006, all'individuazione – a partire dalle indicazioni emerse dal dialogo tra gli Accademici – del tema del IV Forum (previsto per il gennaio 2008), alla messa a punto dei nn. 1/2006 (Atti del III Forum), 2/2006 (Rivelazione e metafisica) e 1/2007 (omaggio al Santo Padre Benedetto XVI nel suo 80° genetliaco) della rivista "PATH". Il Consiglio ha anche elaborato il programma della Sessione Accademica prevista per il 13 dicembre prossimo.

3. Nomine

* Con la riunione svoltasi a Roma, dal 13 al 16 dicembre 2005, ha ripreso i suoi lavori il Comitato di Coordinamento della Commissione Mista internazionale tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa nel suo insieme. Tra i dieci membri cattolici del Comitato, sono stati annoverati due Accademici: S.E. Mons. Ioannis Spiteris, O.F.M. Cap., Arcivescovo di Corfù, Zante e Cefalonia; e Mons. Piero Coda, Prelato Segretario della Pontificia Accademia di Teologia. Agli illustri Accademici e ai membri tutti del Comitato giungano anche da queste pagine i più cordiali auguri di un sereno e proficuo lavoro.

* Nello scorso mese di aprile l'Accademico Prof. Mons. Ignazio Sanna, Professore ordinario di Antropologia Teologica e Pro-Rettore della Pontificia Università Lateranense, è stato nominato da Sua Santità Benedetto XVI Arcivescovo di Oristano (Sardegna). Anche dalle pagine di questa rivista giungano all'illustre Accademico i più cordiali auguri da parte del Consiglio e dell'intero Corpo accademico.

4. Necrologio

L'8 dicembre 2005 è deceduto a Monaco di Baviera, all'età di 85 anni, S. Em.za il Card. Leo Scheffczyk, Accademico emerito della Pontificia

RIVISTA PATH 1-2006.indd 256 21-06-2006 17:41:19

Accademica di Teologia. Sua Santità Benedetto XVI ha appreso «con profonda tristezza» la notizia della scomparsa dell'illustre teologo e uomo di Chiesa. Nel telegramma di cordoglio, inviato al Cardinale Friedrich Wetter, Arcivescovo di Monaco e Frisinga, il Papa ha ricordato che il porporato scomparso «ha dedicato con zelo instancabile la pienezza della sua vita ed opera sacerdotale e scientifica alla comprensione teologica e all'annuncio della verità di Dio». «Nella sua fedeltà alla fede così come nelle sue qualità umane e nella modestia rimane per i suoi studenti e per molti fedeli un modello illuminante», ha continuato. Nato il 21 febbraio 1920 a Beuthen, nell'Alta Slesia, nell'Arcidiocesi di Breslau (Wrocław), il Cardinale Leo Scheffczyk è stato ordinato sacerdote il 29 giugno 1947 a Frisinga. Ha operato nell'Arcidiocesi di Monaco come Cappellano a Grafing, nel distretto di Ebersberg, e come Vicario parrocchiale a Traunwalchen, nel distretto di Traunstein. Nel 1948 è stato vice rettore nel Seminario di Königstein a Taunus. Teologo e mariologo di fama internazionale, il porporato è autore di più di mille pubblicazioni. È stato professore presso la Scuola Superiore di Filosofia e Teologia a Königstein e nell'Università di Tubinga, e dal 1965 al 1985 è stato docente di Teologia Sistematica presso la "Ludwig-Maximilians-Universität" di Monaco. In riconoscimento del suo illuminato ministero teologico, è stato creato Cardinale da Giovanni Paolo II nel Concistoro del 1° febbraio del 2001. Membro della Pontificia Accademia di Teologia dal 1977, è stato decorato del titolo di Accademico emerito nel 2000: sul n. 1/2002 della rivista PATH (pp. 59-78) è pubblicato il testo della *lectio magistralis* da lui pronunciata in tale occasione.

RIVISTA PATH 1-2006.indd 257 21-06-2006 17:41:19

Finito di stampare
nel mese di Luglio dell'anno 2006
dalla Tipolitografia Giammarioli
Via E. Fermi, 10 - Frascati (Roma)

RIVISTA PATH 1-2006.indd 258 21-06-2006 17:41:19