

INTRODUZIONE ALLA TEOLOGIA

DISPENSE AD USO DEGLI STUDENTI

Sommario

Introduzione	3
Capitolo I: La teologia nella vita della Chiesa	8
1. Storia del termine <i>teologia</i>	8
2. Le origini della teologia	9
3. Sviluppo storico della teologia	11
3.1 Il periodo patristico	11
3.2 La teologia monastica e la teologia scolastica	15
3.3 L'epoca moderna	19
4. Prospettive e caratteri del lavoro teologico dal Concilio Vaticano I all'epoca contemporanea	22
5. Alcune considerazioni sulla teologia a partire dalla sua storia	24
Capitolo II: Teologia e Rivelazione	27
1. Dio, soggetto trascendente e personale della teologia	28
2. Estensione dell'oggetto della teologia	30
3. Il cristocentrismo della teologia	31
4. Rivelazione e Chiesa: la comunità credente come luogo di comprensione della Parola di Dio	33
4.1 La ricezione e la conservazione della Rivelazione	34
4.2 La comprensione e l'attualizzazione della Rivelazione	36
Capitolo III: Teologia e fede, aspetti sapienziali	39
1. Dimensione oggettiva (<i>fides quae</i>) e soggettiva (<i>fides qua</i>) della fede	40
2. La conoscenza di fede	44
3. Teologia e contemplazione	45
4. Dimensione ecclesiale della teologia	46
Capitolo IV: Teologia e linguaggio su Dio	49
1. <i>Analogia entis</i> e triplice via tommasiana	50
2. Rischi e opportunità del parlare di Dio in parole umane	53
3. Quale filosofia è adatta a un linguaggio su Dio?	56
3.1 Uno sguardo alla storia del rapporto tra teologia e filosofia	57
3.2 I requisiti per una filosofia che possa essere strumento adeguato per la teologia	58
Capitolo V: La teologia come scienza: fede e ragione nel lavoro teologico	61
1. La teologia, scienza della fede	61
2. Il rapporto fra la teologia e gli altri ambiti del sapere	64
3. Teologia e scienza	66

Capitolo VI: Le fonti della teologia.....	69
1. Origine comune e unità di Tradizione e Scrittura	69
2. La Sacra Scrittura	72
2.1 L'ispirazione della Bibbia.....	72
2.2 L'interpretazione della Bibbia	73
3. La Tradizione	76
3.1 I <i>luoghi</i> della Tradizione	80
3.2 I <i>criteri</i> di riconoscimento della Tradizione	84
4. Il Magistero.....	84
4.1 Il linguaggio impiegato dal Magistero.....	86
4.2 Immutabilità e sviluppo del dogma	88
4.3 Il rapporto fra teologia e Magistero.....	91
Capitolo VII. Il metodo teologico.....	95
1. La struttura del metodo	95
1.1 L' <i>auditus fidei</i> o <i>momento positivo</i> del metodo teologico	96
1.2 L' <i>intellectus fidei</i> o <i>momento speculativo</i> del metodo teologico.....	97
2. L'attuazione del metodo teologico.....	103
2.1 Considerazioni sulle fonti della teologia	103
2.2 Elementi che caratterizzano i diversi metodi e approcci.....	104
2.3 Rapporto fra ricerca teologica e autorità del Magistero	105

INTRODUZIONE

L'obiettivo che ci proponiamo nel nostro *Corso di Introduzione alla Teologia* è quello di acquisire la consapevolezza di *come si fa teologia*. In altre discipline si possono avere saggi di ciò che è la "teologia in atto": si affrontano le diverse questioni (di dogmatica, morale, ecclesiologia, e così via) esaminando prima la Scrittura, poi i Padri, il pensiero teologico, il Magistero, e infine svolgendo una riflessione sistematica fino ai confini di ciò che è patrimonio acquisito della fede; poi si accenna alle questioni aperte, che rimangono da approfondire. Lo specifico di questo Corso, invece, è riflettere sulla *teologia in sé*, sul come si fa teologia e perché: in altre parole rifletteremo sulla natura, sul metodo e sulle fonti dell'attività teologica.

Una definizione iniziale di teologia

Rivolgendosi ai teologi dell'Università di Salamanca, nel 1982, Giovanni Paolo II così si esprimeva: «La funzione essenziale e specifica del lavoro teologico non è cambiata, né può cambiare. La formulò, già nel secolo XI, sant'Anselmo di Canterbury, con una frase ammirevole per esattezza e densità: "*Fides quaerens intellectum*", la fede che cerca l'intelligenza. [...]»¹. Nel momento iniziale del nostro percorso, la formula coniata da sant'Anselmo ci offre una descrizione semplice e al tempo stesso sufficientemente precisa di ciò che è la teologia, della sua essenza. I diversi aspetti dell'attività teologica verranno illuminati progressivamente lungo il Corso che stiamo incominciando, ma è utile fin da subito avere un'idea di ciò di cui parleremo.

Cerchiamo di comprendere la formula anselmiana, concretizzandola: possiamo dire che la teologia è attività di colui che ha fede –il credente– il quale sente il desiderio e la necessità di comprendere meglio ciò che crede (il mistero di Dio, di Cristo, il mistero della propria esistenza in rapporto a Dio e agli altri, ecc), di giungere a una comprensione (*intellectus*) più chiara e profonda del contenuto della propria fede. In realtà, come vedremo nel seguito, è la Chiesa intera, più che il singolo credente, il "soggetto" che approfondisce la conoscenza della verità in cui crede, il soggetto cioè dell'attività teologica.

La teologia dunque è la disciplina (che ha carattere di *scienza*, come vedremo) grazie alla quale la verità rivelata, accolta nella fede, viene esplicitata, compresa, approfondita ed espressa nel linguaggio umano. L'attività teologica è *necessaria* poiché la verità che Dio ha manifestato nella rivelazione supera le capacità di comprensione dell'uomo; al tempo stesso, nonostante tale "sproporzione" tra la verità rivelata e le capacità della ragione umana, l'attività teologica è *possibile* poiché, grazie alla luce della fede, l'uomo è in grado di comprendere, in una certa misura, ciò che ha creduto.

Come sintesi delle considerazioni appena svolte leggiamo, nel documento della Congregazione per la Dottrina della Fede *Donum Veritatis* (1990), un breve ma significativo passaggio:

«La verità donata nella rivelazione di Dio sorpassa evidentemente le capacità di conoscenza dell'uomo, ma non si oppone alla ragione umana. [...] Anche se la verità rivelata è superiore

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai docenti di teologia nella Pontificia Università di Salamanca*, 1 novembre 1982.

ad ogni nostro dire ed i nostri concetti sono imperfetti di fronte alla sua grandezza ultimamente insondabile (cf. *Ef* 3, 19), essa invita tuttavia la ragione –dono di Dio fatto per cogliere la verità– ad entrare nella sua luce, diventando così capace di comprendere in una certa misura quanto ha creduto»².

Conviene a questo punto chiarire con qualche esempio quanto abbiamo detto finora: in che senso l'uomo che accoglie con fede il rivelarsi di Dio e l'insieme di verità che Dio comunica, sente il bisogno di *comprendere* tali verità? Non sono esse evidenti alla ragione? Ci basterà pensare ad alcuni contenuti/verità fondamentali della fede per renderci conto che uno sforzo dell'intelletto è necessariamente richiesto all'uomo nel momento stesso in cui accoglie tali verità.

- Nella Professione di fede, noi affermiamo di credere *in un solo Dio, Padre onnipotente... in un solo Signore Gesù Cristo... nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita*. Credere che il Padre è Signore, come lo è il Figlio e lo Spirito Santo, non “spiega” come ciò possa essere, rimanendo salda la verità che Dio è “uno”. Il credente che vuole rivolgersi a Gesù o al Padre nella preghiera, è spinto a chiedersi con “Chi” sta parlando, Chi è il soggetto a cui si rivolge. La storia dimostra come la riflessione dei credenti, fedeli, teologi e pastori nella Chiesa, abbia gradualmente portato a precisare il significato dei termini impiegati per riferirsi a Dio e alle Persone divine, fino ad esprimere in modo corretto il mistero trinitario, e a ricavarne numerose luci, pur senza riuscire a comprenderlo in modo esaustivo.
- L'altro mistero (cioè realtà che supera la nostra capacità di comprensione) principale della fede cristiana è l'incarnazione del Figlio di Dio. Noi confessiamo che Dio si è fatto uomo, è entrato nel tempo, nella finitezza, assumendo la natura umana. Ebbene, anche questa verità interpella la ragione dell'uomo, poiché non riusciamo a comprendere come la grandezza di Dio possa essere “contenuta” entro i limiti e nella debolezza della natura umana. L'espressione *perfectus Deus perfectus homo*, così piena di luce poiché ci dice che Dio si è veramente fatto l'Emmanuele, il Dio con noi, è al tempo stesso misteriosa, e ci stimola ad addentrarci per quanto possibile nel mistero della Persona di Gesù.
- Potremmo continuare con gli esempi. Quale rapporto esiste tra Dio e il cristiano: cosa significa che «l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo» (*Rm* 5, 1-5) o, in altri termini, che Dio “inabita” nell'anima in grazia? In che senso la Madre di Dio è anche “madre” di ogni cristiano? Cosa significa che Cristo è realmente presente nell'Eucaristia? Qual è il contenuto dell'articolo di fede sulla risurrezione dei morti e sulla vita del mondo che verrà? Cosa intendiamo quando crediamo che la Chiesa è “corpo di Cristo”, «sacramento... dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»³, o quando ne affermiamo l'unità e la santità?

Negli esempi proposti, e in tutti quelli che possiamo pensare, è evidente la necessità che alla fede si accompagni una riflessione razionale. In questo momento iniziale del nostro percorso ci basterà dire che tale necessità ha una duplice motivazione: la prima è il semplice fatto che i

² CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum Veritatis*, sulla vocazione ecclesiale del teologo (1990), nn. 1 e 6.

³ CONCILIO VATICANO II, Cost. Dogm. *Lumen Gentium*, n. 1.

contenuti delle diverse verità di fede (la Trinità, l'incarnazione, l'Eucaristia, ecc) non sono evidenti e comprensibili di per sé, per cui richiedono uno sforzo di penetrazione intellettuale.

La seconda motivazione è invece un'esigenza del cuore dell'uomo che crede: le verità credute per fede sono verità che riguardano da vicino l'uomo, rivelano il suo rapporto con il Dio che lo ha creato e che lo invita alla comunione con Sé, gli svelano il senso della vita e gli indicano il modo pienamente umano di vivere ora e in vista dell'eternità. Per questo il credente sente la spinta a comprendere, per quanto gli è possibile, la Parola di Dio a cui crede, in quanto si tratta per lui di «parole di vita eterna»⁴.

Coordinate fondamentali

Prima di concludere questa introduzione è utile esporre brevemente tre punti fondamentali, che riceveranno più ampia trattazione nel seguito, ma che costituiscono come tre coordinate che orienteranno il nostro percorso. Ci sembra che sia proficuo, per chi si accosta alla teologia, averle presenti fin da subito, con l'idea di comprenderle e approfondirle criticamente con l'avanzare nello studio.

1. Rapporto fra teologia e Rivelazione

Il contenuto centrale della fede cristiana è Dio stesso e il suo agire salvifico nei confronti dell'uomo. Proprio per questo l'attività di studio e di approfondimento razionale della fede ha preso, nel corso della storia della Chiesa, il nome di *teologia*, cioè discorso (*lógos*) su Dio (*Theós*)⁵. Ebbene, ciò che Dio è in Se stesso e il mistero della sua volontà nei confronti dell'uomo non sarebbe conoscibile se Egli non si fosse rivelato⁶. Pertanto il rapporto fra teologia e Rivelazione è fondamentale e imprescindibile: «il teologo perciò deve sempre far ricorso alla Rivelazione per verificare su di essa i risultati della sua ricerca. Il Dio di cui parla non è quello di una dotta costruzione filosofica, è il Dio vivente e vero che ha operato la nostra salvezza tramite Gesù Cristo»⁷. La teologia cristiana nasce fondamentalmente come risposta credente alla Rivelazione e non come sforzo umano di elevarsi a Dio: è riflessione sulla verità rivelata da Dio e accolta nella fede⁸. Ciò significa che, sebbene essa possa e debba avvalersi degli apporti di altre discipline e di altre fonti di conoscenza (filosofia, storia, scienze, ecc), il suo essenziale punto di riferimento rimane la Rivelazione, ricevuta e custodita dalla Chiesa.

2. Rapporto fra teologia e Chiesa

La Rivelazione non è avvenuta semplicemente a beneficio di singoli individui nel corso della storia. Fin dal suo rivelarsi ad Abramo, Dio ha inteso costituire un popolo attraverso cui la sua

⁴ Cfr. *Gv* 6, 68.

⁵ Più avanti daremo qualche cenno sull'evoluzione linguistica che ha condotto all'affermarsi del termine *teologia* per designare la nostra disciplina.

⁶ «Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà (cfr. Ef 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura (cfr. Ef 2,18; 2 Pt 1,4)». CONCILIO VATICANO II, Cost. Dogm. *Dei Verbum*, n. 2; cfr. anche n. 6.

⁷ J.-P. TORRELL, *La teologia cattolica*, Jaca Book, Milano 1998, 15.

⁸ Questo è anche uno dei caratteri distintivi della teologia cristiana rispetto ad altre tradizioni religiose o di pensiero.

benedizione avrebbe raggiunto tutte le genti. Nella memoria di questo popolo è possibile «ripercorrere le tappe di un lungo cammino in cui Dio si fa conoscere, si rivela, entra nella storia con parole e con azioni»⁹. L'accoglienza e la comprensione della Rivelazione di Dio come tale (cioè il riconoscimento che certe parole e certe opere erano autentiche manifestazioni di Dio) sono avvenute in seno al popolo di Dio, alla comunità credente.

Se tutto ciò è vero già per l'Israele dell'Antico Testamento, lo è con ancor maggiore evidenza per la Chiesa, il Nuovo Israele: dai suoi apostoli, Cristo, Verbo incarnato, si è fatto conoscere¹⁰ e ha affidato loro il compito –con la garanzia dell'assistenza dello Spirito di verità¹¹– di annunciare a tutte le genti il Vangelo, pienezza della Rivelazione. In altre parole, Dio ha consegnato la Rivelazione, la sua memoria e la missione di farla conoscere in ogni luogo e in ogni tempo, alla Chiesa. «La Parola di Dio, il Vangelo, è un dono fatto direttamente da Cristo alla sua Chiesa e, solo mediante la Chiesa, ai singoli credenti. Perciò il soggetto primario e principale della Parola di Dio è la Chiesa stessa»¹².

Ciò significa che la teologia, in quanto riflessione che verte sulla Rivelazione accolta con fede, è propriamente un'attività della Chiesa in quanto popolo di Dio. E che il *sentire cum Ecclesia* è per il teologo una delle condizioni necessarie per contribuire ad un autentico progresso teologico.

A tale conclusione porta anche la considerazione che la fede del singolo cristiano non è neppure essa qualcosa di “privato”, ma nasce e si nutre della relazione con la comunità dei credenti che è la Chiesa. «Non posso costruire la mia fede personale in un dialogo privato con Gesù, perché la fede mi viene donata da Dio attraverso una comunità credente che è la Chiesa. [...] può essere la mia fede, solo se vive e si muove nel “noi” della Chiesa, solo se è la nostra fede, la comune fede dell'unica Chiesa»¹³.

Pertanto, «come riflessione nata da questa fede, “la teologia è scienza ecclesiale, perché cresce nella Chiesa e opera nella Chiesa; per questo non è mai compito di uno specialista, isolato in una sorta di torre di avorio. È al servizio della Chiesa, e, pertanto, deve sentirsi dinamicamente integrata nella missione della Chiesa, specialmente nella sua missione profetica”»¹⁴.

3. Rapporto fra teologia e vita cristiana

Il Vangelo è «potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede» (*Rm* 1, 16). Il contenuto della Rivelazione, che possiamo anche designare come Vangelo, non è semplicemente una dottrina, una

⁹ BENEDETTO XVI, *Udienza Generale*, 16 gennaio 2013. La *Dei Verbum* (n. 14) così si esprime: «Iddio, progettando e preparando nella sollecitudine del suo grande amore la salvezza del genere umano, si scelse con singolare disegno un popolo al quale affidare le promesse. Infatti, mediante l'alleanza stretta con Abramo (cfr. Gn 15,18), e per mezzo di Mosè col popolo d'Israele (cfr. Es 24,8), egli si rivelò, in parole e in atti, al popolo che così s'era acquistato come l'unico Dio vivo e vero, in modo tale che Israele sperimentasse quale fosse il piano di Dio con gli uomini e, parlando Dio stesso per bocca dei profeti, lo comprendesse con sempre maggiore profondità e chiarezza e lo facesse conoscere con maggiore ampiezza alle genti (cfr. Sal 21,28-29; 95,1-3; Is 2,1-4; Ger 3,17)».

¹⁰ Cfr. tra i numerosi passi, *Gv* 14, 8-11; 15, 15.

¹¹ Cfr. *Gv* 15, 26-27; 16, 12-14.

¹² B. MONDIN, *Introduzione alla teologia*, Massimo, Milano 1991², 15.

¹³ BENEDETTO XVI, *Udienza Generale*, 31 ottobre 2012.

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Pontificia Università Gregoriana*, 6 dicembre 1979.

teoria da conoscere, ma anche, inseparabilmente, fonte di vita nuova. Diventare cristiani significa infatti un vero e proprio *nascere* di nuovo (S. Paolo), per essere una sola cosa con Cristo, nel modo di pensare e di sentire: «bisogna... unirsi a Lui mediante la fede, lasciando che la sua vita si manifesti in noi a tal punto che di ogni cristiano si possa dire non solo che è *alter Christus*, un altro Cristo, ma *ipse Christus*, lo stesso Cristo»¹⁵.

Tra conoscenza del Vangelo e vita cristiana si ha una certa circolarità: si deve conoscere il Vangelo per viverlo, ed è vivendolo che lo si può comprendere sempre di più. Vale per ogni cristiano la bella espressione di von Balthasar a proposito della Chiesa: «se la Chiesa capisce, è santa, e reciprocamente, nella misura in cui è santa, essa intende»¹⁶.

Per la teologia, ciò ha profonde conseguenze. L'attività teologica non può essere disgiunta da una autentica vita di fede. Non è necessario approfondire ora questo punto, su cui torneremo più avanti. Ci basta per ora tenere presente che «la fede e la contemplazione appartengono pertanto allo statuto epistemologico della teologia»¹⁷ e che, d'altra parte, la teologia può e deve alimentare nel teologo (e nello studente di teologia) la fede e la contemplazione, il desiderio di santità.

Ad ogni cristiano che intenda prendere sul serio la propria vocazione cristiana, san Josemaría Escrivá suggeriva: «Pietà di bambini, dunque; ma non ignoranti, perché ognuno deve impegnarsi, nella misura delle sue possibilità, nello studio serio e scientifico della fede: la teologia non è altro che questo. Pietà di bambini — ripeto — e dottrina sicura di teologi»¹⁸. Ci auguriamo che tali parole possano illuminare il cammino di tutti coloro che si dedicano con serietà e passione allo studio o alla ricerca teologica.

Abbiamo formulato un'idea preliminare di cosa significhi fare teologia e fornito alcune coordinate fondamentali. Si tratta adesso di affrontare in modo organico e con più profondità le questioni principali che riguardano la disciplina teologica: qual è l'oggetto di studio della teologia? Quali sono i principi alla luce dei quali la teologia si sviluppa, in altri termini qual è il suo metodo? Quali sono le fonti della ricerca teologica? Questi ed altri sono gli aspetti che approfondiremo lungo il Corso, e che ci permetteranno di comprendere più a fondo l'essenza e il compito della teologia.

Prima di sviluppare però i diversi temi in modo sistematico, ci sembra utile dirigere uno sguardo alla storia, per vedere come l'attività teologica ha preso forma nella Chiesa, a partire dai suoi albori. Tale prospettiva ci permetterà di cogliere –attraverso la vita stessa della Chiesa– i caratteri fondamentali del fare teologia, per poi esaminarli in modo riflesso e sistematico.

¹⁵ J. ESCRIVÁ, *È Gesù che passa* (1973), Ares, Milano 2003, n. 104.

¹⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, in *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia 1985⁴, 222.

¹⁷ G. TANZELLA-NITTI, *Lezioni di Teologia Fondamentale*, Aracne, Roma 2007, 6.

¹⁸ J. ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, n. 10.

CAPITOLO I: LA TEOLOGIA NELLA VITA DELLA CHIESA

Se si vuole comprendere cosa sia la teologia non è sufficiente risalire al significato etimologico del termine *theologia*; non basta neppure ripercorrere l'evoluzione che il significato di tale termine ha avuto nel corso del tempo. Questo è interessante e lo vedremo. Ma è anche necessario cercare di apprendere direttamente dalla vita della Chiesa, dalla sua storia, come la teologia è stata fatta e come è stata compresa. Solo la Chiesa infatti sa che cosa sia la teologia, come si faccia teologia nel senso specifico, cioè cristiano, del termine. È questo il motivo del percorso storico che, seppure per brevissimi accenni, tratteggeremo nel presente capitolo. Abbiamo preso abbondante ispirazione, nella stesura di queste pagine, dal libro di J.-P. Torrel, *La teologia cattolica*¹⁹.

1. STORIA DEL TERMINE TEOLOGIA

Etimologicamente, il termine *theologia* significa discorso, dottrina (*lógos*) su Dio (*Theós*). Questo significato però non diverrà specifico che con i cristiani. Presso i greci esso aveva un senso diverso: *teologi* erano i poeti (Esiodo, Omero, Orfeo) che creavano i miti riguardo agli dei. Teologia era sinonimo di mitologia. Essa aveva, per Platone, un forte valore educativo. Anche Aristotele ne parla negli stessi termini, tranne in un caso, in cui con il vocabolo *theologia* designa la parte della metafisica che tratta di Dio²⁰. Presso gli stoici troviamo una distinzione chiara fra tre tipi di teologia: quella mitica, propria dei poeti; quella fisica, che elaborano i filosofi nel loro studio della natura; quella civile o politica, il cui luogo era il culto pubblico reso alle divinità. Con il neoplatonismo, il significato prevalente diviene quello filosofico, senza riferimento ad alcuna rivelazione soprannaturale da parte della divinità.

Il termine teologia non è presente nella Bibbia, e nemmeno nelle opere dei Padri apostolici. Solo con molte cautele è entrato nel vocabolario dei cristiani, anche a causa dei possibili malintesi con il significato che esso aveva nella cultura pagana. Il suo senso diverrà via via più preciso, distinguendosi dall'uso pagano, nelle opere dei Padri greci, molto prima che nei Padri latini. Per Clemente di Alessandria (II secolo) il termine *theologia* significa conoscenza delle cose divine (in senso cristiano); Origene lo distingue con cura dall'uso pagano dicendo che la teologia è "una dottrina su Dio degna di Dio"; Eusebio di Cesarea (260 c.-339) intitola *Teologia ecclesiastica* una sua opera. Egli distingue fra *theologia* propriamente detta e *oikonomia* (economia). Il termine *economia* designa l'agire di Dio nella storia per venire incontro all'uomo e salvarlo. Secondo tale distinzione, che diverrà classica in Oriente anche grazie all'influenza dei Padri Cappadoci, la *teologia* si occupa propriamente del mistero di Dio in senso stretto –di Dio Trinità– astraendo dal suo intervento nella storia, mentre l'*economia* comprende tutte le sue opere *ad extra*, quelle che costituiscono la *storia della salvezza*, e in particolare l'incarnazione che ne è il culmine.

In Occidente, tra i Padri latini, l'unico significato conosciuto del termine *theologia* rimase, per molti secoli, quello pagano. Sarà Abelardo (1079-1142) ad introdurlo nell'ambito delle scuole cristiane. Inizialmente veniva usato con un duplice significato: come conoscenza di Dio distinta

¹⁹ J.-P. TORRELL, *La teologia cattolica*, Milano 1998.

²⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, Libro E (sesto), 1026 a 19.

dall'*economia*, oppure semplicemente come *discorso su Dio*, che è il senso attuale del termine. Dopo Abelardo il vocabolo *theologia* verrà usato comunemente dai teologi, insieme ad altri già diffusi, come *sacra doctrina* o *sacra pagina*.

2. LE ORIGINI DELLA TEOLOGIA

In un certo senso l'atteggiamento teologico è presente da sempre, sia nella Chiesa considerata nel suo insieme, sia nella vita dei singoli credenti. Infatti accogliere con fede una verità rivelata, porta sempre con sé anche la spinta alla riflessione per comprendere meglio ciò che si crede, e tale atto riflesso è già un fare teologia. Qui ci occuperemo di delineare, con brevi cenni, le origini dell'attività teologica vera e propria in seno alla Chiesa dei primi secoli.

La nascita della teologia coincide con la nascita del cristianesimo. Essa infatti fu immediatamente motivata da due esigenze: 1) dalle necessità della trasmissione della fede; 2) dalla necessità di giustificare e difendere la fede nei confronti dei non credenti.

Per quanto riguarda la prima esigenza, la diffusione del messaggio cristiano richiedeva innanzitutto l'*annuncio* del Vangelo a coloro che ancora non lo conoscevano. Il termine greco *kérygma* (*annuncio*) indica il contenuto fondamentale del messaggio cristiano proclamato dagli apostoli. Esso può essere enunciato sinteticamente così: «Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio morto per i nostri peccati e risorto dai morti»²¹. Distinguere all'interno del Vangelo questo contenuto essenziale è già frutto di una riflessione, di un pensiero teologico; tuttavia ciò è molto più evidente nel caso della *catechesi*. La catechesi²² era l'insegnamento che introduceva più a fondo nella conoscenza della fede i nuovi battezzati: era perciò necessario spiegare la verità rivelata rendendola il più possibile accessibile all'intelligenza dei nuovi cristiani.

Anche la giustificazione della fede di fronte ai non credenti esigeva una riflessione adeguata. Il Nuovo Testamento²³ stesso mostra già i segni dello sforzo per andare incontro alle esigenze degli interlocutori non cristiani: nei confronti degli appartenenti al popolo ebraico, Paolo si preoccupa di mostrare i fondamenti scritturistici dell'identità divina di Gesù (cfr. *At* 17, 1-4; *At* 18, 5) e lo stesso fanno gli evangelisti, soprattutto Matteo, quando mettono in luce il compimento delle profezie dell'AT in Cristo.

Nei confronti del mondo ellenico di religione pagana, invece, sono soprattutto gli Atti degli Apostoli a testimoniare l'impegno di preparare l'annuncio di Cristo con argomentazioni adatte alla mentalità degli ascoltatori: si pensi al noto discorso di Paolo all'Areopago di Atene (cfr. *At* 17, 16-34), o il riferimento a Dio come creatore per dissuadere i cittadini di Listra dall'offrire un sacrificio in onore di Paolo e Barnaba, scambiati per divinità (cfr. *At* 14, 8-18).

²¹ Cfr. *At* 2, 22-24; *At* 10, 36-43; *1Cor* 15, 3-5.

²² Denominata, negli Atti degli Apostoli, *didaché*, insegnamento. Cfr. *At* 2, 42; 15, 35.

²³ D'ora in avanti lo indicheremo con NT, mentre l'Antico con AT.

Tra le opere dei primi autori cristiani, hanno un posto importante le *Apologie*, cioè le difese della fede nei confronti dei pagani: sia di filosofi come Celso²⁴, sia delle autorità imperiali, come nelle *Apologie* di san Giustino martire, rivolte all'imperatore Antonino Pio e al senato romano.

In entrambi i casi, sia per l'annuncio e la catechesi che per la difesa e giustificazione del cristianesimo nei confronti del mondo ebraico e greco-romano, occorre elaborare un pensiero teologico, per trovare un linguaggio e delle categorie adeguati alle necessità degli interlocutori e alla loro cultura. Quest'opera venne realizzata anche mediante l'assunzione del pensiero filosofico da parte dei teologi cristiani. Si trattò di un'assunzione critica, nel senso che il pensiero cristiano che si andava sviluppando si avvaleva della filosofia, ma aveva chiara coscienza che la fonte della verità si trovava nella Rivelazione: in Cristo le questioni ultime sull'origine della vita e il destino dell'uomo avevano già trovato la loro risposta. Il riferimento alla Rivelazione permise ai pensatori cristiani di modificare anche profondamente, in alcuni aspetti, le dottrine filosofiche recepite dal mondo greco-romano. «Dinanzi alle filosofie, i Padri non ebbero tuttavia timore di riconoscere tanto gli elementi comuni quanto le diversità che esse presentavano rispetto alla Rivelazione. La coscienza delle convergenze non offuscava in loro il riconoscimento delle differenze»²⁵.

Tra i fattori all'origine della teologia in seno alla Chiesa dei primi secoli non vi furono solo quelli di carattere *esterno* che abbiamo appena evidenziato –annuncio e difesa del messaggio cristiano–, ma anche una esigenza *interna* alla fede stessa: l'amore alla verità creduta nella fede spinge a comprendere più a fondo tale verità. La verità al centro della fede è Dio stesso, infinitamente amabile e sempre infinitamente più grande di quanto la nostra ragione possa abbracciare, e ciò apre al cristiano un mare senza sponde di possibilità di indagine e di conoscenza. Per questo, tanto Agostino quanto Tommaso sono concordi nel dire che *credere* è «cum assensione cogitare»²⁶: un continuo riflettere (*cogitare*) sulla verità creduta, coesistente con la certezza dell'assenso dato alla verità stessa.

Inoltre nell'accogliere la Rivelazione, la Chiesa si è trovata da subito nella necessità di armonizzare tra loro affermazioni apparentemente inconciliabili. Per limitarci ad un solo esempio, come tenere insieme l'affermazione dell'unicità di Dio che caratterizza tutto l'AT, con le espressioni di Gesù sul suo essere uguale al Padre, una sola cosa con Lui, e sul Paraclito che egli avrebbe inviato dal Padre?

Il Nuovo Testamento non offre particolari chiarimenti, si limita ad affermare senza spiegare, lasciando alla Chiesa il compito di rendere intellegibile in qualche modo il mistero. Ciò ha comportato, su questa come su molte altre questioni, un lungo sforzo di riflessione teologica, non privo di difficoltà e di tensioni in seno alla Chiesa stessa. Si sono dovute coniare parole nuove, non presenti nella Scrittura (si pensi al termine *homousios* = consustanziale, inserito nella Professione di fede del Concilio di Nicea), capaci di tradurre la realtà consegnata nella Rivelazione.

Così procede il lavoro teologico nella Chiesa lungo i secoli: si tratta sempre dello sforzo di comprendere ciò che è creduto nella fede, esprimendolo in termini e concetti umani. Stimoli e

²⁴ Origene (185-254) è l'autore del *Contra Celsum*, scritto per confutare le tesi del filosofo pagano Celso.

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 41. L'enciclica, nei nn. 36-41, traccia una bella sintesi dell'incontro tra cristianesimo e filosofia nell'opera dei Padri della Chiesa; vi torneremo anche nel IV capitolo, a proposito del rapporto fra teologia e filosofia.

²⁶ AGOSTINO, *De praedestinatione sanctorum*, 2,5; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 1.

provocazioni sono venuti spesso dalla cultura e dai cambiamenti storici che hanno interessato i diversi contesti in cui la Chiesa vive e opera. La varietà di approcci, di schemi di pensiero, di intuizioni e di linguaggi attraverso i quali la teologia cristiana ha reso ragione della sua fede (cfr. *1Pt* 3, 15) nel confronto con uomini e culture di ogni tempo, danno un'idea della fecondità meravigliosa che sorge nell'incontro tra il Dio che si rivela e l'uomo «che gli si abbandona tutt'intero e liberamente prestandogli "il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà"»²⁷.

3. SVILUPPO STORICO DELLA TEOLOGIA

Ci proponiamo ora di ripercorrere rapidamente alcune delle tappe più significative della storia del pensiero teologico. Non abbiamo alcuna pretesa di completezza, ma l'intenzione di cogliere "dal vivo" gli elementi principali e alcune relazioni fondamentali che caratterizzano la teologia: la relazione con il suo oggetto –la Rivelazione–, con la razionalità umana nelle sue diverse forme (linguaggio, cultura, filosofia, scienze, ecc) e con la storia, come pure la relazione con il soggetto stesso dell'attività teologica, che è la Chiesa.

3.1 Il periodo patristico

Come spiega Ratzinger, il valore perenne dei Padri della Chiesa sta nel fatto che la loro opera costituisce la prima risposta alla Parola di Dio che è la Rivelazione. La Parola ha la priorità, ma se essa non fosse stata ascoltata, recepita, e non avesse ricevuto risposta, sarebbe stata persa nel vuoto e dimenticata. E nella vita e nella teologia della Chiesa continuerà sempre a valere «il fatto che non possiamo leggere ed ascoltare la parola prescindendo dalla risposta che prima l'ha recepita ed è divenuta costitutiva della sua permanenza»²⁸.

Padri apostolici e Apologisti

Gli esponenti della prima generazione di Padri della Chiesa, tra la fine del I secolo e la metà del II, sono denominati *Padri apostolici*, poiché le loro opere sono il riflesso della predicazione degli Apostoli e il complemento dei testi canonici che da poco erano stati scritti (mentre non era ancora fissato il *canone* della Scrittura, cioè l'elenco dei libri accolti come ispirati e normativi per la fede della Chiesa).

Le opere dei Padri apostolici –tra cui ricordiamo *Clemente Romano*, *l'Epistola di Barnaba*, *Erma*, *Ignazio di Antiochia*, *Policarpo di Smirne*, la *Didaché*, *l'epistola A Diogneto*– inaugurano la letteratura cristiana non canonica e sono «la più antica testimonianza dell'attualizzazione del messaggio di Gesù nella vita cristiana, nella formazione del dogma, nella dottrina e nella prassi morale, nella liturgia, nell'organizzazione e nella disciplina ecclesiastica: echi del *kérigma* e immagine fedele della vita della Chiesa nascente»²⁹.

²⁷ CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 5.

²⁸ J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1993, 157.

²⁹ G. BOSIO, E. DAL COVOLO, M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa*, SEI, Torino 1990, *Secoli I e II*,

Gli scritti immediatamente successivi a quelli dei Padri apostolici testimoniano invece l'incontro del cristianesimo con il mondo pagano e con il giudaismo. Gli esponenti di tale generazione sono chiamati *Apologisti*: il loro impegno infatti si può sintetizzare nei seguenti punti:

- confutare le accuse contro i cristiani, sia di carattere legale (il *crimen sacrilegii et maiestatis*, cioè il rifiuto di tributare culto all'imperatore), sia le false e infamanti dicerie che circolavano tra il popolo;
- dimostrare le immoralità e gli errori della religione e della filosofia pagane;
- esporre correttamente la dottrina cristiana per dimostrarne la verità.

Gli *Apologisti* –tra cui ricordiamo *Giustino, Taziano, Atenagora, Teofilo di Antiochia*– sono in gran parte cristiani colti, provenienti dal paganesimo, desiderosi di comunicare la loro scoperta della verità e di chiarire le false idee sulla religione cristiana. Il loro stile è pieno di vita ed entusiasmo.

Nella polemica con la filosofia e la religione pagana, attingono volentieri alla letteratura pagana e giudaica. Per quanto riguarda l'esposizione della dottrina cristiana, si occupano soprattutto delle questioni che erano più oggetto di polemica, senza una pretesa di completezza: l'unità di Dio, l'immortalità dell'anima e la vita futura, e altri temi che si prestavano meglio ad una dimostrazione razionale.

Gli apologisti fanno i primi coraggiosi passi nell'impiego di termini e di concetti il cui significato teologico sarà precisato successivamente, nel corso di secoli di discussioni. Non bisogna quindi meravigliarsi di trovare nelle loro opere anche imprecisioni e incertezze. Possono ben essere considerati i pionieri della scienza teologica e dell'inculturazione del Vangelo nella civiltà del loro tempo³⁰.

A partire da questo primo lavoro di dissodamento, il terreno del pensiero cristiano comincia a generare maestri, la cui opera manifesta i caratteri di una vera e propria teologia. Ne considereremo solo alcuni tra i principali, mettendo in luce gli apporti e le intuizioni più significative di ciascuno.

Padri orientali

Ireneo di Lione († 202 c.)

Può essere considerato il primo teologo vero e proprio, in quanto uomo della Tradizione e della Scrittura. Ireneo è comunque soprattutto pastore e il suo intento non è scientifico ma pratico: quello di difendere la vera dottrina contro gli eretici (gnostici) ed esporre chiaramente le verità di fede. Nozione centrale nel suo pensiero è la categoria paolina di *ricapitolazione* (la "ripresa" in Cristo dell'opera della creazione deteriorata dal peccato); il suo approccio è eminentemente biblico; ha una forte radicazione nell'AT e nella Tradizione della Chiesa. La sua opera principale è *l'Adversus Haereses*, scritto per confutare le tesi gnostiche.

Origene (185-254)

È uno dei più importanti e influenti scrittori della Chiesa antica. La sua opera è imponente per numero degli scritti e loro valore. Il suo *Peri Archôn (Sui Principi)* può essere considerato il primo

³⁰ Cfr. *ibidem*, 157.

saggio di riflessione speculativa (non più di semplice spiegazione della Scrittura) che si trova nella tradizione cristiana. Non è ovviamente una *Summa*, poiché non tratta ogni argomento. Ma l'intento di Origene è di costruire un corpo di dottrina cercando le conseguenze logiche delle affermazioni di fede e seguendo un ragionamento retto, con l'ausilio della filosofia. Utilizza la cultura e la filosofia del suo tempo per confutare le dottrine gnostiche e per l'elaborazione del proprio pensiero.

Origene formula anche alcune teorie –la preesistenza delle anime e l'apocatastasi– che saranno più tardi riconosciute come erranee. Nonostante egli le proponesse come ipotesi e non come dottrine, ciò gli causò numerose critiche e difficoltà. Per questo la sua figura è stata controversa. Ma la sua opera rimane un grande esempio di ricerca teologica, sia per la profonda unità tra i diversi settori della teologia che egli mantiene, sia per l'unità di vita spirituale e intellettuale che lo caratterizza.

Gregorio di Nissa (335-394 c.)

Dopo Origene bisogna attendere i Cappadoci –san Basilio, san Gregorio di Nazianzo e lo stesso san Gregorio di Nissa– per avere un altro grande tentativo di teologia sistematica. Ciò che caratterizza il Nisseno, oltre alla conoscenza profonda della Scrittura comune a tutti i Padri, è la sua padronanza della filosofia –conosce ad esempio Platone, Aristotele, gli stoici, i neoplatonici– e della retorica. Su questa base sviluppa un pensiero teologico rigoroso e qualificato. La sua produzione è assai vasta e contiene opere esegetiche, dogmatiche, ascetiche, omelie, lettere, biografie, ecc.

Il *Grande discorso catechetico* di Gregorio di Nissa tenta di fondare l'insegnamento della dottrina sulla Scrittura e sulla filosofia. Si divide in tre parti: una relativa a Dio, la seconda tratta di Cristo e infine la terza verte sull'uomo. Partendo dalla creazione e dal peccato originale, si mostra come grazie all'incarnazione e alla redenzione operata da Cristo l'uomo venga ripristinato nel suo stato originario (in questa visione si nota l'influenza di Origene).

Ebbe un ruolo fondamentale al Concilio di Costantinopoli per la dottrina sullo Spirito Santo. Dopo un viaggio in Terra Santa, nel suo pensiero si nota un maggiore apprezzamento dell'umanità di Cristo, che corregge una certa tendenza platonica prima presente. È uno dei primi testimoni, con Gregorio di Nazianzo, dell'uso del termine *Theotókos* riguardo alla Madonna.

Pseudo-Dionigi

L'identità dello Pseudo-Dionigi non è conosciuta, ma lo si può collocare a cavallo tra V e VI secolo. Ha contribuito a elaborare il metodo teologico. Distingue due orientamenti generali: uno simbolico, che dipende dal sapere mistico, e uno di tipo filosofico che procede per dimostrazione. E di conseguenza identifica quattro diversi metodi della teologia: simbolico, affermativo, negativo e mistico. Tali metodi però non danno luogo a una frantumazione della teologia, poiché sono tutti necessari e tra loro interdipendenti. Infatti la teologia si riferisce sempre a Dio, ai suoi attributi e alle sue manifestazioni, così come li riporta la Scrittura. In altre parole l'unità della teologia è garantita dall'unità del suo oggetto.

Giovanni Damasceno (676 c.-749)

Nato in una famiglia araba di fede cristiana, dopo un tempo privo di grandi figure, è l'ultimo grande Padre orientale che ci consegna una sorta di "summa", la *Fonte della Conoscenza*. La sua opera avrà grande influenza in Occidente durante il medioevo, insieme allo Pseudo-Dionigi e a Massimo il Confessore.

Padri Latini

Tertulliano (160 c.-240 c.)

In Occidente il primo autore teologico di rilievo è Tertulliano. Convertitosi al cristianesimo, che prima irrideva, divenne un suo appassionato difensore. Il suo temperamento portato all'intransigenza lo spingerà, nella seconda fase della sua vita, ad aderire all'eresia montanista per motivi soprattutto pratici e istituzionali; ma ciò influenzerà poco o nulla la sua dottrina in ambito scritturistico e dogmatico.

Alla luce della fede, operò una profonda revisione della sua estesissima cultura (lettere, storia, filosofia, diritto, scienze naturali, medicina e psicologia) facendo di essa uno strumento validissimo sia per la difesa della fede che per il suo approfondimento teologico. Visse agli inizi della letteratura cristiana latina, e può ben dirsi il creatore del linguaggio teologico latino: ha coniato circa 1000 neologismi, adattando la lingua alle necessità della riflessione teologica. Basti pensare che a lui si deve l'applicazione del termine *trinitas* alla dottrina su Dio, nella felice espressione: «la Trinità di una sola divinità, Padre, Figlio e Spirito Santo»³¹; come pure la distinzione tra *substantia* e *persona*, parallela a quella greca tra *ousia* e *hypóstasis*. Il suo influsso sugli scrittori successivi fu grande, da Cipriano ad Agostino, fino a Isidoro. Poi calò nel medioevo, anche per l'ombra dovuta alla sua adesione al montanismo.

Agostino (354-430)

La Chiesa latina vede numerosi illustri personaggi, ma occorre attendere sant'Agostino per ritrovare riunite in una sola persona le qualità di un Origene. Anche la produzione teologica di Agostino è gigantesca. In diverse opere si è sforzato di presentare l'insieme della dottrina cristiana, preparando così le grandi sintesi medievali. Un tentativo sistematico lo offre nel *De doctrina christiana*. Il metodo che vi raccomanda è di fare ricorso a tutti i mezzi per meglio interpretare le Scritture: lingue, scienze naturali, simbolica dei numeri, storia, filosofia.

Il *De Trinitate* è invece uno splendido esempio di *intellectus fidei*, in cui la teologia è descritta con una formula classica: come la scienza che «genera, nutre, difende, fortifica la fede eminentemente salutare che conduce l'uomo alla vera beatitudine» (XIV, 1, 3). Nella prima parte, Agostino espone il dogma della Trinità e lo difende dalle interpretazioni eretiche, fondandosi sulla Scrittura e sulla Tradizione; nella seconda parte cerca di approfondire l'intelligenza del mistero.

Partendo dal dato che l'uomo è stato creato ad immagine di Dio, egli guarda l'anima umana e cerca di cogliere, per analogia, qualcosa che illumini il mistero di Dio stesso. Non proietta categorie esteriori sul mistero divino, ma si fonda su di esso per guardare nel profondo di sé, e per poi

³¹ «Trinitas unius Divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus» (TERTULLIANO, *De pudicitia*, 21).

ritornare al mistero. L'atteggiamento di Agostino è perciò sempre quello di un credente, più che di un filosofo.

Tale impegno di Agostino è rappresentativo del diverso orientamento che la teologia latina assumerà rispetto a quella greca, con un maggiore impiego della ragione filosofica e delle analogie create per approfondire la comprensione della fede. Le sue espressioni più riuscite saranno visibili in Bonaventura e Tommaso d'Aquino. La teologia orientale rimarrà nel suo insieme più conservatrice nei confronti dell'ingresso della ragione nel campo della fede, e al tempo stesso più rispettosa del mistero.

In conclusione, riguardo all'opera dei Padri della Chiesa possiamo dire che essi fanno teologia in molti modi, ma con alcuni caratteri comuni:

1) un profondo biblismo, che non esclude la Tradizione: a questa essi si rifanno soprattutto per l'interpretazione della Scrittura. E la Tradizione stessa consisteva essenzialmente nell'insegnamento dei Padri sulla Scrittura.

2) Un accentuato carattere pastorale: l'intento dei Padri era quello di istruire il Popolo di Dio e difendere la fede dalle eresie. Tuttavia si hanno anche opere non motivate immediatamente da intenti pastorali, ma dalla spinta ad approfondire la comprensione dei misteri della fede, come il *De Trinitate* di Agostino.

3) L'uso della ragione nella sfera della fede. Su questo punto le posizioni erano differenziate, in particolare riguardo all'impiego della filosofia, accusata da alcuni di essere fonte di eresie. Tutti i Padri però sono convinti che la fede non solo non sia di ostacolo, ma spinga a capire e offra alla ragione condizioni per una più profonda comprensione. Il fondamento scritturistico spesso citato è Isaia 7, 9: «Se non crederete non comprenderete»³². Molti Padri erano peraltro uomini di grande cultura che non temevano di raccomandare la lettura degli autori profani come preparazione allo studio della scienza cristiana.

3.2 La teologia monastica e la teologia scolastica

Nei secoli che vanno dal V al XIII, l'eredità agostiniana rimane molto viva. Grazie a Boezio (480 c.-524) si conosce una parte della *Logica* di Aristotele e solo dal XII sec. in avanti anche le altre opere divengono disponibili in Occidente. La rinascita carolingia (IX secolo) stabilisce le 7 arti liberali come il corpo pedagogico propedeutico all'insegnamento della teologia (la *Sacra pagina*). Con il termine *scholastica* si designa la teologia del medioevo successiva all'epoca patristica (quindi a partire dall'VIII secolo), dal momento che essa era elaborata e insegnata nelle *scholae*. Queste erano inizialmente associate ai monasteri benedettini, più tardi alle cattedrali ed infine si svilupperanno le università³³.

³² Is 7, 9 secondo la traduzione dei LXX. Un bel commento a tale passo si trova in FRANCESCO, Lumen Fidei, n. 23.

³³ Mondin rileva che il termine *scholastica* ha anche un più profondo significato: tutta la cultura medievale era in un certo senso "scolastica" poiché vedeva in Dio il vero "maestro", la suprema autorità. Da Dio e dal suo Verbo, la verità giungeva agli uomini tramite gli angeli, i profeti e gli apostoli, i Padri della Chiesa e infine i maestri delle scuole. Cfr. B. MONDIN, *Storia della Teologia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, vol. 2, 9.

Teologia monastica

I primi secoli dell'alto medioevo, tra l'VIII e il X, sono caratterizzati soprattutto dalla *teologia monastica*, nata e sviluppatasi nelle scuole dei monasteri benedettini. Il termine teologia monastica, tuttavia, designa più in generale *un certo modo di fare teologia*, basato essenzialmente sulla lettura meditata della Scrittura, con l'aiuto dei commenti patristici; tale modo perdurerà anche parallelamente allo sviluppo della *teologia scolastica* propriamente detta (svolta non nelle scuole dei monasteri, ma in quelle delle cattedrali e, più tardi, nelle università), a partire dall'XI secolo. Nelle scuole dei monasteri, il maestro si impegnava a trasferire agli allievi il contenuto della propria esperienza spirituale, dando luogo ad una teologia che è più una *sapienza del cuore* che una scienza secondo i canoni aristotelici. Momenti del fare teologia secondo lo stile monastico sono la *lectio*, la *meditatio* e, infine la *oratio*. La sua finalità, più che il progredire nella scienza, è quella di assaporare il mistero di Dio nella contemplazione e di cantare a Lui. Alcuni degli esponenti principali della teologia monastica sono *Alcuino di York*, *Rabano Mauro*, *san Bernardo di Chiaravalle*, *sant'Anselmo di Canterbury*. Gradualmente, la teologia monastica cederà il passo a quella scolastica, in cui un ruolo maggiore sarà assegnato alla speculazione intellettuale. Tuttavia, tra i frutti duraturi della teologia monastica vi è quello di indicare alla teologia speculativa i suoi limiti, ossia l'insufficienza di una ricerca puramente razionale, poiché trattandosi di Dio e della sua volontà su di noi, l'intelligenza non può che essere accompagnata dall'amore. E l'amore produce una forma nuova e superiore di conoscenza³⁴.

Teologia scolastica

Tra i precursori della *scolastica* possiamo senz'altro includere lo stesso *sant'Anselmo di Canterbury* (1033-1109), che nella sua teologia cerca di dimostrare cercando "ragioni necessarie". Egli tuttavia parte sempre dal presupposto della fede, creduta e amata: «Io non cerco, Signore, di penetrare la tua profondità... Ma voglio comprendere, fosse anche minimamente, la tua verità, che il mio cuore crede ed ama. Io non cerco di comprendere per credere, ma credo per comprendere poiché, lo so, se non credo non comprenderò» (*Proslogion* 1).

Ad *Anselmo di Laon* (1050c.-1117) dobbiamo l'inizio del metodo scolastico delle *quaestiones* e delle *sententiae*. Autore della *Glossa ordinaria*, spiegazione della Bibbia tramite citazioni dei Padri della Chiesa, che verrà utilizzata nelle scuole. Verrà però ben presto superato da *Abelardo* (1079-1142), che gli rimprovera di non impiegare molto la ragione in teologia. Abelardo getta le basi di un nuovo metodo teologico, cercando di sostituire le affermazioni di autorità con le spiegazioni intelleggibili.

Infine ricordiamo *Pietro Lombardo* († 1159), il più celebre dei maestri dell'epoca. I suoi quattro *Libri di sentenze* raccolgono le opinioni (*sententiae*) dei Padri su differenti argomenti organizzati sistematicamente: 1) Dio Trinità; 2) Dio come creatore e la sua opera; 3) l'incarnazione del Verbo e la redenzione; 4) la dottrina dei sacramenti e i fini ultimi. Le sentenze di Pietro Lombardo costituiranno il manuale di riferimento per i maestri di teologia dei successivi tre secoli.

³⁴ Cfr. C. IZQUIERDO, *La teologia come scuola nel mistero vissuto*, in G. TANZELLA-NITTI (a cura di), *La teologia, annuncio e dialogo*, Armando Editore, Roma 1996, 153-154. L'autore osserva: «Il ruolo dell'intelligenza è necessario, così come quello della ricerca. L'intelligenza, però, può andare più in là di se stessa e far parte di un'esperienza; solamente se alla ricerca intellettuale si unisce la contemplazione, questa sarà realmente completa».

La grande scolastica

Nel XIII secolo nascono quasi contemporaneamente a Parigi e Oxford, e poco tempo dopo a Colonia (ad opera di Alberto Magno), i tre principali centri della teologia, ormai non legati più alle scuole delle cattedrali o dei monasteri, ma alle *università*. Soprattutto a Parigi, dal 1220, la teologia scolastica conosce uno sviluppo senza precedenti, con maestri come Guglielmo di Auxerre, Filippo il Cancelliere, Alessandro di Hales, Guglielmo d'Alvernia; più tardi Alberto Magno, Bonaventura e Tommaso. Questi ultimi possono essere presi a rappresentanti delle due grandi correnti in cui si riconoscono, pur con molte sfumature, i teologi dell'epoca.

Bonaventura da Bagnoregio (1217c.-1274)

Si può considerare il vero caposcuola della teologia francescana, che seppe meglio di ogni altro operare la trasfusione del carisma di san Francesco nello studio della teologia. Caratteristica di Bonaventura è una forte affermazione della *subordinazione della filosofia alla teologia*. Esse non vanno tuttavia separate, ma è ben chiaro che la fonte di ogni conoscenza si trova in Dio. Tale atteggiamento, nel corso degli anni si andrà accentuando fino ad arrivare a un quasi totale rifiuto di ogni sapere umano. Tuttavia, ciò che Bonaventura condanna non è l'impiego corretto della scienza filosofica (come via verso la pienezza della scienza, raggiungibile grazie alla fede) ma il suo abuso, quando cioè essa pensa di essere autonoma e di poter giungere da sola al vero e al bene. Cristo è mediatore della scienza, sia in metafisica che in teologia, poiché da lui derivano tutte le luci. Quelle di Bonaventura sono *una metafisica e una teologia dell'esemplarità*: tutte le creature sono immagini, imitazioni di Dio, causa ed esemplare supremo di tutte le cose.

Il pensiero di Bonaventura è prevalentemente platonico-agostiniano.

Famosissimo è il suo *Itinerarium mentis in Deum*, in cui filosofia, teologia e mistica trascinano l'anima alla contemplazione di Dio.

Tommaso d'Aquino (1224c.-1274)

Non è corretto contrapporre Tommaso a Bonaventura, poiché in molti aspetti il loro pensiero è vicino. Anche Tommaso si richiama molto ad Agostino, come Bonaventura. Egli tuttavia ha saputo meglio di ogni altro integrare nella teologia l'apporto filosofico di Aristotele, le cui opere vennero tradotte e conosciute nell'Europa cristiana proprio in quell'epoca. La stima di Tommaso per Aristotele, però, non gli impedì di essere selettivo e capace di distanziarsi o superare, quando necessario, il pensiero del grande filosofo.

Ciò che caratterizza la teologia di Tommaso è il deciso *riconoscimento di un ordine naturale della creazione*, che la grazia non sopprime né rende inutile. Ne segue che la natura creata ha delle leggi proprie che devono essere studiate e rispettate. Dio nel suo agire rispetta le cause seconde. Tommaso è autore di numerose opere. La più conosciuta è la *Summa Theologiae*, organizzata diversamente rispetto alle *Sentenze* di Pietro Lombardo: la prima parte (I) tratta di Dio, prima in Se stesso e poi come creatore; la seconda parte (divisa a sua volta in due sottoparti: I-II e II-II) tratta del movimento dell'uomo verso Dio (le virtù, la morale); infine la terza parte (III) considera Cristo che, nella sua umanità, è la via che conduce a Dio. La *Summa* ha pertanto uno svolgimento "circolare", poiché tutto scaturisce da Dio e ritorna a Lui grazie alla mediazione di Cristo.

Tratti fondamentali della teologia della grande scolastica

Tre fattori convergenti caratterizzano la teologia dell'epoca d'oro della scolastica (XIII secolo).

1) La Bibbia rimane il riferimento privilegiato. Era il testo di base della formazione teologica.

2) Anche i Padri della Chiesa costituivano un punto di riferimento fondamentale (ma di rango subordinato), come testimoniano le numerose *catene auree* composte da tutti i più grandi maestri del tempo: si trattava di raccolte di *sentenze* (cioè testi autorevoli) dei Padri, sui diversi argomenti teologici o di commento ai passi biblici.

3) Il fattore che più caratterizza la teologia scolastica del XIII secolo è il nuovo modo di impiegare la ragione, reso possibile dalla conoscenza completa delle opere di Aristotele. Infatti è in questo periodo che le principali opere di Aristotele vengono conosciute in Occidente grazie alla loro traduzione dall'arabo al latino, insieme ai commenti di filosofi musulmani come Avicenna e Averroè. Se fin dalle sue origini la teologia si avvaleva della ragione per comprendere e organizzare l'insieme della verità rivelata, ora essa si può finalmente dotare di un metodo rigorosamente scientifico: quello aristotelico. Così essa diviene *scienza* propriamente intesa, come *cognitio per causas*: conoscenza che indaga e scopre le cause delle cose. La teologia smette di essere quasi un prolungamento dell'esegesi della Scrittura, e diviene una scienza in senso vero e proprio, poiché elaborata secondo criteri razionali³⁵. Tale conquista da parte della teologia è indubbiamente una delle più grandi di tutta la sua storia³⁶.

Oltre al metodo scientifico, la conoscenza di Aristotele fornì anche un gran numero di strumenti concettuali che si rivelarono molto utili per il nuovo metodo teologico di carattere speculativo e filosofico: concetti come quelli di atto e potenza, materia e forma, sostanza e accidenti e numerose altre dottrine di notevole interesse. M. D. Chenu definisce questa conquista della teologia come uno «straordinario allargamento dell'antica formula anselmiana: *Fides quaerens intellectum*»³⁷ e ne attribuisce il grande merito specialmente a Tommaso d'Aquino. Va detto che l'ingresso del pensiero aristotelico nella teologia non fu privo di forti tensioni, accesi dibattiti, e anche condanne. Molti vedevano il pericolo che poteva comportare il ricorrere indiscriminatamente alla nuova fonte filosofica; un pericolo di errori che in effetti si verificarono anche in maestri autorevoli. Le tendenze conservatrici erano soprattutto agostinizzanti. Le condanne del Vescovo di Parigi Stefano Tempier, nel 1277, di 219 proposizioni filosofiche e teologiche (tra cui affermazioni di Tommaso d'Aquino, che verrà riabilitato nel 1324, dopo la sua canonizzazione) testimoniano tali tensioni.

La scolastica tardiva

Dopo il periodo d'oro della scolastica troviamo altri autori di rilievo, come Giovanni Duns Scoto e Guglielmo di Occam, ma in generale si nota una decadenza della teologia. Una causa

³⁵ Quando parleremo del metodo della teologia approfondiremo e chiariremo meglio quanto qui accenniamo solamente. Possiamo comunque specificare che per Tommaso d'Aquino la teologia è *scienza* in quanto, come altre scienze, parte da principi che non sono dimostrabili (le verità di fede, o articoli di fede) e procede da questi *argomentando in modo razionale*: «Come le scienze profane non devono dimostrare i propri principi, ma dai loro principi argomentano per dimostrare altre tesi, così la sacra dottrina non dimostrerà i propri principi, che sono gli articoli di fede; ma da essi procede alla dimostrazione di qualche altra cosa, come fa l'Apostolo, il quale dalla risurrezione di Cristo prova la risurrezione di tutti» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, co.).

³⁶ Cfr. MONDIN, *Storia della Teologia*, vol. 2, 243.

³⁷ Citiamo da *ibid.*, 243.

importante di tale decadenza può essere vista nella difficoltà di mantenere l'equilibrio e l'armonia nell'impiego della filosofia in teologia. In effetti si notano due processi: da un lato una tendenza al *fideismo* che svalutava la conoscenza razionale; dall'altro una tendenza dei teologi scolastici a concentrarsi su *questioni di metodologia* e a rendere il sistema teologico sempre più logico, sottile e rigido. Questa decadenza contribuirà a generare l'idea negativa che graverà successivamente sulla teologia dell'epoca scolastica: ma è un'immagine che non rende giustizia della vera grandezza della scolastica nel tempo della sua massima fioritura.

3.3 L'epoca moderna

L'epoca moderna della teologia si può considerare compresa tra il XV e il XVIII secolo, cioè tra lo scisma di Occidente e la Rivoluzione francese³⁸. Tale suddivisione rispecchia in fondo quella che vale anche per la storia generale dell'Europa. Per quanto riguarda la teologia, possiamo distinguere tre periodi nell'epoca moderna:

- il periodo dell'umanesimo (sec. XV)
- il periodo della Riforma e della Controriforma (sec. XVI)
- il periodo del razionalismo e della secolarizzazione (secc. XVII e XVIII).

A differenza che nell'epoca dei Padri e nella scolastica, *la teologia dell'epoca moderna non ha un carattere unitario e omogeneo*. La rottura dell'unità religiosa (prima lo scisma d'Occidente, poi, soprattutto, la riforma protestante), politica, culturale e spirituale dell'Europa cristiana si riflettono anche sul pensiero teologico. In modo particolare la riforma protestante provocherà divergenze sulle fonti e sui contenuti della verità rivelata; ma anche la comparsa di nuove dottrine filosofiche e scientifiche influenzerà la teologia mettendo a sua disposizione strumenti concettuali e culturali molto diversificati. Perciò la teologia moderna si presenta non come un corpo organico, ma come un insieme di sistemazioni razionali della fede cristiana tra loro piuttosto diverse. Possiamo tuttavia identificare due caratteristiche comuni alla teologia dell'epoca moderna:

- 1) essa è fortemente attenta al *mistero dell'uomo*, quel mistero che era stato fatto oggetto anche di riscoperta da parte delle discipline umanistiche, delle arti e del pensiero filosofico. La teologia, sia cattolica che protestante, sarà caratterizzata da un profondo antropocentrismo, e si soffermerà molto sui temi del peccato e della giustificazione, della libertà e della grazia, della fede e della predestinazione.
- 2) Come strumentazione filosofica, la teologia moderna *preferisce tendenzialmente Platone ad Aristotele*. E dal punto di vista teologico il riferimento principale sarà Agostino. Tra i teologi dell'epoca che si serviranno principalmente delle categorie e del linguaggio platonico e neoplatonico troviamo Nicolò Cusano e Marsilio Ficino, Lutero e Calvino, Campanella e altri. Sarà nel corso della reazione cattolica alla riforma protestante (a partire dal Concilio di Trento, che si svolse tra il 1545 e il 1564) che la teologia scolastica, e in particolare quella tomista, verrà ripresa e sviluppata fino ad affermarsi nuovamente come la principale tendenza della teologia cattolica.

³⁸ Per questa sintetica presentazione della teologia moderna ci basiamo essenzialmente su MONDIN, *Storia della Teologia*, vol. 3.

Uno dei grandi processi storici che contraddistinguono l'epoca moderna è stato quello della riforma protestante e della successiva reazione: la riforma cattolica o controriforma. I fattori che hanno originato tale processo sono numerosi e non riducibili solo all'influenza di una grande personalità come quella di *Martin Lutero* (1483-1546): tra essi possiamo menzionare la dissoluzione dell'unità politica e spirituale dell'Europa medievale; la necessità di una riforma della struttura e della vita della Chiesa; una logica di potere e di concessione di benefici nella assegnazione degli uffici ecclesiastici; la scarsa formazione del clero; una diffusa mentalità clericale anche in ambito culturale, ove i laici rivendicavano il loro giusto spazio, ecc. Era anche venuto meno il principio di autorità su cui si reggeva la visione medievale del mondo: l'autorità di Aristotele in filosofia, dei grandi dottori in teologia, del papa e dell'imperatore in politica.

L'azione di Lutero, dal punto di vista teologico, può anche essere compresa come una reazione a quella scolastica ormai tardiva e decaduta, divenuta troppo rigida e formale. Monaco agostiniano, Lutero rigetta non solo l'autorità di Aristotele, ma anche ogni forma di utilizzo della ragione filosofica e, in particolare l'impiego dell'*analogia* nel ragionamento teologico³⁹. Egli vuole una teologia basata solo sulla Scrittura (*sola Scriptura*). Così facendo si distacca anche dalla tradizione che fino a sant'Agostino faceva uso dell'analogia nella riflessione teologica. Più radicalmente, il *sola Scriptura* di Lutero è anche espressione del rifiuto di interpretare la Scrittura insieme alla grande Tradizione della Chiesa, cioè ai Padri, ai dottori e al Magistero.

Il *Concilio di Trento* costituisce la risposta cattolica a Lutero e agli altri riformatori, e dà anche avvio a quella profonda opera di rinnovamento che era da tempo avvertita in seno alla Chiesa. Dal punto di vista della teologia, il concilio svilupperà tutti gli argomenti più importanti in vista della polemica protestante:

- il riconoscimento esatto dei libri canonici della Scrittura, alcuni dei quali erano stati esclusi da Lutero;
- l'affermazione che, accanto alla Scrittura, sono «fonti della verità salvifica e delle norme morali» anche «le tradizioni non scritte che... sono giunte fino a noi». Tali tradizioni la Chiesa «le ritiene dettate dalla bocca dello stesso Cristo o dallo Spirito Santo e conservate nella Chiesa cattolica in forza di una successione mai interrotta»⁴⁰. Così accanto alla Scrittura si afferma anche il valore della Tradizione come fonte della verità rivelata;
- il chiarimento della dottrina sul peccato originale, che non ha interamente corrotto la natura umana come affermava Lutero. Mediante la grazia, perciò, l'uomo può essere sanato e reso veramente "giusto", e può compiere opere di carità autentica;
- la dottrina del Concilio sui sacramenti afferma la loro istituzione da parte di Cristo e la loro efficacia ai fini della salvezza;
- alla visione luterana di una Chiesa solamente spirituale e fondata solo sulla Parola di Dio, il Concilio risponde con il proprio modello di Chiesa come Corpo di Cristo, dotata

³⁹ Avremo modo di spiegare meglio il concetto di *analogia*. Per ora basti dire che impiegare l'analogia in teologia significa riconoscere la validità di ragionamenti che a partire dalla conoscenza delle cose create portino a comprendere qualche aspetto di Dio, loro Autore. Il ragionamento, naturalmente, deve essere condotto in modo corretto.

⁴⁰ CONCILIO DI TRENTO, *Sessione IV*, (DH 1501).

anche di una dimensione visibile e gerarchica; inoltre, è vero che Cristo è l'unico mediatore tra Dio e gli uomini, ma la Chiesa stessa (come la Madonna e i santi) ha, secondo il Concilio, un autentico ruolo di mediazione, subordinato a quello di Cristo.

L'importanza del Concilio di Trento sta anche nel fatto che *la sua visione teologica è stata prodotta dalla sintesi di diverse tendenze* (tomisti, scotisti, nominalisti, agostiniani). L'armonia trovata a Trento dimostra come la presenza di diverse concezioni e visioni non si opponga necessariamente all'unità nella stessa fede, ma possa invece mostrare la ricchezza e la profondità della verità in essa contenuta.

Sviluppo del razionalismo e secolarizzazione

A partire dalla seconda metà del secolo XVII comincia quel processo culturale e che porterà in Europa all'affermazione del razionalismo e dell'illuminismo. Si tratta del periodo culminante della cosiddetta *modernità*. Fino ad allora la tendenza all'antropocentrismo tipica dell'epoca moderna si era mantenuta in armonia con una cultura fondamentalmente religiosa: l'uomo come soggetto libero era visto sempre in rapporto con Dio e inserito in un mondo da Lui ordinato. Nel terzo periodo dell'epoca moderna, quella del razionalismo e dell'illuminismo, invece, *si afferma l'autonomia dell'uomo, la sua soggettività, il valore assoluto della sua ragione*: Kant definirà questo momento storico come "l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità". Si attua così una sempre più decisa *secolarizzazione* del pensiero e della cultura, nel senso che essi ora prescindono da Dio, si sviluppano *etsi Deus non daretur*, secondo l'espressione di Grozio⁴¹.

Non possiamo qui soffermarci su una distinzione che andrebbe fatta, nel fenomeno della secolarizzazione, tra aspetti positivi e aspetti negativi⁴². Ci limitiamo invece a constatare che il pensiero e la cultura moderne si svilupparono in modo autonomo nei confronti della fede cristiana e della teologia:

- si sviluppa una teologia naturale autonoma, che tratta di Dio solo con concetti e ragionamenti razionali, senza alcun riferimento alla Rivelazione;
- la filosofia ormai è completamente indipendente dalla fede, non più *ancilla theologiae* ma padrona di se stessa⁴³;

⁴¹ L'espressione significa: "come se Dio non fosse dato". Ugo Grozio (1583-1645) la formulò per dire che il diritto naturale ha una validità oggettiva, basata sulla natura umana, indipendente dal fatto che Dio esista o meno (nel pensiero di Grozio, comunque, Dio stesso è l'autore della natura umana e quindi anche del diritto naturale). L'espressione è stata poi impiegata per designare l'autonomia della ragione dell'uomo moderno, nel senso che essa è svincolata dal rapporto con Dio.

⁴² Una chiara e profonda trattazione di questo argomento si trova in M. FAZIO, *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, Rialp, Madrid 2007.

⁴³ Si assiste invece al fenomeno inverso, quello di dottrine teologiche elaborate dai filosofi, a partire dal proprio sistema di pensiero. Tali *teologie filosofiche* si mantengono abbastanza concordi con la teologia vera e propria –quella che parte dalla verità rivelata– fino a quando la filosofia di supporto rimane quella platonica (come nel caso di Cartesio, Malebranche, Leibniz e Vico); invece tale accordo scompare quando i filosofi cominciano ad avvalersi dell'empirismo e del razionalismo illuminista. Si giungerà così progressivamente alla negazione della ragionevolezza della fede, poi di ogni possibilità di una rivelazione soprannaturale e infine alla negazione di Dio.

- lo sviluppo delle scienze contribuisce fortemente al processo di secolarizzazione, dimostrando le grandi capacità della ragione, guidata dal metodo sperimentale, nella conoscenza della realtà fisica.

Lo sviluppo del pensiero scientifico e filosofico, indipendentemente da quello teologico, costringe la teologia in una posizione di difesa e quasi di paralisi. Invece di dialogare con la modernità, la teologia se ne difende, limitandosi a ribadire l'eredità teologica dei periodi passati e concentrandosi su una esagerata specializzazione e suddivisione delle diverse discipline teologiche.

La crisi profonda della teologia dell'epoca moderna e illuminista non è però dovuta solo alle cause esterne, storiche e culturali menzionate, ma anche a una crisi della Chiesa stessa. Si erano spente le energie spirituali messe in moto dal processo di riforma e l'impulso teologico fornito dal Concilio di Trento. Occorrerà la scossa provocata dalla Rivoluzione francese, per assistere a un risveglio della teologia e all'aprirsi di un nuovo periodo.

4. PROSPETTIVE E CARATTERI DEL LAVORO TEOLOGICO DAL CONCILIO VATICANO I ALL'EPOCA CONTEMPORANEA

Una ripresa della teologia si ha con il rinnovamento di ispirazione romantica dovuto alla scuola cattolica di Tubinga, fondata da *Johann Sebastian von Drey*. A lui viene unanimemente attribuito il ruolo di fondatore della teologia fondamentale moderna. Il suo programma fu infatti quello di mostrare la razionalità del contenuto rivelato, che viene ricevuto e accolto dalla Chiesa. Si tratta di quella *fides quaerens intellectum* che secondo Anselmo e Tommaso era la finalità propria della teologia. L'apologetica così smetteva di essere solo "difesa" della fede dagli attacchi degli illuministi e dei razionalisti, e diveniva una disciplina propriamente teologica.

La scuola cattolica di Tubinga, il cui rappresentante più illustre sarà *Johann Adam Möhler* († 1838), arricchirà il modo di fare teologia con le seguenti caratteristiche:

- un più vivo senso della storia e dello sviluppo della teologia stessa;
- la concezione della Chiesa come organismo vivente;
- una ritrovata percezione dell'unità del dogma e della morale;
- una nuova consapevolezza del necessario legame tra teologia e vita della Chiesa.

Anche la teologia tradizionale viene rinnovata grazie soprattutto ai gesuiti del *Collegio Romano*. Va poi ricordato l'effetto positivo della reazione a due tendenze opposte che si svilupparono nella prima metà del XIX secolo: da un lato un eccessivo valore al ruolo della ragione in teologia, da parte della tendenza *razionalista* (che finiva con il ridurre praticamente il mistero rivelato a quanto spiegabile razionalmente); dall'altro, per reazione, una sfiducia quasi completa nella ragione e l'affermazione della necessità della fede anche in questioni di ordine naturale, da parte della tendenza *fideista*.

A tali tendenze fornì una autorevole risposta il *Concilio Vaticano I* (1870) nella Costituzione dogmatica *Dei Filius*. Il documento, da un lato sostiene che la Rivelazione è una autentica fonte di conoscenza, non riducibile a quanto la ragione umana può raggiungere con le sue sole forze; dall'altro, fondandosi sulla stessa Rivelazione, difende la ragione e la sua capacità di conoscere la

verità nei confronti del fideismo, offrendo indicazioni sul modo in cui essa può venire impiegata utilmente nella teologia.

La fine del XIX e l'inizio del XX secolo sono segnate dal *modernismo* e dalla reazione del Magistero nei confronti della profonda revisione che esso proponeva in numerosi ambiti teologici: riguardo al carattere soprannaturale della Rivelazione, alla personalità di Cristo e alla sua volontà sull'origine della Chiesa, al ruolo della Tradizione, al valore delle formulazioni dogmatiche e più in generale all'autorità del Magistero. L'enciclica *Pascendi* del Papa san Pio X e il decreto *Lamentabili* costituirono una forte risposta alle idee moderniste, e consentirono di limitarne la diffusione. Un certo eccesso di atteggiamento difensivo da parte del Magistero mantenne per qualche tempo frenato anche il processo positivo di rinnovamento della teologia, che tuttavia riprenderà già a partire dal periodo tra le due guerre mondiali.

Tale *rinnovamento della teologia*, i cui frutti saranno ben visibili nella dottrina del Concilio Vaticano II, avviene in vari campi:

- *rinnovamento del tomismo* nella linea dell'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII (1879) che aveva ridato impulso allo sforzo di elaborare un pensiero teologico secondo lo spirito di san Tommaso;
- *rinnovamento liturgico*, inaugurato da Odo Casel e sviluppatosi soprattutto in Francia dopo la seconda guerra mondiale;
- *movimento biblico*, con la fondazione della scuola archeologica e biblica di Gerusalemme ad opera di Marie Joseph Lagrange (1890). Il movimento sarà oggetto di critiche e sospetti durante il periodo modernista, e poi rilanciato grazie all'enciclica *Divino afflante Spiritu* di Pio XII (1943);
- *movimento patristico*, che consente un ritorno alle fonti cristiane, con la pubblicazione di traduzioni e studi critici sulle opere dei Padri;
- rinnovamento della teologia sulla Chiesa, ad opera di autori come Y. Congar e H. de Lubac, che porterà i suoi frutti nella ecclesiologia della *Lumen gentium* del Vaticano II.

Va segnalata anche, per la sua rilevanza nell'orientare gli sforzi dei teologi cattolici, l'enciclica *Humani generis* di Pio XII. Essa afferma il primato, nel lavoro teologico, del dato rivelato (occorre riferirsi sempre alla Rivelazione) e dello studio delle fonti (bibliche, patristiche, liturgiche) poiché la speculazione teologica «che trascura di ricorrere sempre al sacro deposito diventa sterile»; il teologo non deve agire come individuo isolato, separato dalla comunione ecclesiale e senza ricorrere all'aiuto del Magistero, che è interprete autentico del deposito; l'interesse per i Padri non deve portare al disprezzo per i termini e i concetti elaborati dalla teologia scolastica.

Il Concilio Vaticano II, con il suo carattere dichiaratamente *pastorale* non ha messo in secondo piano la teologia, ma piuttosto ha nuovamente sottolineato la natura che essa da sempre ha: quella di essere a *servizio della comprensione ecclesiale della fede* e del suo annuncio agli uomini e alla cultura del proprio tempo. Il Concilio ricorda che la Sacra Scrittura deve costituire sempre "l'anima della teologia" (cfr. *Dei Verbum*, n. 24), e che esiste *un rapporto inscindibile tra Sacra Scrittura, Tradizione e Magistero*: è il loro corretto rapporto che assicura nella Chiesa la conservazione del deposito della fede e la sua sempre più profonda comprensione (cfr. *Dei Verbum*, nn. 9-10). Nel decreto *Optatam totius* sulla formazione dei sacerdoti si insiste sulla necessità di *coltivare i rapporti tra filosofia e teologia*, per aiutare i teologi a «scoprire le relazioni tra i ragionamenti filosofici ed i misteri della salvezza che la teologia studia alla luce superiore della fede» (cfr. *Optatam totius*, n. 15).

L'epoca che va dal Vaticano II ai nostri giorni è caratterizzata da una grande ricchezza di produzione teologica, ma anche da una notevole diversificazione e frammentazione negli approcci e nei modelli teologici impiegati. Una caratteristica comune e particolarmente evidente della teologia attuale è la sua *attenzione alla storia* e al contesto culturale: così facendo i teologi intendono, in primo luogo, entrare in dialogo con l'uomo del nostro tempo per presentargli in modo significativo la dottrina della fede. Ma oltre a ciò *il dialogo con l'uomo, con la cultura e con la storia viene considerato come un vero e proprio "luogo teologico"*, quasi una fonte per la teologia, da cui ricavare stimoli, domande, provocazioni per procedere nello sforzo di illuminare con la luce della Rivelazione, la situazione e il cammino dell'uomo verso la salvezza.

5. ALCUNE CONSIDERAZIONI SULLA TEOLOGIA A PARTIRE DALLA SUA STORIA

Al termine di questo percorso storico, indubbiamente molto rapido eppure significativo, possiamo evidenziare alcuni dei caratteri fondamentali della teologia, emersi nel corso del suo sviluppo. Non ci preoccupiamo ora di organizzare in modo sistematico i concetti, poiché questo sarà il lavoro dei successivi capitoli del nostro Corso.

1) Innanzitutto possiamo individuare *alcuni elementi strutturali essenziali* –quasi delle pietre fondamentali dell'edificio della teologia– che si riscontrano in tutte le epoche e nelle diverse espressioni teologiche: si tratta del *riferimento alla Scrittura e alla Tradizione*, e della *compresenza di due principi, la ragione e la fede*. La teologia infatti, fin dalle sue forme iniziali, si è nutrita della Scrittura e si è svolta nell'ambito vitale –di fede e di pensiero– della Chiesa, in rapporto cioè con la Tradizione costituita dalle affermazioni autorevoli dei Padri, dei Concili e dei teologi delle epoche precedenti, come pure dalla fede espressa nel culto e nel sentire dei fedeli.

Inoltre è la fede del teologo il principio primo e il motore della sua attività di riflessione, come emerge chiaramente dall'analisi storica, ove si nota che *teologi sono stati sempre dei credenti, pastori o fedeli*⁴⁴. Il teologo è un uomo di fede che impiega tutte le risorse della ragione per illuminare l'oggetto della propria fede, il mistero di Dio e del suo disegno di salvezza sull'uomo. Diverse sono state nella storia le modalità dell'impiego della ragione e di ciò dovremo occuparci nel seguito; ma per ora è importante notare che la teologia è risultato della *sintesi dello sguardo di fede e della riflessione razionale*.

2) La teologia, fin dall'inizio, ha svolto *due funzioni*: a) quella di riflettere sulla fede per acquisirne una migliore intelligenza; b) quella di giustificare razionalmente la fede di fronte ai non credenti. La teologia opera cioè in due direzioni: verso l'interno della Chiesa stessa e verso l'esterno, verso il mondo.

3) La teologia manifesta un *carattere storico*. In ogni epoca, l'incontro con il mondo e con la cultura ha stimolato la ricerca di un linguaggio adeguato e di soluzioni alle nuove questioni che

⁴⁴ Possiamo anche dire, con Z. Alszeghy e M. Flick, che: «Registriamo... un postulato della coscienza ecclesiale, per comprendere la realtà, che nella Chiesa viene considerata "teologia": *la teologia è una attività della fede*, il teologo è un credente». Z. ALSZEGHY, M. FLICK, *Come si fa la Teologia*, Edizioni Paoline, Alba 1974, 15 (il corsivo è dell'originale). Tale coscienza presente nella Chiesa si constata anch'essa chiaramente nella storia della teologia.

venivano poste. Ed ha anche messo a disposizione dei teologi strumenti concettuali e visioni del mondo e dell'uomo nuove. Si può dire che «in ogni epoca la teologia si è espressa in diverse e molteplici forme o stili, influenzati: dalla varietà dei contesti in cui essa si sviluppa; dal susseguirsi dei sempre nuovi eventi storici e dal mutamento del clima culturale di natura paradigmatica, con i quali essa e la Chiesa in generale si confrontano; dalla differente formazione intellettuale e spirituale e dalle non sempre uguali condizioni di vita e di impegno teologico dei suoi autori»⁴⁵. Torneremo su questo importante aspetto della storicità della teologia. Per ora specifichiamo solo che, sebbene la verità rivelata non cambi nel tempo, le sue espressioni e le sue spiegazioni assumono forme diverse –tra loro compatibili– a contatto con culture diverse.

4) Da quanto appena detto emerge anche un ulteriore carattere della teologia: il suo *pluralismo*. Esso non è dovuto solo alla diversità di contesti nei quali la fede viene compresa ed espressa: il pluralismo nasce anche e soprattutto dal fatto che il Dio che si è rivelato in Cristo –oggetto della teologia– è sempre più grande di ogni possibile espressione, di ogni possibile sistematizzazione. Nessun modello teologico è di per sé sufficiente ad esaurire la verità che è Dio. Pluralismo è ben diverso da relativismo: esso è manifestazione di fedeltà a una verità troppo grande e profonda per essere esprimibile in un solo modo. A garanzia di ciò, *il criterio che consente di distinguere tra un vero e un falso pluralismo teologico è la fede della Chiesa, espressa nei suoi enunciati normativi*.

Torneremo nelle prossime pagine su questi aspetti per precisarli e comprenderli in modo più organico e sistematico.

⁴⁵ L. ŽÁK, *La teologia: statuto, metodo, fonti, strumenti. Epistemologia generale*, in G. LORIZIO (ed.), *Teologia fondamentale*, vol. 1: Epistemologia, Città Nuova, Roma 2004, 112-113.

CAPITOLO II: TEOLOGIA E RIVELAZIONE

Cerchiamo, alla luce di quanto visto nel capitolo precedente, di dare una definizione di teologia più completa ed esplicita rispetto alla formula valida, ma estremamente sintetica, di sant'Anselmo. Possiamo allora dire che «*la teologia è una riflessione scientifica sulla rivelazione divina che la Chiesa accetta per fede come verità salvifica universale*»⁴⁶. È interessante esaminare in dettaglio questa definizione, mettendo in luce la presenza di quelle caratteristiche della teologia che abbiamo ricavato sulla base del suo sviluppo storico.

a) In primo luogo riconosciamo che gli elementi strutturali del fare teologia sono presenti: la coesistenza di fede e ragione e l'essenziale riferimento alla Scrittura e alla Tradizione. Infatti la fede è vista come presupposto fondamentale, che consente alla Chiesa (e al singolo teologo) di accettare la Rivelazione; mentre la ragione è responsabile della «riflessione scientifica» sulla verità rivelata, accolta grazie alla fede. Qui troviamo un forte accento sul carattere di scienza che la teologia possiede.

La menzione della Scrittura e della Tradizione come riferimenti fondamentali per il lavoro teologico non appare esplicitamente: tuttavia esse sono implicitamente presenti quando si parla di «rivelazione divina accettata dalla Chiesa». Come vedremo meglio nel seguito, il concetto di Rivelazione è superiore al contenuto della Scrittura e della Tradizione, essendo la comunicazione che Dio fa della sua stessa vita personale; ma è nella Scrittura e nella Tradizione viva della Chiesa che la Rivelazione è come custodita e raccolta, rimane per sempre integra e raggiunge tutte le generazioni⁴⁷: Scrittura e Tradizione sono «un solo sacro deposito della parola di Dio affidato alla Chiesa»⁴⁸.

Questo aspetto della definizione che stiamo commentando, si trova maggiormente esplicitato nella formulazione del concetto di teologia offerto nell'Istruzione *Donum veritatis*, quando si dice che essa ha la funzione di «acquisire... un'intelligenza sempre più profonda della Parola di Dio contenuta nella Scrittura ispirata e trasmessa dalla Tradizione viva della Chiesa»⁴⁹.

b) La definizione mette in luce il fatto che la Rivelazione divina è accolta per fede «come verità salvifica universale»: qui si radicano le altre caratteristiche della teologia che abbiamo evidenziato nel precedente capitolo.

In quanto *salvifica*, la verità rivelata riguarda da vicino l'uomo, illuminando il senso della sua vita e il suo destino eterno: per sua natura, perciò, essa deve essere annunciata e resa comprensibile ad ogni uomo. Questo annuncio, e la catechesi che è necessaria, sono compito della Chiesa intera e della teologia come funzione ecclesiale.

In quanto *universale*, la verità rivelata è valida per tutti gli uomini di tutti i tempi: è capace di penetrare ogni situazione di vita e ogni cultura. Da questo incontro possibile, anzi necessario, tra verità e storia concreta dell'uomo, derivano il carattere storico e il sano pluralismo della teologia.

⁴⁶ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La teologia oggi* (2012), n. 5 (l'originale non è in corsivo).

⁴⁷ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 7.

⁴⁸ CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 10.

⁴⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum veritatis*, n. 6.

La teologia, dunque, è la riflessione razionale sulla Rivelazione divina accolta nella fede della Chiesa. È giunto ora il momento di approfondire in modo ordinato e sistematico i diversi aspetti che costituiscono la scienza teologica, a cominciare dal chiarire il suo *oggetto*: la Rivelazione e, in particolare, il suo centro, Dio.

1. DIO, SOGGETTO TRASCENDENTE E PERSONALE DELLA TEOLOGIA

Abbiamo appena detto che è la Rivelazione divina l'oggetto della riflessione teologica. Ma se guardiamo con un poco di attenzione a cosa è la Rivelazione, ci rendiamo facilmente conto che il suo contenuto è essenzialmente Dio: Dio che rivela Se stesso e il suo disegno di amore nei confronti degli uomini. Secondo la bella formulazione del Concilio Vaticano II⁵⁰:

Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà (cfr. Ef 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura (cfr. Ef 2,18; 2 Pt 1,4). Con questa Rivelazione infatti Dio invisibile (cfr. Col 1,15; 1 Tm 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cfr. Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (cfr. Bar 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé.

La Rivelazione viene qui descritta come un dialogo tra Dio e l'uomo, nel quale Dio stesso si fa conoscere «in persona» e manifesta anche «il mistero della sua volontà»: la volontà di salvare l'uomo, facendolo entrare in comunione con Sé. La *realtà* che si rivela nei segni –eventi e parole (cfr. *Dei Verbum*, n. 2)– che costituiscono la Rivelazione è dunque Dio stesso. Essendo la teologia una riflessione scientifica sulla Rivelazione divina accolta nella fede, *l'argomento fondamentale della teologia, il suo oggetto, è pertanto Dio.*

La teologia studia il proprio oggetto –Dio– alla luce della Rivelazione che Egli ha fatto di Sé. In un linguaggio un po' più tecnico, secondo la terminologia classica, possiamo dire che la teologia cerca di conoscere il suo *oggetto materiale* (Dio), grazie alla luce (la *ratio intellegibilis* o *oggetto formale*) che di esso ci offre la Rivelazione⁵¹. La distinzione tra lo studio filosofico su Dio e lo studio di tipo teologico è fondata proprio sulla diversa luce nella quale lo stesso soggetto viene indagato: quello della ragione naturale nel primo caso, quello della Rivelazione divina nel secondo⁵².

Ora, tuttavia, una prima questione necessariamente si impone. L'oggetto della teologia è Dio considerato alla luce della Rivelazione che Egli stesso ha fatto di Sé; non semplicemente Dio in

⁵⁰ CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 2

⁵¹ Quando parliamo di "luce" intendiamo ciò che Tommaso chiama *ratio intellegibilis*, la ragione di intellegibilità, ossia il principio per cui l'oggetto di studio (nel nostro caso Dio) risulta intellegibile, conoscibile. In termini classici, tale ragione di intellegibilità si denomina *oggetto formale*: si tratta in effetti della *forma* che il soggetto studiato possiede e per cui ci appare intellegibile (per questo si dice *oggetto formale*); e si dice *oggetto* (formale) poiché è proprio ciò che noi studiamo ed esaminiamo.

⁵² «Niente impedisce –dice san Tommaso–che delle stesse cose delle quali trattano le discipline filosofiche in quanto sono conoscibili alla luce della ragione naturale, tratti anche un'altra scienza [la teologia] in quanto sono conosciute alla luce della divina rivelazione» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 1, ad 2).

quanto termine di un percorso filosofico a partire dalla conoscenza delle cose create. Ma di Dio, così come è in Sé, la Rivelazione stessa dichiara l'assoluta santità e trascendenza. L'affermazione secondo cui il mistero di Dio è di per sé inaccessibile alla ragione umana è così presente nella Sacra Scrittura che non è nemmeno necessario insistervi; Egli abita in una luce inaccessibile, le sue vie sono imperscrutabili: «Meravigliosa per me la tua conoscenza, troppo alta, per me inaccessibile»⁵³. Pertanto, né i concetti ricavati dall'intelletto umano a partire dalla conoscenza delle creature, né le parole e le immagini offerte dalla stessa Rivelazione, sono sufficienti a rappresentare adeguatamente la Realtà che è il Dio uno e trino: l'oggetto della teologia, o più propriamente il suo *Soggetto*⁵⁴, non è assolutamente riducibile ai concetti teologici impiegati nel tentativo di illuminarne il mistero.

Data l'unicità del suo oggetto, la teologia stessa in quanto scienza possiede caratteristiche peculiari rispetto alle altre, che determinano anche la specificità del suo metodo⁵⁵. Vogliamo ora sottolineare soprattutto due dimensioni del mistero di Dio che sono di fondamentale importanza per comprendere quale sia il giusto modo di fare teologia: la *trascendenza* e la *natura personale* di Dio.

Dio trascende tutto ciò che è creato e ogni concetto umano, «comprese le parole umane che Egli stesso ha scelto per rivelarsi. È così non perché Dio abbia alcun limite, ma perché non esiste parola capace di esprimerlo perfettamente»⁵⁶. Accostarsi alla sua rivelazione richiede pertanto disposizioni di umiltà e di costante apertura della mente e del cuore. Non siamo davanti ad un oggetto che possiamo decifrare e possedere, ma davanti alla Verità stessa, al Senso di tutto, compresa la nostra esistenza: perciò «il credente non è arrogante; al contrario, la verità lo fa umile, sapendo che, più che possederla noi, è essa che ci abbraccia e ci possiede»⁵⁷. E di ciò, il credente che è teologo dovrebbe avere una percezione e una consapevolezza particolarmente vive!

Di tale umiltà della ragione e del cuore è testimone la splendida preghiera che chiude il *De Trinitate* di Agostino: «Liberami, o mio Dio, dalla moltitudine di parole di cui soffro nell'interno della mia anima misera alla tua presenza... Parlando di Te un sapiente nel suo libro, che si chiama Ecclesiastico, ha detto: *Potremmo dir molte cose e mai finiremmo; ma per concludere: "Egli è tutto!"* (Sir 43, 27). Quando dunque arriveremo alla tua presenza, cesseremo queste molte parole che diciamo senza giungere a Te; Tu resterai, solo, tutto in tutti (1Cor 15, 28), e senza fine diremo una sola parola, lodandoti in un solo slancio e divenuti anche noi una sola cosa in Te, Signore, unico Dio, Dio Trinità»⁵⁸.

⁵³ *Sal* 139 (138) 6.

⁵⁴ Il termine *soggetto* può essere impiegato nello stesso senso di *oggetto*, ed indica la realtà che costituisce l'argomento di una disciplina scientifica. Usando la maiuscola, qui vogliamo evidenziare il carattere personale del *soggetto* che è il Signore: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

⁵⁵ In particolare fin d'ora conviene mettere in luce il carattere essenzialmente *apofatico* della teologia, cioè, come vedremo, il fatto che le affermazioni che essa formula riguardo a Dio, pur essendo vere, sono molto distanti dall'esprimerne l'infinita perfezione; la distanza è maggiore della somiglianza rispetto all'essenza divina. *Apofatico* deriva dal greco ἀπό (lontano da, distante) + φημί (parlare).

⁵⁶ L. F. MATEO-SECO, Voce "Dios" in C. IZQUIERDO (dir.), J. BURGGRAF, F. M. AROCENA, *Diccionario de Teología*, EUNSA, Pamplona 2006, 235. La traduzione dallo spagnolo è nostra.

⁵⁷ FRANCESCO, *Lumen Fidei*, n. 34.

⁵⁸ AGOSTINO, *De Trinitate*, 15, 28, 51.

La natura personale di Dio comporta anch'essa una fondamentale implicazione. Dio non è un oggetto inerte, una forza cieca, né un Assoluto privo di relazioni. Il Dio vivo e vero, che si è rivelato pienamente in Cristo, Verbo incarnato, vive una comunione personale nella propria intimità trinitaria, e offre Se stesso nella relazione con le sue creature razionali. Il mistero di un Dio personale non può quindi essere conosciuto veramente al di fuori di un rapporto personale con Lui. «A differenza di altre discipline che possono nominare la parola Dio (storia delle religioni, filosofia, letteratura, ecc.), la teologia non può trattare il suo tema se non in un modo impegnativo e coinvolgente»⁵⁹. Anche per questo motivo è assai importante che la riflessione teologica sia unita alla personale esperienza di fede e di unione con Dio nella preghiera e nella condotta di vita.

Come osservava H. de Lubac, si può credere, nel senso pieno della parola, cioè con l'affidamento di tutto se stessi all'altra persona, solo se tale persona «è contemporaneamente essere personale ed essere assoluto, in breve si può credere solamente a Dio»⁶⁰. Solo a Lui e in Lui si può credere davvero; e solo in una fede così vissuta la riflessione teologica può trovare il terreno adatto per produrre i frutti migliori.

2. ESTENSIONE DELL'OGGETTO DELLA TEOLOGIA

A uno sguardo anche superficiale appare evidente che la teologia non parla esclusivamente di Dio, ma tocca numerosi argomenti, come la dottrina sulla creazione, sugli angeli, sull'uomo e il suo destino futuro, sulla Chiesa, sulla Madonna, sui sacramenti, ecc. San Tommaso si pose il problema di mostrare che, nonostante l'ampiezza di argomenti che sono oggetto della teologia, essa è una scienza unica, il cui oggetto unico è, come poc'anzi affermato, Dio. Egli risponde che, in effetti, la teologia è una scienza unica poiché «non si occupa di Dio e delle creature nella stessa misura; ma di Dio principalmente, delle creature invece in quanto si riferiscono a Dio, come a principio o fine loro»⁶¹. La teologia non è quindi una collezione di trattati diversi, di antropologia, ecclesiologia, morale e così via. Essa possiede un'unità fondamentale per il fatto che tutte le realtà di cui si occupa sono considerate in relazione a Dio (che è loro principio e loro fine) e alla luce di ciò che Egli ha rivelato.

Nella Scrittura, le affermazioni riguardanti Dio sono sempre anche ricche di conseguenze per l'uomo: si può dire che il mistero dell'uomo e della sua esistenza viene illuminato dalla rivelazione del mistero di Dio. Così ad esempio l'affermazione che il Signore è «un Dio geloso» (*Dt* 5, 9) insegna all'uomo che non è degno di lui prestare adorazione a nessun altro che a Dio; e l'ira del Signore cui l'AT fa riferimento più volte⁶², è un modo di manifestare il male che il peccato costituisce per l'uomo, e che Dio non vuole.

Tutto ciò implica anche che l'oggetto della teologia non si identifichi strettamente con quello della fede, ma sia più ampio. Oggetto della fede è il contenuto della Rivelazione, mentre la teologia può occuparsi anche di realtà che non sono oggetto della Rivelazione, ma che possono essere

⁵⁹ G. TANZELLA-NITTI, *Lezioni di Teologia Fondamentale*, Aracne, Roma 2007, 6.

⁶⁰ H. de LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Opera omnia, Henri de Lubac 9, Jaca Book, Milano 1979, 108.

⁶¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 3, ad 1.

⁶² Cfr. per esempio *Es* 32, 10-12; *Is* 30, 27-33; *Ap* 6, 16-17.

illuminate a partire da essa. Così come può avvenire che verità conosciute grazie ad altre scienze possano contribuire ad illuminare il contenuto della fede. Si pensi alla riflessione teologica che verte su aspetti fondamentali della vita umana: l'indole sociale dell'uomo, le relazioni tra i popoli, la natura della famiglia, gli innumerevoli aspetti legati alla santificazione della vita quotidiana, del lavoro e delle relazioni umane, le problematiche legate alla bioetica, ecc. «La considerazione di queste realtà [da parte della teologia] non solo non costituisce una dimenticanza di Dio, ma comporta al contrario una visione del mondo in cui Dio e la realizzazione del suo Regno sono il dato e l'intenzione primari»⁶³.

Ad ogni modo vale la pena richiamare l'attenzione sul fatto che l'oggetto principale della teologia è Dio, visto nella luce della conoscenza che Egli stesso ha di Sé, cioè nella luce della Rivelazione. Il rischio di una teologia che si disperde nell'attenzione verso le mille questioni che la vita dell'uomo nel mondo attuale pone, è quello di smarrire il proprio centro e la propria fonte di luce. La teologia deve, come la Chiesa nel suo insieme, mantenere la propria attenzione sul mistero di Dio e presentarlo costantemente al mondo. Nella sua luce è possibile offrire anche le vere risposte ai bisogni dell'uomo. «Parlare di Dio vuol dire anzitutto avere ben chiaro ciò che dobbiamo portare agli uomini e alle donne del nostro tempo: non un Dio astratto, una ipotesi, ma un Dio concreto, un Dio che esiste, che è entrato nella storia ed è presente nella storia; il Dio di Gesù Cristo come risposta alla domanda fondamentale del perché e del come vivere»⁶⁴.

3. IL CRISTOCENTRISMO DELLA TEOLOGIA

Dopo aver a più riprese e in più modi, parlato per mezzo dei profeti, Dio «alla fine, nei giorni nostri, ha parlato a noi per mezzo del Figlio» (Eb 1,1-2). Mandò infatti suo Figlio, cioè il Verbo eterno, che illumina tutti gli uomini, affinché dimorasse tra gli uomini e spiegasse loro i segreti di Dio (cfr. Gv 1,1-18). Gesù Cristo dunque, Verbo fatto carne, mandato come «uomo agli uomini» (*Ad Diognetum*, 7, 4), «parla le parole di Dio» (Gv 3,34) e porta a compimento l'opera di salvezza affidatagli dal Padre (cfr. Gv 5,36; 17,4). Perciò egli, vedendo il quale si vede anche il Padre (cfr. Gv 14,9), col fatto stesso della sua presenza e con la manifestazione che fa di sé con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e la sua risurrezione di tra i morti, e infine con l'invio dello Spirito di verità, compie e completa la Rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina, che cioè Dio è con noi per liberarci dalle tenebre del peccato e della morte e risuscitarci per la vita eterna. L'economia cristiana dunque, in quanto è l'Alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, e non è da aspettarsi alcun'altra Rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo (cfr. 1 Tm 6,14 e Tt 2,13)⁶⁵.

Questo paragrafo della costituzione conciliare *Dei Verbum*, che abbiamo riportato per intero, mette in luce il ruolo centrale di Cristo nell'economia della Rivelazione: egli la completa e la porta a compimento. Tutta la precedente storia di Dio con il suo popolo è compresa come una

⁶³ J. MORALES, *Introducción a la Teología*, EUNSA, Pamplona 1998, 53-54.

⁶⁴ BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, 28 novembre 2012.

⁶⁵ CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 4.

preparazione alla Rivelazione evangelica realizzata da Cristo «il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la Rivelazione»⁶⁶.

Pertanto, se è vero che l'oggetto della teologia è Dio, visto nella luce della Rivelazione, ciò significa al contempo che oggetto della teologia è Cristo: egli infatti è la Rivelazione in persona, vedendo lui vediamo il Padre, in lui abbiamo accesso al mistero della Trinità. *La teologia dunque ha un essenziale carattere cristocentrico, che è in perfetto accordo con il suo carattere teocentrico, anzi ne è la determinazione.* «Il teocentrismo cristiano consiste propriamente nell'affermazione del Dio trinitario, che si è reso noto solo mediante la rivelazione in Gesù Cristo. Quindi, da un lato, la conoscenza di Gesù Cristo ci porta a conoscere la Trinità, raggiungendo così la sua pienezza; dall'altro, non si dà conoscenza del Dio trinitario, se non nella conoscenza stessa di Gesù Cristo. Ne consegue che non vi è nessuna distinzione tra teocentrismo e cristocentrismo, ma i due termini designano una identica realtà»⁶⁷. Mettiamo in evidenza due conseguenze che derivano dal principio cristologico appena evidenziato.

In primo luogo, la teologia cristiana dovrà porre al centro della sua attenzione il mistero di Cristo, riconoscendo sua singolarità: egli è in persona la Parola di Dio, il Verbo incarnato. Pertanto, «la Chiesa venera grandemente le Scritture, ma è importante riconoscere che *la fede cristiana non è una "religione del Libro"*; il cristianesimo è la *"religione della Parola di Dio"*, non di *"una parola scritta e muta, ma del Verbo incarnato e vivente"*»⁶⁸. Ciò comporta il fatto che la teologia non attinge solo dalla Scrittura la propria luce, ma anche dalla Tradizione viva della Chiesa, che «trasmette integralmente la parola di Dio»⁶⁹.

In secondo luogo, sarebbe vano e fuorviante dare vita a tentativi di teologie che, nell'intento di trovare un terreno comune di dialogo con culture e religioni non cristiane, prescindessero da Cristo. In proposito è utile ricordare quanto espresso nella Dichiarazione *Dominus Iesus*: «È... contraria alla fede della Chiesa la tesi circa il carattere limitato, incompleto e imperfetto della rivelazione di Gesù Cristo, che sarebbe complementare a quella presente nelle altre religioni. La ragione di fondo di questa asserzione pretenderebbe di fondarsi sul fatto che la verità su Dio non potrebbe essere colta e manifestata nella sua globalità e completezza da nessuna religione storica, quindi neppure dal cristianesimo e nemmeno da Gesù Cristo. Questa posizione contraddice radicalmente le precedenti affermazioni di fede, secondo le quali in Gesù Cristo si dà la piena e completa rivelazione del mistero salvifico di Dio»⁷⁰.

Importante è la spiegazione fornita dal documento, circa la compatibilità tra i limiti intrinseci della condizione umana di Cristo e la sua capacità di esprimere in pienezza il mistero di Dio. «Pertanto, le parole, le opere e l'intero evento storico di Gesù, pur essendo limitati in quanto realtà umane, tuttavia, hanno come soggetto la Persona divina del Verbo incarnato, "vero Dio e vero uomo" (Concilio di Calcedonia), e perciò portano in sé la definitività e la completezza della rivelazione delle vie salvifiche di Dio, anche se la profondità del mistero divino in se stesso rimane

⁶⁶ *Ibidem*, n. 2.

⁶⁷ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia, cristologia, antropologia*, 1981, B. 1. 2, in *Documenta/Documenti*, 1969-1985, LEV 1988, 343.

⁶⁸ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La Teologia oggi* (2012), n. 7. Abbiamo indicato in corsivo, per motivi di chiarezza, la citazione di BENEDETTO XVI, *Verbum Domini*, n. 7.

⁶⁹ CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 9.

⁷⁰ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Iesus* (2000), n. 6.

trascendente e inesauribile. La verità su Dio non viene abolita o ridotta perché è detta in linguaggio umano. Essa, invece, resta unica, piena e completa perché chi parla e agisce è il Figlio di Dio incarnato. Per questo la fede esige che si professi che il Verbo fatto carne, in tutto il suo mistero, che va dall'incarnazione alla glorificazione, è la fonte, partecipata, ma reale, e il compimento di ogni rivelazione salvifica di Dio all'umanità (cfr. Conc. Vaticano II, *Dei Verbum*, n. 4), e che lo Spirito Santo, che è lo Spirito di Cristo, insegnerà agli Apostoli, e, tramite essi, all'intera Chiesa di tutti i tempi, questa "verità tutta intera" (Gv 16,13)⁷¹.

4. RIVELAZIONE E CHIESA: LA COMUNITÀ CREDENTE COME LUOGO DI COMPrensIONE DELLA PAROLA DI DIO

Il rapporto immediato esistente tra Cristo e Dio –fondato sull'identità personale di Gesù, vero Dio e vero uomo– permette di comprendere facilmente il carattere *crisocentrico* della teologia come specificazione del suo carattere *teocentrico*. Ora dobbiamo mettere in luce un'altra caratteristica fondamentale della teologia, derivante dal fatto che la fonte della riflessione teologica è la Rivelazione personale e storica di Dio al suo popolo: la teologia ha un essenziale *carattere ecclesiale*. Conviene chiarire subito cosa intendiamo con tale espressione.

In linea teorica si potrebbe ipotizzare un'attività teologica svolta individualmente, assumendo i dati della Rivelazione come contenuti nella Scrittura e nella Tradizione, e applicando a tali dati la ragione nel tentativo di comprenderli più a fondo, in modo indipendente rispetto all'interpretazione che ne offre la Chiesa nel sentire dei fedeli e nel suo Magistero. A ben vedere questo modo di operare, sebbene non sempre in modo dichiarato o consapevole, esiste e si può riscontrare nella produzione teologica anche recente, tanto che non è infrequente trovare posizioni teologiche in contrasto con gli insegnamenti del Magistero o comunque non in sintonia con la dottrina cattolica. L'Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede *Donum Veritatis* pubblicata nel 1990 si propose perciò di «illuminare la missione della teologia nella Chiesa», descrivendo il ruolo dei teologi e dei Pastori e offrendo «alcune indicazioni sul giusto rapporto fra gli uni e gli altri» (n. 1). Nel documento si legge che «fra le vocazioni suscitate dallo Spirito nella Chiesa si distingue quella del teologo, che in modo particolare ha la funzione di acquisire, in comunione con il Magistero, un'intelligenza sempre più profonda della Parola di Dio contenuta nella Scrittura ispirata e trasmessa dalla Tradizione viva della Chiesa» (n. 6). Anche recentemente, la Commissione Teologica Internazionale ha ricordato che «un criterio della teologia cattolica è che questa ha come propria fonte, contesto e norma la fede della Chiesa»⁷². Questi richiami sono sufficienti a mostrare l'importanza di una corretta comprensione della teologia come *attività ecclesiale*, attività cioè che, per quanto svolta necessariamente dal singolo teologo, *richiede per sua natura –per essere autentica teologia– una comunione profonda, di pensiero e di vita, con la Chiesa*.

Per comprendere bene la necessità di tale comunione, possiamo seguire diverse strade. Due sono, per quanto ci è possibile capire, le principali: 1) osservare come la Rivelazione abbia un vincolo costitutivo con la comunità credente dell'AT e poi del NT, cioè con la Chiesa: di conseguenza la teologia, riflessione credente sulla Rivelazione, deve mantenere con la Chiesa lo

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La teologia oggi* (2012), n. 15.

stesso vincolo costitutivo; 2) riflettere sulla natura della fede del singolo credente, per scoprire che essa non è “autonoma” e “indipendente” rispetto alla fede della Chiesa; al contrario, con parole di Ratzinger, «credere è sempre, per sua stessa natura, “credere-insieme” con tutta la Chiesa»⁷³: di conseguenza la teologia non può che essere una “riflessione credente con tutta la Chiesa”. In questo paragrafo ci soffermeremo sulla prima delle due strade indicate, riservandoci di sviluppare la seconda quando tratteremo in modo specifico della fede nell’ambito del lavoro teologico.

4.1 La ricezione e la conservazione della Rivelazione

Ciò che caratterizza la tradizione ebraica e quella cristiana è l’affermazione dell’intervento di Dio nella storia. Un intervento avvenuto in molti momenti e modi, con «eventi e parole intimamente connessi»⁷⁴, nei quali Dio si è rivelato all’uomo per invitarlo alla comunione con Sé. Potremmo analizzare le molteplici manifestazioni del rivelarsi di Dio: nelle opere della natura, negli avvenimenti storici del popolo di Israele, nelle parole e nella vita dei profeti o nelle riflessioni dei sapienti, fino agli eventi decisivi e alle parole di Gesù, Figlio di Dio fatto uomo. In tal modo entreremmo in contatto da vicino con la realtà della Rivelazione, per coglierne le dimensioni fondamentali: il suo carattere di parola rivolta agli uomini, di dialogo, di testimonianza, di incontro e così via⁷⁵. Il nostro scopo però è diverso: noi qui vogliamo mettere in luce il legame costitutivo che esiste tra Rivelazione di Dio e Chiesa. Perciò, più che analizzare la Rivelazione in sé, cercheremo di osservare come essa è stata *riconosciuta* come autentica Rivelazione; come è stata inoltre *conservata* e *trasmessa* nel tempo, e infine chi sia il *soggetto* che ha accolto e custodito la memoria della Rivelazione⁷⁶.

Se guardiamo ai singoli avvenimenti della storia della salvezza possiamo renderci conto che, anche quando il loro protagonista è stato un singolo uomo (Abramo, Giacobbe, Mosè, Davide, re, profeti, o ancor di più –nel NT– Maria santissima o Gesù stesso), destinatario di una comunicazione divina o autore egli stesso di azioni significative, tali eventi sono stati riconosciuti come *destinati a tutto il popolo di Dio*, e proprio in quanto tali sono stati conservati nella memoria della comunità credente. Sono stati compresi e ricordati come momenti dell’agire di Dio nella storia del suo popolo. Si è conservata dunque la storia di Abramo, che Dio ha scelto per formare un popolo, che sarà origine di benedizione per tutte le genti. Le gesta e le parole di Mosè, che parla al popolo in nome di Dio e lo guida verso la terra in cui potrà vivere e dare culto a Jahvè, con cui ha stretto Alleanza, rimanendo fedele alla sua legge. Analogamente sono poi state custodite le parole dei profeti che nel corso del tempo hanno ricordato al popolo l’Alleanza, richiamandolo alla fedeltà nei confronti di Jahvè, e così via.

La memoria di questo insieme di eventi, di comunicazioni divine, della loro comprensione e attuazione da parte dei singoli e di tutto il popolo di Israele, ha poco a poco formato le tradizioni che poi sono state messe per iscritto, dando origine ai libri della Bibbia. È significativo che anche

⁷³ J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1993, 84.

⁷⁴ CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 2.

⁷⁵ Per una valida presentazione della Rivelazione in tutte le dimensioni, cfr. R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione. Mistero dell’epifania di Dio*, Cittadella, Assisi 1991⁹.

⁷⁶ Vale la pena far notare che, quando si parla di Rivelazione, è indispensabile parlare, oltre che del Soggetto che si manifesta, Dio, anche di un soggetto che ne sia il destinatario. In quanto *comunicazione*, infatti, la Rivelazione da parte di Dio non si potrebbe dire realizzata se non venisse recepita e compresa da un soggetto umano.

alcuni insegnamenti e richiami profetici che nel loro tempo non erano stati riconosciuti dal popolo o dai suoi capi come provenienti da Dio, siano stati più tardi compresi dalla comunità credente (anche alla luce di eventi che, realizzandosi, mostravano la veridicità delle parole profetiche) come autentica parola di Dio, e conservati come Sacra Scrittura⁷⁷. Possiamo quindi affermare che *il riconoscimento degli interventi di Dio nella storia del suo popolo –interventi che nel loro insieme costituiscono la Rivelazione– è avvenuto in seno alla comunità di fede di Israele*. Vi è una relazione inseparabile tra l’iniziativa di Dio che si rivolge spesso a un singolo individuo che ha funzione di mediatore (come Mosè, un profeta o un giudice, altri personaggi), la sua personale comprensione del volere di Dio e la trasmissione di tale volere al popolo, e infine il riconoscimento (talvolta non immediato e preceduto da incomprensione o anche rifiuto) di quella parola come proveniente da Dio. Possiamo sintetizzare tutto questo dicendo che *la Rivelazione è stata riconosciuta e accolta dalla comunità di fede che è il popolo di Dio*.

Una chiara testimonianza della relazione costitutiva tra Rivelazione e comunità credente è visibile nel *processo di formazione della Scrittura a partire dalle tradizioni di fede della comunità*. La Pontificia Commissione Biblica sintetizza in un documento questo processo (riguardo all’AT) come segue: «Determinare l’origine di ciascun libro risulta spesso difficile. [...] In molti casi bisogna accontentarsi di ipotesi, le quali si basano soprattutto su osservazioni fornite dallo studio critico delle forme, della tradizione e della redazione. Se ne deduce che i precetti tradizionali furono raccolti in collezioni, incluse progressivamente nei libri del Pentateuco. Alcuni racconti tradizionali furono ugualmente messi per iscritto e raccolti; vennero sistemati insieme testi narrativi e regole di comportamento. Alcuni oracoli profetici furono raccolti e raggruppati in libri recanti il nome dei profeti. Si raccolsero anche testi sapienziali, salmi e racconti didattici di periodi più tardivi»⁷⁸. In modo analogo si descrive, nello stesso documento, la formazione dei libri del Nuovo Testamento: «Nel cristianesimo primitivo si può osservare un’evoluzione simile a quella del giudaismo con, tuttavia, una differenza iniziale: i primi cristiani avevano, fin dall’inizio, delle Scritture perché, essendo ebrei, riconoscevano come Scritture la Bibbia d’Israele; anzi, erano le sole Scritture che riconoscevano. Ma ad esse si aggiungeva per loro una tradizione orale, «l’insegnamento degli Apostoli» (At 2,42), che trasmetteva le parole di Gesù e il racconto di eventi che lo riguardavano. La catechesi evangelica solo a poco a poco assunse la sua forma. Per meglio assicurarne una fedele trasmissione, furono messe per iscritto le parole di Gesù e alcuni testi narrativi. Veniva così preparata la strada alla redazione dei vangeli, che avvenne solo alcune decine d’anni dopo la morte e la risurrezione di Gesù»⁷⁹.

Pertanto si può affermare che *la Tradizione ha dato vita alla Scrittura in seno alla comunità credente*⁸⁰. Ed è evidente che il *soggetto* della Tradizione, del lungo e graduale processo di raccolta, di riflessione e di selezione del materiale proveniente dalle diverse tradizioni, non è stata altro che la comunità credente: quella dell’Antico Testamento prima e, in seguito, quella del Nuovo Testamento. Possiamo designare tale comunità semplicemente come "la Chiesa", poiché essa è il *soggetto* che, in continuità con il popolo di Israele, custodisce la Rivelazione nella sua integrità

⁷⁷ È emblematica a questo proposito la vicenda di Geremia.

⁷⁸ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA (nel seguito PCB), *Il Popolo Ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (2001), *Enchiridium Vaticanum* (d’ora in avanti EV) 20, 767.

⁷⁹ *Ibidem*, 770. Il testo prosegue ricordando il progressivo inserimento delle lettere di Paolo e degli altri libri nel canone del Nuovo Testamento.

⁸⁰ Il paragrafo appena citato del documento della PCB si intitola in modo significativo: *La Tradizione dà vita alla Scrittura*. Nel seguito chiariremo il significato di indicare *Tradizione* con la lettera maiuscola.

(Antico e Nuovo Testamento), riconoscendo in Gesù la sua pienezza e il suo compimento. In sintesi, «la Bibbia è stata scritta dal Popolo di Dio e per il Popolo di Dio, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo»⁸¹.

Il ruolo della comunità credente non si è esaurito però solo nel *riconoscere* la Rivelazione e nel *conservarne la memoria* nella Scrittura; la comunità è anche il luogo in cui la Rivelazione viene compresa sempre più a fondo e impiegata per illuminare le situazioni nuove che via via si presentano. Vogliamo ora esaminare questo secondo aspetto del legame costitutivo tra Rivelazione e Chiesa.

4.2 La comprensione e l'attualizzazione della Rivelazione

La Rivelazione dunque, è stata recepita e conservata in seno alla Chiesa, in cui ha preso gradualmente forma la Sacra Scrittura, testimonianza scritta della Rivelazione stessa. Tuttavia, come specifica la PCB nel documento sopra citato, «il cristianesimo condivide con il giudaismo la convinzione che la rivelazione di Dio non può essere espressa nella sua interezza in testi scritti»⁸². Il fatto è che i testi sacri lasciano aperte numerose questioni di interpretazione e di attualizzazione. Ma a ben vedere, a un livello più fondamentale, l'insufficienza del testo scritto è dovuta non solo alla limitatezza della capacità di comprensione umana, ma ancor prima al fatto che la Parola di Dio è il Verbo in persona e la Rivelazione è il comunicarsi di Dio stesso, e non un semplice insieme di verità codificabili in modo completo ed esauriente⁸³. Il Quarto Vangelo si conclude in modo significativo, dicendo: «Vi sono ancora molte altre cose compiute da Gesù che, se fossero scritte una per una, penso che il mondo stesso non basterebbe a contenere i libri che si dovrebbero scrivere» (Gv 21, 25).

La ricchezza sovrabbondante della Parola di Dio e la necessità di interpretare e attualizzare correttamente la Bibbia, spiegano perché nella Chiesa, insieme alla Scrittura, possieda un ruolo essenziale la Tradizione. Non solo, come abbiamo visto poc'anzi, la Tradizione ha dato vita alle Scritture ma essa «nella Chiesa fa più profondamente comprendere e rende ininterrottamente operanti le stesse sacre Scritture»⁸⁴. Questo processo di comprensione e di attualizzazione della Scrittura avviene *nella Chiesa come in un unico soggetto*: è frutto infatti, come vedremo meglio in seguito, non dell'opera di singoli individui autonomi e indipendenti, ma di più apporti che si illuminano e si completano a vicenda. L'insieme di tali apporti, provenienti dal senso della fede del popolo di Dio, dalle espressioni liturgiche, dagli insegnamenti dei Pastori a cominciare dai Padri, dallo studio dei teologi e dei dottori della Chiesa, dall'esperienza di fede dei santi, costituisce la Tradizione della Chiesa.

La Tradizione si accresce e progredisce nel tempo, perciò è detta *vivente*. Vivente d'altra parte è il suo soggetto, la Chiesa. Ma una ragione ancor più forte per definire vivente la Tradizione è il

⁸¹ BENEDETTO XVI, Esortazione Apostolica *Verbum Domini* (2010), n. 30.

⁸² PCB, *Il Popolo Ebraico e le sue Sacre Scritture...*, EV 20, 771. Nell'ambito del giudaismo, la Tradizione ha dato origine ad altri scritti –la Mishna, il Talmud e altri– che affiancano la Scrittura interpretandola, sebbene con un'autorità inferiore rispetto ad essa.

⁸³ Così riaffermiamo, per un'altra via, quanto avevamo già notato in precedenza: che *la fede cristiana non è una "religione del Libro"; il cristianesimo è la "religione della Parola di Dio", non di "una parola scritta e muta, ma del Verbo incarnato e vivente"*. Cfr. paragrafo II.3.

⁸⁴ CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 8.

fatto che essa è animata dallo Spirito Santo. «È opportuno ricordare qui l'insegnamento del discorso dopo la Cena sul ruolo dello "Spirito della verità" dopo la partenza di Gesù. Egli ricorderà ai discepoli tutte le cose dette da Gesù (Gv 14,26), renderà testimonianza di Lui (15,26), guiderà i discepoli "alla verità tutta intera" (16,13), fornendo loro una comprensione più profonda della persona di Cristo, del suo messaggio e della sua opera»⁸⁵.

Nel seguito approfondiremo, alla luce degli insegnamenti conciliari, la relazione tra Scrittura e Tradizione. Qui ci basta osservare che, per quanto detto, è chiaro che è *la Chiesa il soggetto che non solo ha ricevuto ma comprende anche in modo sempre attuale la Rivelazione che custodisce nell'«unico sacro deposito»*⁸⁶ *costituito dalla Scrittura e dalla Tradizione*. Non vi è pertanto altro luogo che la Chiesa, con la sua Tradizione vivificata dallo Spirito, in cui si possa svolgere quell'attività di riflessione razionale sulla Rivelazione che è la teologia. Al lavoro teologico possiamo riferire quanto un punto del Catechismo della Chiesa Cattolica afferma circa il giusto modo di "leggere" la Scrittura: «Secondo un detto dei Padri, "sacra Scriptura principalius est in corde Ecclesiae quam in materialibus instrumentis scripta – la Sacra Scrittura è scritta nel cuore della Chiesa prima che su strumenti materiali". Infatti, la Chiesa porta nella sua Tradizione la memoria viva della Parola di Dio ed è lo Spirito Santo che le dona l'interpretazione di essa secondo il senso spirituale ["secundum spiritualem sensum quem Spiritus donat Ecclesiae": Origene, *Homiliae in Leviticum*, 5, 5]⁸⁷.

⁸⁵ PCB, *Il Popolo Ebraico e le sue Sacre Scritture...*, EV 20, 771.

⁸⁶ CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 10.

⁸⁷ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 113.

CAPITOLO III: TEOLOGIA E FEDE, ASPETTI SAPIENZIALI

Nella Sacra Scrittura la fede appare come la risposta più giusta, veramente adeguata, da parte dell'uomo, al Signore, suo unico Dio, suo creatore e salvatore⁸⁸. Essa è un atteggiamento che coinvolge ogni dimensione dell'esistenza dell'uomo: è ascolto di Dio, fiducia, abbandono, obbedienza filiale, gratitudine, sorgente di forza e di speranza, motivo di amore a Dio e al prossimo per Lui⁸⁹.

Il carattere essenziale della fede, tuttavia, è quello di essere *luce*: la fede è luce che illumina l'intelligenza e il cuore dell'uomo. Nell'enciclica *Lumen fidei*, Papa Francesco ha affermato che è «urgente [...] recuperare il carattere di luce proprio della fede, perché quando la sua fiamma si spegne anche tutte le altre luci finiscono per perdere il loro vigore» (LF, n. 4). Il Pontefice fa presente questa urgenza in riferimento alla situazione culturale nella quale ci troviamo, al termine di un'epoca –quella moderna– in cui in nome della ragione si è pensato che la luce della fede fosse «una luce illusoria, che impediva all'uomo di coltivare l'audacia del sapere», (n. 3), salvo accorgersi poi che «la luce della ragione autonoma non riesce a illuminare abbastanza il futuro... e lascia l'uomo nella paura dell'ignoto», incapace di raggiungere «una verità grande» che dia senso al suo vivere.

Il carattere di *luce* che la fede possiede è proprio quello su cui ora vogliamo incentrare la nostra attenzione. Dire che la fede è *luce* significa infatti riconoscere che essa «senza nulla perdere della sua dimensione totalizzante, è fortemente caratterizzata dall'aspetto noetico»⁹⁰: la fede è cioè una forma autentica di conoscenza. Nel nostro percorso di comprensione di cosa sia e di come si svolga l'attività teologica, è particolarmente importante cogliere l'aspetto *noetico* della fede. Solo così infatti si comprende che la ragione dell'uomo possa riflettere –e quindi fare teologia– a partire da quel *dato iniziale* che è la verità rivelata, accolta grazie alla fede. Solo se tale *dato iniziale* possiede una intrinseca intelligibilità, allora tale intelligibilità è suscettibile di essere approfondita dalla ragione nel lavoro teologico; in caso contrario ogni sforzo sarebbe vano e l'unica possibilità per la ragione umana sarebbe quella di elaborare una filosofia a partire da altre fonti di conoscenza.

⁸⁸ Cfr. la voce *Fede* in P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988. Per una esposizione più generale e sintetica sulla fede, si veda anche *Fede* in R. LATOURELLE, R. FISICHELLA (a cura di), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990.

⁸⁹ Ha sintetizzato in modo splendido il carattere totalizzante e vitale della fede per l'uomo, Benedetto XVI in un'udienza svoltasi durante l'Anno della Fede: «La fede porta a scoprire che l'incontro con Dio valorizza, perfeziona ed eleva quanto di vero, di buono e di bello c'è nell'uomo. Accade così che, mentre Dio si rivela e si lascia conoscere, l'uomo viene a sapere chi è Dio e, conoscendolo, scopre se stesso, la propria origine, il proprio destino, la grandezza e la dignità della vita umana. La fede permette un sapere autentico su Dio che coinvolge tutta la persona umana: è un "sàpere", cioè un conoscere che dona sapore alla vita, un gusto nuovo d'esistere, un modo gioioso di stare al mondo. La fede si esprime nel dono di sé per gli altri, nella fraternità che rende solidali, capaci di amare, vincendo la solitudine che rende tristi. Questa conoscenza di Dio attraverso la fede non è perciò solo intellettuale, ma vitale. È la conoscenza di Dio-Amore, grazie al suo stesso amore» (BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, 21 novembre 2012).

⁹⁰ F. OCARIZ, A. BLANCO, *Rivelazione, fede e credibilità. Corso di Teologia Fondamentale*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2001, 26.

La nostra comprensione della teologia come opera congiunta della fede e della ragione comincia pertanto da un esame di cosa significhi *credere, aver fede*.

1. Dimensione oggettiva (*fides quae*) e soggettiva (*fides qua*) della fede

Il *contenuto* della fede, cioè l'insieme delle verità che sono credute dal singolo cristiano, viene designato con il nome di *fides quae* (il significato è quello di “*fides quae creditur*”: la fede *che* è creduta). Tale contenuto di verità è ciò su cui il teologo riflette in modo approfondito. La *fides quae* è la dimensione oggettiva della fede del credente, poiché si tratta di un contenuto che non è lui ad elaborare, ma a cui è chiamato ad aderire poiché gli viene –attraverso la Chiesa– da Dio che si rivela.

Esiste anche una dimensione soggettiva della fede: è la cosiddetta *fides qua* (il significato è quello di “*fides qua creditur*”: la fede *con cui / grazie alla quale* si crede), cioè la fede in quanto atto della persona che accoglie e fa proprie le verità rivelate.

Tale distinzione è ben messa in evidenza da sant'Agostino, quando scrive: «Una cosa è ciò che si crede, altra cosa la fede con cui si crede [*aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur*]. [...] Quando Cristo dice: *O donna, grande è la tua fede*, ed ad un altro: *Uomo di poca fede, perché hai dubitato?* esprime con questo che ciascuno ha una fede che gli è propria. Ma si dice che coloro che credono le stesse cose hanno *una sola fede*, allo stesso modo che coloro che vogliono le stesse cose hanno una sola volontà»⁹¹.

Agostino, a partire dalla Sacra Scrittura, mostra come esistano realmente le due dimensioni, che abbiamo detto oggettiva e soggettiva, nell'atto di fede. Egli constata infatti che la fede è unica, la stessa in tutti i credenti, quanto al suo contenuto (ciò che si crede, *ea quae creduntur*: la *fides quae*), ma è anche diversa a seconda della persona, poiché in alcuni è più grande e in altri più piccola, più forte o più debole. E questa è la fede intesa come adesione personale a ciò che si crede, la *fides qua creditur*, che può essere diversa a seconda della grazia di Dio e della risposta dell'uomo alla grazia⁹².

Riguardo alla *fides quae*, basta per il momento specificare che, trattandosi del *contenuto* della fede del credente, essa non è altro che la verità “contenuta” nel *deposito* rivelato, quel deposito che la Chiesa custodisce e trasmette ad ogni generazione. Ciò che tale *deposito* contiene, costituisce l'oggetto della fede di ogni credente e quindi anche l'oggetto dell'attività teologica. Nel seguito (cap. VI) considereremo in dettaglio in quale modo la Chiesa custodisca il deposito della fede e parleremo della Sacra Scrittura e della Tradizione.

Ora possiamo invece riflettere più a fondo sulla *dimensione soggettiva* della fede, quella che viene designata come *fides qua*. Si tratta della fede come atto (e poi come disposizione o abito) personale di colui che accoglie la verità rivelata, prestandole il proprio assenso. Si tratta di un atto nel quale si ha il concorso della grazia divina e della libertà della persona. Esaminandolo da vicino possiamo scoprire come avviene l'innesto, il connubio tra la verità che Dio rivela e la ragione umana che la accoglie in sé.

⁹¹ AGOSTINO, *De Trinitate* 13, 2, 5.

⁹² Tale risposta poi è legata a tanti fattori, sia interni che esterni al soggetto.

L'atto di fede

La domanda che ci dobbiamo porre è: come viene accolto dal soggetto credente ciò che Dio ha rivelato e che la Chiesa custodisce e propone alla fede? Questa domanda non è di poca importanza, perché come ben sappiamo la realtà divina che è oggetto della fede non è evidente all'uomo: «Dio, nessuno lo ha mai visto» (Gv 1, 18) dice Giovanni, come dicono molti, ieri e oggi, che cercano Dio senza riuscire a trovarlo⁹³. La realtà conosciuta nella fede non si impone per la sua evidenza, e neppure è la conclusione di un ragionamento razionale. La difficoltà che presenta all'intelletto umano la mancanza di evidenza del contenuto della fede si manifesta in modo vivo quando proviamo a spiegare a chi non crede *perché* crediamo; e, per molti aspetti, anche *cosa* esattamente crediamo. Dunque: come avviene –quando essa si realizza– l'accoglienza da parte dell'uomo della verità che Dio rivela?

La tradizione cattolica ha sempre sostenuto che, pur essendo il contenuto della fede superiore a ciò che la ragione può comprendere, la fede è un atto autenticamente umano, né irragionevole né cieco⁹⁴. E grazie a tale atto l'uomo è reso *realmente* partecipe della conoscenza propria di Dio, sebbene in modo adeguato alle capacità della propria natura.

Ciò che abbiamo espresso in termini di verità divina e di capacità della ragione umana, può essere espresso anche in termini di grazia donata da Dio e di libertà umana: l'atto di fede avviene per il concorso dell'aiuto della grazia e della libera decisione dell'uomo. Il Concilio Vaticano II così lo descrive:

A Dio che rivela è dovuta «l'obbedienza della fede» (Rm 16,26; cfr. Rm 1,5; 2 Cor 10,5-6), con la quale l'uomo gli si abbandona tutt'intero e liberamente prestandogli «il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà» e assentendo volontariamente alla Rivelazione che egli fa. Perché si possa prestare questa fede, sono necessari la grazia di Dio che previene e soccorre e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio, apra gli occhi dello spirito e dia «a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità»⁹⁵.

La modalità di questo connubio tra azione di Dio e libertà dell'uomo, tra conoscenza divina e conoscenza umana è stata a lungo oggetto di riflessione nel corso della storia: si tratta della cosiddetta *analysis fidei*, l'analisi dell'atto di fede e del suo fondamento formale. Non è nostro interesse addentrarci a fondo nella questione, ma solo osservare quali sono i principali elementi

⁹³ Come incisivamente affermava Ratzinger, «tra Dio e l'uomo si spalanca un infinito abisso; sì, perché l'uomo è creato in modo tale, che i suoi occhi sono in grado di vedere unicamente ciò che Dio non è, per cui Dio è e sarà sempre per l'uomo l'essenzialmente Invisibile, collocato fuori dal suo campo visivo». J RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo* (1968), Queriniana, Brescia 2003, 20.

⁹⁴ «La ragione dell'uomo non si annulla né si avvilisce dando l'assenso ai contenuti di fede; questi sono in ogni caso raggiunti con scelta libera e consapevole» (GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 43). Cfr. anche BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, 21 novembre 2012.

⁹⁵ CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 5. Riportiamo, per maggiore chiarezza, l'originale latino del testo: «Deo revelanti praestanda est oboeditio fidei (cf. Rom 16,26; coll. Rom 1,5; 2 Cor 10,5-6), qua homo se totum libere Deo committit "plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium" praestando et voluntarie revelationi ab Eo datae assentiendo. Quae fides ut praebeatur, opus est praeveniente et adiuvante gratia Dei et internis Spiritus Sancti auxiliis, qui cor moveat et in Deum convertat, mentis oculos aperiat, et det "omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati", Quo vero profundior usque evadat revelationis intelligentia, idem Spiritus Sanctus fidem iugiter per dona sua perficit».

che intervengono nell'atto di fede e le loro relazioni⁹⁶. Per questo, facendo riferimento al testo del Concilio sopra riportato, possiamo dire che:

1. L'atto di fede è un atto che coinvolge tutta la persona («l'uomo gli si abbandona tutt'intero»), non solo la ragione: a questo abbiamo già fatto cenno e non occorre insistervi.

2. La fede è vista come risposta («obbedienza») rivolta *liberamente* dall'uomo a Dio. In termini di adesione alla verità rivelata, si dice che l'uomo presta assenso alla Rivelazione *volontariamente*.

3. Perché ciò possa avvenire –ovvero perché la risposta sia libera e l'assenso volontario– occorrono la grazia e l'aiuto interiore dello Spirito Santo.

Approfondiamo questo terzo punto. I segni esterni della Rivelazione –eventi e parole trasmessi dalla Chiesa nella Scrittura e nella sua Tradizione viva– non sono da soli sufficienti perché l'uomo riconosca in essi il volto di Dio e possa prestare «il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà». Occorre anche l'aiuto interiore da parte di Dio⁹⁷. Alla *dimensione esteriore* della Rivelazione si accompagna cioè una *dimensione interiore*: l'impulso dello Spirito che dia «dolcezza nel consentire e nel credere alla verità». La teologia ha messo in luce due aspetti di tale aiuto interiore: una *illuminazione* dell'intelletto e una *mozione* nella volontà.

L'illuminazione è detta *lumen fidei* ed è necessaria per rendere in qualche modo *connaturale* all'*intelletto* umano la verità rivelata, affinché la ragione possa accoglierla. La verità, così, sebbene superiore alla capacità della ragione, appare dotata di una reale intellegibilità, che consente alla ragione di riconoscerla e di accettarla.

Dato però che, anche così, tale verità non risulta evidente (e inoltre richiede all'uomo un coinvolgimento completo e un cambio talvolta radicale di vita), occorre che la *volontà* sia assistita dallo Spirito Santo nella decisione di assentire⁹⁸. Nel testo del Concilio sopra riportato si parla di una mozione del *cuore*, un termine che è più ampio della sola volontà: ciò in effetti sembra in accordo con il fatto che l'uomo non ha bisogno solo di luce nell'intelligenza e di forza nella volontà, ma anche di un certo risanamento e coinvolgimento delle sue *potenze affettive*, per riuscire a riconoscere e ad aderire alla verità.

Ci sembra che una profonda spiegazione della dinamica tra grazia, cuore e intelletto, in linea con quanto stiamo dicendo, sia offerta da Joseph Ratzinger laddove spiega che, come ogni conoscenza, anche la fede richiede una certa simpatia, una vicinanza con ciò che è conosciuto⁹⁹. Anzi, tanto più è profonda e ampia la verità cui dobbiamo dare l'assenso, tanto più si richiede tale

⁹⁶ Una buona introduzione alla questione dell'*analysis fidei* si può trovare in F. OCARIZ, A. BLANCO, *Rivelazione, fede e credibilità...*, cap. 7 e pp. 411-416 e nella bibliografia lì suggerita.

⁹⁷ La necessità dell'aiuto di Dio perché l'uomo giunga all'autentica fede è ben riconoscibile nella Bibbia. Si pensi, tra i tanti passi significativi, ai seguenti: *Mt* 16, 17; *Mt* 11, 25; *Rm* 8, 14-16; *1 Cor* 12, 3.

⁹⁸ L'assenso, propriamente, è un atto dell'intelletto; ma come ogni atto umano esso deve essere mosso da una decisione volontaria; è quindi la volontà, facoltà con cui l'uomo governa se stesso, che muove l'intelletto all'assenso.

⁹⁹ J. RATZINGER, *Fede e teologia*. Discorso in occasione del conferimento del titolo di dottore «honoris causa» in teologia da parte della Facoltà teologica di Breslavia/Wroclaw, in IDEM, *La Comunione nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 10-22.

simpatia o amore nei suoi confronti. Egli quindi afferma che ciò da cui è mosso l'assenso di fede è il *cuore*, inteso nel senso biblico, come centro delle facoltà e delle energie psichiche della persona. Il cuore non semplicemente come sede dei sentimenti, ma come sede di una "razionalità" che va oltre quella del puro intelletto/ragione¹⁰⁰.

Ebbene, possiamo dare l'assenso della fede per il fatto che il nostro cuore è "toccato" da Dio, ed è toccato nel "punto" più intimo, che è il suo desiderio di felicità. Grazie a questo essere toccato dalla Parola di Dio, il cuore riconosce in essa una verità non astratta e lontana, ma la verità che ha a che fare con la sua personale "salvezza", con la sua felicità. Con parole di Ratzinger, «se il cuore entra in contatto con il Logos di Dio, con la parola fattasi uomo, questo intimo punto della sua esistenza [cioè il suo desiderio di essere felice, ndr] ne è toccato. Allora non solo egli sente, ma sa, dal di dentro di se stesso: è proprio questo; è proprio Lui che io aspetto. È una sorta di riconoscimento. Poiché è per Dio, è per il Logos che noi siamo stati fatti»¹⁰¹. È così che la volontà, intesa come "cuore", intuisce come vero ciò che ancora l'intelletto non riesce a vedere con chiarezza; il cuore toccato da Dio, cioè, «precede e illumina l'intelletto e lo porta all'assenso»¹⁰².

È questo "riconoscimento" di Dio, del *Logos*, operato dal cuore –a sua volta "toccato" da Dio stesso– che consente all'uomo di dare l'assenso. Tale riconoscimento possiamo dire che corrisponda a ciò che, in termini più classici, si esprime dicendo che il motivo per cui l'uomo dà l'assenso di fede non è l'evidenza delle cose credute (che restano non evidenti alla ragione) ma *l'autorità di Dio stesso che si rivela*. Così leggiamo nella definizione di fede proposta dal Concilio Vaticano I (*Dei Filius*, c. III):

La Chiesa cattolica professa che questa fede, che è l'inizio della salvezza dell'uomo, è una virtù soprannaturale, con la quale, sotto l'ispirazione e la grazia di Dio, crediamo che le cose da Lui rivelate sono vere, non per la loro intrinseca verità individuata col lume naturale della ragione, ma per l'autorità dello stesso Dio rivelante, il quale né può ingannarsi, né può ingannare.

Se vogliamo provare a sintetizzare quanto abbiamo detto, possiamo affermare che:

- l'atto di fede consiste nell'abbandonarsi della persona a Dio riconosciuto nella sua Rivelazione (Parola);

¹⁰⁰ Ratzinger ricorda a tal proposito il pensiero di Pascal sul cuore e *le sue ragioni, che la ragione non può conoscere*. Ci sembra interessante riportare qui un brano significativo dello stesso Pascal: «Noi conosciamo la Verità non soltanto con la ragione, ma anche con il cuore. In quest'ultimo modo conosciamo i principi primi; e invano il ragionamento, che non vi ha parte, cerca d'impugnare la certezza. I pirroniani, che non mirano ad altro, vi si adoperano inutilmente. Noi, pur essendo incapaci di darne giustificazione razionale, sappiamo di non sognare; e quell'incapacità serve solo a dimostrare la debolezza della nostra ragione, e non come essi pretendono, l'incertezza di tutte le nostre conoscenze. Infatti, la cognizione dei primi principi -come l'esistenza dello spazio, del tempo, del movimento, dei numeri-, è altrettanto salda di qualsiasi di quelle procurateci dal ragionamento. E su queste conoscenze del cuore e dell'istinto deve appoggiarsi la ragione, e fondarvi tutta la sua attività discorsiva. I principi si sentono, le proposizioni si dimostrano, e il tutto con certezza, sebbene per differenti vie. Ed è altrettanto inutile e ridicolo che la ragione domandi al cuore prove dei suoi primi principi, per darvi il proprio consenso, quanto sarebbe ridicolo che il cuore chiedesse alla ragione un sentimento di tutte le proposizioni che essa dimostra, per indursi ad accettarle». B. PASCAL, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino, 1967, 58.

¹⁰¹ RATZINGER, *Fede e teologia*, 18.

¹⁰² *Ibidem*.

- ciò avviene quando il cuore dell'uomo, toccato da Dio (quindi con l'aiuto interiore della grazia), riconosce nella Rivelazione la verità (il *Logos*, Dio stesso) che corrisponde al suo desiderio di salvezza, di felicità;
- il cuore allora illumina l'intelletto e lo muove all'assenso.

2. La conoscenza di fede

L'atto di fede ha dunque un carattere essenziale di assenso alla verità che Dio rivela. La verità, come abbiamo detto, è colta grazie a una luce soprannaturale che la rende *in un certo modo intellegibile* alla ragione umana. Per questo motivo, la fede è *una forma autentica di conoscenza* della verità, e non una pura adesione sentimentale priva di qualunque carattere intellegibile. Seguendo ancora l'argomentazione di Ratzinger, che si richiama a san Tommaso, osserviamo meglio qual è il rapporto tra l'intelletto umano e la verità accolta nella fede.

Siccome l'intelletto è giunto all'assenso grazie alla mozione del cuore, e non perché ha colto la verità nella sua evidenza, il pensiero non è potuto giungere a una conclusione, "non trova pace", resta in movimento, in ricerca. San Tommaso infatti, riprendendo anche sant'Agostino, dice che credere è *cum assensu cogitare* ["cogitare" prestando assenso], intendendo per *cogitare* «la considerazione dell'intelletto accompagnata da una qualche ricerca, prima di pervenire alla perfezione della comprensione grazie alla certezza della visione»¹⁰³.

Pertanto, *assenso e movimento del pensiero* si mantengono per Tommaso in certo qual modo in equilibrio, *ex aequo* [in parità]. Con parole di Ratzinger, «in questa piccola frase, che in un primo tempo appare come una formula scolastica d'altri tempi, è contenuto tutto il dramma della fede nella storia; in essa si rende visibile anche l'essenza della teologia, con la sua grandezza e i suoi limiti. Essa mostra la connessione di fede e teologia. [...] La fede è un'anticipazione, resa possibile mediante la volontà, mediante il lasciarsi toccare il cuore da Dio. Anticipa quello che noi ancora non vediamo... Questa anticipazione ci mette in movimento, dobbiamo seguirla. Dato che l'assenso è anticipato, il pensiero deve allora cercare di raggiungerlo e deve anche cercare sempre di superare il movimento contrario, il *motus de contrario*. Questa è la situazione della fede fintanto che l'uomo sta in questa storia. Per questo, lungo tutta la storia deve esserci la teologia; per questo il compito della teologia nella storia resta aperto»¹⁰⁴.

Dunque nella fede l'uomo possiede una conoscenza autentica, ma si tratta anche di una conoscenza *imperfetta*. Non nel senso che essa sia erronea; tutt'altro: la conoscenza di fede è infatti la più sicura e certa perché fondata su Dio e riconosciuta come Sua rivelazione dal cuore del credente. È imperfetta nel senso che non è una conoscenza di cui la mente umana abbia evidenza. In tal senso, la conoscenza perfetta sarà, sebbene secondo le capacità creaturali, quella che avremo nella visione beatifica, poiché allora conosceremo per evidenza¹⁰⁵: «Adesso noi vediamo in modo

¹⁰³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a.1, co. Il credente, egli dice, ha una certezza basata sull'autorità di Dio, ma non ha, riguardo alle cose credute, la "visione" intellettuale, propria di chi ha *intelligenza* (cioè di chi conosce un principio di per sé evidente: come i principi primi), o di chi ha *scienza* (cioè di chi conosce una cosa per via di dimostrazione).

¹⁰⁴ RATZINGER, *Fede e teologia*, 19-20.

¹⁰⁵ La tradizione teologica parla a tale proposito, del *lumen gloriae* grazie al quale il nostro intelletto sarà illuminato per godere della visione di Dio.

confuso, come in uno specchio; allora invece vedremo faccia a faccia. Adesso conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto» (1 Cor 13, 12)¹⁰⁶.

Inoltre, la conoscenza che abbiamo grazie alla fede è *mediata* da parole e concetti umani, dalle immagini e dai fatti che Dio ha scelto per rivelarsi. Egli si è fatto conoscere in maniera proporzionata alle capacità di noi uomini, scegliendo «nel mondo della nostra conoscenza naturale, delle cose, dei concetti e parole che egli sa e ci garantisce, in conseguenza di questo, essere segni non menzogneri del suo mistero. Così è attraverso immagini, concetti e giudizi dello stesso tipo e della stessa estrazione dei nostri, che la nostra fede finisce per l'aderire a Dio stesso che è il nostro destino ultimo»¹⁰⁷. Termini come paternità, figliolanza, amore, alleanza, fedeltà, o immagini come quelle di re, pastore, maestro, banchetto, vengono impiegate nella Rivelazione per rappresentare il mistero di Dio e la sua relazione con l'uomo.

Tali concetti e immagini sono *adeguati alle nostre attuali capacità* ed essendo impiegati da Dio abbiamo la garanzia che *non sono menzogneri*, ma al tempo stesso *non sono pienamente adeguati a rivelare il mistero di Dio*. Svilupperemo meglio il rapporto tra parole umane e mistero di Dio che in esse si rivela, quando parleremo del *linguaggio* e dell'impiego dell'*analogia* nell'attività teologica. Per ora è importante dire che, per queste caratteristiche intrinseche della conoscenza di fede – *imperfetta e mediata* da parole umane –, essa tende a svilupparsi in una attività conoscitiva ulteriore da parte dell'uomo: tende cioè a dare vita alla riflessione teologica¹⁰⁸. Nell'attività razionale e discorsiva che è la teologia, la conoscenza di fede si sviluppa e diviene una conoscenza che sempre *più risplende nella ragione/intelletto dell'uomo*, illuminandolo e a sua volta prendendone la forma, secondo le esigenze del conoscere umano.

3. Teologia e contemplazione

Grazie alla fede, dunque, l'uomo possiede una certa visione delle cose divine. La teologia, che da tale visione prende avvio, è perciò un *pregustare* quella *contemplazione della verità* che sarà piena nella Patria, grazie al *lumen gloriae*. La teologia ha cioè una dimensione di contemplazione, oltre che di conoscenza razionale che deriva dalla fede. Abbiamo visto, parlando brevemente della teologia medievale, che la tendenza monastica accentuava precisamente la dimensione contemplativa, rispetto all'impostazione scolastica più speculativa e razionale. Ma ciò vale in generale per la teologia in quanto tale: essa non può che essere anche contemplativa, per accedere ad una comprensione più profonda del mistero rivelato. La contemplazione non è frutto della sola speculazione intellettuale, ma richiede una partecipazione più completa dello spirito umano, e in particolare della sua sfera affettiva. E tale atteggiamento è particolarmente adeguato all'oggetto della contemplazione teologica, che è Dio: Egli, nella misura in cui è conosciuto nel suo mistero personale, non può che attrarre tutte le forze interiori dell'uomo, in una contemplazione che è

¹⁰⁶ Cfr. anche l'affermazione giovannea riguardo alla visione di Dio nella visione beatifica: «lo vedremo così come egli è» (1 Gv 3, 2).

¹⁰⁷ Y. M.-J. CONGAR, *Teologia*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, 335; l'opera è la traduzione italiana, a cura di A. SABETTA e P. SGUAZZARDO, della voce *Théologie*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, tome XV, col. 341-505, Letouzey & Ané, Paris 1946-2006.

¹⁰⁸ Come ben sintetizza Congar: «Non è che nelle immagini, concetti e formule della rivelazione e del dogma che la fede può percepire il suo oggetto; ma, attraverso la precarietà e l'insufficienza dei veli verbali che non rivelano Dio che imperfettamente, la fede tende a una percezione meno imperfetta di Dio». *Ibidem*, 335.

insieme conoscenza amorosa e amore che è conoscenza. «La teologia, stessa, di conseguenza, deve essere allo stesso tempo e in una reciproca implicazione, *intellectus fidei* e *affectus fidei*»¹⁰⁹.

Quanto detto riguardo al carattere contemplativo della teologia, si può esprimere anche dicendo che la teologia è *sapienza*, al tempo stesso che *scienza*. La tradizione, soprattutto quella agostiniana, attribuisce al termine sapienza il suo significato etimologico di *sápere*, ossia di conoscenza che è "saporita", che si può gustare, che muove gli affetti oltre che illuminare l'intelletto¹¹⁰.

Interessante è anche la visione di san Tommaso. Egli chiarisce in cosa consista il carattere sapienziale della teologia ricordando, con Aristotele, che è proprio del sapiente ordinare e giudicare, alla luce della conoscenza del fine da raggiungere. La teologia, poiché conosce Dio che è causa suprema e fine ultimo di ogni cosa –e conoscendolo non solo grazie alla luce naturale della ragione, ma in base a ciò che Egli stesso ha rivelato di Sé–, può essere considerata come sapienza nel grado più alto¹¹¹, rispetto a tutte le altre discipline. Tommaso distingue poi la sapienza propria della teologia da quella che è frutto del dono di sapienza infuso dallo Spirito Santo. Questa seconda sapienza è più alta: essa infatti è frutto di una *connaturalità* con le cose divine¹¹², il cui fondamento è l'unione di carità con Dio stesso operata dallo Spirito. La sapienza propria della teologia invece è frutto di studio¹¹³. E tuttavia, poiché il dono dello Spirito è di tutti i battezzati, anche del teologo, quanto proficua sarà anche per la teologia la luce del dono di sapienza, con la connaturalità di amore che essa dona¹¹⁴!

4. Dimensione ecclesiale della teologia

Avendo compreso meglio il dinamismo della fede come atto del soggetto credente, possiamo ora esplicitare, anche a livello della fede personale del teologo, l'importanza essenziale del legame tra teologia e Chiesa. Nel capitolo precedente (par. II. 4) avevamo messo in luce il fatto che, essendo la teologia una riflessione razionale sulla Rivelazione, la quale è ricevuta e interpretata dalla Chiesa, un fecondo lavoro teologico non può che svolgersi nell'alveo della Chiesa stessa, in rapporto vitale con essa. Ora possiamo aggiungere un'ulteriore motivazione.

In primo luogo, parlando dell'atto di fede e del riconoscimento che in esso il cuore opera, abbiamo visto che si tratta del riconoscimento che è veramente Dio colui che, nella Rivelazione, parla toccando il cuore stesso. Ebbene, in questo punto che è l'origine della fede del credente, possiamo mettere in luce il ruolo della Chiesa. Infatti è *grazie alla Chiesa e nella Chiesa che l'uomo entra in contatto con la Rivelazione*: attraverso la Scrittura che essa ci offre e ci aiuta a comprendere, come attraverso molti altri canali: il culto liturgico, la catechesi –in famiglia, in parrocchia, ecc–, gli esempi di santità che vediamo negli altri fedeli, la carità che sperimentiamo nella comunione con

¹⁰⁹ IZQUIERDO, *La teologia come scuola nel mistero vissuto*, 154.

¹¹⁰ Vale forse la pena ricordare, ad ogni modo, che le facoltà umane –intelletto, volontà, appetiti o affettività–, per quanto si possano distinguere, non sono separate, ma operano sempre congiuntamente e sono interdipendenti nell'unità che è la persona.

¹¹¹ Cfr. TOMMASO D' AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 6.

¹¹² Cfr. *ibidem*, I, q. 1, a. 6, ad 3.

¹¹³ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁴ Si veda a tale riguardo G. COTTIER, *La teologia come scuola di saggezza e di cultura*, in G. TANZELLANITTI (a cura di), *La teologia, annuncio e dialogo*, Armando Editore, Roma 1996, 131-143, qui 136.

gli altri, ecc. In sostanza, è grazie alla trasmissione viva della Rivelazione attuata dalla Chiesa che noi possiamo riconoscervi Dio e aderire a Lui nell'atto di fede.

In secondo luogo va notato che la fede del credente dipende dalla fede della Chiesa anche quanto al suo contenuto. Ha scritto in proposito Benedetto XVI: «non posso costruire la mia fede personale in un dialogo privato con Gesù, perché la fede mi viene donata da Dio attraverso una comunità credente che è la Chiesa e mi inserisce così nella moltitudine dei credenti in una comunione che non è solo sociologica, ma radicata nell'eterno amore di Dio, che in Se stesso è comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, è Amore trinitario. La nostra fede è veramente personale, solo se è anche comunitaria: può essere la mia fede, solo se vive e si muove nel "noi" della Chiesa, solo se è la nostra fede, la comune fede dell'unica Chiesa»¹¹⁵.

Pertanto la teologia, attività del credente che è teologo, non può essere che un'attività eminentemente ecclesiale, pena il tradimento della propria essenza e della propria missione a servizio della fede.

¹¹⁵ BENEDETTO XVI, *Udienza Generale*, 31 ottobre 2012.

CAPITOLO IV: TEOLOGIA E LINGUAGGIO SU DIO

Quanto abbiamo visto finora va sviluppato per vedere come dalle radici della fede si eleva l'albero della teologia. Tale albero si eleva grazie all'attività riflessiva del credente, dell'uomo di fede che cerca di comprendere meglio ciò che crede e che conosce in modo incipiente nella fede. Il teologo dà vita alla teologia riflettendo sul *contenuto* della propria fede (*fides quae*) e riflettendovi con l'aiuto della *luce* stessa che è la fede (*fides qua*). Abbiamo evidenziato in corsivo i due aspetti della fede di cui abbiamo poc'anzi parlato. Ora cominciamo a mettere a fuoco il ruolo della ragione¹¹⁶ nell'attività teologica.

Cominciamo con il dire allora che la ragione è chiamata in causa sia nel *ricevere* i contenuti su cui svolgere il proprio lavoro critico, sia nell'opera di *riflessione* e approfondimento intellettuale di tali contenuti. Questo secondo aspetto del ruolo della ragione è ovvio: si tratta di riflettere sulle verità credute, e la facoltà con cui l'uomo riflette non è altra che la ragione. Il primo aspetto invece è forse meno scontato, ma ugualmente essenziale: i contenuti della fede, cioè le verità credute dall'uomo, non possono "stare in lui" in altro modo che essendo conosciute dal suo intelletto; in altre parole, le verità ricevute grazie alla fede devono necessariamente essere assimilate dall'uomo in forma di parole, immagini, concetti che la sua ragione può riconoscere e accettare.

Quanto detto qui in modo appena abbozzato fa già capire che fede e ragione si trovano indissolubilmente relazionate, tanto nell'atto con cui il credente aderisce alla verità che Dio gli rivela, quanto nella successiva attività di approfondimento razionale, che è la teologia. Nel seguito dovremo necessariamente parlare in modo distinto di fede e di ragione, ma ritroveremo anche costantemente questa relazione stretta: ove c'è fede, lì c'è anche il contributo della ragione; e dove la ragione riflette (riguardo alle verità rivelate), lì è anche coinvolta la luce della fede.

Dopo questa premessa, esaminiamo il modo di operare della ragione nella teologia, cominciando con la questione del *linguaggio teologico*. Cominciare da tale questione non è una scelta casuale. Il linguaggio infatti è «l'attività razionale per eccellenza, non solo nel senso che il linguaggio umano deriva dalla ragione, ma anche nel senso che i simboli e i segni linguistici sono come un terreno sul quale la ragione stessa si costituisce. La ragione si trova alla radice del linguaggio e questo a sua volta dà forma alla ragione»¹¹⁷. Il linguaggio è in un certo modo tutt'uno con il pensiero. Dunque, se la ragione umana vuole cercare di comprendere il mistero creduto per fede, deve necessariamente impiegare un linguaggio adeguato e, all'occorrenza, inventare nuovi termini. Ma c'è di più: Dio stesso, per rivelarsi, ha scelto di farlo impiegando parole umane, autorizzando la teologia a fare altrettanto nel suo lavoro di comprensione e spiegazione della verità rivelata. Tale possibilità di impiegare un linguaggio umano per parlare di Dio sarà oggetto del prossimo paragrafo.

¹¹⁶ Prendiamo qui il termine ragione non in senso tecnico, come attività discorsiva dell'intelletto, ma in senso ampio, come facoltà conoscitiva spirituale dell'uomo.

¹¹⁷ MORALES, *Introducción a la Teología*, 91-92.

1. ANALOGIA ENTIS E TRIPLICE VIA TOMMASIANA

L'impiego dell'*analogia* nel discorso su Dio è possibile precisamente per il fatto che il *linguaggio* umano è in grado di esprimere qualcosa di vero riguardo a Dio. Dal momento che i *nomi* (le parole) usati nel linguaggio non sono altro che "segni" dei *concetti*, possiamo dire, in modo equivalente, che impiegare l'analogia in teologia significa ritenere che la *conoscenza* umana è in grado di attingere qualcosa di vero riguardo a Dio¹¹⁸. L'impiego del linguaggio o del ragionamento analogico ha fondamento nella Scrittura e si trova negli scritti di Padri e teologi fin dagli inizi; viene tematizzato da sant'Agostino e successivamente formalizzato in modo preciso nel periodo medievale. L'analogia va ben intesa per non cadere in due possibili eccessi: da un lato ritenere che i concetti abbiano lo stesso significato quando applicati a Dio oppure alle cose create (cioè che si possano predicare in modo *univoco* di Dio e delle creature); dall'altro pensare che i concetti umani che noi usiamo siano totalmente incapaci di affermare qualcosa di vero riguardo a Dio (cioè che essi si predichino in modo totalmente *equivoco* riguardo alle creature e riguardo a Dio).

Vediamo più esattamente in cosa consiste l'impiego del linguaggio analogico in teologia, avvalendoci del pensiero di san Tommaso. Cominciamo dal chiarire che riconoscere la trascendenza di Dio rispetto all'ordine creato non implica negare la possibilità della mente umana di avere una qualche conoscenza di Lui: «Dio [...] sorpassa tutto ciò che esiste, in quanto è il suo proprio essere. Ma da questo non segue che non possa essere conosciuto in alcun modo, bensì che eccede ogni cognizione (*cognitio*); il che equivale a dire che non può essere compreso (*comprehendi*)»¹¹⁹.

A breve vedremo su cosa si basa la fiducia nel fatto che *possiamo conoscere Dio in qualche modo*; ma prima conviene esplicitare quale conseguenza derivi per il linguaggio teologico da tale fiducia. Ebbene, si può dire che:

- non esistono nomi che si possano predicare *univocamente* di Dio e delle creature (poiché si negherebbe la trascendenza di Dio);
- ma esistono *alcuni nomi* che si possono applicare sia a Dio che alle creature in modo *non completamente equivoco*, bensì *analogico*.

Solo alcuni nomi (qualità, attributi) si possono predicare analogicamente di Dio. Si tratta dei nomi *affermativi*, che significano *perfezioni assolute* (non relative, cioè prive di riferimenti a quanto è creato) e *privi dei limiti* propri di ciò che è creato; alcuni esempi di nomi di questo genere sono: *buono, vivente, potente, sapiente, ecc*¹²⁰.

Prendiamo come esempio la frase "Dio è buono": il termine "buono", qui applicato a Dio, ha un significato non totalmente diverso dal significato che ha quando lo predichiamo di un uomo o

¹¹⁸ Una trattazione ampia e chiara sull'analogia e il suo impiego in filosofia e teologia si può trovare in A. STRUMIA, voce *Analogia* in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura scientifica, filosofia e teologia*, a cura di G. TANZELLA-NITTI e A. STRUMIA, 2 voll., Urbaniana University Press - Città Nuova Editrice, Roma 2002; la voce è consultabile anche alla pagina web: www.disf.org/analogia.

¹¹⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 1, ad 3.

¹²⁰ Nomi che *non* hanno tali caratteristiche, possono eventualmente essere predicati di Dio solo in modo *metaforico*. Senza entrare in dettagli troppo tecnici, ricordiamo che la *metafora* è una *analogia impropria*.

di un'altra realtà creata (non è cioè usato in modo *equivoco*), ma neppure esattamente coincidente (non è usato cioè in modo *univoco*), bensì *in parte uguale e in parte diverso* (ossia è detto in modo *analogico*). Vi è cioè una *somiglianza e una dissomiglianza* tra il concetto di bontà umano e la bontà divina.

Per comprendere meglio tale somiglianza nella dissomiglianza, dobbiamo esplicitare maggiormente il fondamento dell'impiego dell'analogia nel nostro parlare di Dio. Tale fondamento è la *similitudine* tra Dio e le cose create: similitudine fondata sul fatto che Dio è principio e causa di tutto ciò che esiste. Questa similitudine tra Dio e le creature va ora ben compresa: essa non è dovuta a una qualche *forma* che Dio abbia in comune con le creature (Dio infatti è assolutamente trascendente; non esiste alcuna *forma* che sia comune a Dio e alle creature), bensì sul fatto che Dio, Essere sussistente (*Esse subsistens*), è *causa* dell'atto di essere (*esse*) delle creature¹²¹. Il fondamento del linguaggio analogico su Dio è cioè, in primo luogo, la dottrina della creazione e la metafisica dell'essere; per questo si parla di *analogia entis*: le creature hanno una reale somiglianza con Dio –Essere sussistente che possiede in modo eminente ogni perfezione– poiché possiedono in modo partecipato l'essere e le sue perfezioni.

Al tempo stesso, poiché la partecipazione delle creature all'essere è necessariamente limitata rispetto all'infinita perfezione dell'Essere divino, dobbiamo affermare, secondo la definizione del Concilio Lateranense IV, che *non si può asserire alcuna somiglianza tra Creatore e creature, senza esprimere al tempo stesso una dissomiglianza ancora più grande*¹²². Si fonda su questa *somiglianza nella dissomiglianza* la regola generale per cui, nell'applicare i nostri concetti a Dio secondo l'*analogia entis*, occorre procedere tenendo in mente una triplice logica:

1) *affermazione*: il nome o concetto (es. "buono") viene affermato di Dio;

2) *negazione*: occorre negare che il concetto sia adeguato a Dio, in quanto limitato (san Tommaso specifica che il concetto va negato quanto al "modo di significare", che nel caso delle creature è necessariamente limitato);

3) *eminenza*: il concetto va affermato in modo eminente riguardo a Dio.

Tale logica è conosciuta come *triplice via* per impiegare l'analogia nel discorso su Dio ed è stata compiutamente formalizzata da san Tommaso, sebbene sia già rintracciabile nel pensiero dello Pseudo-Dionigi, a cui l'Aquinate stesso si è ispirato¹²³. Questo testo della *Summa contra gentes* contiene in sintesi quanto abbiamo appena enunciato: «in ogni nome detto da noi, quanto al *modo di significare* si riscontra un'imperfezione, che non compete a Dio, sebbene la cosa significata convenga a Dio in un *qualche modo eminente*. [...] I nomi di questo genere quindi, come insegna

¹²¹ «Non dicitur esse similitudo creaturae ad Deum propter communicantiam in forma secundum eandem rationem generis et speciei: sed secundum analogiam tantum: prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem». TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 3, ad 3.

¹²² Così si esprime il Concilio Lateranense IV: «inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda» (DH 806).

¹²³ Il primo passo, quello dell'affermazione, viene spesso indicato come via *causalitatis*, poiché si afferma una perfezione di Dio fondandosi sul fatto che Egli è *causa* di quella qualità nelle cose create.

Dionigi, possono essere sia *affermati* che *negati*: affermati quanto al significato (*ratio*) del nome; negati però quanto al modo di significare»¹²⁴.

Oltre che su un corretto pensiero metafisico, la possibilità di impiegare *l'analogia entis* è fondata sulla Rivelazione, per più motivi: a) in primo luogo per il fatto stesso che, come già abbiamo anticipato, la Rivelazione si esprime in concetti e parole che fanno parte del mondo e della conoscenza dell'uomo; b) in secondo luogo per alcune esplicite affermazioni della Scrittura secondo cui è possibile conoscere il creatore a partire dalle sue creature¹²⁵; c) a ben vedere, però, il fondamento più solido della fiducia nell'armonia tra umano e divino, tra capacità della ragione umana e scienza divina che le si rivela, ci è dato nell'incarnazione del Verbo. «Gesù costituisce... un caso singolare che rende possibile radicalmente l'uso dell'analogia nella riflessione teologica: vero Dio e vero uomo, in lui la differenza e la somiglianza costituiscono un tutto armonioso. È dunque nell'incarnazione... che la teologia trova il suo linguaggio per eccellenza»¹²⁶.

La teologia dei riformatori, nella quasi totalità dei suoi esponenti, ha negato la validità dell'impiego dell'*analogia entis* poiché, come afferma Karl Barth, i concetti e i termini umani, in quanto umani, sono totalmente incapaci di esprimere Dio e il suo mistero; la loro possibilità di essere veri viene loro soltanto dalla Rivelazione. La preoccupazione di Barth è sottolineare la sovranità e l'assoluta gratuità della Parola di Dio, comprensibile solo nella grazia. Tale preoccupazione è giusta. Ma se viene spinta fino a stabilire una separazione radicale tra conoscenza umana e verità rivelata (cioè conoscenza che Dio stesso possiede e che manifesta all'uomo), si giunge a un assurdo. Infatti, non solo si nega la possibilità di un accesso razionale a Dio a partire dalla conoscenza delle creature¹²⁷; ma diventa anche impossibile fondare l'intelligibilità della Parola rivelata e di conseguenza comprendere la fede come accoglienza e risposta sensata da parte dell'uomo a Dio che si rivela. «La fede, infatti, presuppone con chiarezza che il linguaggio umano sia capace di esprimere in modo universale –anche se in termini analogici, ma non per questo meno significativi– la realtà divina e trascendente. Se non fosse così, la parola di Dio, che è sempre parola divina in linguaggio umano, non sarebbe capace di esprimere nulla su Dio. [...] altrimenti non vi sarebbe rivelazione di Dio, ma soltanto l'espressione di concezioni umane su di Lui e su ciò che presumibilmente Egli pensa di noi»¹²⁸.

In definitiva, non è possibile di fatto –e quindi neppure teoricamente– negare la necessità dell'analogia dell'essere (*analogia entis*): tale analogia permette, ad un livello fondamentale, di cogliere la verità della Parola di Dio rivelata e, ad un secondo livello –quello dell'elaborazione teologica–, di esprimere razionalmente e scientificamente tale verità, in concetti e parole adatti a ogni specifica cultura.

¹²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentes*, I, c. 30. Il corsivo è nostro. Cfr. anche *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 1, resp. e ad 1.

¹²⁵ «Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si contempla il loro autore» (*Sap* 13, 5). «Infatti le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute» (*Rm* 1, 20).

¹²⁶ N. BRAS, *Método teológico*, voce *Teologia* in C. IZQUIERDO (dir.), J. BURGGRAF, F. M. AROCENA, *Diccionario de Teología*, EUNSA, Pamplona 2006, 945.

¹²⁷ Possibilità invece affermata anche dogmaticamente dal Concilio Vaticano I nella *Dei Filius* (DH 3004).

¹²⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 84.

2. RISCHI E OPPORTUNITÀ DEL PARLARE DI DIO IN PAROLE UMANE

Riportiamo l'attenzione sulla capacità della teologia di essere un discorso vero su Dio. Per quanto abbiamo visto, possiamo parlare autenticamente di Dio poiché la nostra conoscenza del mondo e di noi stessi è capace di percepire una *similitudine* –seppure con una *differenza*– tra l'essere creato e l'Essere creatore che è Dio. Quando diciamo padre, spirito, amore, immediatamente ci riferiamo all'esperienza umana che abbiamo di queste realtà, e tale base antropologica rende possibile applicare quei concetti a Dio in modo sensato (altrimenti non avremmo alcuna cognizione di ciò che essi significhino), riconoscendo al tempo stesso che la sua paternità, il suo essere spirito puro, il suo amore, è un modo di essere eccedente rispetto alla comprensione che ne abbiamo. Che un simile discorso su Dio sia possibile e sensato lo dimostra il fatto che, come già notato, Egli stesso ha voluto rivelarsi donandoci la sua Parola, espressa in modo speciale nell'umanità di Gesù, nei suoi gesti e nelle sue parole umane.

Dunque, a ben vedere, la possibilità del discorso teologico su Dio, si fonda in un certo modo sulla capacità umana di conoscere. Al tempo stesso però la teologia, attingendo le sue conoscenze alla Parola rivelata, eleva e illumina la stessa conoscenza umana, donando all'uomo una più profonda comprensione di Dio, ed insieme anche di se stesso e del mondo. Questo è l'equilibrio delicato che si deve mantenere tra conoscenza umana e conoscenza di fede, tra parola umana e Parola divina rivelata, tra antropologia e teologia. Un equilibrio che non sempre la teologia ha saputo mantenere, oscillando tra due eccessi. Da un lato il ritenere che solo in virtù della Parola divina noi possiamo avere qualche conoscenza su Dio e quindi, in ultima analisi, anche sull'uomo, la cui esistenza si comprende solo in relazione a Dio, suo fine ultimo: è questo l'eccesso della teologia protestante, che ha in Karl Barth un esponente emblematico. Dall'altro, una tendenza a comprendere la teologia come il frutto dell'autocomprensione che l'uomo ha di sé, ossia a ridurre la teologia ad antropologia. Abbiamo già descritto, seppur molto brevemente, la prima tendenza; è utile soffermarci qui sulla seconda, che si presenta ancora influente nella teologia attuale.

La svolta antropologica della teologia

A metà Ottocento *Ludwig Feuerbach* propose la sua tesi sull'origine della religione come proiezione delle aspirazioni e dei desideri dell'uomo. Il filosofo tedesco prendeva le mosse dalla propria concezione atea e materialista per formulare una spiegazione del fenomeno religioso come si è manifestato nel corso della storia umana. Il suo tentativo fu quello di una vera e propria *riduzione della teologia ad antropologia*, come spiegava nelle pagine de *L'essenza del cristianesimo* (1941)¹²⁹. La teoria di Feuerbach è segnata da un evidente riduzionismo e condizionata dalla

¹²⁹ «La religione, almeno quella cristiana, è il rapportarsi dell'uomo a se stesso, o più correttamente alla sua essenza; tuttavia è il rapportarsi alla sua essenza come se fosse un'essenza altra da lui. L'essenza divina non è nient'altro che l'essenza umana, o meglio: l'essenza dell'uomo separata dai limiti dell'uomo individuale [...]. Tutte le determinazioni dell'essenza divina sono di conseguenza determinazioni dell'essenza umana» (L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, tr. it. Ponte alle Grazie, Firenze 1994, 76). «L'uomo è il Dio del cristianesimo; l'antropologia è il segreto della teologia cristiana» (*ibidem*, 391).

precomprensione materialista che egli ha dell'uomo. Essa inoltre si pone in chiaro contrasto con la visione cristiana, per cui non ha potuto influenzare più di tanto l'attività dei teologi¹³⁰.

A partire da presupposti diversi, non di stampo materialista, bensì di carattere gnoseologico, si è invece sviluppata in seno alla teologia –sia protestante che cattolica– una tendenza a comprendere il sapere teologico come sapere dell'uomo intorno all'uomo. Tale linea di pensiero può riconoscersi in autori come *Schleiermacher*, nel XIX secolo, e *Loisy* agli inizi del XX. Accettando nella sostanza la critica kantiana della conoscenza, essi ritengono che non sia possibile una conoscenza intellettuale della realtà esterna all'uomo. Dio, realtà trascendente per eccellenza, può quindi essere colto solo come orizzonte di mistero, *numinoso*, divino, non esprimibile in alcun modo. Nei confronti di tale orizzonte la teologia deve tacere, può solo segnalarne la presenza, limitandosi poi a parlare della situazione dell'uomo di fronte ad esso. Per *Schleiermacher*, la teologia diviene una “teologia del sentimento”, poiché solo mediante il sentimento si può percepire l'Infinito che, per sua natura, si sottrae a ogni tentativo di conoscenza intellettuale. La sua visione, fortemente influenzata dal romanticismo, è tutta incentrata sull'esperienza affettiva, soggettiva dell'uomo di fronte al divino, caratterizzata da un senso di dipendenza.

In tempi più recenti, nella stessa linea, si collocano *Bultmann* e *Tillich*. Quest'ultimo, nella sua filosofia della religione, identifica Dio con un «"fondo dell'essere", che resiste ad ogni tentativo di captarlo e la cui unica funzione si esaurisce nel permettere all'uomo di vincere la minaccia del nulla e porsi di fronte all'esistenza con coraggio ed impegno, in un atteggiamento sostanzialmente ambiguo, che oscilla tra l'agnosticismo ed il panteismo»¹³¹.

Un'attenzione particolare merita invece la posizione di *Karl Rahner* (1904-1984), il cui pensiero ha operato quella che da tutti è stata riconosciuta come la *svolta antropologica della teologia*. Non si tratta di una riduzione della teologia ad antropologia, come nel tentativo di Feuerbach, ma di una centralità assegnata all'antropologia all'interno dell'insieme del sapere, compreso quello teologico. Per Rahner, che sente l'influenza di Kant e dell'esistenzialismo di Heidegger, l'uomo coglie la verità dell'essere solo mediante il ritorno o riflessione sul proprio pensiero. Ciò significa che per la teologia è prioritario comprendere quali sono le condizioni antropologiche che rendono possibile l'esperienza di Dio da parte dell'uomo. Così, secondo Rahner, vi è «in teologia, priorità del soggetto e posteriorità dell'oggetto storico»¹³², ossia della Rivelazione che si è data nella storia. Per il teologo tedesco, ogni uomo si trova "sotto il raggio della grazia di Dio"; per volontà di Dio la grazia è presente in lui come *esistenziale* (ossia in modo costitutivo) *soprannaturale*. L'uomo pertanto può, anche in assenza di una rivelazione, giungere ad una percezione di Dio nel proprio intimo, sebbene tale percezione sia "atematica", non esprimibile in termini categoriali, concettuali, come è invece la Rivelazione storica. In tale impostazione, come rileva criticamente Illanes, «l'accento passa dalla Parola di Dio al soggetto che l'ascolta, [...] l'analisi dell'esistente umano ottiene il primato, e l'esposizione del contenuto teologale della fede viene posposto per un secondo momento, che non arriva mai e quando arriva risulta insufficiente»¹³³.

¹³⁰ Mentre è stata acquisita nel pensiero politico marxista, ad esempio, come supporto per la critica alla religione lì sviluppata.

¹³¹ J. L. ILLANES, *Incidenza antropologica della teologia*, «Divus Thomas» 84 (1981) 303-329, qui 314.

¹³² K. RAHNER, *Théologie et anthropologie*, in *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967; lo citiamo da ILLANES, *Incidenza antropologica della teologia*, 315.

¹³³ ILLANES, *Incidenza antropologica della teologia*, 315.

Merito indubbio di Rahner è aver portato alla ribalta una maggiore attenzione alle condizioni antropologiche che rendono possibile qualunque conoscenza, compresa quella di carattere teologico, come pure di aver indicato con chiarezza che l'impegno di tradurre in categorie antropologiche il contenuto della Rivelazione è conforme alla Rivelazione stessa, dal momento che in essa Dio stesso si è fatto uomo per parlare all'uomo e dell'uomo. Tuttavia non si può anteporre, come tende a fare Rahner, l'autocomprensione dell'uomo (antropologia) alla più profonda comprensione che la Parola di Dio permette di raggiungere riguardo all'uomo stesso (teologia). L'uomo infatti rimane, di per sé, un enigma incomprensibile, se non si lascia illuminare dalla Parola di Dio. Parola che in Cristo, secondo l'espressione di *Gaudium et spes* (n. 22), «rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione». In altre parole, l'uomo può comprendere davvero se stesso solo conoscendo Dio e la relazione in cui, per esplicita volontà Sua, egli si trova di fronte a Lui.

Seguendo la riflessione di J. L. Illanes a proposito del corretto rapporto tra antropologia e teologia, in riferimento al pensiero di Rahner, possiamo descrivere tale rapporto in modo più conforme al sentire della Chiesa, come segue:

«1^a Il sapere umano, e concretamente il sapere che l'uomo può raggiungere intorno a se stesso –l'antropologia–, costituisce il *presupposto* della teologia, come sapere dell'uomo intorno a Dio, dato che tale sapere si elabora [...] per via di *analogia* o comparazione a partire da ciò che l'uomo sa intorno alla realtà, e al suo proprio essere, e questo, persino nel caso della rivelazione cristiana, poiché in essa Dio non si comunica ancora come oggetto di visione, ma per mezzo della parola, e pertanto condescendendo con il nostro linguaggio. Tuttavia, benché la conoscenza che l'uomo possiede della realtà creata e di se stesso sia il presupposto del suo parlare di Dio, il discorso teologico non è una mera proiezione del linguaggio umano ordinario, dato che tale discorso è attraversato dalla consapevolezza della distinzione e della differenza: Dio trascende l'uomo, e la realtà significata dai nostri concetti si dà in Lui in un modo che eccede assolutamente la sua realizzazione creata. La teologia non è una copia dell'antropologia –una maniera camuffata di parlare dell'uomo–, ma un sapere diverso, un vero e proprio parlare di Dio.

2^a L'antropologia, come sapere intorno all'uomo [...] occupa un luogo di primo piano nell'intero processo della nostra conoscenza. Tuttavia, non è l'unico sapere, né il sapere supremo, poiché non è autosufficiente e ha bisogno, per illuminarci rispetto a noi stessi, di mettersi in ascolto del resto del sapere e, in maniera tutta particolare, del sapere intorno a Dio e che da Dio procede, cioè la teologia, che, nel farci penetrare nella conoscenza dei disegni divini, ci colloca, in modo definitivo, di fronte alla verità della nostra vocazione e del nostro destino.

3^a Ogni sapere intorno all'uomo, anche la teologia, possiede un'incidenza antropologica, vale a dire ci rivela qualcosa intorno all'uomo stesso... Tuttavia i diversi saperi che l'uomo può acquisire, e, in concreto, la teologia, non sono assorbiti nell'antropologia, [...] ma ci manifestano, in grado maggiore o minore, le realtà di cui ciascuno di essi si occupa; anzi, solo nella misura in cui ci parlano veramente ed effettivamente di tali realtà, ci dicono qualcosa intorno all'uomo: solo infatti nella misura in cui conosciamo qualcosa di una realtà, possiamo avvertire ciò che implica la

capacità di entrare in rapporto con essa. Per dirlo in breve, la teologia trascende l'antropologia e ne è il *fondamento*»¹³⁴.

3. QUALE FILOSOFIA È ADATTA A UN LINGUAGGIO SU DIO?

«Poiché... la parola di Dio è Verità (cfr *Gv* 17, 17), alla sua migliore comprensione non può non giovare la ricerca umana della verità, ossia il filosofare, sviluppato nel rispetto delle leggi che gli sono proprie». Questa affermazione, semplice quanto profonda, della *Fides et ratio* (n. 73), evidenzia il fondamento per cui non vi deve essere opposizione o separazione tra teologia e filosofia, ma piuttosto convergenza e armonia: sia la teologia che la filosofia hanno per oggetto la verità. La teologia la riceve nella Rivelazione, in cui Dio stesso si manifesta e ci svela il senso della nostra esistenza, mentre la filosofia la scopre grazie alla luce della ragione.

In realtà sono numerose le discipline scientifiche, oltre alla filosofia, di cui la teologia può avvalersi nel proprio lavoro di riflessione: tra di esse hanno particolare importanza le *scienze storiche*, per il fatto che la Rivelazione stessa ha carattere storico e viene trasmessa nella Chiesa anche mediante documenti storici; tutte le *scienze umane* hanno poi rilevanza poiché, aiutando a comprendere chi è l'uomo e quali sono le sue domande fondamentali, permettono di cogliere il carattere salvifico del messaggio evangelico. Le *scienze naturali* sono anch'esse apportatrici di conoscenze preziose per la teologia, se si pensa che, mettendo in luce l'ordine e l'intelligibilità delle leggi del cosmo, corroborano l'affermazione biblica della creazione nel Logos.

La filosofia, però, è da sempre il *partner* privilegiato per la teologia. Infatti «il riferimento alle scienze, utile in molti casi perché permette una conoscenza più completa dell'oggetto di studio, non deve tuttavia far dimenticare la necessaria mediazione di una riflessione tipicamente filosofica, critica e tesa all'universale»¹³⁵. La filosofia costituisce un sapere *critico* sulla realtà, ossia sul mondo e sull'uomo (e su Dio in quanto conoscibile risalendo dal creato alla sua causa); un sapere cioè rigoroso e consapevole della complessità dei processi conoscitivi dell'uomo¹³⁶. Grazie al suo lavoro, la filosofia permette di passare (per questo si dice che essa opera una *mediazione*) dal livello delle conoscenze umane irriflesse, spontanee e contingenti, al livello di un sapere più profondo e di carattere *universale*. La riflessione filosofica e il confronto critico che in essa avviene, porta a formulare in modo adeguato concetti e visioni della realtà dei quali la teologia può servirsi nel suo impegno di comprendere ed esprimere la verità rivelata. Si pensi solo, per fare qualche esempio, a concetti come quello di spirito, materia, corpo, persona, spazio, tempo, storia, atto, potenza, forma, natura, divenire, essere; tutti termini che sono da sempre oggetto tanto della teologia quanto della filosofia; o che lo erano originariamente di una delle due discipline e poi lo sono divenute anche dell'altra. Ad ogni modo è ben chiaro quanto il contributo recato dal pensiero

¹³⁴ *Ibidem*, 328-329. In corsivo abbiamo evidenziato alcune espressioni più significative.

¹³⁵ *Fides et ratio*, n. 66.

¹³⁶ Il termine "critico", impiegato in senso tecnico nella filosofia, rimanda al percorso e alle acquisizioni della gnoseologia, e in particolare alla analisi di Kant sulle possibilità conoscitive e sui limiti della ragione. Non è in tale senso specifico che viene impiegato nell'enciclica, e neppure qui da noi. Con tale termine desideriamo evidenziare che una buona filosofia non può essere ingenua, ma ben consapevole delle capacità e dei corretti modi di impiego della ragione, così come del valore delle proprie acquisizioni.

filosofico all'elaborazione di simili concetti abbia giovato alla formulazione delle dottrine teologiche nel corso della storia¹³⁷.

Così si esprime *Fides et ratio* nel n. 77: «la teologia ha sempre avuto e continua ad avere bisogno dell'apporto filosofico. Essendo opera della ragione critica alla luce della fede, il lavoro teologico presuppone ed esige in tutto il suo indagare una ragione concettualmente e argomentativamente educata e formata. La teologia, inoltre, ha bisogno della filosofia come interlocutrice per verificare l'intelligibilità e la verità universale dei suoi asserti. Non a caso furono filosofie non cristiane ad essere assunte dai Padri della Chiesa e dai teologi medievali a tale funzione esplicativa».

3.1 Uno sguardo alla storia del rapporto tra teologia e filosofia

L'incontro tra fede biblica e *logos* filosofico greco è testimoniato già in alcuni dei testi più recenti dell'AT, e in modo assai significativo nel Vangelo di Giovanni¹³⁸.

I Padri della Chiesa intesero il cristianesimo come la *vera filosofia*, la dottrina che conteneva la vera risposta agli interrogativi sull'origine e il senso del mondo e dell'esistenza umana. Da parte loro, i filosofi pagani avevano compiuto un grande ed efficace sforzo di purificazione della concezione di Dio da forme mitologiche. Per questo motivo i pensatori cristiani svilupparono un dialogo preferenziale con i filosofi, piuttosto che con gli esponenti della religione pagana. Giustino è uno dei pionieri dell'incontro tra pensiero cristiano e filosofia. Clemente Alessandrino, e con lui altri, vedranno presto nella filosofia –in quanto animata dalla ricerca della sapienza– un *cammino propedeutico* alla fede cristiana, come pure uno strumento indispensabile per la difesa della fede.

Come ricorda Giovanni Paolo II in *Fides et ratio* (n. 39), nella storia del rapporto tra fede e filosofia «è possibile, comunque, verificare l'assunzione critica del pensiero filosofico da parte dei pensatori cristiani. [...] La storia mostra come lo stesso pensiero platonico assunto in teologia abbia subito profonde trasformazioni, in particolare per quanto riguarda concetti quali l'immortalità dell'anima, la divinizzazione dell'uomo e l'origine del male». Nelle grandi opere teologiche dei Padri Cappadoci, per l'Oriente, e di Agostino, per quanto riguarda l'Occidente, è possibile notare come i concetti filosofici vengano assunti e perfezionati per essere adeguati alle esigenze di comprensione ed espressione della verità del cristianesimo.

Nel secolo d'oro della Scolastica, san Tommaso impiegherà maggiormente la filosofia di Aristotele, ma con elementi platonici importanti (concetti come quello di partecipazione; o quello di anima spirituale, che però fonde con il concetto di forma aristotelico, in una sintesi originale specificamente cristiana).

Anche Tommaso, come Agostino, adopera uno strumento filosofico che però “mette a punto” per fare una teologia cristiana. «È proprio nel senso di un apporto indispensabile e nobile che la

¹³⁷ Non occorre sottolineare, avendolo già rilevato più volte in precedenza, anche il beneficio recato dalla Rivelazione e dalla teologia alla filosofia, in termini sia di contenuti nuovi da esplorare, sia di arricchimento concettuale.

¹³⁸ In riferimento ai concetti di *logos* e di *aletheia* (verità) giovannei, Ratzinger fa notare: «Proprio in lui è possibile studiare –nella sua origine come nelle sue implicazioni– l'intima corrispondenza della fede biblica in Dio e della cristologia biblica con la ricerca filosofica». RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, 27.

filosofia fu chiamata fin dall'età patristica *ancilla theologiae*. Il titolo non fu applicato per indicare una servile sottomissione o un ruolo puramente funzionale della filosofia nei confronti della teologia. [...] L'espressione... è servita nel corso della storia per indicare la necessità del rapporto tra le due scienze e l'impossibilità di una loro separazione»¹³⁹.

A partire dal tardo medioevo e soprattutto nell'epoca moderna, però, filosofia e teologia si sganciano. Sotto la spinta di una tendenza razionalista, la filosofia si sviluppa sempre più prescindendo dalla Rivelazione cristiana. Se prima era vista come *ancilla* (nel senso sopra chiarito), gradualmente essa si pone come unico sapere critico, maturo, e veramente rigoroso sulla realtà. Con Kant, è la filosofia che deve giudicare la corrispondenza della teologia con le strutture della ragione, non più viceversa. La teologia attraversa un periodo di crisi, anche per la difficoltà di trovare nella filosofia del tempo uno strumento adeguato all'espressione della verità rivelata.

Leone XIII, con l'enciclica *Aeterni Patris* (1879), promuoverà un deciso ritorno al tomismo, da recuperare nella sua forma genuina e purificata da alcuni appesantimenti tardo-scolastici; questo movimento produrrà frutti positivi, ma alla lunga anche una certa limitatezza di visione. La sensazione di scarso dialogo tra la teologia e la filosofia e la cultura contemporanee porterà, nel periodo a cavallo del Concilio Vaticano II, a una positiva apertura nei confronti di altre correnti di pensiero (come il personalismo, ad esempio). Ciò genererà però anche un rigetto, più o meno generalizzato, nei confronti della metafisica, anche a causa della sfiducia nelle capacità della ragione di giungere alla verità, caratteristica di buona parte del pensiero filosofico del Novecento.

Attualmente è diffusa l'idea di una certa distanza tra fede e conoscenza; tra teologia e metafisica. A tutti è chiaro che la teologia si deve esprimere in forma convincente sul piano razionale, per cui l'impiego della filosofia nelle sue diverse forme (ermeneutica, filosofia del linguaggio, antropologia, ecc) è presente in tutte le espressioni dell'attività teologica. Tuttavia la carenza di una filosofia di portata metafisica tende a fare della teologia una sorta di scienza positiva, che si limita a indagare sui dati e a ricostruirli storicamente, filologicamente, una teologia cioè di carattere essenzialmente storico-ermeneutico, o una esegesi tecnica che però non diviene anche costruzione teologica.

3.2 I requisiti per una filosofia che possa essere strumento adeguato per la teologia

Alla luce di quanto detto sull'importanza della filosofia nel lavoro teologico e del percorso storico appena tratteggiato, è facile comprendere i motivi per cui, nell'enciclica *Fides et ratio*, Giovanni Paolo II abbia messo in evidenza quali caratteristiche siano necessarie affinché una filosofia possa essere un valido interlocutore e offrire strumenti concettuali adeguati alla teologia. Concluderemo pertanto questo paragrafo sul rapporto fra teologia e filosofia riprendendo proprio tali caratteristiche o requisiti.

1) «Per essere in consonanza con la parola di Dio è necessario, anzitutto, che la filosofia ritrovi la sua *dimensione sapienziale* di ricerca del senso ultimo e globale della vita. [...] La parola di Dio rivela il fine ultimo dell'uomo e dà un senso globale al suo agire nel mondo. E per questo che essa invita la filosofia ad impegnarsi nella ricerca del fondamento naturale di questo senso, che è la

¹³⁹ *Fides et ratio*, n. 77 (il corsivo è dell'originale).

religiosità costitutiva di ogni persona. Una filosofia che volesse negare la possibilità di un senso ultimo e globale sarebbe non soltanto inadeguata, ma erronea»¹⁴⁰.

2) «Una seconda esigenza: appurare la capacità dell'uomo di giungere alla *conoscenza della verità*; una conoscenza, peraltro, che attinga la verità oggettiva, mediante quella *adaequatio rei et intellectus* a cui si riferiscono i Dottori della Scolastica. [...] Una filosofia radicalmente fenomenista o relativista risulterebbe inadeguata a recare questo aiuto nell'approfondimento della ricchezza contenuta nella parola di Dio. La Sacra Scrittura, infatti, presuppone sempre che l'uomo, anche se colpevole di doppiezza e di menzogna, sia capace di conoscere e di afferrare la verità limpida e semplice»¹⁴¹.

3) «Le due suddette esigenze ne comportano una terza: è necessaria una filosofia di portata *autenticamente metafisica*, capace cioè di trascendere i dati empirici per giungere, nella sua ricerca della verità, a qualcosa di assoluto, di ultimo, di fondante. Non intendo qui parlare della metafisica come di una scuola specifica o di una particolare corrente storica. [...] Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal *fenomeno* al *fondamento*. Non è possibile fermarsi alla sola esperienza; anche quando questa esprime e rende manifesta l'interiorità dell'uomo e la sua spiritualità, è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge. [...] La parola di Dio fa continui riferimenti a ciò che oltrepassa l'esperienza e persino il pensiero dell'uomo; ma questo "mistero" non potrebbe essere rivelato, né la teologia potrebbe renderlo in qualche modo intelligibile, se la conoscenza umana fosse rigorosamente limitata al mondo dell'esperienza sensibile. La metafisica, pertanto, si pone come mediazione privilegiata nella ricerca teologica. Una teologia priva dell'orizzonte metafisico non riuscirebbe ad approdare oltre l'analisi dell'esperienza religiosa e non permetterebbe all'*intellectus fidei* di esprimere con coerenza il valore universale e trascendente della verità rivelata»¹⁴².

Una filosofia aperta alla ricerca di un senso ultimo (*sapienziale*); che riconosca la capacità dell'uomo di *conoscere la verità*; infine che abbia una portata *autenticamente metafisica*. Tale dovrebbe essere una filosofia potenzialmente adatta a svolgere un ruolo nella ricerca dell'*intellectus fidei*.

Conviene anche ricordare, ai fini di un fecondo impiego della filosofia nel lavoro teologico, la raccomandazione ripetuta da parte del Magistero di prendere a modello il metodo di san Tommaso d'Aquino¹⁴³. Come spiega Giovanni Paolo II in *Fides et ratio* (n. 78), con tale raccomandazione «l'intento del Magistero era, e continua ad essere, quello di mostrare come san Tommaso sia un autentico modello per quanti ricercano la verità. Nella sua riflessione, infatti, l'esigenza della ragione e la forza della fede hanno trovato la sintesi più alta che il pensiero abbia mai raggiunto, in quanto egli ha saputo difendere la radicale novità portata dalla Rivelazione senza mai umiliare il cammino proprio della ragione».

¹⁴⁰ *Fides et ratio*, n. 81 (il corsivo è dell'originale).

¹⁴¹ *Ibidem*, n. 82 (il corsivo è dell'originale).

¹⁴² *Ibidem*, n. 83 (il corsivo è dell'originale).

¹⁴³ Oltre all'enciclica di Leone XIII già citata, basterà ricordare qui il Decreto *Optatam totius* del Concilio Vaticano II, che nel n. 16 raccomanda di approfondire la conoscenza teologica sotto la guida di san Tommaso.

A conclusione di queste considerazioni sul rapporto fra teologia e filosofia, possiamo dire che indubbiamente la filosofia è necessaria al teologo; al punto che, come si legge in *Fides et ratio* (n. 77), «se il teologo si rifiutasse di avvalersi della filosofia, rischierebbe di far filosofia a sua insaputa e di rinchiudersi in strutture di pensiero poco adatte all'intelligenza della fede». Tuttavia è ben chiaro che nessun sistema filosofico va assolutizzato, neppure se possiede i requisiti sopra enunciati. La Parola di Dio infatti è sempre trascendente, in certa misura ineffabile, non inquadrabile compiutamente in nessun sistema di pensiero filosofico.

CAPITOLO V: LA TEOLOGIA COME SCIENZA: FEDE E RAGIONE NEL LAVORO TEOLOGICO

«Chi mediante la vera ragione capisce ciò che prima riteneva certo soltanto per fede, è senz'altro da preferirsi a chi desidera ancora capire ciò che crede. Qualora poi costui non sentisse nemmeno un tale desiderio e considerasse quale solo oggetto da credere le verità che ancora dovesse intendere, ignorerebbe a che giova la fede»¹⁴⁴. Queste parole di sant'Agostino mettono in luce il desiderio, avvertito dal credente, di comprendere ciò a cui ha dato l'assenso. Come abbiamo visto, una certa comprensione del contenuto della fede è già necessaria per poter formulare il proprio assenso in modo ragionevole e libero; ma con l'atto di fede sorge anche un movimento della ragione che desidera intendere meglio (*intelligere*) ciò che crede, al punto che una mancanza totale di interesse verso la verità creduta significherebbe, dice Agostino, un ignorare a che giova la fede.

L'impegno della ragione nella ricerca dell'*intellectus fidei* assume diverse forme nella vita del credente e nella vita della Chiesa: ne sono esempio la lettura e meditazione personale della Scrittura, lo studio del Catechismo, l'impegno dei pastori nella predicazione per nutrire la vita dei fedeli, e così via. Una specifica forma di *intellectus fidei* è la teologia: infatti la ricerca dell'*intellectus fidei* «diventa teologia in senso stretto quando il credente intraprende il compito di presentare il contenuto del mistero cristiano in modo razionale e scientifico»¹⁴⁵. Nel capitolo precedente abbiamo cercato di illustrare le esigenze che la razionalità della teologia impone al linguaggio da utilizzare; ora vogliamo riflettere per comprendere e definire meglio in cosa consista il carattere scientifico della teologia.

1. LA TEOLOGIA, SCIENZA DELLA FEDE

Una comprensione del carattere scientifico della teologia presuppone l'accordo su una nozione di "scienza" comune anche alle altre discipline che rivendicano tale carattere. Una simile nozione è però difficilmente formulabile, data la diversificazione e la specificità delle discipline scientifiche moderne (basti pensare alle peculiarità e alle differenze specifiche di due grandi ambiti del sapere umano: quello delle scienze naturali e quello delle scienze umane). È dunque necessario riconoscere al concetto di "scienza" un valore *analogico*¹⁴⁶. Non possiamo, in altre parole, riconoscere validità scientifica al solo metodo delle scienze naturali –basato essenzialmente su esperienza empirica e descrizione matematica delle regolarità osservate nei fenomeni– per quanto esso abbia condotto ai progressi ben noti nell'ambito della conoscenza della natura. Occorre piuttosto formulare in modo rigoroso le richieste che una disciplina deve soddisfare per potersi definire scienza.

Ebbene, tali *richieste di scientificità* possono essere ricondotte a due principali:

¹⁴⁴ AGOSTINO DI IPPONA, *Lettera 120 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 34, 2, 704)*.

¹⁴⁵ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La teologia oggi* (2012), n. 18.

¹⁴⁶ Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *La Teologia como ciencia*, nella voce *Teologia* in C. IZQUIERDO (dir.), J. BURGGRAF, F. M. AROCENA, *Diccionario de Teología*, EUNSA, Pamplona 2006, 946-952; l'esposizione qui offerta costituirà il nostro essenziale riferimento nel presente paragrafo.

1) soddisfare le esigenze dettate dal *realismo gnoseologico* proprio delle scienze: essere cioè capace di raggiungere la verità riguardo al proprio oggetto di indagine; o meglio, di “tendere” ad una comprensione sempre più approfondita e completa della verità, fornendo l’evidenza di quanto si afferma;

2) rispettare *l’unità della verità*: in generale, per una disciplina scientifica, ciò richiede la capacità di armonizzare le proprie conoscenze con quelle provenienti da altre fonti. Per la teologia, significa anche saper esporre le proprie tesi in modo non contraddittorio per la ragione: questo è un requisito specifico per la teologia, perché la sua fonte primaria di sapere non è la ragione, bensì la Rivelazione accolta nella fede.

Una prima fondamentale risposta alla domanda se la teologia sia una scienza, venne elaborata nell’epoca scolastica, specialmente nel periodo della nascita e dello sviluppo delle università: ciò non stupisce poiché è proprio in quel momento che le diverse discipline universitarie presero a costituirsi in modo rigoroso e sistematico, anche grazie al nuovo contributo dell’epistemologia di Aristotele. Come già abbiamo accennato nel I capitolo, dobbiamo soprattutto a Tommaso d’Aquino una riflessione compiuta circa lo statuto scientifico della teologia¹⁴⁷.

La principale questione affrontata dall’Aquinato fu quella relativa alla *non evidenza dei principi*, cioè delle conoscenze prime, su cui si basa la teologia. Tali principi infatti sono le verità di fede (o articoli di fede) ed essi non sono né evidenti alla ragione, né accettati da tutti. Come si vede, tale questione riguarda direttamente il primo dei due requisiti che una scienza deve soddisfare, da noi sopra segnalati: il *realismo gnoseologico*, ossia la capacità –che la scienza deve avere– di raggiungere la verità fornendone l’evidenza. San Tommaso risolve la questione segnalando che anche buona parte delle altre scienze si fondano su principi e concetti ricevuti da altre discipline, dei quali cioè non viene fornita dimostrazione all’interno di quella determinata scienza. La sua risposta ripropone l’argomento aristotelico delle scienze subalterne: la teologia è per Tommaso *scienza “subalternata” alla scienza di Dio e dei beati*. Ciò significa che la teologia riceve i propri principi, le verità di fede, dalla “scienza di Dio”, ossia dalla conoscenza che Dio stesso ha di Sé e della realtà creata. I principi della scienza divina, che vengono accolti per fede, sono fatti propri dalla teologia, analogamente a come la musica riceve i propri principi dall’aritmetica, senza bisogno di dimostrarli all’interno del suo contesto proprio¹⁴⁸.

La visione di san Tommaso è tutt’ora valida nella sostanza. Infatti, come osserva Tanzella-Nitti, esistono scienze che, per sviluppare il loro apparato gnoseologico, devono riferirsi a nozioni indimostrabili, la cui fondazione rimanda ad una *meta-scienza* e ad un *meta-linguaggio* che superano l’orizzonte della disciplina di partenza. Questa è una realtà ormai data chiaramente per acquisita

¹⁴⁷ Non era unanime, prima di Tommaso, il giudizio sulla scientificità della teologia. Che esse fosse un lavoro razionale non era in discussione, ma molti la consideravano più un’*arte* che una *scienza*, e più una disciplina *pratica* che *teorica*.

¹⁴⁸ Cfr. TANZELLA-NITTI, *La teologia come scienza*, 947. I riferimenti sono alla *Summa Theologiae*, I, q. 1, aa. 2 e 8. Notiamo che una differenza tra la teologia e le altre scienze esiste comunque, poiché i principi che essa riceve non sono dimostrabili o verificabili razionalmente; invece i principi matematici che la musica acquisisce potrebbero essere razionalmente verificati, sebbene non nell’ambito della teoria musicale. I principi della teologia sono invece verità che superano la capacità di verifica da parte della ragione. In tal senso Tommaso dice che la teologia è “come una scienza subalternata” [*quasi subalternata*]. Cfr. TORREL, *La teologia cattolica*, 57 e i riferimenti ai testi di Tommaso lì indicati .

anche per le scienze naturali o per quelle fisico-matematiche, modello per eccellenza di rigore scientifico. Si può dire cioè che il modello delle scienze subalterne, sebbene con un linguaggio diverso, è legittimato anche nell'epistemologia contemporanea, la quale riconosce *l'esistenza di problemi di incompletezza logica ed ontologica in cui tutte le scienze autoreferenziali incorrono quando toccano il problema dei fondamenti*.

Con ciò però, se è chiaro da dove la teologia riceve i propri principi o fondamenti, non abbiamo ancora detto nulla su come tali principi siano giustificati di fronte alle esigenze della ragione. Ebbene, certamente la teologia, come più volte abbiamo detto, riceve i suoi principi –le verità di fede– senza poterli dimostrare, poiché si tratta in ultima analisi del mistero stesso di Dio e della sua volontà salvifica, che Egli ha voluto rivelare per amore. Tuttavia la teologia:

- innanzitutto si impegna per chiarire e spiegare tali verità, rendendole sempre più comprensibili alla ragione¹⁴⁹. Dalle verità di fede è poi anche possibile ricavare alcune affermazioni o conseguenze che si prestano ad essere sottoposte al vaglio critico della ragione (si pensi a quando la fede conferma verità religiose o morali che la ragione da sola può raggiungere –i cosiddetti preamboli della fede–¹⁵⁰; oppure agli insegnamenti di carattere morale).
- In secondo luogo, la teologia svolge un ruolo “critico” nei confronti dei propri principi o fondamenti. “Critico” nel senso che la teologia si impegna a giustificare tali fondamenti di fronte alla ragione, a *rendere ragione della fede* (cfr. 1 Pt 3, 15). Questo è il compito specifico della Teologia fondamentale, che si fa carico di studiare l'evento stesso della Rivelazione e la sua credibilità, ovvero la sua capacità di essere riconosciuta come *Parola di Dio autentica* (distinguendola da altri fenomeni) e *significativa* per l'uomo e il suo bisogno di senso e di felicità. Non possiamo soffermarci più a fondo su questi temi, che sono oggetto di un intero trattato teologico, ma solo sottolineare che, come già sosteneva Tommaso, la ragione teologica è in grado di argomentare in modo convincente sia per chiarire i propri contenuti mostrandone la razionalità, sia per confutare le affermazioni che intendono negare qualche verità di fede¹⁵¹.

Riguardo al secondo requisito cui una scienza deve soddisfare, quello di rispettare *l'unità della verità*, già san Tommaso affermava l'unità e l'armonia delle conoscenze teologiche in quanto il loro *oggetto formale* è unico –ossia il fatto che sono rivelate da Dio– e si riferiscono a Dio o direttamente, o in quanto Egli è principio e fine di tutte le cose¹⁵². Anche il metodo della teologia conduce di per sé ad un sapere unitario e organico. Infatti, come spiega l'Aquinate, tale metodo è quello che conviene a una scienza: la ricerca della conoscenza certa di una determinata verità o affermazione, dimostrandola per mezzo di cause¹⁵³, ossia riconducendo quell'affermazione alle sue cause ultime

¹⁴⁹ In questo impegno è fondamentale l'impiego dell'analogia per poter parlare di Dio e delle sue perfezioni, come abbiamo visto nel capitolo precedente. Si tratta di far apparire l'intellegibilità delle verità rivelate.

¹⁵⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 67.

¹⁵¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8.

¹⁵² Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 3.

¹⁵³ La visione di scienza di Tommaso era quella di Aristotele, un *conoscere risalendo alle cause ultime*: tale concezione ha ancora una sua validità, poiché corrisponde piuttosto bene a ciò che anche oggi si deve intendere per scienza.

(o principi primi). Per fare solo un esempio, il valore soprannaturale di ogni azione compiuta dal cristiano in grazia, discende dalla verità dell'incarnazione del Figlio di Dio. Tale procedimento evidentemente conferisce unità e coerenza alla teologia, poiché tutto il suo sapere viene ricondotto a pochi principi fondamentali. Con ciò possiamo dire che l'unità della verità all'interno del contenuto della teologia, è un requisito soddisfatto o comunque senza dubbio chiaramente perseguito.

Riguardo alla ricerca dell'*armonia tra fede e ragione*, va riconosciuto che la buona teologia è cosciente della difficoltà di elaborare un discorso rigorosamente razionale: è una difficoltà dovuta sia alla realtà peculiare del suo soggetto –il mistero di Dio, che è incomprendibile–, sia ai limiti del linguaggio umano. Come osserva Morales, la scientificità e il rigore della teologia non saranno mai una acquisizione fatta una volta per tutte, ma un ideale a cui tendere incessantemente.

La ricerca della razionalità nell'argomentazione teologica, però, si manifesta chiaramente in alcuni aspetti:

- la teologia identifica chiaramente i principi da cui parte la sua riflessione, ossia le verità rivelate;
- impiega un ragionamento rigoroso per passare dai principi alle conclusioni, integrando in modo corretto altre conoscenze, di carattere storico, filosofico, ecc;
- le conoscenze che ottiene sono comunicabili in modo sistematico¹⁵⁴.

2. IL RAPPORTO FRA LA TEOLOGIA E GLI ALTRI AMBITI DEL SAPERE

Ci occupiamo adesso del rapporto tra teologia e altri ambiti del sapere. Ciò ci permetterà anche di operare un ultimo chiarimento riguardo all'*unità della verità*, ossia alla coerenza necessaria tra le conoscenze raggiunte dalla teologia e quelle ottenibili grazie alle altre scienze. Abbiamo già mostrato in precedenza quanto importante sia il dialogo tra teologia e filosofia. Qui ci soffermeremo sul rapporto con le altre scienze umane, mentre nel prossimo paragrafo riserveremo l'attenzione alle scienze naturali, che meritano un discorso a parte.

Un passaggio della dichiarazione *Donum veritatis* (n. 10) ci sarà utile per definire il quadro di comprensione di tale rapporto. Dopo aver affermato l'importanza del reciproco rapporto tra teologia e filosofia, riguardo alle altre scienze umane, il documento afferma: «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 rivelata. È essa che deve fornire i criteri per il discernimento di questi elementi e strumenti concettuali e non viceversa».

¹⁵⁴ Cfr. J. MORALES, *Introducción a la Teología*, EUNSA, Pamplona 1998, 228.

Osserviamo in primo luogo che il dialogo con le scienze umane è utile per meglio comprendere «l'uomo e il suo agire». Infatti questo è l'oggetto di studi comune tanto alla teologia quanto alle altre scienze umane: esse possono dunque fornire alla teologia una conoscenza più completa del suo oggetto. Che tali scienze possano dire qualcosa di importante alla teologia è conseguenza, in primo luogo, della visione cristiana del mondo e dell'uomo, in quanto opera di Dio creatore. Ciò infatti implica che tutto quanto l'uomo riconosce come *vero* riguardo alla creazione, non possa che essere in accordo con ciò che Dio ha rivelato, essendo Egli stesso l'Autore sia della creazione che della Rivelazione. In secondo luogo, osservando il modo scelto da Dio nel rivelarsi, si nota che molte verità sull'uomo e sul mondo non sono oggetto diretto di rivelazione. La Scrittura, memoria scritta della Rivelazione, non è infatti certamente un libro di carattere scientifico. Ciò sembra indicare il rispetto che Dio ha per la ragione umana e per la sua capacità di conoscere la realtà, una capacità che è bene che l'uomo eserciti con iniziativa e responsabilità. All'uomo è lasciato il compito di compiere il necessario raccordo tra le verità più profonde e soprannaturali, che sono oggetto della Rivelazione, e quelle che la sua ragione può autonomamente acquisire. Possiamo sintetizzare quanto detto notando che il *logos* umano che comprende il mondo è partecipazione dello stesso *Logos* divino che è origine e norma di tutto ciò che esiste; il *logos* delle scienze umane è in armonia con il *Logos* che si manifesta nella Rivelazione e che viene fatto proprio dall'uomo nella fede.

La teologia dunque può stabilire una positiva relazione con tutti gli ambiti del sapere umano. In particolare hanno importanza le scienze storiche e letterarie, quelle di carattere antropologico (psicologia, sociologia, medicina, ecc), che contribuiscono ad una più profonda conoscenza della persona umana e della società. In tale relazione, come ricorda il documento sopra citato, esiste tuttavia un ordine: il teologo deve verificare criticamente le acquisizioni del sapere scientifico che impiega nel proprio discorso. Tali acquisizioni sono infatti abitualmente frutto di dati di esperienza interpretati in base a modelli teorici di maggiore o minore consistenza. Il dialogo con le scienze richiede perciò una attenta valutazione e una seria competenza scientifica da parte del teologo stesso. E il discernimento ultimo riguardo alla fruibilità di acquisizioni scientifiche in ambito teologico, o riguardo al loro effettivo significato, va operato alla luce dei principi della dottrina rivelata.

Vale la pena tener presente, a questo proposito, che la verità con cui ha che fare la teologia non è un "oggetto" tra gli altri di questo mondo, bensì la Verità che è Dio stesso e il Suo disegno sull'uomo e sul mondo, Verità che si è manifestata compiutamente in Gesù Cristo. Tale Verità è *origine, fondamento e senso* del mondo e dell'esistenza di ogni uomo. La teologia dunque, con gli occhi della fede, guarda la realtà e la comprende non tanto a livello delle cause che agiscono nel mondo –cause che regolano i fenomeni oggetto di studio delle scienze, sia umane che naturali– ma a livello della sua relazione con Dio in Cristo, scoprendone (della realtà) il fondamento e il fine ultimo. Con una bella espressione di Giuseppe Colombo, «la teologia è come il giro del mondo fatto tenuti per mano da Gesù Cristo, che mi fa vedere le cose –tutte le cose– con i suoi occhi e quindi alla loro profondità»¹⁵⁵.

Per questo, difficilmente la conoscenza di fede può entrare in contrasto con la conoscenza che del mondo offrono le scienze naturali; quando ciò accade, la causa è da ricercare in una visione ancora incompleta o non adeguata delle cose da una parte o dall'altra. Per la delicatezza che ha

¹⁵⁵ G. COLOMBO, *Professione "teologo"*, Glossa, Milano 1996, 56.

avuto in passato, e che ha tutt'ora il corretto rapporto con le scienze naturali, dedichiamo ora ad esse un approfondimento.

3. TEOLOGIA E SCIENZA

Come appena visto, esistono tutte le premesse per un fecondo rapporto tra la teologia e le scienze, tanto umane quanto naturali (fisica, chimica, ecc). Di fatto, però, la storia di tale rapporto ha conosciuto anche momenti di difficoltà. La tensione sorta all'epoca del cosiddetto "caso galileo" non rappresenta certamente la relazione che deve normalmente esistere tra teologia e scienze naturali¹⁵⁶. Tuttavia l'influenza di tale caso, amplificata in senso negativo soprattutto a partire dall'epoca illuminista, non è a tutt'oggi del tutto superata nella mentalità comune. Una delle manifestazioni attuali più pervasive di una mentalità scientifica che si oppone alla fede e alla teologia è l'*ideologia scienziata*.

Nella sua versione più radicale, tale ideologia rappresenta una critica frontale alla religione e in particolare alla concezione di un Dio personale propria del monoteismo¹⁵⁷. Valore di verità è assegnato a ciò che è conoscibile mediante il metodo della scienza empirica, basato sulla possibilità di effettuare esperimenti e di misurare quantità fisiche. A ciò si aggiunge il postulato (un principio non dimostrabile) che *solamente* ciò che è oggetto di conoscenza scientifica –nel senso appena indicato– è vera conoscenza. Così, non solo ogni spiegazione sul mondo della natura è possibile solamente grazie alla scienza, ma anche ogni espressione umana, comprese le attività più spirituali, viene ricondotta a dinamismi fisico-chimici, per quanto elaborati e complessi. È chiaro che diviene impossibile, in tale visione, riconoscere alcuna validità al pensiero filosofico metafisico e, ovviamente, alle affermazioni teologiche.

¹⁵⁶ Un chiarimento potremmo dire definitivo su tale caso si è verificato durante il pontificato di Giovanni Paolo II. Vale la pena conoscere il suo *Discorso ai partecipanti alla Sessione plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze*, del 31 ottobre 1992. Leggiamo tra l'altro: «A partire dal secolo dei Lumi fino ai nostri giorni, il caso Galileo ha costituito una sorta di mito, nel quale l'immagine degli avvenimenti che ci si era costruita era abbastanza lontana dalla realtà. In tale prospettiva, il caso Galileo era il simbolo del preteso rifiuto, da parte della Chiesa, del progresso scientifico, oppure dell'oscurantismo "dommatico" opposto alla libera ricerca della verità. Questo mito ha giocato un ruolo culturale considerevole; esso ha contribuito ad ancorare parecchi uomini di scienza in buona fede all'idea che ci fosse incompatibilità tra lo spirito della scienza e la sua etica di ricerca, da un lato, e la fede cristiana, dall'altro. Una tragica reciproca incomprensione è stata interpretata come il riflesso di una opposizione costitutiva tra scienza e fede. Le chiarificazioni apportate dai recenti studi storici ci permettono di affermare che tale doloroso malinteso appartiene ormai al passato» (n. 10).

¹⁵⁷ Così lo descrive la *Fides et ratio* (n. 88): «Questa concezione filosofica si rifiuta di ammettere come valide forme di conoscenza diverse da quelle che sono proprie delle scienze positive, relegando nei confini della mera immaginazione sia la conoscenza religiosa e teologica, sia il sapere etico ed estetico. Nel passato, la stessa idea si esprimeva nel positivismo e nel neopositivismo, che ritenevano prive di senso le affermazioni di carattere metafisico. La critica epistemologica ha screditato questa posizione, ed ecco che essa rinasce sotto le nuove vesti dello scientismo. In questa prospettiva, i valori sono relegati a semplici prodotti dell'emotività e la nozione di essere è accantonata per fare spazio alla pura e semplice fattualità. La scienza, quindi, si prepara a dominare tutti gli aspetti dell'esistenza umana attraverso il progresso tecnologico. [...] Si deve constatare, purtroppo, che quanto attiene alla domanda circa il senso della vita viene dallo scientismo considerato come appartenente al dominio dell'irrazionale o dell'immaginario».

La visione scienziata, assolutizzando il valore della scienza, opera in realtà una arbitraria riduzione del campo conoscitivo della ragione (arbitraria perché, come sopra accennato, si basa su un postulato indimostrabile), escludendo tutto ciò che non può essere oggetto di misurazione empirica. Nella sua forma più radicale, la concezione scienziata è alla base dei cosiddetti "nuovi ateismi" sorti di recente¹⁵⁸. Essa tuttavia è compatibile anche con un'idea di religione intesa come pura espressione soggettiva, come manifestazione dei sentimenti e dei bisogni dell'uomo, senza alcuna pretesa di verità riguardo al divino. Anche una concezione del divino come assolutamente ineffabile, eventualmente colto solamente nell'esperienza interiore, può essere accettata, come scelta individuale che non abbia pretese di proporsi come oggettivamente vera. Si comprende invece che è del tutto incompatibile con il dogma dello scientismo l'idea di Dio propria del monoteismo e in particolare del cristianesimo: un'idea che, non potendo essere "provata" con i criteri propri della scienza positiva, tuttavia vorrebbe proporsi come vera conoscenza su Dio, sul Dio che in Cristo si è rivelato personalmente come l'unico Dio, il Dio di tutti.

Gli esponenti dello scientismo ateo attuale, pretendono anche di dimostrare con argomenti scientifici la non esistenza di Dio, o quantomeno la non necessità di un creatore all'origine del mondo e della esistenza dell'uomo. In *ambito fisico-cosmologico* si cerca di affermare l'inutilità di una causa prima all'origine dell'universo, come pure l'assenza di qualunque indizio che esso abbia uno scopo. Così il fisico e premio Nobel *Steven Weinberg*: «Quanto più l'universo ci appare comprensibile, tanto più ci appare senza scopo»¹⁵⁹. L'assenza di una finalità è collegata all'assenza di una causa prima. Infatti per Weinberg, come in tempi recenti per Stephen Hawking, la fisica sarebbe in grado di mostrare che l'universo è nato dal vuoto quantistico, con le sue dinamiche casuali, senza bisogno di alcun "avvio" dato da Qualcuno. In *ambito biologico*, la strada per giungere alla negazione di un artefice o un creatore è in un certo senso analoga a quella dell'ambito cosmologico. L'argomento forte dell'ateismo scienziata di stampo biologico è che la teoria dell'evoluzione di tipo neodarwiniano permette di eliminare la necessità di un artefice intelligente, anche per quanto riguarda l'origine dell'uomo. Il primo grande protagonista di questo tipo di ateismo è stato *Jaques Monod* (1910-1976), con la pubblicazione del libro *Il caso e la necessità*, ove contesta la presenza di un finalismo o di un progetto nell'evoluzione dei viventi: «l'uomo finalmente sa di essere solo nell'immensità indifferente dell'universo da cui è emerso per caso»¹⁶⁰.

Non è questo il luogo di svolgere una critica puntuale a tali posizioni. Ci limitiamo a rilevare, innanzitutto, l'esistenza di numerosi scienziati credenti, che non vedono alcuna incompatibilità (*Einstein* stesso, *Maxwell*, *Planck*, *Lemaitre*, ecc) tra ragione e fede. In secondo luogo, secondo tali argomenti si "dimostrerebbe" che Dio non esiste poiché non sembra necessaria un'intelligenza, né per l'ordine delle leggi dell'universo né per l'evoluzione e la comparsa dell'uomo. In questa visione, si pensa a un Dio che, per mostrare la sua presenza, dovrebbe "metter direttamente mano nei processi" fisico-chimici. Ma non è questa la causalità che esercita Dio. Viene dimenticata (forse per una carenza di sensibilità metafisica) la distinzione tra Causa prima e cause seconde (quelle naturali), per cui queste agiscono secondo la loro natura, dipendendo dalla Causa prima in quanto all'essere, che è sorgente radicale delle loro potenzialità e proprietà. Ma soprattutto, si deve osservare che è possibile una critica sullo stesso piano scientifico-epistemologico: la scienza non

¹⁵⁸ Una sintetica presentazione critica è offerta in J. F. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, Queriniana, Brescia 2009.

¹⁵⁹ S. WEINBERG, *I primi tre minuti*, Mondadori, Milano 1990, 170.

¹⁶⁰ J. MONOD, *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1997, 172.

può spiegare l'origine dell'universo perché si tratta di un "evento" che non collega due stati successivi dell'universo, ma propriamente il *nulla* con l'universo già esistente. Ciò basta a dire che l'evoluzione –sia fisica che biologica– può spiegare come evolve l'universo una volta che esista, ma non come sia sorto dal nulla. Il vuoto fisico, infatti, non è il nulla.

Da questa forma di pensiero che è lo *scientismo*, si devono evidentemente distinguere altre versioni del pensiero scientifico che, a partire dalla conoscenza empirica, razionale, del mondo, si interrogano in modo aperto sull'esistenza di esso, sulle sue cause, sui fondamenti stessi della sua conoscibilità e della razionalità che si manifesta nelle sue leggi. È questa la concezione condivisa da un buon numero di uomini di scienza che non assolutizzano la conoscenza scientifica come unica fonte di sapere e ne riconoscono i limiti –o meglio i presupposti– così come l'apertura verso la totalità dell'essere, anche nelle dimensioni che sfuggono alla misurazione empirica¹⁶¹. Con tali interlocutori, che in non pochi casi sono anche uomini di fede o che sono giunti all'affermazione dell'esistenza di un Dio creatore, la religione e la teologia possono benissimo dialogare; anzi, tale dialogo è assolutamente necessario. Infatti la teologia, per la sua intrinseca tensione alla verità, alla conoscenza del *vero* Dio, ha bisogno di un confronto con l'istanza critica, razionale, della ragione, tanto nella sua forma filosofica, quanto nella sua espressione scientifica.

Concludiamo questo paragrafo con un testo di Giovanni Paolo II, che si richiama esplicitamente al pensiero di Galileo: «[Galileo] ha dichiarato esplicitamente che le due verità, di fede e di scienza, non possono mai contrariarsi "procedendo di pari dal Verbo divino la Scrittura sacra e la natura, quella come dettatura dello Spirito Santo, e questa come osservantissima esecutrice degli ordini di Dio" come scrive nella lettera al Padre Benedetto Castelli il 21 dicembre 1613. Non diversamente, anzi con parole simili, insegna il Concilio Vaticano II: "La ricerca metodica di ogni disciplina, se procede [...] secondo le norme morali, non sarà mai in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Dio" (*Gaudium et spes*, 36). Galileo sente nella sua ricerca scientifica la presenza del Creatore che lo stimola, che previene e aiuta le sue intuizioni, operando nel profondo del suo spirito»¹⁶².

¹⁶¹ Riguardo a tale ambito del pensiero scientifico, si veda G. Tanzella-Nitti, *Filosofia e Rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, par. II.2, e la bibliografia ivi indicata.

¹⁶² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 10 novembre 1979.

CAPITOLO VI: LE FONTI DELLA TEOLOGIA

Nei capitoli precedenti abbiamo visto qual è l'oggetto della teologia e in quale luce esso viene osservato e studiato: si tratta di Dio, così come Egli si è voluto rivelare nella storia. La Rivelazione è dunque il punto di partenza per la teologia. Ed essendo Cristo la pienezza della Rivelazione, ne deriva il carattere essenzialmente cristocentrico della teologia. Inoltre, si è detto, la Rivelazione è stata riconosciuta e accolta da un popolo, il popolo di Dio che è la Chiesa, e custodita nelle sue Scritture e nella sua Tradizione vivente. Il legame costitutivo tra la teologia e la Rivelazione comporta, dunque, anche il legame inscindibile tra teologia e Chiesa: possiamo dire che la teologia ha le sue radici, il suo ambiente vitale nella Chiesa.

Abbiamo poi detto che la teologia è un sapere scientifico, che nasce dalla riflessione razionale sulla verità rivelata che la Chiesa (e quindi il teologo) accoglie nella fede. Ogni scienza ha un proprio metodo, adeguato all'oggetto del suo studio. Possiamo dunque chiederci: qual è il metodo della teologia? Come si svolge la riflessione teologica? La prima domanda, tuttavia, circa il modo di procedere della teologia, riguarda le sue *fonti*, ossia i luoghi dai quali essa ricava le informazioni riguardo all'oggetto di studio. In questo capitolo ci occuperemo pertanto di un'analisi più ravvicinata delle fonti della teologia, mentre nel successivo descriveremo, nelle linee essenziali, il suo metodo.

Le fonti della teologia, come è facile immaginare, si trovano nell'unico «sacro deposito» (cfr. DV 10) della Rivelazione costituito dalla Scrittura e dalla Tradizione, custodite e interpretate dal Magistero ecclesiale. Risulta perciò facilmente delineata la struttura dei prossimi paragrafi in cui, dopo una osservazione importante il carattere unitario del deposito rivelato, esamineremo rispettivamente la Scrittura e la Tradizione, soffermandoci infine sul ruolo del Magistero.

1. ORIGINE COMUNE E UNITÀ DI TRADIZIONE E SCRITTURA

Nel capitolo che tratta della *trasmissione* [*transmissio*] della divina Rivelazione, la *Dei Verbum* afferma che «Dio, con somma benignità, dispose che quanto egli aveva rivelato per la salvezza di tutte le genti, rimanesse per sempre integro e venisse trasmesso a tutte le generazioni. Perciò Cristo Signore, nel quale trova compimento tutta intera la Rivelazione di Dio altissimo, ordinò agli apostoli che l'Evangelo, prima promesso per mezzo dei profeti e da lui adempiuto e promulgato di persona venisse da loro predicato a tutti come la fonte di ogni verità salutare e di ogni regola morale» (DV 7).

Il Concilio descrive poi come è avvenuta nella storia della Chiesa questa *trasmissione* [*transmissio*] fedele del Vangelo. Vale la pena notare che il senso in cui si impiega qui la parola *Vangelo* è quello più ampio di *Parola di Dio*, che a sua volta possiamo identificare con quello di *Rivelazione*.

Tale volontà divina di trasmissione della Rivelazione agli uomini di tutti i tempi venne realizzata come spiega il seguito del n. 7 di *Dei Verbum*. Riportiamo il testo, suddividendolo in parti in modo tale da mettere in luce la distinzione tra Tradizione e Scrittura (usiamo anche il *corsivo* allo scopo di evidenziare la stessa distinzione):

- a) Ciò venne fedelmente eseguito, tanto *dagli apostoli, i quali* nella predicazione orale, con gli esempi e le istituzioni *trasmisero* [*tradiderunt*] sia ciò che avevano ricevuto dalla bocca del Cristo vivendo con lui e guardandolo agire, sia ciò che avevano imparato dai suggerimenti dello Spirito Santo,
- b) *quanto da quegli apostoli e da uomini della loro cerchia*, i quali, per ispirazione dello Spirito Santo, *misero per scritto* [*scriptis mandaverunt*] il messaggio della salvezza.
- c) Gli apostoli poi, affinché l'Evangelo si conservasse sempre integro e vivo nella Chiesa, *lasciarono come loro successori i vescovi*,
- d) ad essi "affidando il loro proprio posto di *maestri*".
- e) Questa *sacra Tradizione* [*Sacra Traditio*] e la *Scrittura sacra* dell'uno e dell'altro Testamento sono dunque come uno specchio nel quale la Chiesa pellegrina in terra contempla Dio, dal quale tutto riceve, finché giunga a vederlo faccia a faccia, com'egli è (cfr. 1 Gv 3,2).

In (a) il testo conciliare descrive in modo essenziale quella che poco oltre –in (e)– definisce Sacra Tradizione¹⁶³: essa è realizzata in origine solo dagli apostoli, depositari di tutto quanto avevano ricevuto direttamente da Cristo o dai suggerimenti interiori dello Spirito Santo¹⁶⁴. Viene qui indicato il fondamento apostolico della Tradizione. Si elencano inoltre alcuni dei modi in cui la Tradizione avviene: predicazione orale, prassi di vita cristiana (esempi) e istituzioni. Come si vede, qui non è compresa la Scrittura.

Di essa si parla in (b) –come viene specificato in (e)–. La Scrittura è opera non solo degli stessi apostoli, ma anche di «uomini della loro cerchia» [*virisque apostolicis*], uomini cioè che ne hanno ascoltato la predicazione. Gli autori sacri, si dice inoltre, hanno scritto per ispirazione dello Spirito Santo.

Il punto che abbiamo indicato con (c), insieme al (d), riprende e completa il discorso sulla Tradizione. La Tradizione, originatasi con gli apostoli, deve mantenersi nel tempo poiché essa è trasmissione di una Parola viva (il Vangelo, che è Cristo stesso): è la *successione apostolica* che garantisce il perpetuarsi della Tradizione viva nella Chiesa.

Nel punto (d) si specifica una delle funzioni dei successori degli apostoli (i vescovi), che ha speciale importanza riguardo alla conservazione della Parola di Dio: essi sono *maestri*, hanno cioè l'ufficio di insegnare autorevolmente la Parola di Dio, continuando la missione degli apostoli¹⁶⁵. Qui si delinea già in modo incipiente il ruolo del Magistero, di cui *Dei Verbum* tratterà nel n. 10.

Dunque la *Sacra Tradizione* e la *Sacra Scrittura* sono le due modalità in cui avviene la *trasmissione* del Vangelo che la Chiesa ha realizzato a cominciare dagli apostoli. Nel punto (e) si

¹⁶³ Notiamo che il verbo usato in a) è *tradiderunt* (sebbene reso in italiano con "trasmisero") che richiama il sostantivo *Traditio* impiegato per Tradizione. Si distingue così, anche linguisticamente, il concetto di Tradizione da quello di trasmissione [*transmissio*], che è più ampio poiché comprende anche la Scrittura, di cui si parla in (b).

¹⁶⁴ Conviene notare che lo Spirito Santo non parla di "altro" rispetto a Cristo, ma rende comprensibile in modo più profondo il mistero stesso di Cristo e *solo* quello: «il Paraclito, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, lui vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto» (Gv 14, 26)». Cfr. anche Gv 15, 26; 16, 13-15.

¹⁶⁵ Oltre al compito di insegnare (*munus docendi*), la Chiesa riconosce ai successori degli apostoli anche quello di santificare e di governare (*munus sanctificandi* e *munus regendi*).

accenna già anche alla loro *intima unità*: esse «sono dunque come uno specchio», un *unico* specchio, in cui la Chiesa continuamente può contemplare Dio. Non si tratta cioè di due modi paralleli e indipendenti di trasmettere la Parola di Dio (o la sua immagine, per usare la metafora dello specchio), ma di una unica trasmissione. Ciò viene espresso in modo molto chiaro nel n. 9 del testo conciliare (mentre nel n. 8 si descrive in dettaglio la Tradizione, come vedremo più avanti):

La sacra Tradizione dunque e la sacra Scrittura sono strettamente congiunte e comunicanti tra loro. Poiché ambedue scaturiscono dalla stessa divina sorgente, esse formano in certo qual modo un tutto e tendono allo stesso fine.

Tradizione e Scrittura, si dice, «sono strettamente congiunte e comunicanti tra loro», poiché:

- hanno la stessa origine, in quanto «scaturiscono dalla stessa divina sorgente»: tale sorgente è la Rivelazione, evidentemente;
- «formano in certo qual modo un tutto»: il fatto di formare «un tutto» si può comprendere alla luce di quanto abbiamo detto nel capitolo II: è a partire dalle tradizioni di fede che la Scrittura ha avuto origine (ciò vale già per l'AT; analogamente è avvenuto per il NT, scritto a partire dalla predicazione degli apostoli). Inoltre, come afferma *Dei Verbum*, n. 8, è la «Tradizione che fa conoscere alla Chiesa l'intero canone dei libri sacri». Ciò significa che, una volta messa in forma scritta la Rivelazione, il riconoscimento di *quali siano effettivamente i libri canonici* è avvenuto nell'ambito della Tradizione della Chiesa¹⁶⁶.
- Il fine comune a cui tendono insieme la Tradizione e la Scrittura è che il messaggio di salvezza giunga a tutte le genti, come espresso all'inizio del n. 7: «che quanto egli [Dio] aveva rivelato per la salvezza di tutte le genti, rimanesse per sempre integro e venisse trasmesso a tutte le generazioni».
- Infine, possiamo aggiungere che l'unità di Tradizione e Scrittura si manifesta anche nel fatto che la Tradizione «nella Chiesa fa più profondamente comprendere e rende ininterrottamente operanti le stesse sacre Scritture» (DV 8). Possiamo cioè dire che, una volta scritta e riconosciuta come Sacra Scrittura, la Bibbia è divenuta per la Chiesa il principale riferimento: la Tradizione, nella Chiesa, si accresce e si mantiene viva fondamentalmente interpretando la Sacra Scrittura e attualizzandola costantemente;

Il rapporto reciproco e l'unità inscindibile tra Scrittura e Tradizione è ben sintetizzato nel finale del n. 9 e nell'inizio del n. 10 di *Dei Verbum*:

la Chiesa attinge la certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola Scrittura e... di conseguenza l'una e l'altra [la Scrittura e la Tradizione] devono essere accettate e venerate con pari sentimento di pietà e riverenza. La sacra Tradizione e la sacra Scrittura costituiscono un solo sacro deposito della parola di Dio affidato alla Chiesa.

Tale unità dovrà essere sempre tenuta ben presente dal teologo nella sua ricerca.

¹⁶⁶ Il *canone* è l'elenco dei libri che la Chiesa considera come ispirati da Dio e normativi per la propria fede. Come e in che tempi tale riconoscimento sia avvenuto, non possiamo trattarlo in questo corso. Si può consultare ad esempio M. TABET, *Introduzione generale alla Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 125-169. Una sintesi, relativa soprattutto al canone dell'AT, si trova anche nel documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il Popolo Ebraico e le sue Sacre Scritture...*, EV 20, nn. 789-798.

2. LA SACRA SCRITTURA

«La sacra Scrittura è parola di Dio in quanto consegnata per iscritto per ispirazione dello Spirito divino» (DV 10). La prerogativa che dà alla Bibbia un posto centrale nella vita della Chiesa è che la Parola di Dio, in essa, è stata fissata per iscritto con l'aiuto *–ispirazione–* dello Spirito Santo. Al n. 24, infatti, la *Dei Verbum* afferma che «le sacre Scritture contengono la parola di Dio e, *perché ispirate*, sono veramente parola di Dio» (il corsivo è nostro). E conclude, con una raccomandazione che riguarda la teologia: «sia dunque lo studio delle sacre pagine come l'anima della sacra teologia».

2.1 L'ispirazione della Bibbia

L'ispirazione è un carisma, un dono dello Spirito Santo che ha agito negli autori dei libri sacri, in modo tale che «tutto ciò che gli autori ispirati o agiografi asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo» (DV 11). Pertanto, secondo la fede della Chiesa, *Dio è l'Autore dei libri sacri*. La convinzione che i libri della Bibbia siano stati scritti grazie al carisma dell'ispirazione è presente in tutta la Tradizione e ha un solido fondamento nella Scrittura stessa. Sono chiari i passi di *2 Pt 1, 16-21* e *2 Tm 3, 17* in cui si fa esplicito riferimento all'azione dello Spirito nella composizione degli scritti sacri; ma numerosi sono anche i riconoscimenti dell'autorità delle Scritture da parte di Gesù stesso (cfr. ad esempio *Mt 5 17, 19; Lc 24, 27; Gv 5, 46-47; 10, 35*).

Il fatto che i libri sacri siano ispirati ha un diretto rapporto con la loro *verità*, come leggiamo nel seguito del passo di *Dei Verbum* appena citato e che possiamo qui riportare per intero: «Poiché dunque tutto ciò che gli autori ispirati o agiografi asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, bisogna ritenere, per conseguenza, che i libri della Scrittura insegnano con certezza, fedelmente e senza errore la verità che Dio, per la nostra salvezza, volle fosse consegnata nelle sacre Scritture» (DV 11).

La fede della Chiesa riconosce pertanto che, *così come è*, la Sacra Scrittura è stata composta *totalmente* sotto l'ispirazione divina; e dunque ci «consegna» la verità così come Dio stesso vuole comunicarcela.

Al tempo stesso, nella composizione dei libri sacri, Dio ha voluto servirsi della cooperazione degli uomini. «Per la composizione dei libri sacri, Dio scelse e si servì di uomini nel possesso delle loro facoltà e capacità, affinché, agendo egli in essi e per loro mezzo, scrivessero come veri autori, tutte e soltanto quelle cose che egli voleva fossero scritte» (DV 11).

Questa frase del documento conciliare getta luce, in modo essenziale e sobrio, sulla *modalità dell'ispirazione*, una questione complessa e con una lunga storia che ha visto confrontarsi modelli e teorie diversi¹⁶⁷. Dio non ha voluto servirsi degli uomini come di esecutori passivi dei suoi comandi, ma di persone nel pieno possesso delle loro facoltà, dotate di iniziativa e di libertà. Pertanto sono vere, al contempo, due affermazioni: *Dio è l'Autore della Sacra Scrittura, ma anche gli stessi agiografi sono «veri autori»*.

¹⁶⁷ Si può vedere tale questione, ad esempio, in TABET, *Introduzione generale alla Bibbia*, 44-70.

Per questa ragione, nella Bibbia trovano espressione i modi, gli stili, la cultura e la mentalità dei numerosi autori che l'anno composta. Di più, essa è anche testimone della *comprensione* che gli autori sacri ebbero degli eventi della storia della salvezza, degli interventi di Dio e della Sua relazione con i fatti e con i protagonisti di tale storia. Con un'espressione forte, Joseph Ratzinger ha affermato che la Bibbia «è... l'eco della storia di Dio con il suo popolo... l'espressione della *lotta di Dio con l'uomo* per farsi a poco a poco da lui capire, ma è anche l'espressione della *lotta dell'uomo per capire a poco a poco Dio*»¹⁶⁸. Vediamo ora cosa implica ciò per una corretta interpretazione della Sacra Scrittura.

2.2 L'interpretazione della Bibbia

Nel discorso del 23 aprile 2009 alla Pontificia Commissione Biblica, Benedetto XVI ha trattato il tema dell'interpretazione della Sacra Scrittura. Possiamo ripercorrere il suo intervento sottolineandone i punti salienti.

La stessa Costituzione *Dei Verbum*, dopo aver affermato che Dio è l'autore della Bibbia, ci ricorda che nella Sacra Scrittura Dio parla all'uomo alla maniera umana. E questa sinergia divino-umana è molto importante: Dio parla realmente per gli uomini in modo umano. Per una retta interpretazione della Sacra Scrittura bisogna dunque ricercare con attenzione che cosa gli agiografi hanno veramente voluto affermare e che cosa è piaciuto a Dio manifestare tramite parole umane. «Le parole di Dio infatti, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al linguaggio degli uomini, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile agli uomini» (*Dei Verbum*, 13).

Possiamo rilevare questo filo logico: Dio ha scelto di parlare agli uomini nel linguaggio umano come espressione della sua *condiscendenza* e benignità nei confronti degli uomini, una condiscendenza analoga a quella dimostrata verso di noi nell'incarnazione del Verbo¹⁶⁹. Dato dunque che Dio ha scelto di operare in «sinergia» con gli uomini, esprimendosi attraverso di loro, l'interpretazione corretta di ciò che Egli ha voluto dire richiede *due cose*: a) «ricercare con attenzione che cosa gli agiografi hanno veramente voluto affermare»; b) «che cosa è piaciuto a Dio manifestare tramite parole umane».

Ci permettiamo un commento su questo punto. Potrebbe sembrare che avvalersi della cooperazione di uomini che agiscono liberamente, con la loro intelligenza e non mossi in modo meccanico dall'ispirazione divina "complichi" il compito di interpretare la Scrittura, poiché richiede la previa ricerca di ciò che gli autori hanno voluto dire (punto a). Ebbene, in primo luogo

¹⁶⁸ J. RATZINGER, *In principio Dio creò il cielo e la terra*, Lindau, Torino 2006, 22. Il corsivo è nostro, e serve a metter in luce il concetto di *lotta*: si è trattato di un processo lungo, non privo di tensioni, segnato dai limiti dell'uomo e dalla sua durezza di cuore nel comprendere quale sia la vera immagine di Dio. La Sacra Scrittura è piena dunque della meditazione e preghiera degli uomini, dei loro sentimenti, dei loro sforzi per penetrare più a fondo nella conoscenza di Dio e del rapporto che Egli vuole avere con il suo popolo e con il singolo uomo; del senso della vita, degli avvenimenti lieti e tristi di Israele e della storia umana in generale.

¹⁶⁹ Il termine *condiscendenza* è quello impiegato dal Concilio stesso, nel passo che precede immediatamente quello citato: «Nella sacra Scrittura dunque, restando sempre intatta la verità e la santità di Dio, si manifesta l'ammirabile condiscendenza della eterna Sapienza, "affinché possiamo apprendere l'ineffabile benignità di Dio e a qual punto egli, sollecito e provvido nei riguardi della nostra natura, abbia adattato il suo parlare"» (DV 13; la citazione interna è tratta da san Giovanni Crisostomo).

sarebbe ingenuo pensare così, poiché *non esiste alcun linguaggio che possa essere interpretato in modo univoco da tutti i popoli*, anche considerato che il tempo fa cambiare i modi espressivi e la cultura. Sarebbe sempre necessario un lavoro per colmare la distanza culturale tra il tempo presente e l'epoca del testo scritto. In secondo luogo, se questo è il modo scelto da Dio, esso deve essere evidentemente il più conveniente per il bene dell'uomo. Tra i motivi di tale convenienza, a nostro avviso, si possono evidenziare i seguenti:

1) Così come in tutta la storia della salvezza Dio ha voluto coinvolgere gli uomini affidando loro dei compiti e chiedendo una risposta e una cooperazione, ha agito allo stesso modo anche nel momento di *lasciare memoria scritta* di questa storia; la Sacra Scrittura è stata dunque ispirata dallo Spirito Santo, ma scritta da uomini, e scritta in un modo propriamente umano. Anche nella composizione del testo sacro il Signore ha suscitato e voluto la collaborazione dell'uomo, la sua corrispondenza alla grazia.

2) Dio ha agito pedagogicamente: ha voluto rivelarsi poco a poco, man mano che cresceva e si ampliava la conoscenza culturale e morale dell'uomo; la Scrittura manifesta anche questa lenta e graduale presa di coscienza da parte dell'uomo riguardo a se stesso, e soprattutto riguardo a Chi sia veramente Dio e a come Egli agisca.

3) L'uomo non ha bisogno semplicemente di verità e di "regole" di comportamento, ma di sapersi amato dal suo Creatore e chiamato a corrispondere liberamente al Suo amore. Può scoprire questo amore più facilmente contemplando la storia della salvezza contenuta nella Bibbia che in un codice di leggi o in un manuale di teologia. E la sua risposta può essere più libera proprio perché, non essendo la Bibbia un libro "dettato" da Dio (la Bibbia non è il Corano), *lascia più aperto lo spazio alla libertà dell'uomo di ricercare Dio e di riconoscerlo o meno*, e alla sua generosità nel decidere di rispondere al suo amore.

4) La Bibbia, letta e interpretata nella Tradizione della Chiesa, sotto la guida del Magistero, rimane "aperta" alle domande vitali di ciascun uomo: in essa si possono cercare le risposte agli interrogativi sempre nuovi che sorgono con il passare del tempo nella vita dell'uomo, della Chiesa e del mondo.

Riguardo al punto (a) sopra evidenziato, cioè alla necessità di ricostruire con cura ciò che gli agiografi hanno voluto dire, la *Dei Verbum* (n. 12) raccomanda quanto segue:

Per ricavare l'intenzione degli agiografi, si deve tener conto fra l'altro anche dei generi letterari. La verità infatti viene diversamente proposta ed espressa in testi in vario modo storici, o profetici, o poetici, o anche in altri generi di espressione. È necessario adunque che l'interprete ricerchi il senso che l'agiografo in determinate circostanze, secondo la condizione del suo tempo e della sua cultura, per mezzo dei generi letterari allora in uso, intendeva esprimere ed ha di fatto espresso. Per comprendere infatti in maniera esatta ciò che l'autore sacro volle asserire nello scrivere, si deve far debita attenzione sia agli abituali e originali modi di sentire, di esprimersi e di raccontare vigenti ai tempi dell'agiografo, sia a quelli che nei vari luoghi erano allora in uso nei rapporti umani.

In questo punto il Concilio evidenzia il valore e la necessità degli studi esegetici, che hanno come scopo quello di comprendere il senso del testo nelle intenzioni degli agiografi e di preparare così la comprensione teologica del testo stesso. Il metodo esegetico che si è andato maggiormente affermando nel tempo, a partire dal XIX secolo, prende il nome di *metodo storico-critico*: il metodo si dice *storico* non solo perché si applica ai testi biblici che sono antichi, ma anche perché cerca di chiarire i processi storici di produzione dei testi stessi, gli ambienti nei quali sono stati composti ed elaborati; si dice anche *critico* perché opera con criteri il più possibile scientifici in ognuna delle sue

tappe¹⁷⁰. Nessun metodo scientifico, ad ogni modo è in grado di far emergere tutta la ricchezza dei testi biblici. Perciò, accanto al metodo storico-critico sono stati elaborati nel tempo altri metodi di analisi letteraria e approcci che si accostano al testo della Scrittura per interpretarlo.

Possiamo ora riprendere il testo del discorso di Benedetto XVI, che prosegue dicendo che, nel caso della Sacra Scrittura, l'analisi condotta con metodi di carattere storico-critico è solo una «prima dimensione» dell'interpretazione dei testi, che deve essere completata da una comprensione propriamente teologica del testo. Così si esprime Benedetto XVI:

Queste indicazioni, molto necessarie per una corretta interpretazione di carattere storico-letterario come prima dimensione di ogni esegesi, richiedono poi un collegamento con le premesse della dottrina sull'ispirazione e verità della Sacra Scrittura. Infatti, essendo la Scrittura ispirata, c'è un sommo principio di retta interpretazione senza il quale gli scritti sacri resterebbero lettera morta, solo del passato: la Sacra Scrittura deve «essere letta e interpretata con l'aiuto dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta» (Dei Verbum, 12). Al riguardo, il Concilio Vaticano II indica tre criteri sempre validi per una interpretazione della Sacra Scrittura conforme allo Spirito che l'ha ispirata. Anzitutto occorre prestare grande attenzione al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura: solo nella sua unità è Scrittura. Infatti, per quanto siano differenti i libri che la compongono, la Sacra Scrittura è una in forza dell'unità del disegno di Dio, del quale Cristo Gesù è il centro e il cuore (cfr Lc 24,25-27; Lc 24,44-46). In secondo luogo occorre leggere la Scrittura nel contesto della tradizione vivente di tutta la Chiesa. Secondo un detto di Origene, «*Sacra Scriptura principalius est in corde Ecclesiae quam in materialibus instrumentis scripta*» ossia «la Sacra Scrittura è scritta nel cuore della Chiesa prima che su strumenti materiali». Infatti la Chiesa porta nella sua Tradizione la memoria viva della Parola di Dio ed è lo Spirito Santo che le dona l'interpretazione di essa secondo il senso spirituale (cfr Origene, *Homiliae in Leviticum*, 5,5). Come terzo criterio è necessario prestare attenzione all'analogia della fede, ossia alla coesione delle singole verità di fede tra di loro e con il piano complessivo della Rivelazione e la pienezza della divina economia in esso racchiusa.

I tre criteri che garantiscono la lettura della Scrittura «conforme allo Spirito che l'ha ispirata» sono dunque, secondo *Dei Verbum* (n. 12) qui ripresa da Benedetto XVI:

1) *prestare attenzione all'unità di tutta la Scrittura*: cioè leggere il singolo testo tenendo presente anche gli altri testi, specie quelli che possono maggiormente illuminare il passo in questione. I passi più difficili, in particolare, vanno compresi alla luce di quelli più chiari. Inoltre, data l'unità dei due Testamenti, e poiché la pienezza della Rivelazione si trova in Cristo, in generale i testi dell'AT possono essere meglio compresi alla luce del NT: «Dio... il quale ha ispirato i libri dell'uno

¹⁷⁰ Diamo qui una succinta descrizione del metodo, che riportiamo quasi testualmente dal documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, EV 13, nn. 2846-3150, qui 2868-2870. Il metodo prevede come tappe quella della *critica testuale* che cerca di ricostruire il testo biblico nella sua forma più vicina all'originale; si passa poi ad un'analisi *linguistica e semantica*; la *critica letteraria* si sforza poi di individuare l'inizio e la fine delle unità testuali e la loro appartenenza a fonti diverse; la *critica dei generi* cerca di determinare i generi letterari, il loro ambiente di origine, i loro tratti specifici e la loro evoluzione; la *critica delle tradizioni* situa i testi nelle correnti di tradizione, di cui essa cerca di precisare l'evoluzione nel corso della storia. Infine, la *critica della redazione* studia le modifiche subite dai testi prima di essere fissati nel loro stato finale e analizza questo stato finale, sforzandosi di discernere gli orientamenti che gli sono propri.

e dell'altro Testamento e ne è l'autore, ha sapientemente disposto che il Nuovo fosse nascosto nel Vecchio e il Vecchio fosse svelato nel Nuovo»¹⁷¹.

2) *Leggere la Scrittura nel contesto della Tradizione vivente della Chiesa.* Come afferma lo stesso Benedetto XVI nel suo discorso: «i testi ispirati da Dio sono stati affidati in primo luogo alla comunità dei credenti, alla Chiesa di Cristo, per alimentare la vita di fede e guidare la vita di carità. Il rispetto di questa finalità condiziona la validità e l'efficacia dell'ermeneutica biblica». A breve ci occuperemo di cosa significhi leggere la Scrittura nella Tradizione della Chiesa.

3) *Prestare attenzione all'analogia della fede:* ciò significa che le diverse verità di fede, come pure le varie manifestazioni del volere e dell'agire di Dio sono tra loro coerenti. Il fondamento di tale coerenza è in primo luogo Dio stesso e la logica (*logos*) di amore che caratterizza tutta l'economia salvifica. Di conseguenza, anche la fede della Chiesa ha una sua coerenza e unità, come spiega Benedetto XVI: «per rispettare la coerenza della fede della Chiesa l'esegeta cattolico deve essere attento a percepire la Parola di Dio in questi testi, all'interno della stessa fede della Chiesa. In mancanza di questo imprescindibile punto di riferimento la ricerca esegetica resterebbe incompleta, perdendo di vista la sua finalità principale, con il pericolo di essere ridotta ad una lettura puramente letteraria, nella quale il vero Autore – Dio – non appare più».

Questi sono dunque i criteri fondamentali per leggere e interpretare la Scrittura nello stesso Spirito che l'ha ispirata. È facile notare che essi richiedono –in particolare i punti (2) e (3)– che il lavoro di interpretazione avvenga nel contesto della Tradizione e della fede ecclesiali. In altri termini, *è vivendo e pensando in comunione con la Chiesa che l'esegeta e il teologo possono ascoltare la voce dello Spirito nella loro attività di interpretazione della Scrittura.*

Possiamo concludere queste brevi note sulla Scrittura e sulla sua interpretazione. *La Bibbia è come l'anima della teologia*¹⁷², come afferma il Concilio, poiché è la Parola di Dio in quanto messa per iscritto. Essa quindi è il riferimento obbligato per ogni teologo, di qualunque ambito egli si occupi. Ogni teologo deve essere anche esegeta, sebbene ciò non significhi che debba essere uno specialista dell'esegesi. Deve sapersi avvalere dei risultati dell'esegesi per integrarli in una comprensione teologica più completa e profonda. D'altro canto l'esegeta deve essere anche teologo, poiché oggetto del suo studio non è un qualunque testo antico, ma il testo ispirato, il cui senso emerge in modo pieno, non deformato, solo se viene compreso nella fede, cioè in ascolto dello Spirito che ne è l'Autore. Ciò significa che, anche nella sua dimensione più vicina alla Scrittura, cioè nell'esegesi, la teologia si rivela bisognosa della relazione con la Sposa del Verbo, la Chiesa, che ascolta la voce dello Spirito. In concreto, *solo «nel contesto della Tradizione vivente di tutta la Chiesa» la Scrittura parla al teologo.*

3. LA TRADIZIONE

Il n. 8 della *Dei Verbum* è un lungo paragrafo interamente dedicato alla Tradizione. Si apre con queste parole: «Pertanto la predicazione apostolica, che è espressa in modo speciale nei libri

¹⁷¹ *Dei Verbum*, n. 16. Il Concilio si riferisce qui alla celebre espressione di sant'Agostino: «Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet» (*Quaest. in Hept.*, 2, 73: PL 34, 623).

¹⁷² Cfr. Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*, n. 16.

ispirati, doveva esser conservata con una successione ininterrotta fino alla fine dei tempi». Qui si riprende quanto detto al numero precedente della Costituzione, che cioè Dio ha voluto che il Vangelo venisse trasmesso a tutte le generazioni, e perciò Gesù ha ordinato agli apostoli di predicarlo¹⁷³. Ora il Concilio spiega come tale predicazione viene «conservata» fino alla fine dei tempi. Questa conservazione è opera della Tradizione, come vedremo a breve.

Prima però conviene fare un chiarimento sul termine Tradizione. Possiamo distinguere un *sensu ampio* del termine, e un *sensu specifico* e ristretto: nel primo caso, se usiamo il termine in senso ampio, indichiamo con Tradizione l'intera *trasmissione* [*transmissio*] della Rivelazione che, come abbiamo messo in luce nel primo paragrafo di questo capitolo, avviene nella forma di *Sacra Traditio* e di *Sacra Scriptura*. È in questo stesso senso ampio che, nel par. II.4.1, trattando dell'origine della Scrittura in seno alla comunità credente, abbiamo detto che la Tradizione ha dato origine alla Scrittura. Quando usiamo il termine in senso più specifico, invece, intendiamo con Tradizione la trasmissione della predicazione apostolica *non in forma di libri ispirati*, cioè non come Sacra Scrittura. Il senso in cui il testo conciliare parla della Tradizione [*Traditio*] è proprio questo secondo, più specifico, distinguendola dalla Scrittura. Ora proseguiamo nell'esame di DV 8:

Gli apostoli perciò, trasmettendo ciò che essi stessi avevano ricevuto, ammoniscono i fedeli ad attenersi alle tradizioni che avevano appreso sia a voce che per iscritto (cfr. 2 Ts 2,15), e di combattere per quella fede che era stata ad essi trasmessa una volta per sempre. Ciò che fu trasmesso dagli apostoli, poi, comprende tutto quanto contribuisce alla condotta santa del popolo di Dio e all'incremento della fede; così la Chiesa nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede. Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo...

La Tradizione qui non viene propriamente definita, ma piuttosto descritta. Nel testo si coglie una sorta di identificazione fra la Tradizione e l'intera vita della Chiesa, poiché si dice che la Chiesa trasmette «tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede». Troviamo anche una esplicitazione essenziale riguardo alle forme in cui avviene tale trasmissione: «nella sua [della Chiesa] dottrina, nella sua vita e nel suo culto». Poco più avanti, al n. 9, si legge che la Tradizione «trasmette integralmente la parola di Dio –affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli apostoli– ai loro successori».

Possiamo sintetizzare queste affermazioni dicendo che *la Tradizione è la trasmissione integrale della Parola di Dio che avviene mediante la vita della Chiesa, con l'assistenza dello Spirito Santo*¹⁷⁴.

La Tradizione, quindi, *non può esser intesa semplicemente come la conservazione e trasmissione di alcuni contenuti determinati una volta per tutte* (ad esempio tutte le cose che, non essendo state scritte,

¹⁷³ Notiamo ancora, per chiarezza, che la predicazione apostolica ha riconosciuto e fatto propri, in virtù dell'insegnamento di Gesù, anche la tradizione e i testi sacri del popolo di Israele; pertanto conservare la predicazione apostolica significa conservare l'intera Parola di Dio ricevuta nel corso della storia della salvezza e culminata nella persona di Gesù.

¹⁷⁴ Benedetto XVI ne dà questa definizione: «Questa permanente attualizzazione della presenza attiva di Gesù Signore nel suo popolo, operata dallo Spirito Santo ed espressa nella Chiesa attraverso il ministero apostolico e la comunione fraterna è ciò che in senso teologico si intende col termine Tradizione». BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, 26 aprile 2006.

tuttavia sono state insegnate dagli apostoli; o tutte le istituzioni a cui hanno dato vita, e così via). Anche questo è parte della Tradizione, quando si tratta di istituzioni che hanno un valore fondante e permanente (pensiamo alla struttura gerarchica data alla Chiesa, alla determinazione dei sacramenti e della forma essenziale della liturgia eucaristica, alle prime sintesi della fede che sono i Simboli, ecc). Ma se fosse solo questo, la Tradizione sarebbe un'opera solamente rivolta al passato e alla sua preservazione statica: una simile visione di Tradizione non ha però né un fondamento storico (poiché non è mai stata intesa in questo modo), né sarebbe corretta dal punto di vista teologico.

Possiamo esaminare brevemente queste due affermazioni. *Dal punto di vista storico*, osserviamo che nei primi tempi della Chiesa si tendeva a considerare gli insegnamenti degli apostoli e gli scritti del Nuovo Testamento come una spiegazione dell'Antico: cioè come la spiegazione cristologica e il compimento delle Scritture di Israele. Il Nuovo Testamento era visto, possiamo dire, come "Tradizione" che spiegava il senso compiuto della "Scrittura", considerata ancora solo come Antico Testamento¹⁷⁵. In seguito alla formazione del canone completo della Sacra Scrittura, comprendente anche il Nuovo Testamento, il concetto di Tradizione dovette modificarsi, anche se in continuità con quanto fino ad allora si era fatto. L'interpretazione dell'Antico Testamento era stata fatta grazie alla fede pasquale della comunità fondata da Gesù, ossia la fede in Gesù stesso come Messia, Figlio di Dio e Signore. Ora che la Scrittura comprendeva anche le testimonianze su Gesù (Nuovo Testamento), che costituivano il compimento delle promesse antiche, rimaneva la fede della Chiesa come il criterio essenziale, necessario per l'interpretazione dell'intera Scrittura. La Tradizione venne dunque intesa come la regola della fede della Chiesa (*regula fidei*), che permetteva di comprendere il senso corretto delle Scritture, di approfondirlo e di ascoltare sempre in modo attuale la Parola di Dio attraverso di esse. Tale Tradizione, garante della fede autentica della Chiesa, veniva associata alla permanenza della *successione apostolica* nelle sedi episcopali: quelle Chiese la cui successione episcopale poteva esser fatta risalire agli apostoli godevano di una speciale importanza nel determinare quale fosse la Tradizione, la *regula fidei*¹⁷⁶.

Dal punto di vista teologico è pure evidente che non è accettabile un'idea puramente statica di Tradizione, come mera conservazione di contenuti e formulazioni passate. Infatti ciò che viene conservato è trasmesso è la Parola di Dio che è lo stesso Verbo incarnato. Di tale Parola abbiamo sì una testimonianza scritta –in modo definitivo e normativo per la Chiesa– nella Bibbia, ma è chiaro che essa –la Parola– non può essere racchiusa ed esaurita nel testo scritto. Ciò che avviene, pertanto, è che la Chiesa continua ad ascoltare questa Parola, espressa in modo speciale nelle Scritture, e a ricavarne –alla luce della propria fede e con l'aiuto dello Spirito Santo– una

¹⁷⁵ Cfr. J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, 121. Ci rifacciamo alla spiegazione offerta dall'autore riguardo alle origini storiche del concetto di Tradizione

¹⁷⁶ Citiamo ad esempio Tertulliano, quando afferma il criterio fondamentale per giudicare la verità di una dottrina: «non deve esser possibile conoscere la verità della dottrina di Cristo, se non ricorrendo *alle Chiese che gli Apostoli fondarono* e dove essi ammaestrarono i fedeli, sia colla voce viva ed ardente, sia rivolgendosi poi con lettere alle genti. Se dunque le cose stanno esattamente così ne risulta che ogni dottrina, la quale si accordi ai principi di quelle Chiese Apostoliche Madri, sorgenti di ogni fede più pura, si deve riconoscere come veritiera: essa contiene in sé, senza dubbio alcuno, ciò che le Chiese attinsero dal labbro degli Apostoli, ciò che a loro volta gli Apostoli colsero dalle labbra di Gesù, ciò che infine Gesù attinse da Dio. E si può affermare, senz'altro, falsa ogni dottrina che si schieri contro la verità della Chiesa e quindi contro la parola degli Apostoli, di Cristo, di Dio» (TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum*, XXI; il corsivo è nostro). Cfr. anche SANT'IRENEO, *Adversus Haereses*, 3, 3, 1.

comprensione sempre maggiore e una attualizzazione sempre nuova lungo il proprio cammino storico: tale comprensione e tale attualizzazione fanno continuamente progredire la Tradizione¹⁷⁷.

La Costituzione *Dei Verbum* afferma il carattere attuale e dinamico della Tradizione, come interpretazione e attualizzazione della Scrittura, nello stesso n. 8:

È questa Tradizione che fa conoscere alla Chiesa l'intero canone dei libri sacri e nella Chiesa fa più profondamente comprendere e rende ininterrottamente operanti le stesse sacre Scritture. Così Dio, il quale ha parlato in passato non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce dell'Evangelo risuona nella Chiesa e per mezzo di questa nel mondo, introduce i credenti alla verità intera e in essi fa risiedere la parola di Cristo in tutta la sua ricchezza (cfr. Col 3,16).

Il testo mette in luce due importanti funzioni della Tradizione nei confronti della Scrittura: il primo è che il canone dei libri sacri è stato definito grazie alla Tradizione. Su questo non ci soffermiamo, avendone già trattato in precedenza¹⁷⁸. La seconda funzione è proprio quella di cui stiamo trattando, cioè della *comprensione* e dell'*attualizzazione* («rende ininterrottamente operanti») della Sacra Scrittura ad opera della Tradizione. Grazie a tale opera, afferma il Concilio, la Chiesa si mantiene in un costante dialogo con Dio. Questa affermazione ha grande importanza, poiché indica che, sebbene la pienezza della Rivelazione si sia già data in Cristo, *Dio non ha smesso di parlare alla sua Chiesa*. La Chiesa quindi non ha solo il compito di «ricordare qualcosa di passato», le azioni e gli insegnamenti di Cristo. Essa invece, facendo memoria di Cristo grazie alla sua Parola conservata nella Scrittura e nella Tradizione, guidata dallo Spirito Santo comprende tale Parola come attuale, come fonte di verità e di senso anche per la sua vita e per quella del mondo nell'oggi della storia.

Dio dunque continua a parlare alla Chiesa e tramite la Chiesa al mondo, e lo fa sempre in Cristo (è «la viva voce del Vangelo» che viene fatta risuonare) mediante lo Spirito: la Tradizione è il *luogo* in cui tale dialogo avviene e in cui viene via via raccolto e trasmesso.

Esiste quindi un *progresso* della Tradizione, una sua crescita, così descritta in DV 8:

Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro (cfr. Lc 2,19 e 51), sia con la intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro

¹⁷⁷ Cesar Izquierdo si esprime così: «La tradizione non va intesa come una somma di affermazioni che devono essere trasmesse ben ordinate e intatte, ma come l'espressione dell'assimilazione progressiva, mediante la fede della Chiesa, dei fatti e delle dottrine testimoniati nella Sacra Scrittura» (C. IZQUIERDO, *Introducción a la Teología*, 152; la traduzione è nostra).

¹⁷⁸ Lo abbiamo fatto in modo molto essenziale, nei limiti di quanto possiamo dire in una *Introduzione alla Teologia*, nel par. II.4.1, descrivendo la formazione degli scritti sacri e il loro riconoscimento in seno alla comunità ecclesiale. Possiamo aggiungere che, quando il Concilio di Trento, per rispondere alle idee protestanti riguardo al numero e ai contenuti dei libri sacri, chiari in modo definitivo il canone biblico, si basò proprio sulla Tradizione, cioè sull'uso costante, nel corso di più di un millennio, della Bibbia nella forma della antica *Vulgata Latina* (cfr. DH 1504). Ciò consentì di riconoscere che proprio quei libri erano stati consegnati alla Chiesa come *sacri*, e quindi dovevano essere dichiarati *canonici*, cioè normativi.

di verità. Così la Chiesa nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio.

Possiamo dire che tale progresso è frutto del costante dialogo con Dio che avviene nella Tradizione della Chiesa. A questo progresso contribuiscono, come leggiamo, diversi fattori tra i quali vale la pena mettere in evidenza «la contemplazione e lo studio dei credenti», un chiaro riferimento all'*attività teologica*. Realizzato a partire dalla Tradizione, lo studio teologico contribuisce in modo essenziale alla comprensione e all'attualizzazione della Parola di Dio in beneficio di tutta la Chiesa. Per comprendere meglio in che modo, operativamente parlando, la teologia si può "situare" nella Tradizione, occorre parlare dei *luoghi* nei quali la Tradizione si riflette e può essere conosciuta.

3.1 I luoghi della Tradizione

La Tradizione è una realtà viva, il cui soggetto è la Chiesa assistita dallo Spirito Santo. Nel corso del tempo, a partire dai tempi apostolici e fino ai giorni nostri, essa ha però lasciato traccia di sé in numerose testimonianze o *luoghi*. È attingendo a tali testimonianze che il teologo può riconoscere quale sia la voce della Tradizione su un determinato aspetto della fede e o dell'interpretazione della Scrittura. Sono riconosciuti in modo pressoché unanime come luoghi della *Tradizione*: a) l'insegnamento dei Padri della Chiesa; b) la Liturgia; c) il *sensus fidei* o comune sentire dei fedeli; d) il Magistero.

A questi si può aggiungere, come ulteriore voce degna di grande attenzione, il *consenso unanime dei teologi* quando essi concordano su una determinata conclusione teologica, soprattutto se tale consenso è verificabile anche attraverso il tempo.

a) L'insegnamento dei Padri della Chiesa

Nel primo capitolo abbiamo già messo in evidenza il valore singolare dei Padri della Chiesa per la loro opera di ricezione e elaborazione di una prima "risposta" alla Rivelazione; una risposta che ha plasmato la vita e il pensiero della Chiesa in modo fondamentale. Sono pertanto Padri della Chiesa alcuni degli scrittori cristiani dei primi secoli, caratterizzati da:

- *antichità*: sono considerati gli ultimi tra i Padri, rispettivamente, sant'Isidoro di Siviglia († 636) in Occidente e san Giovanni Damasceno († 743) in Oriente;
- *ortodossia*: la loro dottrina deve essere riconosciuta dalla Chiesa; ciò non impedisce che si possano riscontrare alcune tesi non del tutto corrette nell'ambito del pensiero di un Padre, su questioni non ancora definite dogmaticamente con precisione, nel suo tempo.
- *santità*: è un requisito che mette in luce l'importanza del legame, sempre riconosciuto dalla Chiesa, tra vita di fede e pensiero teologico. Alcuni scrittori pur di grandissimo rilievo, come Tertulliano e Origene, non sono annoverati tra i Padri della Chiesa per la mancanza di questa nota di santità.
- *dottrina*: Padri della Chiesa sono coloro che hanno fornito un contributo importante alla comprensione della fede e alla sua formulazione teologica.

La Chiesa ha raccomandato di non proporre interpretazioni della Bibbia che siano in contrasto con il *consenso unanime dei Padri* (cfr. Concilio di Trento, DH 1507; Concilio Vaticano I, Cost. Dogm. *Dei Filii*, DH 3007). Il Concilio Vaticano II, da parte sua, ha sottolineato l'importanza dei Padri dicendo che «le asserzioni dei santi Padri attestano la vivificante presenza di questa Tradizione, le

cui ricchezze sono trasfuse nella pratica e nella vita della Chiesa che crede e che prega» (*Dei Verbum*, n. 8). Il Concilio stesso ha fatto largo impiego di una ricca documentazione patristica e ha raccomandato, nel Decreto *Optatam totius* (n. 16), riguardo all'insegnamento della teologia dogmatica ai futuri sacerdoti, che «si illustri poi [subito dopo l'esposizione dei temi biblici] agli alunni il contributo dei Padri della Chiesa d'Oriente e d'Occidente nella fedele trasmissione ed enucleazione delle singole verità rivelate».

Giovanni Paolo II ha scritto: «Padri dunque sono stati, e padri restano per sempre: essi stessi, infatti, sono una struttura stabile della Chiesa, e per la Chiesa di tutti i secoli adempiono a una funzione perenne. Cosicché ogni annuncio e magistero successivo, se vuole essere autentico, deve confrontarsi con il loro annuncio e il loro magistero; ogni carisma e ogni ministero deve attingere alla sorgente vitale della loro paternità; e ogni pietra nuova, aggiunta all'edificio santo che ogni giorno cresce e si amplifica (cfr. *Ef 2, 21*), deve collocarsi nelle strutture già da loro poste, e con esse saldarsi e connettersi. Guidata da queste certezze, la Chiesa non si stanca di ritornare ai loro scritti – pieni di sapienza e incapaci di invecchiare – e di rinnovarne continuamente il ricordo» (Lettera Apostolica *Patres Ecclesiae* (1980), n. 1).

Il pensiero teologico dei Padri, molto attento nel riconoscere e rispettare il mistero divino, ha saputo fare proprie le espressioni migliori del pensiero filosofico del loro tempo, per progredire nell'intelligenza del mistero stesso. È un pensiero cristocentrico ed ecclesiale, nutrito della Sacra Scrittura –di cui hanno lasciato commenti profondi e illuminanti– e in ascolto della Tradizione che gradualmente si arricchiva, anche grazie al loro apporto. Oltre ai contenuti del loro pensiero, dunque, è anche al metodo teologico e al *sensus Ecclesiae* dei Padri che deve ispirarsi il lavoro dei teologi in ogni epoca.

b) La Liturgia

«La liturgia è considerata come l'esercizio della funzione sacerdotale di Gesù Cristo. In essa, la santificazione dell'uomo è significata per mezzo di segni sensibili e realizzata in modo proprio a ciascuno di essi; in essa il culto pubblico integrale è esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalle sue membra. Perciò ogni celebrazione liturgica, in quanto opera di Cristo sacerdote e del suo corpo, che è la Chiesa, è azione sacra per eccellenza, e nessun'altra azione della Chiesa ne uguaglia l'efficacia allo stesso titolo e allo stesso grado»¹⁷⁹.

Da questa definizione della Liturgia offerta dal Concilio Vaticano II, si può dedurre il valore notevolissimo che essa possiede come *luogo* della Tradizione. In effetti, essendo l'espressione più alta della vita della Chiesa unita al suo Capo, la Liturgia è anche luogo privilegiato di espressione della fede stessa della Chiesa, attraverso i gesti e le parole che costituiscono il rito.

La Liturgia ha sempre avuto, di fatto, un grande valore educativo, come una catechesi permanente per i fedeli, che sono aiutati ad entrare in contatto e a comprendere il mistero in cui credono. Il principio che sintetizza il valore della Liturgia come luogo in cui si può trovare e conoscere la Tradizione della Chiesa, è la nota espressione *Lex orandi lex credendi*: la norma della preghiera è norma del credere, norma della fede. Essa si basa sulla certezza che la Chiesa, nella sua preghiera pubblica, non può sbagliarsi nell'esprimere la fede. Ciò non significa, invece, che sia la prassi liturgica a "creare" la fede, a dettare la norma del credere; è vero il contrario: la fede della

¹⁷⁹ CONCILIO VATICANO II, Cost. Dogm. *Sacrosanctum Concilium*, n. 7.

Chiesa plasma il suo modo di celebrare la Liturgia. E pertanto, in tale modo di celebrare, la fede si riflette fedelmente e può essere conosciuta e compresa.

A proposito della corretta relazione tra Liturgia ed espressione della fede, va ricordata l'Enciclica *Mediator Dei* di Pio XII: «*La Liturgia, dunque, non determina né costituisce il senso assoluto e per virtù propria la fede cattolica, ma piuttosto, essendo anche una professione delle celesti verità, professione sottoposta al Supremo Magistero della Chiesa, può fornire argomenti e testimonianze di non poco valore per chiarire un punto particolare della dottrina cristiana*»¹⁸⁰. Nelle due frasi che abbiamo evidenziato in corsivo si colgono bene sia il corretto modo di intendere la relazione tra formulazioni liturgiche e verità di fede (il senso di queste ultime non viene *determinato* o *costituito* dalla Liturgia), sia il grande valore che ha la Liturgia come luogo in cui si possono rinvenire testimonianze sul dogma cristiano.

La teologia pertanto, nel proprio impegno di approfondimento razionale delle verità di fede, ha nella Liturgia e nelle sue espressioni una fonte molto importante.

c) Il sensus fidei o comune sentire dei fedeli

Il Concilio Vaticano II, parlando della partecipazione del popolo di Dio all'*ufficio profetico* di Cristo, afferma:

La totalità dei fedeli, avendo l'unzione che viene dal Santo, (cfr. 1 Gv 2,20 e 27), non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa sua proprietà mediante il senso soprannaturale della fede [*mediante supernaturali sensu fidei*] di tutto il popolo, quando «dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici» mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale [*universalem suum consensum de rebus fidei et morum*]. E invero, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, e sotto la guida del sacro magistero, il quale permette, se gli si obbedisce fedelmente, di ricevere non più una parola umana, ma veramente la parola di Dio (cfr. 1 Ts 2,13), il popolo di Dio aderisce indefettibilmente alla fede trasmessa ai santi una volta per tutte (cfr. Gdc 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica nella vita¹⁸¹.

Il *sensus della fede* manifesta l'infallibilità *in credendo* del popolo di Dio. Tale infallibilità non è partecipazione di quella *in docendo* che è propria del Magistero. Entrambe sono differenti manifestazioni dell'unica infallibilità della Chiesa, che è partecipazione alla verità propria di Dio.

Il *consensus fidelium* è la manifestazione collettiva del *sensus fidei* che possiede ogni singolo fedele. Le manifestazioni autentiche del senso della fede –che avvengono sempre «sotto la guida del sacro magistero» cioè in armonia con l'insegnamento dei Pastori– sono un *luogo* della Tradizione, poiché in esse si esprime la fede della Chiesa, quella fede «trasmessa ai santi una volta per tutte» e che con l'aiuto dello Spirito Santo viene compresa e vissuta sempre più in profondità dal popolo di Dio.

¹⁸⁰ PIO XI, Enciclica *Mediator Dei* (1947); il corsivo è nostro. Il Pontefice aggiunge, di seguito: «Che se vogliamo distinguere e determinare in modo generale ed assoluto le relazioni che intercorrono tra fede e Liturgia, si può affermare con ragione che “la legge della fede deve stabilire la legge della preghiera”».

¹⁸¹ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 12.

Quando il Magistero riconosce tali espressioni del senso della fede, la Chiesa ricava una consapevolezza più esplicita di ciò che le è stato affidato nel deposito della Rivelazione. Esempi emblematici di un tale riconoscimento sono le proclamazioni dei due dogmi mariani dell'Immacolata Concezione (1854) e dell'Assunzione (1950), in cui si fa esplicito riferimento al comune sentire dei fedeli. Altre manifestazioni degne di nota sono il culto tributato all'Eucaristia fuori della Messa; la fede nell'intercessione dei santi; i suffragi per i defunti, ecc.

d) Il Magistero

La Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, dopo aver parlato della Sacra Scrittura e della Tradizione e mostrato la loro intima unità, le definisce come «un solo sacro deposito della parola di Dio affidato alla Chiesa» (DV 10). Tale *deposito* della «parola di Dio, scritta o trasmessa» (DV 10) è affidato alla Chiesa intera e richiede l'adesione di fede di «tutto il popolo santo, unito ai suoi Pastori».

Una volta chiarita sia l'unità del *deposito* della Rivelazione –costituito da Scrittura e Tradizione– sia l'unità del popolo di Dio –fedeli e pastori– che lo custodisce, il Concilio mette in luce il ruolo specifico che ha il Magistero della Chiesa nei confronti del deposito rivelato:

L'ufficio poi d'interpretare autenticamente la parola di Dio, scritta o trasmessa, è affidato al solo magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo. Il quale magistero però non è superiore alla parola di Dio ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone quella parola, e da questo unico deposito della fede attinge tutto ciò che propone a credere come rivelato da Dio¹⁸².

Il Magistero ha «per divino mandato» il compito di ascoltare, custodire ed esporre la Parola di Dio, e di proporre in base ad essa le verità che devono essere accolte con fede. Nella prossima sezione esamineremo in dettaglio il ruolo del Magistero e la sua relazione specifica con la teologia.

Qui vogliamo mettere in luce invece un fatto: il Magistero ha un compito di custodia e di interpretazione nei confronti di tutto il deposito della Rivelazione –Scrittura e Tradizione– e in questo suo ruolo è una voce “esterna” rispetto alla Tradizione (ovviamente lo è anche rispetto alla Scrittura). Tuttavia, a mano a mano che il Magistero si esprime nel corso della storia, proponendo o chiarendo una dottrina, segnalando errori e così via, le sue affermazioni entrano a fare parte della Tradizione stessa. Il Magistero ha dunque una duplice dimensione: 1) esso è *l'unico interprete autentico*¹⁸³ della Parola di Dio scritta e trasmessa; 2) esso è a sua volta una voce viva della Tradizione, uno dei *luoghi* della Tradizione.

Il valore del Magistero come *luogo* della Tradizione è stato riconosciuto fin dai primi tempi nella Chiesa: basti pensare all'importanza attribuita agli insegnamenti dei Concili dell'antichità, considerati anche dai successivi Concili (come pure dai Padri della Chiesa) fonti autorevoli per la

¹⁸² CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 10.

¹⁸³ Notiamo che il Magistero non è l'unico *interprete* della Parola di Dio: ogni fedele, ogni teologo, ogni Pastore può e deve essere interprete della Parola di Dio in quanto deve comprenderla, viverla e insegnarla ad altri in modo privato o pubblico; ma il Magistero è l'unico *interprete autentico*, cioè dotato di autorità nell'interpretare, in quanto gode di una specifica assistenza dello Spirito Santo. Vedremo meglio questo punto nel seguito.

conoscenza della vera dottrina cristiana. Abbiamo anche già menzionato il valore attribuito, fin dai primi secoli, alla successione apostolica come garanzia di poter apprendere la *regola della fede* presso una determinata sede episcopale (e in particolare presso quella di Roma, la cui autorità era superiore ad ogni altra).

L'importanza che possiede il Magistero come luogo della Tradizione e come custode ed interprete dell'intero deposito della Rivelazione richiede che ne parliamo in modo più approfondito in un paragrafo ad esso dedicato.

3.2 I criteri di riconoscimento della Tradizione¹⁸⁴

Prima di concludere il discorso sulla Tradizione, intesa in senso specifico, come trasmissione della Rivelazione non in forma di libri sacri, occorre chiarire anche in base a quali *criteri* sia possibile riconoscere la voce autentica della Tradizione, in quei *luoghi* nei quali essa si esprime. Anche sotto l'aspetto dei criteri, ritroveremo la necessità che non sia il singolo credente a giudicare in modo assoluto, ma la Chiesa nel suo insieme, in quanto vero soggetto della Tradizione.

In un suo famoso testo, san Vincenzo di Lerins segnalava tre criteri fondamentali per il riconoscimento della Tradizione: «*Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*»¹⁸⁵. Si tratta pertanto della richiesta che uno specifico contenuto o insegnamento manifesti: a) *universalità*, b) *antichità* e c) *unanimità di consenso*.

In tempi a noi più vicini, anche grazie al contributo di teologi come J.H. Newman, si è cercato di approfondire questa criteriologia e, se possibile, di aggiornarla. Esistono evidenti difficoltà, come ad esempio il fatto che il «consenso unanime» sia a volte il consenso di pochi scrittori autorevoli, i quali hanno consegnato alla storia le loro riflessioni; inoltre, resta estremamente difficile stabilire se una certa dottrina sia stata insegnata veramente da tutti i Padri della Chiesa. Nel riconoscimento della Tradizione, la teologia contemporanea sottolinea che il criterio-guida per giudicare l'appartenenza al Vangelo di una determinata dottrina, di un insegnamento o di una prassi, debba essere cercato nel suo legame con il mistero pasquale di Gesù Cristo e con il mandato dell'amore vicendevole come legge fondamentale del cristiano. Ciononostante, il cosiddetto «canone vincenziano» resta di fatto, pur nella sua semplicità, uno strumento di irrinunciabile valore.

4. IL MAGISTERO

Il testo di *Dei Verbum*, n. 10 poc'anzi riportato, afferma che il Magistero esercita la propria autorità «nel nome di Gesù Cristo»; analogamente specifica che è «per divino mandato» che svolge la funzione di custodire e insegnare la dottrina rivelata. Infatti, il *fondamento* della funzione magisteriale affidata agli apostoli si può riconoscere nelle parole con cui Cristo ha affidato loro la missione di insegnare a tutte le genti (cfr. *Mt* 28, 18-20; *Lc* 24, 45-49), e più in generale nel fatto che il Signore ha costituito in autorità il gruppo dei Dodici, con Pietro a capo. Gli *Atti degli Apostoli*

¹⁸⁴ Questo paragrafo è tratto da TANZELLA-NITTI, *Lezioni di Teologia Fondamentale*, 188.

¹⁸⁵ VINCENZO DI LERINS, *Commonitorium*, 2 (PL 50,639).

testimoniano come nella Chiesa dei primi tempi fosse ben presente la consapevolezza dell'autorità di insegnamento degli apostoli (cfr. *At 2, 42; At 15*).

Il mandato di Cristo di insegnare, tuttavia, non riguardava evidentemente solo la generazione apostolica, ma ogni altra generazione cristiana, per raggiungere tutte le nazioni fino alla fine dei tempi. Pertanto, come spiega *Dei Verbum*, «gli apostoli..., affinché l'Evangelo si conservasse sempre integro e vivo nella Chiesa, lasciarono come loro successori i vescovi, ad essi "affidando il loro proprio posto di maestri"» (DV 7). La successione episcopale è dunque in funzione della trasmissione del Vangelo ed è un servizio (*ministero*) nei confronti del popolo di Dio¹⁸⁶.

Il soggetto della funzione magisteriale è il Collegio episcopale in comunione con il suo Capo, il Romano Pontefice. In tale funzione il Magistero gode di una speciale «assistenza dello Spirito Santo» (DV 10), che comunica ai vescovi, con la successione episcopale, «un carisma sicuro di verità» (DV 8). Per questo motivo, come abbiamo poc'anzi anticipato, il Magistero è *l'unico interprete autentico* della Rivelazione¹⁸⁷: ciò significa che la sua parola è sempre *autorevole* e costituisce un riferimento d'obbligo per il popolo di Dio. Su questo punto torneremo a breve per precisarlo meglio.

Il Magistero, afferma sempre il testo di DV 8, «non è superiore alla parola di Dio ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso». Così come lo Spirito Santo non parla a nome proprio, ma ricorda e fa comprendere sempre più profondamente l'unica Parola del Padre che è Cristo, anche il Magistero (a maggior ragione) non arreca alcuna aggiunta al deposito della Rivelazione. In tal senso esso «non è superiore alla Parola di Dio ma la serve», ascoltandola, custodendola ed esponendola fedelmente. Il Concilio, al termine di *Dei Verbum* n. 10, spiega il rapporto inscindibile esistente tra Scrittura, Tradizione e Magistero:

È chiaro dunque che la sacra Tradizione, la sacra Scrittura e il magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi e congiunti che nessuna di queste realtà sussiste senza le altre, e tutte insieme, ciascuna a modo proprio, sotto l'azione di un solo Spirito Santo, contribuiscono efficacemente alla salvezza delle anime.

Tale rapporto inscindibile tra Scrittura, Tradizione e Magistero rafforza ulteriormente la consapevolezza, per la teologia, che il suo "luogo", come attività di riflessione credente sulla Rivelazione, è la Chiesa: la teologia guarda alla Scrittura come luogo della Parola scritta, ascoltando le voci della Tradizione che interpreta la Scrittura, e in costante riferimento con le indicazioni autorevoli del Magistero.

Il compito del Magistero è fondamentale e delicato: non si tratta infatti di un compito meramente statico o passivo. La Chiesa è un soggetto vivo e la comprensione della fede e la sua attuazione pratica nella vita dei cristiani inseriti nel mondo è un processo dinamico. Il Magistero

¹⁸⁶ Vale la pena riportare anche il testo di *Lumen gentium*, n. 24: «I vescovi, quali successori degli apostoli, ricevono dal Signore, cui è data ogni potestà in cielo e in terra, la missione d'insegnare a tutte le genti e di predicare il Vangelo ad ogni creatura, affinché tutti gli uomini, per mezzo della fede, del battesimo e dell'osservanza dei comandamenti, ottengano la salvezza (cfr. Mt 28,18-20; Mc 16,15-16; At 26,17 ss). [...] L'ufficio poi che il Signore affidò ai pastori del suo popolo, è un vero servizio, che nella sacra Scrittura è chiamato significativamente "diaconia", cioè ministero (cfr. At 1,17 e 25; 21,19; Rm 11,13; 1 Tm 1,12)».

¹⁸⁷ Ciò si evince dal testo di DV 10 sopra riportato in cui si afferma che l'ufficio di *interpretare autenticamente* la Parola di Dio è affidato al *solo* Magistero vivo della Chiesa.

ha una funzione essenziale nel permettere uno sviluppo ordinato e retto di tale processo, in cui la dottrina cristiana si approfondisce e si rinnova nella fedeltà all'unica e definitiva Parola di Dio. Cerchiamo di comprendere meglio questa funzione.

4.1 Il linguaggio impiegato dal Magistero¹⁸⁸

Il ruolo del Magistero nei confronti della Rivelazione può essere espresso dicendo che ad esso spetta la cura diretta della *professione di fede*¹⁸⁹. Rivelazione e professione di fede hanno lo stesso contenuto, ma la prima lo espone in modo completo, la seconda in modo concentrato, anche a seconda di ciò che richiede la congiuntura storica. La professione di fede è, possiamo dire, una mediazione storica della Rivelazione e costituisce la norma prossima della coscienza e dell'agire di tutto il popolo di Dio. Con professione di fede intendiamo l'insieme della dottrina che viene insegnata dalla Chiesa in base alla Rivelazione, ossia l'insieme dei *dogmi*.

Fin dall'inizio della missione evangelizzatrice della Chiesa vi è stata la necessità di *fissare* in qualche modo alcuni contenuti della Rivelazione la cui confessione veniva considerata di primaria importanza per la salvezza. La fede creduta con il cuore doveva potersi concretare anche in una formulazione pubblica: «con il cuore infatti si crede per ottenere la giustizia e con la bocca si fa la professione di fede per avere la salvezza» (Rm 10,10). Il primo contesto nel quale la comunità credente incontrò la necessità di tale fissazione è quello della preparazione al sacramento del battesimo e della sua amministrazione (catechesi e professioni di fede). Si assiste così ad un *passaggio dal kerygma al dogma*. Espressione di questo passaggio-fissazione sono i simboli della fede redatti nei primi secoli. Essi organizzano in modo sistematico ed esplicitano alcune delle confessioni di fede già contenute nello stesso Nuovo Testamento (cfr. Mt 16, 16; Gv 1, 1-18; 1Cor 15, 3-5; Fil 2, 6-11; Col 1, 15-20; 1Tm 3, 16, ecc).

Nel suo significato più generale, il termine «dogma» (gr. δόγμα) vuol dire dottrina, insegnamento; in termini più stringenti, decisione, prescrizione. Il NT utilizza più volte l'espressione δόγματα, riferendosi ad esempio alle prescrizioni della legge mosaica (cfr. Col 2,20; Ef 2,15) o alle decisioni degli apostoli e degli anziani a Gerusalemme (cfr. At 16,4). Un impiego tecnico della nozione di "dogma" apparirà piuttosto tardivamente nel vocabolario teologico, quando questo termine comincia ad indicare nel lessico ecclesiastico la presenza di verità definite ed irreformabili, tratte dal contenuto della Rivelazione divina. Nella Cost. *Dei Filius* del Concilio Vaticano I troviamo per la prima volta un riferimento ufficiale al contenuto del dogma come «tutto quanto è contenuto nella Parola di Dio, scritta o trasmessa, e proposto dalla Chiesa, mediante un giudizio solenne o mediante il magistero ordinario universale, come divinamente rivelato» (DH 3011; cfr. alla luce di DH 3020).

Come si può vedere dal primitivo impiego dei Simboli della fede, la Chiesa ha sempre avuto dei *dogmi*, anche quando non li chiamava con questo termine. Risulta chiaro che il ricorso ad insegnamenti o formulazioni di contenuto precisato e ben fissato è pertanto legato al mandato ricevuto dalla Chiesa in ordine alla salvezza; l'impiego di dogmi è legato alla Rivelazione prima ancora che alla Chiesa, e se è legato a quest'ultima lo è perché la Chiesa dipende in tutto dalla Parola di Dio.

¹⁸⁸ Paragrafo quasi interamente tratto da TANZELLA-NITTI, *Lezioni di Teologia Fondamentale*, 220-232.

¹⁸⁹ Si veda a questo proposito il piccolo ma prezioso libro di G. COLOMBO, *Professione teologo*, Glossa, Milano 1996; riguardo a quanto qui stiamo dicendo cfr. pp. 34-35.

Poiché intende esprimere delle verità che appartengono al mistero di Dio ed ai suoi piani di salvezza, il dogma si presenta sempre come qualcosa di inesauribile. Questo implica spesso la necessità di ricorrere ad un linguaggio *analogico* piuttosto che a un linguaggio *univoco*. Inoltre, come la filosofia ermeneutica contemporanea ha giustamente messo in luce, ogni conoscenza, e quindi anche ogni approccio a contenuti ritenuti veri, avviene all'interno di un linguaggio, di una tradizione, di una serie di simboli e riferimenti specificatamente culturali. La stessa Rivelazione, come abbiamo visto, *si compie nella storia e per mezzo della storia* e ciò vale anche per la persona di Cristo, pienezza della Rivelazione. Il linguaggio impiegato dal Magistero nell'esprimere la verità rivelata in formule dogmatiche, dunque, non si sottrae a tale legge: tale linguaggio è capace di esprimere contenuti di verità, impiegando formulazioni che richiederanno sempre interpretazione e saranno suscettibili di ulteriori approfondimenti. Di fronte alle espressioni dogmatiche del Magistero occorrerà pertanto evitare due errori: quello di un realismo ingenuo che pretenda di trovare in esse una verità cristallizzata, formulata in modo del tutto esauriente e culturalmente asettica, e quello di un processo ermeneutico che rimandi indefinitamente al di là di se stesso, incapace di riconoscere alcun asserto veritativo stabile, alcun contenuto trascendente.

Trattandosi di formulazioni che fanno ricorso a concetti e categorie umane, i dogmi della Chiesa si pongono necessariamente in rapporto con la filosofia e con la cultura. Sebbene le formulazioni dogmatiche, in quanto espresse con parole umane, siano immerse nella storia, il Magistero si è sempre impegnato a collegare il più possibile tali formulazioni ad una *philosophia perennis* che si collochi ad un livello meta-storico, perché legata all'*essere*, ai suoi trascendentali, agli aspetti immutabili della natura umana, del suo rapporto con le cose e con Dio. Questo tentativo del Magistero può considerarsi in parte riuscito, come testimonia il fatto che, lungo quasi venti secoli, si nota nelle definizioni magisteriali la ricorrenza di concetti quali natura, persona, sostanza, anima, virtù, peccato, vita, morte, redenzione, salvezza, e altri ancora. Tali termini sono capaci di indicare un contenuto stabile, non ambiguo, non di rado coniato in modo originale in relazione alle necessità di espressione della fede. Sulla "praticabilità" di un simile programma ermeneutico-dogmatico, al di là dei condizionamenti della storia e del linguaggio, si esprime in modo esplicito la *Fides et ratio*:

La parola di Dio non si indirizza ad un solo popolo o a una sola epoca. Ugualmente, gli enunciati dogmatici, pur risentendo a volte della cultura del periodo in cui vengono definiti, formulano una verità stabile e definitiva. Sorge quindi la domanda di come si possa conciliare l'assolutezza e l'universalità della verità con l'inevitabile condizionamento storico e culturale delle formule che la esprimono. Come ho detto precedentemente, le tesi dello storicismo non sono difendibili. L'applicazione di un'ermeneutica aperta all'istanza metafisica, invece, è in grado di mostrare come, dalle circostanze storiche e contingenti in cui i testi sono maturati, si compia il passaggio alla verità da essi espressa, che va oltre questi condizionamenti.

Con il suo linguaggio storico e circoscritto l'uomo può esprimere verità che trascendono l'evento linguistico. La verità, infatti, non può mai essere limitata al tempo e alla cultura; si conosce nella storia, ma supera la storia stessa (n. 95).

Dal punto di vista strettamente linguistico, inoltre, il Magistero della Chiesa può segnalare a volte la necessità di conservare alcuni termini specifici. Appartiene alla tradizione plurisecolare della Chiesa impiegare spesso, a questo proposito, un lessico tratto da lingue "morte", ovvero non più soggette a cambi di interpretazione, come il latino e il greco classico. Ciò non esime, anche in questo caso, dall'utilizzo di una corretta ermeneutica, ma il contenuto dei termini risulta meglio protetto da interpretazioni arbitrarie. Nell'enciclica *Humani generis* (12.8.1950), Pio XII ha ricordato

che la legittima pretesa di rendere il dogma più comprensibile non deve condurre all'abbandono immotivato di termini che conservano un importante legame con la fede del popolo di Dio (cfr. DH 3881-3883).

Va tenuto presente, infatti, che una comunità di fede è anche una comunità costruita sull'unità delle parole, quelle che identificano la propria confessione¹⁹⁰. Pertanto, il Magistero può talvolta esortare a mantenere alcune precise espressioni linguistiche, anche se non esplicitamente presenti nei *Simboli* tradizionali della fede. Si pensi ad esempio al termine «transustanziazione» e al termine «anima». Parlando della consacrazione del corpo e del sangue di Cristo, Paolo VI esortò a non sostituire il termine «transustanziazione» con altre parole (transignificazione, transfinalizzazione, ecc.) che non indicavano pienamente, se considerate isolatamente, il contenuto del dogma eucaristico¹⁹¹. Un caso analogo, ugualmente istruttivo, è quello riguardante una dichiarazione del 1979 della Congregazione per la Dottrina della Fede circa l'utilizzo del termine «anima»¹⁹².

Ciò non vuol dire che non possa avvenire un progresso dogmatico nella comprensione di queste o di altre verità di fede, ma soltanto che tale progresso deve essere in grado di conservare ed esprimere pienamente il contenuto di quanto già si crede, senza sminuirlo o alterarlo, e in aggiunta deve apportare nuove luci che migliorano l'intelligenza della fede.

4.2 Immutabilità e sviluppo del dogma¹⁹³

Immutabilità dei dogmi

Per quanto detto, è corretto parlare di una *immutabilità* dei dogmi proposti dalla Chiesa, poiché il significato delle formule dogmatiche rimane sempre vero e coerente, sebbene possa essere maggiormente chiarito o approfondito¹⁹⁴. Vale la pena riportare, a tal proposito, la formulazione classica proveniente dal *Commonitorium* di san Vincenzo di Lerins, fatta propria dal Concilio Vaticano I nella Costituzione *Dei Filius* (cfr. DH 3020):

Crescano pure, quindi, e progrediscano largamente e intensamente (*multum vehementerque proficiat*), per ciascuno come per tutti, per un sol uomo come per tutta la Chiesa, l'intelligenza, la scienza e la sapienza, secondo i ritmi propri a ciascuna generazione e a ciascun tempo, ma

¹⁹⁰ Su tale tematica si veda CTI, *L'interpretazione dei dogmi* (1989), EV 11, 2717-2811, qui nn. 2794-2798.

¹⁹¹ Cfr. PAOLO VI, *Mysterium fidei*, 3.9.1965, EV 9, 409 e 427; PAOLO VI, *Il credo del popolo di Dio*, 30.6.1968, EV 3, 561.

¹⁹² «La Chiesa afferma la sopravvivenza e la sussistenza, dopo la morte, di un elemento spirituale, il quale è dotato di coscienza e di volontà, in modo tale che l'io umano sussista, pur mancando nel frattempo del complemento del proprio corpo. Per designare un tale elemento, la Chiesa adopera la parola *anima*, consacrata dall'uso della Sacra Scrittura e della Tradizione. Senza ignorare che questo termine assume nella Bibbia diversi significati, essa ritiene tuttavia che non esista alcuna ragione per respingerlo, e considera, inoltre, che è assolutamente indispensabile uno strumento verbale per sostenere la fede dei cristiani», CDF, *Alcune questioni di escatologia*, 17.5.1979, EV 6, 1539.

¹⁹³ Paragrafo quasi interamente tratto da TANZELLA-NITTI, *Lezioni di Teologia Fondamentale*, 220-232.

¹⁹⁴ L'*immutabilità* dei dogmi, proprietà del contenuto veritativo delle formulazioni, non va confusa con la nozione di *infallibilità*, che è invece proprietà del soggetto che li proclama, il Magistero. Non sarebbe quindi corretto parlare di "infallibilità dei dogmi", ma piuttosto di "infallibilità del Magistero della Chiesa".

esclusivamente nel loro ordine, nella stessa credenza, nello stesso senso e nello stesso pensiero (*in eodem dogmate, eodem sensu, eademque sententia*)¹⁹⁵.

Il tema-chiave è costituito dal termine *sensu*, come parametro capace di misurare la stabilità e la conservazione nel tempo del contenuto veritativo del dogma. I dogmi non sono delle proposizioni misteriose di fronte alle quali la ragione debba porsi modo diverso da come farebbe rispetto ad altri asserti autorevoli. Essi soggiacciono a tutte le condizioni e agli sviluppi di un qualsiasi asserto veritativo: interpretazione, approfondimento, sviluppo, legami contestuali, ecc. Quando si parla di "irreformabilità" di un dogma, si intende la necessità della conservazione stabile e inequivoca del suo contenuto di verità, senza alterazioni del senso e del significato che esso trasporta. In non pochi casi ciò richiede anche la rigida immutabilità di alcuni termini chiave per la comprensione e la trasmissione di tale contenuto (la presenza di tre Persone distinte in un'unica natura divina, di due nature nell'unica persona del Verbo incarnato, l'esistenza del peccato come violazione della legge di Dio, ecc); altre volte, l'immutabilità e l'irreformabilità del dogma può ammettere un certo sviluppo terminologico.

Nel momento in cui un certo dogma di fede viene formulato, i termini, le categorie ed i concetti da esso utilizzati sono sufficienti ad esprimere il contenuto veritativo che si voleva lì esplicitare. Tuttavia, ciò non esclude che, in quella stessa epoca, quelle medesime verità non si potessero esprimere con altre parole, né che, col progredire dell'intelligenza della Chiesa sulla Parola di Dio, quelle medesime verità non si possano esprimere in epoche successive con formulazioni nuove, che esplicitando e rendendo ancor più comprensibile quella medesima Parola, insegnino tutta la verità contenuta nelle formulazioni precedenti.

Sviluppo dogmatico

L'esistenza di un progresso dogmatico (*multum vehementerque proficiat...*) dell'insegnamento del Magistero ecclesiastico può in prima istanza evincersi da due fatti: a) il numero dei dogmi definiti cresce lungo la storia della Chiesa; b) le medesime formulazioni dogmatiche vanno arricchendosi di nuove esplicitazioni magisteriali. Ci si confronta dunque con il tema dello *sviluppo del dogma*. La realtà dello sviluppo dogmatico nella Chiesa è intrinsecamente collegato al progresso della Tradizione, di cui abbiamo parlato in precedenza. Le modalità storiche con cui, ad esempio, i Simboli della fede si sono andati progressivamente arricchendo nei primi quattro secoli dell'era cristiana, sono espressione sia del progresso della Tradizione (che ha meglio approfondito il significato e le implicazioni delle verità credute), sia dello sviluppo dogmatico realizzato dal Magistero dei grandi Concili.

I principali fattori di sviluppo del dogma sono pertanto i medesimi fattori di sviluppo della Tradizione. Oltre alla necessità di dover chiarire errori e combattere eresie —fattore storicamente piuttosto determinante— i motivi del progresso dogmatico sono in fondo quelli contenuti nel passo della *Dei Verbum* già citato trattando del progresso della Tradizione:

Questa Tradizione, che trae origine dagli apostoli, progredisce (*proficit*) nella Chiesa sotto l'assistenza dello Spirito Santo: infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, cresce sia con la riflessione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro, sia con la profonda intelligenza che essi provano (*experiuntur*) delle cose spirituali, sia con la

¹⁹⁵ VINCENZO DI LERINS, *Commonitorium*, 23 (PL 50,668).

predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di verità. La Chiesa, cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa giungano a pienezza le parole di Dio (n. 8).

L'insieme dei dogmi può dunque aumentare, non perché la Chiesa aggiunga qualcosa di nuovo alla Rivelazione, della quale essa è custode e non autrice, bensì perché una serie di verità già contenute nella Rivelazione vengono ora proposte in modo infallibile come verità rivelate. La presenza dello Spirito come presenza viva e guida di tutti questi fattori fa sì che lo sviluppo dogmatico non sia mai solo il risultato di un approfondimento deduttivo-razionale, ma venga in qualche modo causato dall'attività dello Spirito ed associato ai doni che Egli comunica incessantemente alla sua Chiesa. Non di rado, ad esempio, è la vita dei santi ad illuminare aspetti della Rivelazione rimasti in penombra, e a spingere poi il Magistero a definirli in modo autorevole.

Nella sua opera *Lo sviluppo della dottrina cristiana* (1845), J.H. Newman elenca sette criteri utili per distinguere, nel corso dello scorrere della storia, il vero "sviluppo" di una dottrina da una sua corruzione. Tali criteri sono stati anche ripresi dalla CTI nel Documento *L'interpretazione dei dogmi* del 1989. Lo sviluppo dottrinale autentico ha come caratteri¹⁹⁶:

- La permanenza del *tipo*: ovvero la struttura d'insieme (la dottrina della Chiesa) conserva la sua identità, la forma fondamentale e le proporzioni, nonostante alcuni concetti particolari possano cambiare.
- La continuità nei principi. Una dottrina deve sempre restare coerente con i principi profondi che la fondano; se ne viene separata, può essere interpretata in modi diversi e condurre a conclusioni erranee.
- Il potere di assimilazione. È la capacità di coinvolgere ed inglobare ciò che è diverso, rimodellandosi, ma restando sempre se stessi. Ciò vale tanto per una idea, quanto per il soggetto Chiesa nel suo insieme. Il nuovo, la storia, non vengono viste come qualcosa che occorre combattere, ma qualcosa in cui ci si può muovere (oggi chiameremmo questo criterio "inculturazione").
- La presenza di una coerenza logica, spesso scoperta a posteriori, fra i principi e le conclusioni o i frutti che ne derivano.
- L'anticipazione di sviluppi futuri, specie sotto forma di intuizioni ed predizioni, contenuti come semi precoci nella realtà presente.
- Uno sviluppo che non rifiuta il passato, ma sa apprezzarlo e ricondurvisi continuamente come garanzia di vera continuità storica.
- La presenza di un vigore perenne e di una continua capacità di rinnovamento che mai viene meno.

Lo sviluppo dogmatico della Chiesa non riguarda solo l'aspetto pastorale o quello dell'evangelizzazione: esso non è dettato solo dal desiderio di rendere il messaggio di Cristo più

¹⁹⁶ Cfr. NEWMAN, *Lo sviluppo*, 181-220. Newman pensa allo sviluppo dottrinale di qualunque soggetto –movimento, istituzione– che evolve nel tempo. Ed applica le sue riflessioni a quanto la Chiesa, nel corso del tempo, ha dovuto realizzare, istituire, decidere, specificare, dando luogo a successive determinazioni che, non avendola fatta scomparire, ma al contrario avendola resa stabile e robusta nella propria missione e identità, non potevano non essere implicitamente presenti nel suo carisma e nel suo mandato originari, come consegnati dal suo Fondatore.

comprensibile a popoli diversi o in tempo diversi. Si tratta di un vero e proprio *approfondimento nella verità*. I nuovi dogmi si illuminano a vicenda ed illuminano i precedenti, dando coerenza ed unità a tutto il mistero cristiano, aiutando a scoprirne significati prima inespressi o addirittura nascosti. «Un asserto dogmatico, dunque, è un enunciato che si addentra nel mistero: perciò esso ha sempre bisogno di essere ulteriormente e progressivamente reinterpreted. La sua verità immutabile non consiste nell'impossibilità di ripensarlo e di perfezionarlo, ma nella necessità che ogni ulteriore suo sviluppo sia normato dal suo significato originale, che resta valido attraverso tutta l'evoluzione posteriore»¹⁹⁷.

Interpretazione delle formule dogmatiche

Dalla storicità delle formulazioni dogmatiche deriva, come abbiamo visto, la necessità di una loro *interpretazione*. Preposte a tale interpretazione sono la teologia ed il Magistero, con le rispettive funzioni cui abbiamo accennato in precedenza e su cui torneremo nel prossimo paragrafo. Qui vogliamo indicare alcuni dei principali *criteri ermeneutici* per l'interpretazione dell'insegnamento della Chiesa:

- interpretare ogni singola verità di fede all'interno e nel contesto generale dell'intera Rivelazione (*analogia fidei*);
- interpretare le varie formulazioni all'interno del contesto storico-dottrinale nelle quali si sono originate;
- interpretare le formulazioni alla luce di quali siano stati i loro destinatari e tenendo conto di quali errori dottrinali tali dichiarazioni si sono proposte di chiarire o di correggere.

Tenere presente la *contestualità* delle formule dogmatiche (secondo e terzo criterio) non significa che esse sono (o furono) valide solo all'interno del particolare contesto storico-dottrinale nel quale sono state formulate: il loro valore, una volta colto il senso del contenuto trasmesso da tali formulazioni, diviene extra-contestuale. Per quanto riguarda invece il primo criterio, avremo modo di approfondire nell'ultimo capitolo (VII) di questo Corso il concetto di *analogia fidei*. Per il momento è sufficiente dire che vanno sempre ricercate, tra le diverse formule dogmatiche, quella coerenza ed unità che sono caratteristiche della Rivelazione stessa. Tali formule dunque manifestano: 1) un carattere cristocentrico; 2) un legame con la tradizione apostolica; 3) un'evidenza di cattolicità, ossia di universalità, nel tempo e nello spazio; 4) un legame con la *lex orandi*, luogo teologico vivente della fede della Chiesa¹⁹⁸.

È opportuno infine ricordare che il mandato evangelico affidato da Gesù Cristo alla sua Chiesa consiste, nella sua essenza, nella *trasmissione* della verità, non nell'*adattamento* delle formulazioni alle necessità culturali dell'annuncio. *La priorità della trasmissione sull'interpretazione* è in fondo una richiesta avanzata dalla stessa finalità salvifica dell'annuncio cristiano.

4.3 Il rapporto fra teologia e Magistero

¹⁹⁷ Z. ALSZEGHY, M. FLICK, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Queriniana, Brescia 1969, 137.

¹⁹⁸ Riguardo a tali specificazioni sul criterio dell'*analogia fidei*, cfr. CTI, *L'interpretazione*, nn. 2780-2785.

Per la loro rispettiva funzione nei confronti del deposito della fede, la teologia e il Magistero stanno tra loro in un rapporto molto stretto, che ora vogliamo osservare da vicino. Una pregevole e sintetica descrizione di tale rapporto è fornita dall'Istruzione *Donum Veritatis*¹⁹⁹:

Il Magistero vivo della Chiesa e la teologia, pur avendo doni e funzioni diverse, hanno ultimamente il medesimo fine: conservare il Popolo di Dio nella verità che libera... Questo servizio alla comunità ecclesiale mette in relazione reciproca il teologo con il Magistero. Quest'ultimo insegna autenticamente la dottrina degli Apostoli e, traendo vantaggio dal lavoro teologico, respinge le obiezioni e le deformazioni della fede, proponendo inoltre con l'autorità ricevuta da Gesù Cristo nuovi approfondimenti, esplicitazioni e applicazioni della dottrina rivelata. La teologia invece acquisisce, in modo riflesso, un'intelligenza sempre più profonda della Parola di Dio, contenuta nella Scrittura e trasmessa fedelmente dalla Tradizione viva della Chiesa sotto la guida del Magistero, cerca di chiarire l'insegnamento della Rivelazione di fronte alle istanze della ragione, ed infine gli dà una forma organica e sistematica.

Magistero e teologia hanno *lo stesso fine*, che è un servizio alla comunità ecclesiale: «conservare il Popolo di Dio nella verità». Essi hanno anche la stessa *origine*, che è la Rivelazione ricevuta e custodita dalla Chiesa. Il testo qui riportato mette anche in luce la relazione che rende il Magistero e la teologia in un certo modo compenetrati: il Magistero trae «vantaggio dal lavoro teologico» e i suoi insegnamenti sono espressi secondo un linguaggio e delle categorie teologiche; la teologia, da parte sua, riflette sulla Parola di Dio scritta e trasmessa fedelmente «sotto la guida del Magistero». La teologia dunque non può considerare il Magistero come una istanza esterna a sé, poiché esso è voce viva della Chiesa, voce che ne esprime in modo autentico la fede, oggetto della teologia.

Unità di origine e di fine, e relazione di mutua interiorità spiegano la profonda unità che esiste tra Magistero e teologia. Essi hanno però anche *funzioni diverse* in seno alla Chiesa. Il Magistero insegna la dottrina cristiana e ne propone «approfondimenti, esplicitazioni e applicazioni» in modo *autentico*, cioè autorevole. Proprio in questo sta la caratteristica fondamentale del Magistero: nel fatto che esso gode di una autorità di tipo carismatico-sacramentale (fondata sul sacramento dell'Ordine episcopale) per cui il suo insegnamento è assistito dallo Spirito Santo.

Tale garanzia manca nel caso del lavoro dei teologi: esso «non ha alcuna garanzia "istituzionale". Affidato all'impegno esclusivamente personale, è libero e volontario; né può avere autorità, se non quella derivata dalla "scienza"»²⁰⁰. Il valore di una proposta teologica è legato solamente al suo carattere scientifico, cioè razionale.

Per quanto abbiamo detto, seppure in modo piuttosto breve ed essenziale, dovrebbe essere chiaro che la "scientificità" della teologia non è messa in discussione per il fatto che essa è sottoposta all'autorità del Magistero. Infatti quest'ultimo non prescrive alla teologia quali risultati deve ottenere o quali strade seguire: il Magistero, con il suo carisma di interpretazione della Rivelazione, contribuisce piuttosto a rendere chiaro alla teologia il suo oggetto e la protegge dalle possibili deviazioni in cui può incorrere nella sua ricerca. L'assenso prestato dal teologo agli insegnamenti del Magistero dunque, è semmai condizione di scientificità, e non un ostacolo al suo lavoro. Su questo aspetto torneremo anche nel prossimo capitolo, parlando del metodo teologico.

¹⁹⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum Veritatis*, n. 21.

²⁰⁰ COLOMBO, *Professione teologo*, 36.

L'Istruzione *Donum Veritatis*, trattando della relazione fra Magistero e teologia, ricorda quali sono i gradi di *assenso* che i teologi, come ogni altro fedele, sono chiamati a prestare ai diversi tipi di pronunciamenti magisteriali. Li riassumiamo qui di seguito²⁰¹.

1) Pronunciamenti *infallibili* del Magistero solenne (Concili ecumenici o dichiarazioni *ex cathedra* del Romano Pontefice) o del Magistero ordinario e universale: «l'adesione richiesta è quella della fede teologale» (n. 23).

2) Insegnamenti *definitivi* del Magistero: «devono essere fermamente accettati e ritenuti» (n. 23).

3) Insegnamenti che il Magistero propone, senza l'intenzione di porre un atto definitivo: «è richiesto un religioso ossequio della volontà e dell'intelligenza... sotto la spinta dell'obbedienza della fede» (n. 23).

4) Interventi di ordine prudenziale del Magistero, su questioni dibattute e contenenti elementi contingenti: occorre una «volontà di ossequio leale» (n. 24).

Ci sembra utile concludere questo paragrafo sui rapporti fra Magistero e teologia riportando, pressoché integralmente, il testo della *Donum Veritatis* (nn. 25- 31) in cui si entra in merito alle possibili tensioni che si possono verificare, e al modo di affrontarle con fede e in modo costruttivo.

25. Anche quando la collaborazione si svolge nelle condizioni migliori, non è escluso che nascano tra il teologo ed il Magistero delle tensioni. Il significato che a queste si conferisce e lo spirito con il quale le si affronta non sono indifferenti: se le tensioni non nascono da un sentimento di ostilità e di opposizione, possono rappresentare un fattore di dinamismo ed uno stimolo che sospinge il Magistero ed i teologi ad adempiere le loro rispettive funzioni praticando il dialogo.

26. Nel dialogo deve dominare una duplice regola: 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 salverà l'«*unitas caritatis*».

27. Anche se la dottrina della fede non è in causa, il teologo non presenterà le sue opinioni o le sue ipotesi divergenti come se si trattasse di conclusioni indiscutibili. [...] Per gli stessi motivi egli rinuncerà ad una loro espressione pubblica intempestiva. [...]

29. In ogni caso non potrà mai venir meno un atteggiamento di fondo di disponibilità ad accogliere lealmente l'insegnamento del Magistero, come si conviene ad ogni credente nel nome dell'obbedienza della fede. Il teologo si sforzerà pertanto di comprendere questo insegnamento nel suo contenuto, nelle sue ragioni e nei suoi motivi. A ciò egli consacrerà una riflessione approfondita e paziente, pronto a rivedere le sue proprie opinioni ed a esaminare le obiezioni che gli fossero fatte dai suoi colleghi.

30. Se, malgrado un leale sforzo, le difficoltà persistono, è dovere del teologo far conoscere alle autorità magisteriali i problemi suscitati dall'insegnamento in se stesso, nelle

²⁰¹ Indicheremo tra parentesi i riferimenti ai numeri corrispondenti del documento.

giustificazioni che ne sono proposte o ancora nella maniera con cui è presentato. Egli lo farà in uno spirito evangelico, con il profondo desiderio di risolvere le difficoltà. Le sue obiezioni potranno allora contribuire ad un reale progresso, stimolando il Magistero a proporre l'insegnamento della Chiesa in modo più approfondito e meglio argomentato. In questi casi il teologo eviterà di ricorrere ai «mass-media» invece di rivolgersi all'autorità responsabile, perché non è esercitando in tal modo una pressione sull'opinione pubblica che si può contribuire alla chiarificazione dei problemi dottrinali e servire la verità.

31. Può anche accadere che al termine di un esame dell'insegnamento del Magistero serio e condotto con volontà di ascolto senza reticenze, la difficoltà rimanga, perché gli argomenti in senso opposto sembrano al teologo prevalere. Davanti ad un'affermazione, alla quale non sente di poter dare la sua adesione intellettuale, il suo dovere è di restare disponibile per un esame più approfondito della questione. Per uno spirito leale ed animato dall'amore per la Chiesa, una tale situazione può certamente rappresentare una prova difficile. Può essere un invito a soffrire nel silenzio e nella preghiera, con la certezza che se la verità è veramente in causa, essa finirà necessariamente per imporsi.

Concludiamo con questi richiami alla *caritas* come fondamento dell'unità ecclesiale, il presente capitolo dedicato alle *fonti* del lavoro teologico. Possiamo ora volgere lo sguardo al *metodo* della scienza teologica.

CAPITOLO VII. IL METODO TEOLOGICO

Ogni scienza si caratterizza per il proprio *oggetto* e per il *metodo* attraverso il quale procede verso una conoscenza più completa e approfondita dell'oggetto stesso. Tra oggetto e metodo vi è una relazione reciproca: indubbiamente il metodo deve essere adeguato all'oggetto (analogamente a come occorre dotarsi di un buon telescopio se si vogliono osservare i pianeti o le stelle); ma al contempo il metodo impiegato influenza, se non proprio l'oggetto in quanto tale, almeno la conoscenza che si ottiene riguardo ad esso. In particolare, ogni metodo si fonda su alcuni presupposti o principi che ne determinano sia le potenzialità conoscitive sia i limiti.

Nel caso della teologia, abbiamo già visto che l'oggetto è quanto di più peculiare si possa pensare: si tratta del mistero di Dio in Sé Stesso e della relazione di tutto l'esistente – e in particolare dell'uomo – con Lui; un mistero rivelatosi nella storia e, in modo pieno e definitivo, in Cristo. La peculiarità dell'oggetto – che è propriamente un Soggetto personale che si rivela e si auto-comunica – determina la peculiarità del metodo della scienza teologica. Ma è già chiaro che una caratteristica fondamentale dell'operare teologico deve essere l'atteggiamento di *umiltà* e di *apertura* della ragione a ciò che è più grande di lei; una disposizione di *ascolto* pieno di fede della Parola in cui il Dio Personale rivela la propria intimità e svela la verità ultima sull'uomo e sul mondo. Adottare un metodo che pretendesse di esprimere esaustivamente in concetti umani il contenuto della Parola di Dio, significherebbe ridurre o deformare in partenza tale contenuto.

1. LA STRUTTURA DEL METODO

Una riflessione formale sul metodo teologico è avvenuta solo in tempi recenti, negli anni precedenti il Concilio Vaticano II, ma la storia della Chiesa mostra che i teologi si sono sempre serviti di qualche particolare metodo di indagine perché la teologia è stata fin da subito concepita come una forma, o meglio, la forma più alta e più rigorosa di ricerca della verità²⁰².

Pur nelle diversità dei metodi e dei modelli di teologia e nell'evoluzione storica che si può riscontrare, è possibile riconoscere *un fondamentale principio metodologico* che caratterizza la teologia in ogni epoca. L'essenza di tale principio è ben espressa in un passaggio dell'enciclica *Fides et ratio* (n. 65):

La teologia si organizza come scienza della fede alla luce di un duplice principio metodologico: *l'auditus fidei* e *l'intellectus fidei*. Con il primo, essa entra in possesso dei contenuti della Rivelazione così come sono stati esplicitati progressivamente nella Sacra Tradizione, nella Sacra Scrittura e nel Magistero vivo della Chiesa. Con il secondo, la teologia vuole rispondere alle esigenze proprie del pensiero mediante la riflessione speculativa.

²⁰² Si può vedere una panoramica storica sui metodi teologici in MORALES, *Introducción a la Teología*, 236-246; cfr. anche, per un maggior approfondimento, L. ŽÁK, *La teologia: statuto, metodo, fonti, strumenti. Epistemologia generale*, in G. LORIZIO (ed.), *Teologia fondamentale*, vol. 1: Epistemologia, Città Nuova, Roma 2004, 73-115.

Va notato che non si parla di due principi, ma di *un* principio *duplice*; ciò indica che non si possono separare l'*auditus fidei* e l'*intellectus fidei* come se fossero due momenti indipendenti del lavoro teologico. Si può riconoscere una certa affinità tra il primo dei due momenti –l'*auditus fidei*– e l'atto proprio della *fede*, grazie alla quale l'uomo accoglie la verità rivelata; analogamente si riconosce un'affinità tra il secondo momento –l'*intellectus fidei*– e l'opera della *ragione* che cerca di comprendere e fare proprio il mistero. Ma così come la fede e la ragione, secondo quanto abbiamo visto in precedenza, operano insieme in ogni fase dell'attività teologica (e non una successivamente all'altra), così l'ascolto (*auditus*) e la ricerca dell'intelligenza (*intellectus*) della fede si intrecciano e si compenetrano costantemente.

1.1 L'*auditus fidei* o momento positivo del metodo teologico

Secondo il testo di *Fides et ratio* sopra citato, nel momento dell'*auditus fidei* la teologia «entra in possesso dei contenuti della Rivelazione così come sono stati esplicitati progressivamente nella Sacra Tradizione, nella Sacra Scrittura e nel Magistero vivo della Chiesa». Tale momento del lavoro teologico è detto anche *momento positivo*, per indicare che si tratta di individuare e discernere con la maggior chiarezza possibile i *dati* che saranno poi oggetto della riflessione speculativa²⁰³. A differenza delle scienze naturali, che ottengono i propri dati di partenza dall'osservazione dei fenomeni, la teologia ricava dalla Rivelazione (accolta dal teologo mediante la fede) la materia su cui esercitare la propria speculazione, ossia le verità o misteri di fede. Nel momento dell'*auditus fidei*, o momento *positivo*, il teologo deve dunque determinare *che cosa Dio ha rivelato*, e pertanto egli prenderà in esame il contenuto della Scrittura e della Tradizione, interpretate grazie al Magistero vivo della Chiesa, secondo la sintetica descrizione di *Fides et ratio*²⁰⁴.

I contenuti rivelati non sono espressi tutti con la stessa nitidezza e richiedono un lavoro di interpretazione delle diverse espressioni sia della Scrittura che della Tradizione. Un buon modo di procedere è quello di *tracciare la storia documentale dell'oggetto di indagine* (l'espressione di una particolare verità o una categoria teologica, come ad esempio quella di santità o di redenzione, ecc), esaminando prima le affermazioni bibliche dell'AT e del NT; passando poi in rassegna la Tradizione nelle sue molteplici voci e nel suo sviluppo storico (i Padri, le espressioni liturgiche; i teologi; ecc); infine considerando gli insegnamenti magisteriali in merito.

Ciascun elemento della ricerca deve essere correttamente interpretato: ogni affermazione (anche quelle della Scrittura, come abbiamo visto) si dà infatti in un contesto che la condiziona e contribuisce a determinarne il senso. Occorre riconoscere anche la diversa autorità delle singole voci relative all'oggetto di indagine, in modo da poterle integrare in modo corretto. Di particolare aiuto sono i chiarimenti o gli insegnamenti del Magistero, che spesso indicano la giusta direzione dell'approfondimento teologico e segnalano quali strade sono chiaramente da non imboccare. In

²⁰³ È utile sapere che si può denominare *teologia positiva* la funzione della teologia che si occupa di enucleare i dati di fede: quando si impiega questa terminologia si intende la *teologia positiva* come lo stadio scientifico dell'*auditus fidei*. Analogamente si può indicare come *teologia speculativa* la funzione di approfondire in modo razionale, speculativo appunto, la conoscenza dei dati di fede: la *teologia speculativa* costituisce, secondo questa terminologia, lo stadio scientifico dell'*intellectus fidei*. Cfr. CONGAR, *Teologia*, 368; MORALES, *Introducción a la Teología*, 246-251.

²⁰⁴ Ciò che nel capitolo precedente abbiamo detto riguardo all'unità del *deposito* della Rivelazione, custodito e trasmesso dalla Chiesa nella reciproca interconnessione di Scrittura, Tradizione e Magistero permette di comprendere facilmente quanto stiamo dicendo.

tal modo si può giungere a una formulazione chiara del dato di fede così come esso è creduto, trasmesso e proposto dalla Chiesa. Su tale dato, e sulla sua relazione con le altre verità di fede, si svolgerà poi l'approfondimento speculativo, nel momento dell'*intellectus fidei*.

Il momento dell'*auditus fidei*, così come lo abbiamo sinteticamente descritto, si avvale dell'apporto di numerose discipline come la storia, la filologia, l'ermeneutica, la filosofia, che sono di ausilio nel ricostruire le fonti documentali e nell'interpretarle correttamente.

Riguardo al contributo che la filosofia può fornire al momento dell'*auditus fidei*, la *Fides et ratio* (n. 65) segnala in particolare che: «la filosofia reca alla teologia il suo peculiare contributo nel momento in cui considera la struttura della conoscenza e della comunicazione personale e, in particolare, le varie forme e funzioni del linguaggio. Ugualmente importante è l'apporto della filosofia per una più coerente comprensione della Tradizione ecclesiale, dei pronunciamenti del Magistero e delle sentenze dei grandi maestri della teologia: questi infatti si esprimono spesso in concetti e forme di pensiero mutuati da una determinata tradizione filosofica. In questo caso, è richiesto al teologo non solo di esporre concetti e termini con i quali la Chiesa riflette ed elabora il suo insegnamento, ma anche di conoscere a fondo i sistemi filosofici che hanno eventualmente influito sia sulle nozioni che sulla terminologia, per giungere a interpretazioni corrette e coerenti».

È importante, infine, notare che il teologo, nel momento dell'*auditus fidei*, impiega certamente i risultati delle discipline storiche e filologiche, come pure quelli dell'esegesi biblica, ma sempre *inquadrando in una visione propriamente teologica*, cioè alla luce della fede. In altre parole, il suo lavoro è sempre illuminato dalla fede personale, che è partecipazione della fede della Chiesa. Ciò significa che il teologo cerca di cogliere nelle espressioni –pur differenziate e storicamente determinate– della Scrittura e della Tradizione, ciò che crede la Chiesa: questa è infatti l'espressione vera (sebbene sempre parziale) di ciò che Dio ha rivelato. Il teologo deve per questo ricordare l'unità della dottrina della fede, con la coerenza che la caratterizza, e deve ascoltare con attenzione la voce della Chiesa che si esprime in modo autorevole nel Magistero. Per intendersi, se uno studio condotto con metodi storici spingesse il teologo a “rivedere” in modo sostanziale la formulazione di una verità di fede, alterandone il senso, ciò sarebbe segno di una scarsa comprensione teologica del punto in esame, o di una insufficiente capacità di ascolto della voce della Chiesa nella sua Tradizione.

Con parole di Congar, a sintesi di quanto abbiamo esposto, diciamo che la teologia nel suo momento positivo «non cerca di farne [delle espressioni della tradizione] la storia per se stessa, ma soprattutto le studia sotto la direzione e le indicazioni della predicazione ecclesiale di oggi, acquisendo il suo punto di partenza nel pensiero della Chiesa attuale. [...] La teologia positiva assume il suo punto di partenza nel presente, nell'insegnamento attuale della Chiesa, ma si sforza di arricchire ciò che questo insegnamento gli consegna mediante una conoscenza ottenuta mettendo all'opera tutte le risorse della ragione storica, di arricchire ciò che consegna su questo oggetto l'insegnamento *totale* della Chiesa, la testimonianza... integrale sul dato rivelato, la quale comprende, con la Scrittura, sua *principalior pars*, tutto lo sviluppo e tutte le espressioni che tale dato ha ricevuto nella Chiesa, attraverso lo spazio e il tempo»²⁰⁵.

1.2 L'*intellectus fidei* o momento speculativo del metodo teologico

²⁰⁵ CONGAR, *Teologia*, 379.

La ricerca, scientificamente svolta, dell'*intellectus fidei* è anche detta *momento speculativo* del lavoro teologico, poiché qui viene esercitata la funzione propriamente speculativa della ragione illuminata dalla fede. È importante ancora una volta sottolineare l'intima unità tra ragione e fede poiché la speculazione teologica si distingue formalmente da quella filosofica proprio in virtù di tale unità, ossia per il fatto che la luce nella quale l'oggetto viene studiato e compreso è quella della ragione illuminata dalla fede²⁰⁶. Nel momento speculativo del lavoro teologico, la ragione credente si applica ai dati rivelati per approfondirne l'intelligibilità, per comprenderli nella misura di quanto è possibile. Cosa significa precisamente "comprendere", o "approfondire l'intelligibilità" della verità ricevuta nella fede? È ciò che ora dobbiamo illustrare in dettaglio.

Una volta che l'uomo ha accolto nella fede la verità rivelata, questa «rivendica da lui la sottomissione di tutto se stesso e arriva ad occupare anche la sua ragione»²⁰⁷. In altre parole, il credente si sente naturalmente spinto a comprendere, ad assimilare anche in modo razionale ciò che crede. Infatti, come abbiamo detto in precedenza, l'intelletto non riesce a cogliere come "evidenti" i misteri della fede, perciò comincia così la ricerca rigorosa dell'*intellectus fidei* [intelligenza o intelligibilità della fede] che è il fine della teologia. Tale attività della ragione si svolge secondo il suo modo proprio di procedere. Essa considera il contenuto nuovo di conoscenza –acquisito nella fede– cercando di esplicitarlo, di tradurlo in concetti e definizioni conformi ai propri bisogni, secondo le proprie esigenze di *intelligibilità*, di *ordine* e di *unità*. La ragione si sforza cioè di *costituire il contenuto della Rivelazione in un corpo ordinato di enunciati, riconoscendo le verità che sono fondamento di altre, e comprendendo le relazioni che esistono tra i diversi aspetti del mistero rivelato*. In questo modo, la ragione "non fa violenza" al dato rivelato, perché si limita ad esplicitare l'ordine e l'unità della verità che sono insiti nella scienza stessa di Dio. Come leggiamo in *Fides et ratio* (n. 66): «Per quanto riguarda l'*intellectus fidei*, si deve considerare, anzitutto, che la Verità divina, "a noi proposta nelle Sacre Scritture, interpretate rettamente dalla dottrina della Chiesa", gode di una propria intelligibilità così logicamente coerente da proporsi come un autentico sapere. L'*intellectus fidei* esplicita questa verità...».

Un'esigenza particolarmente sentita dalla ragione è quella di *portare a unità* le conoscenze che ottiene grazie alla sua attività propria nell'ordine naturale, con quelle che le provengono dalla fede. Non è ammissibile alcuna teoria della *doppia verità*, per cui non è possibile che ciò che la ragione ha scoperto con il suo modo naturale di conoscere (riguardo al mondo, all'uomo o a Dio) sia negato o contraddetto dalla fede. Come spiega Congar, «se le è rivelato che Dio si è fatto uomo, essa tenterà di pensare questo mistero con quello che conosce dell'uomo; e lo stesso applicherà ai sacramenti, alla morale evangelica, alla teoria della giustificazione...»²⁰⁸. Tale esigenza di unità da parte della ragione corrisponde ad una analoga esigenza portata con sé dalla fede, in quanto conoscenza che riguarda tutto l'uomo e la sua salvezza, ossia i suoi rapporti con la totalità del reale e con Dio²⁰⁹. Riprendendo l'esempio sopra citato, se per fede sappiamo che Dio si è fatto uomo, la

²⁰⁶ La distinzione di "oggetto formale" (ossia, come abbiamo visto nei precedenti capitoli, di *luce* o di *forma intellegibile* sotto la quale viene studiato l'oggetto) tra teologia e filosofia è presente anche quando il loro oggetto coincide "materialmente", come quando si tratta di studiare verità riguardanti l'uomo o, in generale, realtà riconoscibili anche alla luce della sola ragione naturale, non illuminata dalla fede.

²⁰⁷ *Ibidem*, 337.

²⁰⁸ CONGAR, *Teologia*, 338.

²⁰⁹ La fede «in effetti è nel credente non un ambito a parte e come una nuova branca che verrebbe ad aggiungersi alle altre e resterebbe loro estranea: è una novità, ma è anche totalizzante e, modificando l'uomo

nozione di “uomo” che la ragione possiede grazie alla propria luce naturale verrà integrata e arricchita dalla verità rivelata, raggiungendo una sintesi superiore²¹⁰. La storia della teologia è ricca di esempi di una simile espansione e di un tale approfondimento del pensiero umano grazie alla luce della Rivelazione.

Abbiamo finora considerato le esigenze che la ragione avverte nel momento in cui riceve la conoscenza nuova apportata dalla fede. Ora ci chiediamo: come opera la ragione su tale conoscenza? È, per così dire, autorizzata ad indagare su un oggetto soprannaturale come è il mistero rivelato? Qual è il suo compito? Quale apporto reale può fornire in termini di conoscenza? Per dare risposta a queste domande, partiamo da un significativo testo del Concilio Vaticano I che descrive il ruolo della ragione in rapporto alla fede²¹¹:

quando la ragione, illuminata dalla fede, cerca assiduamente, piamente e con sobrietà, con l'aiuto di Dio ottiene una certa intelligenza dei misteri [*aliquam... mysteriorum intelligentiam*] molto feconda, sia grazie all'analogia [*ex analogia*] con le cose che conosce naturalmente, sia grazie alla connessione che gli stessi misteri hanno fra di loro e con il fine ultimo dell'uomo.

In questo passo troviamo una chiara affermazione che la ragione può svolgere un'opera di comprensione nei confronti del dato di fede. Inoltre il testo indica *due modi fondamentali* che la ragione ha a disposizione per ricercare tale comprensione, ossia per perseguire *l'intellectus fidei*:

1) l'impiego dell'*analogia* tra i contenuti di fede e la conoscenza acquisita naturalmente;

2) la ricerca dell'intelligenza del mistero evidenziando la *connessione tra le diverse verità di fede* (i misteri) e il loro rapporto con il fine ultimo dell'uomo.

Questi due modi di esercizio della ragione vertono sul contenuto stesso della fede, nello sforzo di penetrarlo razionalmente. Ad essi possiamo aggiungere altri due modi o funzioni dell'attività della ragione, che non riguardano però direttamente il contenuto della fede: 3) preparare il cammino della ragione umana verso la fede dimostrando razionalmente i *preamboli della fede*; 4) difendere la verità cristiana dagli errori che vorrebbero negarla. Su queste ultime due funzioni non abbiamo possibilità di soffermarci, rimandando per questo alla trattazione che se ne fa nell'ambito della Teologia fondamentale. Riguardo poi alla prima delle modalità –l'impiego dell'*analogia*– si tratta dell'impiego dell'*analogia entis* nella formulazione dei concetti teologici e nell'interpretazione dei termini impiegati dalla Rivelazione, di cui abbiamo già parlato approfonditamente in precedenza, a proposito del linguaggio teologico (par. IV.1). In questa sede ci basterà pertanto ricordare in sintesi quanto già detto e fornire un esempio per favorire la comprensione. Ci

tutto intero, tende a subordinare e ad annettersi tutto ciò che c'è di conoscenza certa come tutto ciò che c'è di attività morale». *Ibidem*.

²¹⁰ In altre parole, guardando Cristo l'uomo può vedere la perfetta umanità, la vera *immagine di Dio*, quella pienezza di umanità a cui egli stesso è chiamato a partecipare; come afferma la nota espressione del Concilio Vaticano II, «solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo» (*Gaudium et spes*, n. 22).

²¹¹ CONCILIO VATICANO I, *Dei Filius*, cap. 4. Subito prima, il Concilio aveva distinto i due ambiti di conoscenza che sono propri, rispettivamente, della ragione e della fede. Nel passo che riportiamo afferma la capacità della ragione di acquisire una certa (*aliquam*) comprensione o intelligenza dei misteri conosciuti nella fede.

dedicheremo invece più estesamente alla seconda modalità di esercizio della ragione teologica, ossia la ricerca della connessione tra i misteri e della loro relazione con il fine ultimo dell'uomo.

1) L'impiego dell'analogia

L'analisi che abbiamo svolto nel IV capitolo riguardo al linguaggio analogico ci aveva permesso di affermare che è possibile impiegare termini o concetti umani, ricavati dalla ragione naturale grazie alla conoscenza delle creature (termini come *uomo, figlio, persona, virtù, essere, relazione* e così via) per esprimere le verità rivelate, sebbene il contenuto di queste ecceda le capacità di significare del linguaggio umano. Fondamento di tale possibilità –avevamo notato– è sia la scelta operata da Dio stesso di rivelarsi impiegando parole e concetti umani, sia la metafisica dell'essere (da qui il termine *analogia entis*, con cui è conosciuta questa modalità di impiego del linguaggio in teologia).

Proviamo allora ad illustrare più concretamente l'applicazione dell'*analogia entis* nel ragionamento teologico. Ebbene, le nozioni espresse nella Rivelazione (per esempio il fatto che Gesù Cristo è Re) devono essere elaborate con l'aiuto della conoscenza naturale, filosofica o scientifica, che noi abbiamo di tali nozioni²¹². Tuttavia, se ci limitassimo a questa operazione, ridurremmo il contenuto rivelato alla comprensione che possiamo averne in base al solo pensiero filosofico (nell'esempio indicato, potremmo pensare che Gesù è "Re" nello stesso senso in cui lo è un sovrano terreno, con i poteri che abitualmente gli vengono attribuiti). In tal modo, però, non coglieremmo la portata nuova e superiore che il dato rivelato possiede (ossia che Gesù non è un "re" tra gli altri: tutta la Rivelazione punta a mostrare che egli è il solo vero "Re", ma in modo diverso da come lo sono gli altri).

Pertanto il punto cruciale per la teologia è far sì che le nozioni conosciute naturalmente vengano *giudicate, corrette e perfezionate* grazie alla conoscenza di fede, grazie cioè alla Rivelazione. Così tali nozioni vengono elevate alla dignità di *analogie teologiche*, oggetto di una ragione teologica (e non solo filosofica), ovvero di quella *ragione illuminata dalla fede* di cui parla il testo del Concilio Vaticano I da cui siamo partiti. In questo modo il contenuto della fede non viene alterato o "ridotto" a causa dell'apporto della ragione. Infatti nel lavoro teologico, «dal punto di vista del contenuto oggettivo, la fede comanda in teologia da un capo all'altro. [...] Essa non [...] riceve alcun apporto oggettivo proprio, ma soltanto una spiegazione più completa assumendo le risorse e le vie di questa ragione. [...] ciò che è dato di fede giudica e misura ciò che è prestito filosofico e, lungi dal subordinarglisi, lo subordina a sé stesso»²¹³.

Il contributo della ragione dunque permette una comprensione e una spiegazione del contenuto rivelato: grazie a tale contributo la verità rivelata risulta esplicitata e illuminata, diviene via via assimilabile dall'intelletto umano ed esprimibile in termini universalmente comprensibili.

²¹² Come spiega bene Congar: «Per il nostro spirito non c'è che una maniera di progredire intellettualmente nella conoscenza dei misteri, ovvero analizzare il contenuto dei concetti nei quali tali misteri ci sono stati rivelati da Dio, dedurre dalle essenze le proprietà, collegare gli effetti alle cause, in breve analizzare, spiegare e organizzare tutto razionalmente. La teologia consiste in questo; è per questo che essa applica ai contenuti scelti da Dio nel nostro mondo per rivelarsi, le elaborazioni dei concetti corrispondenti ai quali il nostro spirito è potuto giungere nelle diverse scienze che riguardano tali concetti» (CONGAR, *Teologia*, 391-392).

²¹³ CONGAR, *Teologia*, 394-395.

La teologia si costruisce così come autentico *intellectus fidei*, come conoscenza scientifica della fede, come *scienza della fede*.

2) *La ricerca dell'intelligenza del mistero evidenziando la connessione tra le diverse verità di fede (i misteri) e il loro rapporto con il fine ultimo dell'uomo.*

Un significato diverso, rispetto a quello di *analogia entis*, ha l'espressione *analogia fidei* o "analogia della fede". Come spiega il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, essa indica «la coesione delle verità della fede tra loro e nella totalità del progetto della Rivelazione»²¹⁴. Tale coesione implica che non possano esistere reali contrasti tra le diverse verità di fede; piuttosto esse si illuminano a vicenda, contribuendo a condurre l'intelligenza dell'uomo più in profondità nel mistero di Dio. Ricordiamo che tra i criteri per una corretta interpretazione della Scrittura, la *Dei Verbum* indica anche il porre attenzione all'*analogia della fede*. Ricercare ed esplicitare tale analogia, tale armonia tra le verità della fede, è un criterio fecondo non solo nell'interpretazione biblica, ma in ogni fase del lavoro teologico, in particolare nel momento dell'*intellectus fidei* che stiamo analizzando.

Questa ricerca è fondata sulla consapevolezza che l'economia salvifica di Dio, la sua Rivelazione, è caratterizzata da una sapienza di amore (e quindi da un'unità e da un'armonia) che è accessibile e riconoscibile da parte dell'uomo. Infatti, come scrive l'Apostolo, «egli [Dio] ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui [in Cristo] prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose» (*Ef* 1, 9-10). La ragione teologica non ha pretese di *provare* le verità di fede o i loro nessi, ma di *spiegare* tali verità mettendo in evidenza i rapporti tra di esse e con la volontà salvifica di Dio.

L'affermazione del Concilio Vaticano I da cui abbiamo preso spunto, raccomanda non solo di ricercare le connessioni che esistono tra i diversi aspetti del mistero, ma anche di riconoscere la relazione che essi hanno con il *fine ultimo dell'uomo*. Ciò è comprensibile se pensiamo che la Rivelazione è l'autocomunicarsi di Dio all'uomo per attirarlo alla comunione con Sé²¹⁵, comunione in cui consiste la salvezza, il fine dell'esistenza umana: dunque la salvezza dell'uomo è precisamente il fine della Rivelazione e pertanto è una sua fondamentale chiave di lettura. Ciò significa, al tempo stesso, riaffermare la centralità di Cristo, Verbo incarnato, nella riflessione teologica, poiché è *in Lui* che siamo stati creati, redenti e costituiti eredi della vita eterna (cfr. *Ef* 1, 4-11).

Un emblematico esempio di connessione delle verità di fede tra di esse e con il fine ultimo dell'uomo (la salvezza) è offerto proprio dall'incarnazione del Verbo: tale mistero è ovviamente in relazione con la Persona di Cristo e quindi con il dogma trinitario, ma anche con le missioni divine (del Figlio e dello Spirito, tra loro inseparabili), con la dottrina della grazia e delle virtù teologali e morali ad essa collegate, con i doni, i sacramenti, la filiazione divina e, infine, con la partecipazione alla risurrezione di Cristo e con il giudizio. La connessione tra queste verità è tale che le une illuminano le altre e viceversa, fornendo alla teologia numerose possibilità di interpretazione e di approfondimento.

²¹⁴ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 114.

²¹⁵ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 2.

Tra i modi che la teologia ha a disposizione per approfondire l'intelligenza del mistero, possiamo menzionarne tre fondamentali²¹⁶:

a) *Spiegazione del dato rivelato*: si tratta di fornire una nozione più precisa delle realtà rivelate che ci vengono consegnate nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa. Alcuni esempi possono essere il chiarire il significato di espressioni come l'essere assiso alla destra del Padre da parte di Cristo, o della visione paolina della Chiesa come corpo di Cristo, o di categorie come quella di redenzione, di grazia, e così via. Nel lavoro di spiegazione del dato rivelato, la teologia può formulare –come abbiamo detto– analogie prese dal nostro mondo per esprimere meglio la verità di fede; tali analogie avranno però sempre una funzione strumentale e la loro adeguatezza sarà sempre misurata dalla Parola di Dio e non viceversa.

b) *Argomenti di convenienza*: sono largamente impiegati in teologia. Grazie ad essi, la ragione teologica cerca di offrire una spiegazione plausibile di un fatto che conosciamo grazie alla Rivelazione. Tale spiegazione impiega una conoscenza di ordine naturale (una legge o struttura valida nel mondo creato) per chiarire il motivo o il significato del fatto conosciuto per fede. Una simile spiegazione non ha la pretesa di "provare" il fatto o di "dimostrare" qual è la sua logica, ma offre una spiegazione possibile, plausibile, del fatto e della sua logica, permettendo così di concepirlo e comprenderlo meglio.

Un esempio è il modo in cui san Tommaso, nella prima questione della *Summa Theologiae*, *Tertia Pars*, cerca di fornire ragioni di *convenienza* dell'incarnazione. Egli si domanda se a Dio "convenga", cioè se sia appropriato a Dio il fatto di aver assunto la natura umana [*utrum conveniens fuerit Deum incarnari*]. Per rispondere, si avvale di un principio metafisico ricavato in base al ragionamento filosofico: quello secondo cui "appartiene al bene il comunicarsi ad altri" [*pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet*]. Tale principio, applicato a Dio che è la somma Bontà, permette di affermare che a Lui si addice il comunicarsi in modo sommo alla sua creatura [*ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet*], come avviene nell'incarnazione, in cui il Verbo unisce a Sé l'anima e la carne umana²¹⁷. Il principio utilizzato permette dunque di esplicitare in parte l'intelligibilità propria del mistero (dell'incarnazione), nella misura in cui tale il principio può applicarsi alla vita stessa di Dio e al suo agire. La libertà e gratuità assoluta dell'agire di Dio non significano infatti che esso sia arbitrario: perciò, una volta conosciuta nel suo rivelarsi, l'economia della salvezza può essere penetrata in una certa misura dall'intelligenza. Come si può notare nell'esempio proposto, l'intelligenza si appoggia sulla conoscenza naturale e si eleva grazie alla fede. Viene sempre salvaguardata, in tal modo, la precedenza e la superiorità della Rivelazione rispetto al ragionamento umano che riflette e argomenta su di essa.

c) *Ragionamento deduttivo*: la spiegazione del dato rivelato può assumere anche la forma di un ragionamento nel quale, da alcune verità, ne vengono dedotte altre che erano più o meno nascoste all'interno del deposito rivelato. Si tratta di un procedimento presente nella stessa Scrittura: è così

²¹⁶ Seguiamo qui l'esposizione chiara e sintetica di Congar in *Teologia*, opera cui abbiamo già fatto ampio riferimento.

²¹⁷ TOMMASO D' AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 1, a. 1, co. Interessante è anche il secondo articolo della stessa questione. Sebbene la domanda posta verta sulla *necessità* dell'incarnazione per la salvezza dell'uomo, i numerosi argomenti offerti da san Tommaso sono, a ben vedere, motivi di *convenienza* dell'incarnazione, piuttosto che ragioni necessarie.

che Paolo, ad esempio, a partire dalla risurrezione di Gesù, può spiegare in che modo risorgeranno coloro che credono in Lui (cfr. *Fil 3, 20-21; 1 Cor 15*). Il ragionamento teologico deduttivo può, analogamente a quanto abbiamo visto nelle precedenti forme di impiego della ragione in teologia, servirsi anche di verità conosciute naturalmente, per ricavare acquisizioni nuove. È questo il caso, ad esempio, del ragionamento secondo cui l'atto di essere è proprio della persona. Da tale principio di ragione, riflettendo sulla persona di Cristo, si può affermare che in lui, essendovi una sola persona, vi è anche unità di essere²¹⁸. Il valore di tali conclusioni dipenderà, evidentemente dalla validità delle premesse di ragione naturale e dalla correttezza nel rispettare l'analogia tra ordine creato e ordine soprannaturale.

A conclusione di quanto detto, è utile far notare che esiste una profonda *unità* tra fede e ragione, ma anche una certa *tensione*, come riflesso del rapporto tra il Dio infinito e trascendente e l'uomo creato a Sua immagine, tra il *Logos* divino e la ragione umana. L'*unità* permette al cuore dell'uomo di "riconoscere" nel sì della fede il *Logos* che gli si rivela in Cristo. Mentre la *tensione* non è contrasto, ma provocazione salutare: la Rivelazione accolta nella fede "provoca" la ragione a un'estensione e a un superamento di sé che aprono lo spazio ampio e fecondo della riflessione teologica.

2. L'ATTUAZIONE DEL METODO TEOLOGICO

I due momenti evidenziati –ricerca scientifica dell'*auditus* e dell'*intellectus fidei*– caratterizzano in modo essenziale il metodo teologico. È necessario tuttavia ancora: 1) puntualizzare meglio alcuni aspetti del metodo, in particolare riguardo alle fonti della teologia; 2) notare come, a partire dalla struttura comune, possano svilupparsi approcci anche assai diversi, che nel loro insieme compongono l'ampio panorama del *pluralismo* teologico; 3) soffermarci nuovamente, per un breve ma importante chiarimento, sul rapporto fra teologia e Magistero.

2.1 Considerazioni sulle fonti della teologia

Appare con evidenza, da quanto abbiamo visto, il ruolo fondamentale che hanno la Scrittura, la Tradizione e il Magistero, tanto nel momento positivo quanto in quello speculativo del lavoro teologico. Scrittura e Tradizione infatti costituiscono un *unico deposito* della Rivelazione il cui interprete autorevole è il Magistero: da tale deposito di fede, la teologia ricava i dati su cui operare la propria riflessione, come pure buona parte degli strumenti necessari per comprenderli. Sono queste le fonti principali della teologia, che abbiamo considerato in dettaglio nel precedente capitolo.

Accanto a queste fonti principali, ve ne sono alcune altre, tra le quali è bene segnalare specialmente:

- *l'esperienza credente*: in particolare l'esperienza della fede vissuta e testimoniata dai santi è per la teologia una fonte di conoscenza di Dio e del suo modo di entrare in rapporto intimo con

²¹⁸ Prendiamo l'esempio da CONGAR, *Teologia*, 350.

l'uomo. La necessità del legame della teologia con la santità e con la spiritualità vissuta, che era stato messo tra parentesi per un lungo periodo, è oggi affermata con molta chiarezza²¹⁹.

- *la storia*: non si tratta in questo caso di una fonte in senso proprio, poiché la storia non ha un valore costitutivo per la teologia, bensì un ruolo di stimolo, di provocazione positiva. Nella storia infatti si dispiega e si manifesta l'umano –ciò che è l'uomo in tutte le sue espressioni individuali e sociali– ed è anche il tempo della Chiesa presente nel mondo. Più ancora, lo stesso farsi presente di Dio nel mondo avviene nella storia e genera una storia, la storia della salvezza. La conoscenza della storia aiuta dunque a comprendere e ad interpretare non solo la realtà dell'uomo, ma anche a cogliere gradualmente l'agire di Dio e il senso del mistero cristiano che si disvela nella storia.

In questa attenzione alla storia, si comprende anche l'importanza dell'*auditus temporis*, ossia di un ascolto attento da parte della teologia (e in generale della Chiesa) alle diverse manifestazioni ed esigenze, ai problemi e alle domande, dell'uomo contemporaneo. Come ha ricordato Giovanni Paolo II, «questo è stato il processo di riflessione teologica seguito dal Concilio Vaticano II nella costituzione *Gaudium et Spes*: la correlazione fra i problemi profondi e decisivi dell'uomo, e la luce nuova che sprigiona su di essi la Persona e il messaggio di Gesù Cristo (cf. *Gaudium et Spes*, 9-21)»²²⁰.

2.2 Elementi che caratterizzano i diversi metodi e approcci

Ad un semplice sguardo, il panorama teologico attuale presenta una pluralità di metodi e di approcci che si differenziano e si caratterizzano in base ad alcune opzioni operate dai diversi studiosi. Sul modo concreto di fare teologia influiscono infatti, ad esempio:

- a) la precomprensione del teologo nei confronti del mistero cristiano, derivante dalla sua esperienza ecclesiale, dalla sua formazione, dal suo percorso di vita, ecc;
- b) la filosofia che impiega per approfondire la comprensione della verità rivelata e per strutturare tale comprensione;
- c) il valore attribuito all'esperienza e alla prassi cristiana vissuta in un determinato contesto, per illuminare aspetti della fede.

Queste opzioni e precomprensioni condizionano inevitabilmente l'impiego e l'interpretazione che il teologo fa delle fonti e l'elaborazione del suo pensiero. Indubbiamente il metodo del teologo deve comprendere elementi di carattere filosofico, ermeneutico, esperienziale e pastorale; ma è importante che tali elementi compongano un metodo equilibrato e adeguato all'oggetto peculiare di studio della teologia, che è il mistero di Dio manifestatosi nella Rivelazione. Poiché depositaria e interprete della Rivelazione è la Chiesa, una garanzia di equilibrio metodologico è il fatto che il teologo si collochi ben all'interno del *sentire ecclesiale*, ossia in ascolto della voce della Tradizione e del Magistero vivo della Chiesa²²¹.

²¹⁹ Si può leggere, in proposito, il noto articolo di H. U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, in *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia 1985, 200-229.

²²⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai docenti di teologia nella Pontificia Università di Salamanca*, 1 novembre 1982.

²²¹ Vale la pena ricordare un'indicazione in merito al valore dell'esperienza pastorale e al suo discernimento ai fini di una elaborazione teologica. «Una riflessione teologica, sviluppata partendo da una

Il fatto che non vi sia un unico modo di fare teologia, un unico paradigma metodologico, è qualcosa di positivo. Tale *pluralismo teologico* corrisponde, oltre che all'autentica libertà nella ricerca, anche alla ricchezza del mistero che è al centro dell'attenzione dei teologi: un mistero – quello del Dio trinitario rivelatosi nel Verbo incarnato – che rimane sempre in una certa misura inesprimibile, e che risulta meglio espresso proprio grazie ad una pluralità di prospettive e di approcci.

La teologia conosce anche un *progresso* nella comprensione della verità rivelata. Tale progresso avviene in tutti i momenti del lavoro teologico: sia nel momento positivo – nel chiarimento del dato rivelato colto nella Scrittura e nella Tradizione –, sia nella riflessione speculativa sui dati così ottenuti. *Esiste quindi una storia della teologia, uno sviluppo cioè della fede nel suo essere progressivamente compresa e formulata.* Tale sviluppo è soggetto anche al rischio di errori e di regressi. Anche per questo è importante tenere presente il criterio formulato da san Vincenzo di Lerins e recepito dal Concilio Vaticano I nella Costituzione *Dei Filius*: «Crescano pure, quindi, e progrediscano largamente e intensamente... per un sol uomo come per tutta la Chiesa, l'intelligenza, la scienza e la sapienza, secondo i ritmi propri a ciascuna generazione e a ciascun tempo, ma esclusivamente nel loro ordine, nella stessa credenza, nello stesso senso e nello stesso pensiero [*in eodem dogmate, eodem sensu, eademque sententia*]²²².

2.3 Rapporto fra ricerca teologica e autorità del Magistero

Abbiamo già discusso del rapporto fra teologia e Magistero nel capitolo precedente. Ora riprendiamo il tema per un ulteriore aspetto, importante per quanto riguarda il carattere autenticamente scientifico della teologia. Ci poniamo in effetti la domanda se possa definirsi veramente "scienza" una disciplina che è soggetta ad una autorità dottrinale come quella del Magistero ecclesiastico: non costituisce forse questo un limite alla piena libertà e alla necessaria autonomia della ricerca scientifica?

La risposta si può dare tenendo presente il carattere peculiare dell'oggetto di studio della teologia: si tratta del Dio che si è rivelato nella storia, attraverso una Parola che, dopo aver più volte parlato attraverso i profeti e negli eventi della storia di Israele (cfr. *Eb* 1, 1-2; *Dei Verbum*, n. 2), si è incarnata nell'umanità di Gesù Cristo, il Figlio di Dio fatto uomo. Tale Parola dunque, come abbiamo avuto modo di vedere lungo questo Corso, si è rivolta ad un popolo e viene custodita e trasmessa da questo popolo: il popolo di Dio che è la Chiesa in continuità con l'Israele dell'AT. Per questo motivo non può che essere la Chiesa «l'ambiente vitale del teologo; in essa sono custodite le esperienze della fede con Dio»²²³. Non vi è dubbio che la Parola custodita nella Chiesa «viene

particolare esperienza, può costituire un contributo molto positivo, in quanto consente di mettere in evidenza aspetti della Parola di Dio, la cui intera ricchezza non era ancora stata pienamente percepita. Ma affinché tale riflessione sia veramente una lettura della Scrittura, e non già la proiezione sulla Parola di Dio di un significato che non vi è contenuto, il teologo sarà attento a interpretare l'esperienza, da cui parte, alla luce dell'esperienza della Chiesa stessa. Tale esperienza della Chiesa brilla con singolare splendore e in tutta la sua purezza nella vita dei Santi. Spetta ai Pastori della Chiesa, in comunione col Successore di Pietro, discernerne l'autenticità». CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. *Libertatis conscientia*, n. 70.

²²² VINCENZO DI LERINS, *Commonitorium*, 23 (PL 50,668). Cfr. CONCILIO VATICANO I, Cost. Dogm. *Dei Filius*, DH 3020. Lo abbiamo citato già nel capitolo precedente a proposito dello sviluppo dogmatico, che è ovviamente correlato a quello della teologia di cui stiamo parlando qui.

²²³ J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, 93.

prima e precede la ricerca teologica» ed è «l'unità di misura della teologia»²²⁴, dato che questa non è altro che lo sviluppo intellettuale della fede in tale Parola. Ebbene, come osserva Ratzinger, per essere effettivamente custodita e trasmessa dalla Chiesa, per non essere esposta all'arbitrio dei singoli, *la Parola ha bisogno di avere nella Chiesa «un suo proprio organo – il magistero, che Cristo ha affidato agli apostoli e per loro tramite ai loro successori»*²²⁵. Il Magistero è responsabile di interpretare ed esprimere la comprensione che la Chiesa ha della Parola stessa. È il primato della Parola, o se vogliamo il primato della fede della Chiesa sulle interpretazioni soggettive della Parola, che conferisce autorità al Magistero.

Tale autorità, però, essendo proprio al servizio della Parola, «non annulla l'autonomia dell'indagine teologica, bensì le conferisce l'unico suo stabile fondamento»²²⁶. Una teologia che voglia dirsi veramente scientifica, dunque, non dovrà rifuggire il rapporto con il Magistero: al contrario, se lo facesse mancherebbe il proprio obiettivo, poiché perderebbe di vista il vero oggetto della sua indagine, che è la Parola di Dio.

Al contempo è bene ricordare che la teologia non è una “funzione ausiliaria” del Magistero, ma una attività autonoma e mossa da un dinamismo proprio, l'amore alla verità, alla verità che è il Dio-Amore. Essa stessa potrà anche –così è stato e sarà molte volte– offrire al Magistero stimoli ed elaborazioni utili per una migliore espressione delle proposizioni di fede. Ma già di per sé la teologia è una *funzione ecclesiale* fondamentale, che rende un grande servizio alla Chiesa e a tutti i fedeli, poiché contribuisce a fare della fede un patrimonio vivo, grazie all'approfondimento e all'attualizzazione dei suoi contenuti, che essa costantemente opera.

Il teologo, in definitiva, deve sapere meglio di chiunque altro di non essere il padrone della Verità. Egli è semmai posseduto dalla Verità che, più ampia e profonda dei limiti del suo spirito, vive invece nella Chiesa per opera dello Spirito Santo. Come membro vivo della comunione ecclesiale il teologo può contribuire a un reale progresso nell'intelligenza della Verità che è Cristo, presente e vivente nella sua Chiesa.

Al termine di questo Corso di *Introduzione alla Teologia*, desideriamo concludere con le parole di uno dei grandi teologi del nostro tempo, che ci auguriamo servano da guida all'attività di tutti coloro che si dedicano allo studio o alla pratica della teologia, così come si sono realizzate nella sua lunga e straordinaria attività: «due cose sono essenziali per il teologo: da un lato, il rigore metodologico proprio di chi lavora scientificamente... Dall'altro, la teologia non può fare a meno però anche dell'intima partecipazione al tessuto della vita profonda della Chiesa: non può fare a meno della fede, che è preghiera, contemplazione e vita. Solo nel concorso di tutti questi fattori si dà teologia»²²⁷.

²²⁴ *Ibidem*.

²²⁵ *Ibidem*, il corsivo è nostro.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, 93.